

تبیین و ارزیابی فهم صفات الهی از منظر میرزامهدی اصفهانی*

□ مهدی آزادپرور^۱

چکیده

مسئله شناخت صفات الهی و معناشناسی آن‌ها، یکی از مباحث بسیار مهم و مورد اختلاف در بحث شناخت خداوند متعال است. میرزامهدی اصفهانی با تأکید بر آیات و روایات، در صدد بیان نوع خاصی از الهیات سلبی است که با سخن دیگر قائلان به الهیات سلبی مانند ابن میمون و قاضی سعید متفاوت است. از نظر او، خداوند دارای صفت است و این صفات به نحو مشترک لفظی وضع شده‌اند. همچنین با توجه به عدم سنخیت میان خالق و مخلوق، عقل انسان‌ها نمی‌تواند صفات الهی را بشناسد و توصیف خداوند به معلومات و مفهومات و تصورات بشری صحیح نیست؛ بلکه این خداوند است که صفات خود را به انسان‌ها می‌شناساند و به همین سبب، قول به این نظریه منجر به تعطیل شناخت صفات خداوند نمی‌شود. با تبیین و تحلیل این نظریه مشخص می‌شود که این نظریه در حقیقت منجر به تعطیل عقل در فهم شناخت صفات الهی می‌شود.

واژگان کلیدی: صفات الهی، میرزامهدی اصفهانی، عقل، اشتراک لفظی، الهیات سلبی.

طرح مسئله

مسئله شناخت صفات الهی و معناشناسی آن‌ها، یکی از مباحث بسیار مهم و مورد اختلاف در بحث شناخت خداوند متعال است. این بحث سابقه طولانی دارد و نظرات متعدد و گوناگونی از سوی متفکران در آن مطرح شده است؛ برای نمونه در این مسئله، پوزیتویست‌های منطقی نظریه بی‌معنایی، توماس آکویناس نظریه تمثیل، و ملاصدرا نظریه اشتراک معنوی را بیان کرده‌اند. با مراجعه به عبارات میرزامهدی اصفهانی در ابتدا به نظر می‌رسد که نابسامانی زیادی در سخنان ایشان وجود دارد و نظر نهایی او مشخص نیست. در این مقاله سعی شده است که نظریه نهایی میرزامهدی اصفهانی به صورت دقیق تبیین شود و تفاوت‌های موجود میان الهیات سلبی مورد تأکید ایشان با دیگر قائلان به نظریه الهیات سلبی بیان شود. با توجه به اینکه بیان اشکالات وارد بر این نظریه، متوقف بر تبیین دقیق نظریه است، در ابتدا به تبیین دقیق نظریه ایشان می‌پردازیم و در پایان اشکالات این نظریه را بیان می‌کنیم.

۱. صفت داشتن خداوند متعال

میرزامهدی اصفهانی در باب پنجم از کتاب *ابواب الهدی* بیان می‌کند که بر اساس علوم الهی، خداوند متعال کمالاتی دارد و این کمالات نشانه‌ها و علائمی دارند و به مانند ذات حق تعالی نهایت و حد و مرزی ندارند. یکی از این کمالات، علم خداوند متعال است که ظهور علم او به آیات و نشانه‌های اوست. خداوند متعال در زمانی که معلومی نبود، به اشیاء علم داشته است. علم خداوند متعال به اشیاء، به نفس ذات او و در رتبه ذات اوست و همان گونه که برای ذات او حد و نهایتی وجود ندارد، برای علم خداوند متعال نیز حد و نهایتی وجود ندارد. از دیگر کمالات، قدرت خداوند متعال است که به سبب آیات او ظاهر است. قدرت خداوند متعال به نفس ذات او محقق است و هیچ نهایتی برای قدرت او نیست (اصفهانی، ۱۳۹۶: الف: ۱۱۹-۱۲۰).

میرزامهدی اصفهانی می‌گوید که هرچند مستعمل فیہ لفظ الله و الرحمن و الرحیم و علیم و قدیر و دیگر اسماء و صفات متعدد است، اما مراد از همه آن‌ها ذات خداوند متعال است که در اوهام و عقول نمی‌آید (همو، بی‌تا: ۵۳). آنچه از این عبارت و عبارت قبلی میرزامهدی برداشت می‌شود این است که خداوند متعال دارای صفت است و صفات الهی از نظر مفهومی با یکدیگر متغایرنند و در خارج نیز با یکدیگر اتحاد دارند. اما برخی از عبارات دیگر میرزامهدی دلالت بر این دارند که خداوند متعال صفت ندارد و یا اینکه در خداوند متعال، صفت با موصوف متغایر است. در بخش بعدی، به تبیین این عبارات می‌پردازیم.

۲. عدم تعین و تقید خداوند متعال از طریق صفات

در برخی کلمات میرزامهدی اصفهانی به صراحت صفت داشتن خدا نفی شده و بر تغایر صفت و موصوف تأکید شده است. او بیان می‌کند که اوصاف به این خاطر که سبب تعین می‌شوند، از خداوند متعال نفی می‌شوند. خداوند متعال برای خود اسماء لفظی قرار داده تا با آن از غیبت خارج شود. ولی باید توجه داشت در عین اینکه خداوند این صفات را برای خود قرار داده است، به این صفات متصف نمی‌شود و در عین اینکه خداوند متعال این صفات را تعین برای خود قرار داده است، ولی به هیچ وجه به سبب این صفات متعین نمی‌شود (همان: ۶۸).^۱ از نظر او، خداوند متعال محدود به حد عدمی و همچنین محسوس و معقول و موهوم نیست، اما برای باز بودن باب دعا و خوانده شدنش، برای خود اسماء و صفاتی اختیار کرده است که با آن‌ها خوانده شود.^۲ پس اوصاف و اسماء بدون اینکه ذات خداوند متعال را به وجهی از وجوه متعین کنند، علائمی برای خداوند متعال هستند (همان: ۵۳).

با توجه به عبارات قبلی میرزامهدی که اصل وجود صفت داشتن را برای خداوند

۱. مشابه این عبارت، توسط شیخ محمود حلبی نیز آورده شده است (بی‌تا: ۷۰۸-۷۰۴/۶).

