

بررسی و نقد دیدگاه ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در الهیات سلبی

حمیدرضا خادمی¹

چکیده

ملارجبعلی تبریزی و شاگردش قاضی سعید قمی تلقی خاصی از خداوند را مطرح می‌کنند. این دسته از فیلسوفان برآنند که در مورد خداوند نمی‌توان به نحو ایجابی سخن گفت و تمام صفات الهی به سلب بر می‌گردد. در این دیدگاه اساس الهیات سلبی، اشتراک لفظی وجود است. الهیات برآمده از این مکتب صبغه دینی و نوافلاطونی دارد. این مقاله درصدد بررسی زمینه شکل‌گیری، بیان آراء و مبانی فکری ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در الهیات سلبی و نقد آنها است. پس از بررسی و نقد دلایل آنان به بیان ناسازگاری با پاره‌ای از آموزه‌های فلسفی بر مبنای قاعده الواحد پرداخته شده است. از این رو مقاله حاضر در صدد بحث تفصیلی پیرامون صفات و افعال الهی نیست. از آنجا که این دو فیلسوف به شدت تحت تأثیر آموزه‌های نوافلاطونی‌اند، هم‌اندیشی و تأثیر پذیری آنها از آرای فلوطین نیز نشان داده شده است.

کلمات کلیدی: الهیات سلبی، تنزیه، اشتراک لفظی، صفت وجود، اصل سنخیت.

¹- دکتری فلسفه تطبیقی، هیئت علمی سازمان سمت، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی

khademi4020@yahoo.com

تاریخ پذیرش: 1797/02/21

تاریخ دریافت: 1396/10/09

طرح مسأله

اصفهان یکی از بزرگترین حوزه‌های فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی است. در اصفهان فیلسوفان بزرگی همچون میرداماد، ملاصدرا، رجبعلی تبریزی، قاضی سعید قمی، فیض کاشانی و... حضور داشتند. با توجه به مباحثی که در این حوزه فلسفی رایج و مورد بحث بوده است می‌توان مکتب اصفهان را به دو مدرسه تقسیم کرد. مدرسه میرداماد که افرادی همچون ملاصدرا، فیض کاشانی و... از آن بهره برده‌اند و مدرسه ملارجبعلی تبریزی که افرادی همچون قاضی سعید قمی، قرچغای‌خان، میر قوام الدین رازی و... در آن به تفکر و اندیشه ورزی پرداخته‌اند. در مدرسه ملارجبعلی تبریزی مسائلی از قبیل وجود ذهنی، حرکت جوهری، اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود، و... مورد انکار قرار می‌گیرد. درمقابل در مدرسه میرداماد (به طور خاص شاگردش ملاصدرا) تمام موارد بالا مورد پذیرش و از امهات مسائل فلسفی دانسته می‌شود. مسأله اصلی که در این مقاله به آن خواهیم پرداخت بحث پیرامون سخن گفتن از خداوند است که این مقاله بر آنست به بررسی آن از نظر فیلسوفان شاخص این مدرسه، یعنی ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی بپردازد. این دو اندیشمند تحت تأثیر آموزه‌های دینی و نوافلاطونی به الهیات سلبی قائل شدند و از این رو به تنزیه مطلق حق تعالی روی آوردند. ریشه الهیات سلبی از نظر این متفکران هم در روایات و هم در سخنان فلاسفه پیشین است. در تاریخ فلسفه، فلوطین را می‌توان سردمدار الهیات سلبی دانست و از آنجایی که «تولوجیا» در افکار فلاسفه مسلمان تأثیر به‌سزایی دارد، الهیات برآمده از آن را عده‌ای از فیلسوفان مسلمان تلقی به قبول کردند. الهیات سلبی در مدرسه ملارجبعلی فقط متأثر از آموزه‌های نوافلاطونی نیست بلکه دغدغه‌های دینی و تأثیرپذیری از روایات نیز در شکل‌گیری آن مطرح است.