۲. ملکی میانجی نیز بیان می‌کند که اسماء خداوند متعال، وسیله‌ای بین خداوند و مخلوقات است تا مخلوقات به وسیله آن‌ها خداوند متعال را بخوانند و او را عبادت کنند. اسماء خداوند متعال تعبیر و تذکر و راهنمای به خود خداوند متعال است (۱۳۷۳: ۷۱).

اثبات می‌کرد و با توجه به سیاق عبارت میرزا در اینجا به نظر می‌رسد که تأکید میرزامهدی بر اینکه خداوند صفت ندارد و حقیقتاً غیر از صفت و اسماء خودش است، به این معناست که او متعین‌الذات و محدود و مقید به قید و وصف و حد نیست.^۱ از نظر میرزامهدی احادیثی که دلالت بر نفی صفات از خداوند متعال دارند نیز اشاره به این مطلب دارند. این احادیث می‌گویند با اینکه خداوند متعال معروف به آیات و موصوف به علامات است، اما مقید و متعین نمی‌شود (همان).^۲ مطلب دیگری که میرزامهدی در این بخش از تقریرات، از روایات نفی صفات استفاده می‌کند این است که این روایات، بر مغایرت بین خداوند متعال و مخلوقات دلالت دارند؛ زیرا این روایات، کمال توحید را نفی صفات دانسته و نفی سوا را به کار برده‌اند و این نشانه آن است که صفتی وجود دارد و این صفت غیر از موصوف است. ظاهراً میرزامهدی در این تعبیر، مراد از صفت را خلق دانسته است (همان: ۵۴). از نظر میرزامهدی بندگان مخلص، از اسماء بزرگ و صفات بلند خداوند متعال هستند که خداوند خود را به وسیله آنان وصف کرده است. پس خداوند متعال حقیقتاً به وسیله غیرش شناخته و وصف شده است. خلیفه خداوند متعال نفس خداوند، فعل او فعل خداوند، دیدار او دیدار خداوند، غضب او غضب خداوند، مبارزه او مبارزه خداوند، و اهانت به او اهانت به خداوند متعال است و خداوند متعال به وسیله آنان ظاهر می‌شود و پیامبر تجلی اعظم خداوند متعال است. تفاوتی بین آنان و خداوند نیست، غیر از اینکه آنان عباد و مخلوق خداوند متعال هستند. ایشان بیان می‌کند که تعریف حق و تجلی و ظهور او به غیر از خودش، به نزدیکی عبد (به خداوند متعال) و دگرگونی او به کسی که خدا را یافته و فاعل به سبب خداوند متعال شده، باز می‌گردد. البته این شناخته شدن و تجلی و ظهور نیز معقول نیست و درک و فهم نمی‌شود. پس خداوند متعال تنها با خودش شناخته می‌شود (همو، ۱۳۹۶ ج: ۱/ ۳۹۶-۳۹۷).

در مجموع می‌توان گفت که از نظر میرزامهدی کلمه صفات الهی دارای چند کاربرد

۱. توضیح بیشتر این مسئله در عبارت شیخ محمود حلبی آمده است (بی‌تا: ۶۹۸-۶۹۹).

۲. (... ورد أنه تعالی معروف بالآیات و موصوف بالعلامات و مع ذلك لا یكون هو تبارک و تعالی موصوفاً أى متعیناً متحدداً مقیداً و إليه تشير الخطب الواردة فی نفی الصفات) (اصفهانی، بی‌تا: ۵۳).

و استعمال مختلف است و در چند معنا به کار می‌رود. یکی از استعمال‌های صفات الهی، برای اشاره به صفات خارجی یعنی مخلوقات خداوند متعال است که نشانه‌های اویند. استعمال دوم صفات الهی، برای اشاره به کمالات حقیقی خداوند متعال است که به عین ذاتِ خداوند متعال موجودند. استعمال دیگر صفات الهی، برای اشاره به اسماء لفظی است که با آن‌ها خداوند متعال را می‌خوانیم.

۳. خودتوصیفی خداوند متعال

از نظر میرزامهدی اصفهانی، تنها خداوند متعال است که معرف ذات و کمالات و افعال خود است (همو، ۱۳۹۶ الف: ۲۷۷). او بعد از بیان این مطلب که توصیفات حق تعالی که در معارف بشری وجود دارد، الحاد قطعی و ضلالت است، می‌گوید: قرآن و جانشینان خداوند متعال، بر ناتوانی بشر از معرفت خداوند متعال، فعل خدا بودن معرفت و مختص بودن هدایت به سوی خداوند متعال برای او، تذکر داده‌اند. آیه ۲۵۷ سوره بقره، آیه ۴ سوره فتح و آیات ۷ و ۸ سوره حجرات، از جمله آیات مورد استشهاد میرزامهدی هستند (همو، ۱۳۹۶ ج: ۱/۴۱۱-۴۲۴).

از نظر میرزامهدی اصفهانی، توصیف خداوند متعال به غیر از آنچه که خود را به آن وصف کرده و شناساندن او به غیر از آنچه که خود را به آن شناسانده، کفر و شرک و دوری از حق تعالی و بی‌احترامی به خداوند متعال است؛ زیرا تعریف خداوند متعال به معلومات و معقولات و متصورات، پایین آوردن خداوند متعال از مرتبه قدس و علو عظمت و جلالش است (همان: ۱/۳۹۴-۳۹۵). علاوه بر تذکر معرفت فطری که شهادتِ حق متعال بر گمراهی بشر در طلب معرفت او با تعریفات و توصیفات بشری است، قرآن و روایات هم دلالت بر این دارند که خداوند متعال با توصیفات بشری وصف‌شدنی نیست. برخی از آیاتی که دلالت بر تسبیح و تکبیر و تعالی حق تعالی دارند، عبارت‌اند از: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (صفات / ۱۸۰)؛ ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾ (روم / ۱۷-۱۸)، ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾ (اسراء / ۱)؛ ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُفُؤُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (اسراء / ۴۳؛ همان: ۱/۴۳۶).

منظور از توصیف خداوند به آن چیزی که خودش را به آن توصیف نکرده است،

تعریف و توصیف به معلومات و مفهومات و تصورات بشری است. او بعد از ذکر حدیث امام علی علیه السلام از کتاب شریف توحید شیخ صدوق، بیان می‌کند که هر آنچه که تحت فهم و عقل و علم و هم قرار بگیرد، به صورت بدیهی مخلوق است و ساحت قدس حضرت حق، منزّه از صفات مخلوق است (همان: ۴۳۷/۱-۴۴۰).

او در ذیل روایت امام رضا علیه السلام که در آن، صفات از خداوند متعال نفی شده است، بیان می‌کند که هر صفت و موصوف دانسته شده (معلوم) یا تفکرشده (معقول)، محدث و مخلوق است. همچنین وصف شدن در معنای لغوی، عین مشابهت و اقتران است، پس توصیف خداوند متعال عین جهل است و هر کسی که خداوند متعال را به غیر آنچه خود وصف کرده است، متصف کند، ملحد و خدانشناس است (همان: ۴۴۶/۱-۴۴۷).

از نظر او، روایت امام علی علیه السلام که کمال اخلاص را نفی صفات دانسته است، اشاره به این مطلب دارد که همانا صفت و موصوف، معقول هستند و جهت ذاتی آن‌ها مخلوق و مجعول بودن است و چیزی که نمی‌تواند ذات خودش را تعریف کند، چگونگی می‌تواند معرف خداوند متعال بشود، در حالی که خداوند متعال هیچ شبیه و مثلی ندارد (همان: ۴۴۸/۱).

مطلبی که باید به آن توجه کرد این است که از نظر میرزامهدی اصفهانی، در توصیف خداوند متعال یک گروه استثنا شده‌اند و آن هم عباد مخلص خداوند متعال هستند. آنان خداوند متعال را با آنچه خود توصیف کرده است، وصف می‌کنند (همان: ۳۹۶/۱).

۴. عدم سنخیت خداوند در صفات الهی با ممکنات

یکی از مهم‌ترین مسائل مورد اشاره میرزامهدی اصفهانی در باب شناخت صفات الهی که همواره مورد تأکید قرار می‌گیرد، اشاره به عدم سنخیت میان خالق و مخلوق است. تبیین این مطلب برای بحث بعدی که معناشناسی صفات الهی است، ضروری است و به همین سبب در این بخش، به تبیین این مطلب به صورت مختصر می‌پردازیم. از نظر میرزامهدی اصفهانی، مابین ذات خداوند با حقیقت مجعولات به گونه‌ای

که هیچ مماثلت و مشابهتی بیشان نباشد، اساس معارف شریعت مقدسه است که قرآن مجید و روایات، این مطلب را با اعلی صوت فریاد می‌زنند (همو، ۱۳۹۶: ب: ۲۹۰-۲۹۱). بطلان قول به سنخیت بین علت و معلول از بدیهیات عقلی است؛ زیرا سنخیت، مشابهت عقلی بین علت و معلول است و بدیهی‌ترین واضحات، عدم مشابهت مصنوع به صانع است.

میرزامهدی اصفهانی بیان می‌کند که در نظر صاحب شریعت، خداوند متعال از تمام شبیه‌ها و صفات ممکنات منزّه و مبرا است (همو، بی‌تا: ۳۸). همچنین خداوند متعال در تمامی صفات خود با مخلوقاتش تباین دارد (همان: ۳۷). نکته جالب توجه در بیان میرزامهدی اصفهانی، قبول سنخیت در بین مخلوقات است. میرزامهدی بیان می‌کند که تباین داشتن وجودات که قول مشایبان است، تنها در مورد خداوند و مخلوقات صحیح است؛ ولی در مورد مخلوقات، حق با نظر تشکیک است و سنخیت بین وجودات امکانی هم بدون اشکال است^۱ (بیابانی اسکویی و شاه‌منصوری، ۱۳۹۶: ۴۶۳-۴۶۵). آنچه از عبارات بالا به دست می‌آید این است که بین خداوند متعال و مخلوقات، هیچ شباهتی وجود ندارد و میان آنها تباین تام برقرار است و حقیقت خداوند با حقیقت مخلوقات، از دو سنخ است.

۵. معناشناسی صفات خداوند متعال

با توجه به عبارات قبلی میرزامهدی اصفهانی، آنچه مشخص است این است که اطلاق مفاهیم ذهنی بر خداوند متعال به هیچ نحو صحیح نیست؛ زیرا مفهوم، مخلوق نفس انسانی است و چنین چیزی قابلیت اطلاق بر خداوند متعال را ندارد. همچنین انسان به طور کلی از شناخت خداوند متعال عاجز است و این خداوند متعال است که خود را به انسان‌ها می‌شناساند. سؤال اساسی در اینجا این است که اگر مفاهیم ذهنی بر خداوند متعال قابل اطلاق نیست، پس الفاظ اسماء و صفاتی که برای خداوند متعال به کار می‌روند، به چه معنایی هستند و چگونه بر خداوند اطلاق می‌شوند؟

۱. مشابه این عبارت توسط شیخ محمود حلبی نیز آورده شده است (بی‌تا: ۷۳۸-۷۳۹).

از نظر میرزامهدی اصفهانی، وجود خداوند متعال و وحدانیت و عظمت و جلال و جمال و دیگر صفات الهی به سبب تنبه و توجه به شهود در آیات و نشانه‌های غیرمتناهی برای عقل ظاهر می‌شود. در واقع و در حقیقت، انسان خداوند واقعی خارجی را شهود می‌کند؛ خدایی که صرف لفظ و موهوم نیست و مفهوم وجود یا بسیط‌الحقیقه یا صرف‌الوجود یا حقیقت بحت یا علة‌العلل یا امثال این مفاهیم که تنها سبب دوری از او می‌شوند، نیست. با شهود در همه آیات با تمام خصوصیات و کمالات، صانع قادر خارجی حقیقی ظاهر می‌شود که مفهوم نیست. دعوتی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انجام می‌داد نیز این گونه بوده است؛ یعنی به شهود علامات و آیه‌های خداوند متعال بوده است و ایشان خداوند را با تمام کمالات حقیقتاً نشان می‌داده است. این همان دعوت به فطرت است که نیازی به اصطلاحات و شناخت علم منطقی و تحمل سختی‌ها ندارد. از نظر میرزامهدی مطلب بسیار عجیب این است که عقل با همین ادراک می‌فهمد که تعقل خداوند برای او ممتنع و محال است؛ زیرا عقل تحت سلطنت و قدرت و قیومیت خداوند متعال است. مراد از ظاهر بودن خداوند در عین احتجاب (در حجاب بودن و مخفی بودن)، همین مطلب است.