به طور کلی درباره اسناد صفات به خداوند سه دیدگاه کلی وجود دارد: تنزیه، تشبیه و جمع میان آن دو. تنزیه عبارت از سلب صفات مخلوقات از حق تعالی و تشبیه همانند دانستن حق به خلق و اسناد صفات ممکن به واجب است (جهانگیری، 1775، ص 474). و عده‌ای دیگر بر آن شده‌اند که صفات مخلوقات دو دسته است صفاتی که شائبه نقص دارند و صفاتی که حاکی از کمال‌اند. آنچه از خداوند سلب می‌شود آن دسته از صفات است که شائبه نقص دارد و آنها که حاکی از کمالند به وجود بازگشت می‌کنند. (مطهری، 1389، ج 9، ص 47) پس هرگاه نقائص موجودات ممکن را از باری تعالی نفی کنیم تنزیه کرده‌ایم و اگر کمالات آنها را به خداوند نسبت دهیم، تشبیه کرده‌ایم. بر اساس برداشتی که فیلسوفان در مسأله تشبیه و تنزیه دارند، الهیات سلبی یا ایجابی شکل می‌گیرد. مدعای فیلسوفانی که به الهیات سلبی باور دارند این

است که در مورد خداوند تنها می‌توان گفت که چه چیزی نیست نه اینکه بتوان گفت چه چیزی هست. به طور مثال وقتی گفته می‌شود خداوند عالم است به این معناست که خداوند جاهل نیست یا اینکه قادر است به این معناست که عاجز نیست و همین طور در باب دیگر صفات الهی. در این مقاله پس از بیان تلقی فلوطین از خداوند و صفاتش و تطبیق دیدگاه ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی با آن به بررسی سخنان این دو فیلسوف و نقد آنها می‌پردازیم.

درباره موضوع مقاله تا به حال مقالاتی نوشته شده که در زیر به برخی از آنها اشاره‌ای خواهد رفت.

1- نقد و بررسی الهیات سلبی قاضی سعید قمی، حسینی شاهرودی و فاطمه استثنائی، در مجله قبسات شماره 69، پاییز 1392. در این مقاله مؤلفان محترم صرفاً به بیان دیدگاه‌های قاضی سعید قمی در الهیات سلبی پرداخته‌اند.

2- بررسی الهیات سلبی ابن میمون و قاضی سعید قمی، حامده خادم جهرمی و نرگس رجبی، در مجله فلسفه دین، شماره 2، تابستان 1396. در این مقاله بررسی تطبیقی درباره آرا ابن میمون و قاضی سعید درباره الهیات سلبی صورت گرفته و تفاوت آنها مشخص شده است.

3- الهیات سلبی از دیدگاه قاضی سعید قمی و ابن میمون اندلسی، محسن جان پور دشتی و علیرضا کهنسال، در مجله پژوهش‌های اعتقادی کلامی، شماره 19، پاییز 1394. در این قبیل از مقالات عمده بحث بر سخنان قاضی سعید قمی و بررسی اندیشه وی در الهیات سلبی است. امتیاز مقاله حاضر بررسی آرای استاد قاضی سعید، یعنی ملارجبعلی در الهیات سلبی و ارتباط میان اندیشه‌های استاد و شاگرد است. با مقایسه آرای این دو اندیشمند سیر تکامل اندیشه آنها نیز مورد توجه است. همچنین زمینه شکل‌گیری اندیشه‌ها و اشاره به برخی لوازم برآمده از آنها با رویکرد نقادانه مورد تأکید قرار گرفته است.

تلقى فلوطین از احد (خدا)

نهضت ترجمه باعث شد که آثار بسیاری از اندیشمندان یونانی به عربی ترجمه و در اختیار متفکران مسلمان قرار بگیرد. یکی از کتاب‌هایی که ترجمه شد کتاب معروف *ثولوجیا* است. این کتاب در دار الترجمة توسط عبد المسيح ابن ناعمه حمصی به عربی برگردان و با تصحیح

ابویعقوب اسحاق کندی همراه بوده است. این اثر در دارالترجمه از آثار ارسطو دانسته شد. در حالی که با تحقیقات بعدی¹ معلوم شد که انتساب این کتاب به ارسطو یک اشتباه تاریخی است و اصل آن تلخیصی از برخی از انشادهای مجموعه آثار فلوطین است. این مسأله برای فیلسوفان مسلمان آشکار نبود و این کتاب را به ارسطو نسبت می‌دادند. مطالبی که در این کتاب آمده است از آنجا که به قلم فلوطین است، دربرگیرنده آرای نوافلاطونیان است که اختلاف بسیاری با افلاطون ندارند.