از نظر میرزامهدی بعد از اینکه مشخص شد عقل طریقی برای شناخت خداوند متعال ندارد، مشکل فلاسفه در اطلاق لفظ وجود و دیگر اوصاف بر خداوند متعال مشخص می‌شود؛ زیرا فلاسفه در ابتدا لفظ وجود را از موجودات ممکن برداشت می‌کنند و بعد از آن با انداختن قید امکان، این لفظ را برای خداوند متعال به کار می‌برند؛ در حالی که مشخص است که این مفهوم از موجودی انتزاع شده است که ذاتش عین فقر و نیاز است و اطلاق این مفهوم بر خداوند متعال تنها به سبب مشابهت است (در حالی که هیچ مشابهت و سنخیتی بین خالق و مخلوق نیست). سخن فوق در تمام صفات دیگر نیز جاری است (همان: ۴۵۶-۴۵۸).

با توجه به این سخنان مشخص است که از نظر میرزامهدی اصفهانی، این مفاهیم مشترک لفظی هستند؛ زیرا هیچ جامعی بین خالق و مخلوق وجود ندارد تا معنای الفاظ یکی بشود و به همین سبب هم در احادیثی که این کلمات ذکر شده‌اند، قیودی آورده شده است تا اطلاق این الفاظ منجر به تشبیه نشود. برای مثال در روایتی که برای

خداوند متعال لفظ شیء آورده شده است، قید «حقیقة الشیئیة» به آن اضافه شده است تا اطلاق این دو لفظ در خالق و مخلوق منجر به تشبیه خداوند متعال نشود؛ زیرا شیئیت در مخلوق به سبب غیر است و در خالق این گونه نیست. نمونه دیگر اطلاق الفاظ سمیع و بصیر بر خداوند متعال است که در روایات، استعمال این الفاظ برای خداوند متعال همراه با قید «بدون آلت و ابزار» است و در مورد لفظ موجود یا کائن، قید «لا من عدم» اضافه شده است. در مورد لفظ وجود نیز کلمه اثبات اضافه شده است تا با معنای وجودی که در علوم بشری استفاده شده است، اشتباه نشود (اصفهانی، ۱۳۹۶ الف: ۱۶۸-۱۶۹). مشابه این عبارات در معارف القرآن نیز ذکر شده است (همو، ۱۳۹۶ ج: ۱/۳۹۵).

بر اساس توضیح برخی شارحان نظرات میرزا، هرچند نظر میرزامهدی با اشتراک لفظی سازگارتر است، اما او اطلاق مجازی و اشتراک معنوی الفاظ را با یک معنای خاص به طور کلی نفی نمی‌کند. میرزامهدی اشتراک مفهومی شیء در نفی بطلان را قبول دارد و تنها همین اطلاق را جامع بین خدا و خلق می‌داند. همچنین لفظ وجود در زمان اطلاق بر خداوند و مخلوقات، در اصل نفی بطلان اشتراک دارند، بدون اینکه در حقیقت وجود با همدیگر اشتراک داشته باشند (بیابانی اسکویی و شاهمنصوری، ۱۳۹۶: ۴۶۷-۴۶۹).

مشخص است که این اشتراک، ارتباطی به اشتراک معنوی الفاظ ندارد و در واقع، توضیح برای اشتراک لفظی می‌باشد؛ زیرا معنای اثباتی این دو لفظ در اینجا یکسان نیست و صرف داشتن معنای سلبی یکسان، سبب اشتراک معنوی نمی‌شود. مشترک لفظی بودن الفاظی که برای خداوند متعال به کار می‌روند، توسط میرزامهدی اصفهانی مورد تصریح واقع شده است (اصفهانی، ۱۳۹۶ ج: ۱/۳۳۸ و ۳۹۵).

یکی از اشکالات اساسی در قول به اشتراک لفظی، تعطیل شدن باب معرفت خداوند متعال است؛ زیرا معنای الفاظی که برای خداوند متعال به کار می‌روند، توسط انسان‌ها فهمیده نمی‌شود و این در واقع، همان تعطیل معرفت خداوند متعال است. از نظر برخی شارحان سخنان میرزا، این اشکال بر میرزامهدی وارد نیست و این سخن که

۱. «... لهذا وضع تلك الألفاظ لنفسه العزيز وسماه بها ويكون وضعها له بالاشتراك اللفظي».

هیچ اشتراکی معنایی در الفاظ میان خالق و مخلوق نیست، به معنای تعطیل معرفت خداوند متعال نیست؛ زیرا همان طور که قبلاً به تفصیل بیان شد، این خداوند است که معرفت خود را به مخلوقات می‌دهد، نه اینکه مفاهیم و صورت‌های ذهنی، عهده‌دار معرفت خداوند باشند تا حذف آن‌ها سبب تعطیل معرفت خداوند متعال شود (بیابانی اسکویی و شاه‌منصوری، ۱۳۹۶: ۴۴۶-۴۴۷).

با توجه به عبارت گذشته، چند مطلب از کلمات میرزامهدی اصفهانی قابل برداشت است:

۱- همان گونه که گذشت، بنا بر تصریح میرزامهدی اصفهانی، صفات الهی به نحو مشترک لفظی وضع شده‌اند.

۲- با توجه به عدم سنخیت میان خالق و مخلوق و همچنین محدودیت قوای ادراکی انسان، خداوند متعال توسط انسان قابل توصیف نیست.

۳- اسماء خداوند متعال، تعبیر و ارشاد به خود ذات هستند و این اسماء وسیله‌ای برای عبادت کردن و مناجات کردن با خداوند متعال هستند.

با توجه به این نکات می‌توان گفت که نظریه صفات در نزد میرزامهدی اصفهانی، نوع خاصی از الهیات سلبی است. در نظر ایشان، خداوند متعال حقیقتاً دارای صفت است و معنای این صفات هم به سبب مشترک لفظی بودن آن‌ها، برای ما مشخص نیست. نظریه الهیات سلبی در بین متفکران دارای سابقه‌ای بسیار طولانی است و این نظریه، از برخی سخنان افلاطون نیز قابل برداشت است (لفظی، ۱۳۶۶: ۱۶۷۲/۳).

۶. اشاره به سابقه نظریه الهیات سلبی و تفاوت میان آن‌ها

در اینجا توضیح مختصری در مورد الهیات سلبی از نظر برخی از مروجان آن ضروری است تا علاوه بر آشنایی با سابقه این نظریه، تفاوت میان نظریه میرزامهدی اصفهانی و دیگر قائلان این نظریه نیز مشخص شود.^۱ ابن میمون یهودی، ملارجعلی

۱. در ماه می سال ۲۰۱۹، کتابی با نام *ناگفتن از خدا: الهیات سلبی در اسلام سده‌های میانه* توسط انتشارات آکسفورد منتشر شد. این کتاب اثر آیدوغان کازر، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه موناخ استرالیاست و در آن از الهیات سلبی معتزلی، اسماعیلی، نوافلاطونی، عرفانی و نص محور صحبت شده است.

تبریزی و شاگرد او قاضی سعید قمی، از جمله متفکرانی هستند که در مورد الهیات سلبی سخن گفته‌اند. از نظر ابن میمون، خداوند متعال هیچ صفت ذاتی ندارد و همان گونه که جسم بودن خداوند محال است، صفت داشتن خداوند متعال نیز محال است. کسی که خداوند متعال را دارای صفت می‌داند، تنها در لفظ خداوند متعال را واحد دانسته و در حقیقت، این شخص اعتقاد به کثرت خداوند دارد. از نظر او، کسی که خداوند متعال را واحدی می‌داند که صفات متعدد دارد، به مانند مسیحیان است که خداوند متعال را واحدی می‌دانند که در عین اینکه واحد است، سه است (ابن میمون، بی تا: ۱۱۵). از نظر او، وصف صحیح خداوند متعال تنها با سلب هاست که هیچ تسامحی در آن نیست و نقصی را نیز به خداوند متعال نسبت نمی‌دهیم. صفات سلب، هیچ کثرتی را به خداوند متعال ملحق نمی‌کنند و ذهن انسان را به نهایت و غایت معرفی می‌کند که برای او ممکن است، راهنمایی می‌کنند. وصف خداوند به صفات ایجابی، منجر به شرک و نقص در خداوند متعال است. از نظر او، اگر برای خداوند متعال کمالاتی باشد، از نوع کمالات مورد تصور و ادراک ما نیست، بلکه این کمالات اشتراک لفظی دارند (همان: ۱۳۶-۱۴۹). از نظر ابن میمون، نفی هر گونه شباهت خداوند به موجودات، ضروری است و این مطلبی است که در کتاب‌های انبیا به آن تصریح شده است^۱ (همان: ۱۳۲). از نظر او، قول به تشکیک زمانی صحیح است که بین خداوند و مخلوقات شباهتی در معنا باشد، در حالی که هیچ شباهتی وجود ندارد و به همین سبب بین معنای الفاظی که برای اوصاف خداوند متعال به کار می‌روند و معنایی که ما می‌فهمیم، هیچ شراکتی وجود ندارد و تنها اشتراک موجود، اشتراک در لفظ است (همان: ۱۳۴). به طور خلاصه می‌توان گفت که از نظر ابن میمون، خداوند متعال از لحاظ وجودشناسی، صفت ذاتی ندارد، همچنین از نظر معناشناسی، وصف خداوند متعال تنها با سلب امکان‌پذیر است و اوصاف به کاررفته برای او به نحو اشتراک لفظی است.

۱. «ومما يلزم ضرورة أن ينفى عنه أيضًا الشبه بأى شيء من الموجودات وهذا أمر قد شعر به كل أحد؛ وقد صرح في كتب الأنبياء بنفى التشبيه وقال: فبمن تشبهونني فأساويه؟ وقال: فبمن تشبهون الله؟ وأى شبه تعادلونه به؟ وقال: إنه لا نظير لك يا رب».

از دیگر کسانی که می‌توان وی را از قائلان به الهیات سلبی دانست، ملارجبعلی تبریزی است. او در رساله اثبات واجب، به شدت از اشتراک لفظی وجود و صفت نداشتن خداوند متعال دفاع می‌کند و شواهد نقلی نیز برای این دو مطلب می‌آورد (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۹/۱-۲۵۶). او احادیثی را که دال بر صفت داشتن خداوند متعال است، تأویل می‌برد:

«احادیثی که دال‌اند بر اثبات صفات از برای الله تعالی مثل علم و قدرت و سایر صفات، مؤول‌اند به تأویلی که حضرت امام محمد باقر-صلوات الله و سلامه علیه- کرده‌اند و فرموده‌اند که «هل یسمی عالماً وقادراً إلا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادریں... یعنی آیا نام برده می‌شود الله تعالی عالم و قادر، مگر به واسطه آنکه بخشنده است، علم را به عالمان و قدرت را به قادران... پس عالم بودن الله تعالی و قادر بودن او به معنای بخشیدن علم است به عالمان و بخشیدن قدرت است به قادران. یا تأویلی دیگر که باز ائمه-صلوات الله و سلامه علیهم- کرده‌اند و فرموده‌اند که: عالم است یعنی جاهل نیست و قادر است یعنی عاجز نیست که اثبات صفات کمال را حمل به سلب مقابل آن صفات که طرف نقصان است کرده‌اند» (همان: ۲۵۶/۱-۲۵۷).

از عبارات ایشان مشخص می‌شود که نظرات او بسیار به نظریات ابن میمون نزدیک است.

از دیگر قائلان به الهیات سلبی، قاضی سعید قمی است. او تحت تأثیر ملارجبعلی تبریزی است و از او با عنوان «أستاذی الحکیم الألهی» یاد می‌کند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۲۸۳/۳). از نظر قاضی سعید، وصف خداوند متعال سبب محدود کردن او می‌شود؛ زیرا وصف زمانی امکان دارد که واصف احاطه به موصوف داشته باشد و لازمه این مطلب در خداوند متعال، محدود شدن خداوند متعال است. توصیف خداوند متعال نیز به صفاتی که خود را به آن‌ها وصف کرده است، بر روش اقرار محض است (همان: ۷۹/۱). قاضی سعید بیان می‌کند که خداوند متعال با مخلوقات خود در ذات و صفات و افعال مابینت دارد. مابینت در ذات به این سبب است که اگر ذات خداوند با مخلوقات مشارکتی داشته باشد، پس او نیز مخلوق خواهد بود؛ زیرا هر آنچه در خلق وجود دارد، مخلوق است. مابینت در صفات نیز به این علت است که اشتراک در امر

عارض، سبب اشتراک در ذات خداوند متعال می‌شود. مابینت در افعال نیز زمانی محقق می‌شود که دو فاعل، خصوصیت یکسانی داشته باشند؛ زیرا هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، به سبب خصوصیت خاص موجود در آن فاعل است. داشتن خصوصیت یکسان در فاعل و مفعول، به معنای اشتراک آن دو در صفت است که به اشتراک در ذات برمی‌گردد (همان: ۸۰/۱-۸۱). قاضی سعید در چندین مورد، به مشترک لفظی بودن وجود و دیگر صفات الهی اشاره می‌کند (همان: ۲۹۲/۱، ۳۱۸ و ۳۳۱). قاضی سعید در شرح روایت امام رضا علیه السلام در توحید بیان می‌کند که خداوند متعال هیچ شبیه و شریکی ندارد؛ زیرا لازمه شبیه و شریک داشتن خداوند متعال، کثرت حقیقت و صفات خداوند متعال است. از نظر قاضی سعید، توحید حقیقی در نفی صفات از خداوند متعال است؛ به این معنا که تمام صفات حسنی در خداوند متعال را به سلب نقائص از خداوند متعال برگردانیم و معنای صفات را نفی مقابل آن‌ها از خداوند متعال بدانیم (همان: ۱۱۶/۱). از نظر قاضی سعید، قول به اتحاد صفات و ذات الهی، مطلب بسیار غلطی است؛ زیرا ذات الهی محتاج‌الیه و بی‌نیاز است و صفت محتاج و نیازمند به موصوف است و اتحاد این دو محال است؛ زیرا لازمه آن این است که محتاج و محتاج‌الیه یکی بشوند (همان: ۱۱۹/۱). نکته قابل توجه در بیان قاضی سعید این است که او بین مرتبه الاحدیة و مرتبه الالهیه تفاوت می‌گذارد و تأویل صفات الهی به معانی سلبی را تنها در مرتبه الاحدیة می‌داند. از نظر او، صفات الهی در مرتبه الالهیه، حقایق نوری و معانی ثبوتی هستند (همان: ۱۸۷/۳). البته باید توجه داشت که از نظر قاضی سعید، اسماء و صفات مخلوق هستند (همان: ۱۸۸/۳) و لذا تفصیل ایشان با تفصیلی که عارفان بین دو مقام احدیت و واحدیت دارند، متفاوت است؛ زیرا از نظر عرفا، احدیت و واحدیت شأن یک وجودند و احدیت و واحدیت ظهور و بطون وحدت حقیقه هستند و به همین خاطر، امتیاز آن‌ها تنها به اعتبار است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۲۳-۱۲۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۲۳۹-۲۴۴).

غرض از ذکر مختصر این سه تبیین از الهیات سلبی آن است که نباید پنداشت قائلان به الهیات سلبی سخن یکسانی می‌گویند. با توجه به عبارت ذکرشده، مشخص می‌شود که این سه تبیین از الهیات سلبی، با نظریه میرزامهدی اصفهانی در مشترک

لفظی بودن صفات الهی یکسان هستند؛ هرچند در صفت نداشتن خداوند متعال و ارجاع صفات به معنای سلبی با نظریه میرزامهدی تفاوت دارند.^۱ مطلب مهمی که از مجموع توضیحات قائلان به الهیات سلبی برداشت می‌شود این است که غرض اصلی از تأکید بر الهیات سلبی، نفی هر گونه مشابهت میان خداوند متعال و مخلوقات است. از نظر ابن میمون، ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی، قول به اشتراک معنوی به معنای اثبات شباهت میان خداوند متعال و مخلوقات است. از نظر میرزامهدی نیز هیچ سنخیتی میان خالق و مخلوق نیست؛ زیرا سنخیت به تشابه میان آن‌ها برمی‌گردد.

۷. اشکالات نظریه میرزامهدی اصفهانی

قبل از بیان اشکالات وارد شده به نظریه میرزامهدی اصفهانی در این مسئله، تبیین یک اصل مهم خداشناسی که در معارف نقلی ما وجود دارد، بسیار راهگشاست. اصل مورد نظر، باطل بودن دو روش تشبیه و تعطیل در شناخت خداوند متعال است. در معارف نقلی در باب شناخت خداوند در چندین مورد تأکید شده است که هیچ کدام از دو روش تشبیه و تعطیل صحیح نیست و راه مقبول و صحیح، اثبات بلا تشبیه است. در دو روایت که از امام رضا علیه السلام نقل شده است، امام علیه السلام مردم را در مورد شناخت خداوند متعال به سه دسته تقسیم کرده است. راه و روش یک دسته از مردم در خداشناسی، نفی است و امام علیه السلام این طریق را باطل دانسته است. راه و روش دسته دیگر از مردم، تشبیه خداوند به مخلوقات است و این روش نیز توسط امام علیه السلام باطل دانسته شده است. روش سوم که از نظر امام علیه السلام صحیح و مورد قبول است، اثباتی از خداوند متعال است که هیچ تشبیهی در آن نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۰-۱۰۱ و ۱۰۷).

۱. از نظر برخی فلاسفه معاصر، ارجاع صفات ثبوتی به معنای سلب، دو اشکال اساسی دارد:
 ۱. سلب یکی از نقیضین در حکم اثبات دیگری است، در غیر این صورت باید قائل به ارتجاع نقیضین شد.
 ۲. تصور معنای عدمی مانند نبود جهل، بدون فهم معنای مقابل آن یعنی علم ممکن نیست، پس در مرتبه قبل از آن باید علم را ثابت کرد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۳۷۱-۳۷۰).
۲. از نظر ملکی میانجی، تأویل صفاتی مثل عالم و قادر و صفاتی مانند این دو، به غیر جاهل و غیر عاجز و مانند آن‌ها صحیح نیست؛ زیرا غیر عالم و غیر جاهل، مساوی و هم‌معنا با عالم و قادر نیستند و این تأویل در واقع از بین بردن تمام تمجیدات خداوند متعال است (۱۳۷۳: ۲۴۰).

همچنین در روایات دیگر در کنار تشبیه، تعطیل قرار گرفته است و روش صحیح خداشناسی، خارج کردن خداوند از این دو دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۸۲ و ۸۵). در بیان علامه مجلسی، حد تعطیل عدم اثبات وجود خداوند متعال و همچنین عدم اثبات صفات کمالیه و فعلیه و اضافیه برای خداوند متعال است. حد تشبیه نیز مشترک دانستن خداوند متعال با ممکنات در حقیقت صفات و دیگر خصوصیات ممکنات است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۲۶۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۱/۲۸۲). از نظر ملاصالح مازندرانی نیز حدّ التعطیل، نفی و انکار وجود و ربوبیت خداوند متعال است؛ همچنین انکار صفات خداوند متعال به گونه‌ای که شایسته اوست، موجب تعطیل است. حدّ التشبیه نیز به معنای تشبیه خداوند متعال به مخلوقات و توصیف خداوند متعال به صفات آنهاست (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳/۸۲).

در روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام منظور از تعطیل را همان نفی خداوند متعال دانسته و بیان کرده است که نتیجه نفی خداوند متعال، انکار خداوند متعال و ربوبیت اوست. همچنین امام علیه السلام بیان می‌فرماید کسی که خداوند متعال را به غیر او تشبیه می‌کند، صفات مخلوقات را برای خداوند متعال ثابت کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۸۳-۸۵). در روایتی دیگر، از امام علیه السلام در مورد مذهب صحیح در خداشناسی سؤال می‌شود. امام علیه السلام راه رسیدن به مذهب صحیح در خداشناسی را قرآن دانسته و بیان می‌فرماید که در قرآن برای خداوند متعال صفات قرار داده شده است (همان: ۱/۱۰۰). نکته قابل توجه در این روایت آن است که امام علیه السلام از آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری/۱۱) استفاده کرده است. این آیه در عین اینکه بیان می‌کند خداوند متعال هیچ شبیه و مثلی ندارد، اما برای او دو صفت سمیع و بصیر را ثابت می‌کند.

آنچه از مجموع این روایات به دست می‌آید، یک اصل کلی در خداشناسی است و می‌توان گفت که این اصل کلی می‌تواند بر دیگر روایات حاکم باشد. توضیح مطلب این است که اگر در قرآن یا روایات دیگر برای خداوند متعال، صفات یا حالاتی ذکر شده است، نباید این صفات یا حالات را به نحوی تبیین کرد که خداوند متعال به مخلوقات شباهتی پیدا کند و از طرف دیگر نیز نباید معنای آنها را به گونه‌ای بیان کرد که باب شناخت خداوند متعال بسته شود. این مطلب مشابه روایت امام علی علیه السلام است که فرمود:

«لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يُحْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴: ۸۸).

در بیان امام علی (علیه السلام) عقل به صورت کلی از شناخت خداوند متعال کنار گذاشته نشده است، بلکه تنها احاطه و اکتناه عقل در باب شناخت خداوند متعال انکار شده است. با توجه به این اصل کلی، برای رد نظریه اشتراک لفظی، از سخن ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی کمک می‌گیریم. خلاصه سخن آنان این است که قول به اشتراک لفظی وجود، منجر به تعطیل شناخت خداوند متعال می‌شود؛ زیرا زمانی که ما در مورد خداوند متعال می‌گوییم که او وجود دارد، سه حالت در مورد معنای وجود متصور است: حالت اول این است که مقصود ما از وجود، همان معنای بدیهی واحد در همه مصادیق باشد که در این حالت اشتراک معنوی وجود را قبول کرده‌ایم. حالت دوم این است که مقصود ما از لفظ وجود، معنای مقابل آن باشد، یعنی ما از این لفظ عدم را قصد کنیم که لازمه این حرف آن است که عالم، خالق و مبدأ نداشته باشد. حالت سوم هم این است که بگوییم معنای این لفظ را نمی‌فهمیم که لازمه این حرف نیز تعطیل عقول از معرفت حق تعالی است. ظاهراً علت اصلی قول به اشتراک لفظی وجود، خلط و اشتباه مفهوم با مصداق آن است؛ یعنی با توجه به اینکه در خارج، میان واجب و ممکنات تفاوت بسیاری از حیث نهایت و عدم آن وجود دارد، این تفاوت را به مفهوم وجود سرایت داده‌اند، در حالی که این تفاوت با تشکیک در وجود قابل بیان است (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۹۲/۱-۱۹۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۸-۹؛ همو، ۱۴۴۰: ۱۳-۱۴).

در دفاع از تبیین میرزامهدی اصفهانی ممکن است گفته شود که اشتراک لفظی مورد نظر ایشان، موجب تعطیل خداشناسی نیست؛ زیرا اشتراک لفظی در اینجا تنها در جهت اثباتی مورد قبول است، به این معنا که مثلاً لفظ وجود به کاررفته در مورد خداوند متعال و مخلوقات، تنها در صدد بیان این مطلب است که خداوند متعال و مخلوقات معدوم نیستند و از این جهت یک معنا را می‌رسانند، اما در مورد جهت اثباتی باید گفت که این دو دارای یک سنخ حقیقت نیستند. بر اساس توضیح برخی شارحان نظرات میرزامهدی اصفهانی، از نظر ایشان لفظ وجود در زمان اطلاق بر خداوند و مخلوقات، در اصل نفی بطلان اشتراک دارند، بدون اینکه در حقیقت وجود با همدیگر

اشتراک داشته باشند (بیابانی اسکویی و شاه‌منصوری، ۱۳۹۶: ۴۶۷-۴۶۹).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که لفظ وجود به کاررفته در مورد خداوند به چه معنایی به کار رفته است که از آن نفی بطلان را برداشت می‌کنیم؟ آیا می‌شود هیچ معنایی از یک واژه نفهمیم و در عین حال از آن طرد یک معنای دیگر را استنباط کنیم؟ نکته جالب توجه در مورد اشتراک لفظی این است که علامه مجلسی نیز قول به اشتراک لفظی در وجود و دیگر صفات الهی را ناصحیح می‌داند. از نظر علامه مجلسی اخباری که تعطیل در خداشناسی را نفی می‌کنند، قول به اشتراک لفظی را نیز نفی می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۷/۴). مشکل اساسی اشتراک لفظی این است که در زمانی که لفظ وجود و دیگر صفات الهی را برای خداوند متعال به کار می‌بریم، معنای آن‌ها را نمی‌فهمیم و این در واقع، همان تعطیل معرفت خداوند متعال است.^۱

دفاع دیگری که می‌توان از نظریه اشتراک لفظی داشت این است که عدم اشتراک معنا در الفاظ میان خالق و مخلوق، به معنای تعطیل معرفت خداوند متعال نیست؛ زیرا از نظر میرزامهدی، این خداوند است که معرفت خود را به مخلوقات می‌دهد، نه اینکه مفاهیم و صورت‌های ذهنی، عهده‌دار معرفت خداوند باشند تا حذف آن‌ها سبب تعطیل معرفت خداوند متعال شود (بیابانی اسکویی و شاه‌منصوری، ۱۳۹۶: ۴۴۶-۴۴۷).

به نظر می‌رسد که این جواب نیز برای نفی تعطیل کارگشا نباشد؛ زیرا این جواب در صدد اثبات معرفت فطری برای خداوند متعال است و همین معرفت را سبب نفی تعطیل در خداشناسی می‌داند، در حالی که بنا بر تصریح روایت امام علی ع‌ا‌س، نفی تعطیل در خداشناسی شامل شناخت عقلی خداوند متعال نیز می‌شود، در حالی که بنا بر اشتراک لفظی وجود و دیگر صفات الهی، عقل معنای اثباتی از این الفاظ برداشت نمی‌کند.

این اشکال در نظریه تباین نیز وجود دارد و باید گفت که بنا بر نظریه تباین تام بین خداوند و مخلوقات، راه شناخت خداوند متعال به صورت کلی مسدود می‌شود؛ زیرا

۱. این اشکال توسط توماس آکوئینی (آکویناس) نیز مطرح شده است. از نظر او، اشتراک لفظی وجود به معنای اینکه معنای وجود در خالق و مخلوقات به صورت کامل متفاوت است، منتهی به لادری‌گری می‌شود و مخلوق نمی‌تواند خالق خود را بشناسد (ابلخانی، ۱۳۸۲: ۴۲۲).

شناخت موجودی که هیچ سنخیت و اشتراکی از هیچ جهتی با انسان ندارد، برای انسان ممکن نیست. اشکال دیگر نظریه تباین این است که بنا بر نظریه تباین تام میان خداوند متعال و مخلوقات، آیه و نشانه و جلوه بودن مخلوقات الهی بی معنا خواهد بود. در برخی آیات و روایات بیان شده است که مخلوقات، آیه و نشانه برای خداوند متعال هستند و یکی از راه‌های شناخت خداوند متعال، توجه به این آیه‌های خداوند متعال است. حال سؤال اساسی این است که چگونه شیئی که از تمام جهات با خداوند متعال مابینت دارد، می‌تواند نشانه و آیه برای خداوند متعال باشد؟ این در حالی است که بنا بر نظریه سنخیت میان خالق و مخلوق، جلوه، آیه و نشانه بودن مخلوقات به خوبی فهمیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

میرزامهدی اصفهانی در صدد بیان روش معرفتی خاصی برای شناخت خداوند متعال و صفات اوست و از نظر او، این روش با روش معرفتی فلاسفه و حکمت متعالیه تفاوت‌های بسیاری دارد. از نظر میرزامهدی، خداوند متعال خود را به بندگان معرفی کرده است و اساس شناخت خداوند همین معرفت است. راه شناخت خداوند متعال نیز به سبب اینکه هیچ سنخیتی میان خالق و مخلوقات نیست، برای انسان بسته است. در بیان میرزامهدی، اسماء و صفات الهی به صورت مشترک لفظی استعمال می‌شوند و این اشتراک لفظی در صفات الهی منجر به تعطیل شناخت خداوند متعال نمی‌شود؛ زیرا خداوند متعال خودش را به بندگان معرفی کرده است. کشف اسامی از خداوند متعال، به مانند کشف موجود در دلالت‌های متعارف و شناخته‌شده نیست؛ بلکه اطلاق این اسامی به تمجید و تعظیم و تکبیر خداوند متعال باز می‌گردد و معنای آن‌ها خود ذات خداوند متعال است. اشکال اساسی نظریه میرزامهدی اصفهانی، تعطیل عقل در مسئله شناخت صفات الهی است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، منتخبی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۳. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۴. ابن میمون قرطبی اندلسی، موسی، دلالة الحائرين، مقدمه و تصحیح حسین آتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، بی تا.
۵. اصفهانی، میرزامهدی، ابواب الهدی، قم، مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۶ ش. (الف)
۶. همو، القرآن و الفرقان فی وجه اعجاز القرآن المجید؛ اعجازنامه، قم، مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۶ ش. (ب)
۷. همو، تقریرات، به قلم شیخ محمود تولائی، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰، بی تا.
۸. همو، معارف القرآن، قم، مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۶ ش. (ج)
۹. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. بیابانی اسکویی، محمد و عباس شاه منصور، «نحوه اطلاق وجود بر خدا و خلق در اندیشه میرزامهدی اصفهانی»، در: اندیشه‌نامه فقیه اهل البيت آیت‌الله میرزامهدی اصفهانی، قم، مؤسسه معارف اهل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۳۹۶ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، عین نضائح (تحریر تمهید القواعد)، قم، اسراء، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. حلبی، محمود، معارف الهیه، بی جا، بی تا، بی تا.
۱۳. سبزواری، ملاحادی بن مهدی، شرح المنظومه فی المنطق و الحکمه، قم، بیدار، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، بادیة الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۴۰ ق.
۱۶. همو، نهاية الحکمه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۷. قاضی سعید قمی، محمد بن محمد مفید، شرح توحید صدوق، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. لطفی، محمدحسن، دوره آثار افلاطون، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۲۰. مازندرانی، محمدصالح بن احمد، شرح الکافی، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم‌السلام)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۲. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.
۲۴. ملکی میانجی، محمدباقر، توحید امامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.