فلوطین در باب اینکه آیا می‌توان از احد سخن گفت یا نه می‌نویسد: «او را به این اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت ولی آنچه می‌گوییم او نیست. همین قدر می‌گوییم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست، و هنگامی که سخنی درباره او می‌گوییم، نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند و با این همه از او محروم نیستیم هر چند او را به زبان نمی‌توانیم آورد» (فلوطین، 14-3-5). در جایی دیگر فلوطین در باب فراسوی هستی بودن احد معتقد است که «... پس یگانه چیزی که می‌توان درباره او گفت در فراسوی هستی است... فراسوی هستی، اشاره‌ای به «این» نیست و نامی برای او نمی‌باشد بلکه تنها بدین معناست که او "این" نیست... نام واحد را هم که به او می‌دهیم فقط بدین منظور است که کثرت را از او سلب کنیم» (همو، 6-5-5). همانطور که از این عبارات بر می‌آید فلوطین معتقد است که درباره احد نمی‌توان سخن ایجابی گفت بلکه باید فقط در مورد او بگوییم که چه نیست و این سخن او مفاد الهیات سلبی است. در همین رابطه قاضی سعید قمی می‌نویسد: «چون شیئیت و وجود مساوق‌اند از این روست که خداوند هیچ یک از اشیا نیست و مقدم بر تمام اشیاست» (قمی، 1515، ج 1، ص 314). و دلیل آن را اینگونه بیان می‌کند که چون شیئیت از عوارض ماهیت است و خداوند ماهیت ندارد پس نمی‌توان بر خداوند شیئیت را اطلاق کرد (همو، 1779، ص 99). وی با چنین تصویری از خداوند، همانند فلوطین برآنست که: «حاصل آنکه جمیع صفات در حقیقت به سلوب بر می‌گردد نه آن گونه‌ای که خداوند تعالی شأنه را متصف به اوصاف مذکور می‌دانند...» (قمی، 1362، ص 71؛ همو، 1515، ج 1، ص 282). ملارجبلی تبریزی نیز در رساله *المعارف الالهیه* - که شاگردش محمدرفیع پیرزاده نوشته است - درباره مبدأ اول معتقد است که: «فلما كان المبدأ الاول مبادئاً لجميع الممكنات من جميع الجهات، فلا بد ان يكون برئياً من جميع خواصها و صفاتها اللاحقه بها، فيكون فوق الوجود الوصفى...» (تبریزی، 1393، ج 3، ص 517). تبریزی در این عبارت به سه نکته اشاره می‌کند: 1- مبدأ اول با جمیع ممکنات مباین است. 2- مبدأ اول از جمیع صفات مخلوقات بری است. 3- مبدأ اول فوق وجود است.

همانطور که از عبارات فوق برمی‌آید آرای هر دو متفکر در الهیات، ریشه در نظریات فلوطین دارد. به گونه‌ای که هر سه فیلسوف با اندکی اختلاف، تصویری مشابه از وجود الهی ارائه می‌کنند. چنانکه از عبارت تبریزی همانند فلوطین فوق وجود دانستن خداوند، فهم می‌شود در حالی که در نظر قاضی سعید خداوند تا آنجا با ممکنات مابین است که نمی‌توان بر او اطلاق شیئیت کرد و این به معنای فوق وجود دانستن خداوند نیست. در زمینه صفات الهی نیز دیدگاه هر سه متفکر منطبق بر هم است و به تنزیه مطلق صفات قائل اند: «أن صدق هذه الأسماء ليس لأجل قيام صفة به تعالى أو عينية مبدء اشتقاقها، بل ليس معناها إلا سلب مقابلاتها» (قمی، 1515، ج 1، ص 282). این دسته از فیلسوفان معتقدند که بهترین نحوه سخن گفتن از خداوند، سخن به زبان سلب است: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست، سخن درست گفته است.» (فلوطین، 13-5-5).

اشتراک لفظی وجود اساس الهیات سلبی

ملارجبعلی تبریزی رساله‌ای به نام *رسالة اثبات واجب* به زبان فارسی دارد که در آنجا به اثبات ذات باری تعالی می‌پردازد. صورتبندی دلیل وی برای اثبات وجود خداوند چنین است: موجود بر دو قسم است یا محتاج به غیر است یا محتاج به غیر نیست. آنکه محتاج به غیر است را ممکن الوجود بالذات و آنکه محتاج به غیر نیست را واجب الوجود بالذات می‌نامند. اینکه قسم اول یعنی ممکن بالذات وجود دارد بدیهی است ولی وجود قسم دوم بدیهی نیست و اثبات وجود آن از راه وجود همین ممکن بالذات است. در نتیجه هر گاه ممکن بالذات موجود باشد باید واجب الوجود بالذات نیز موجود باشد. زیرا که طبیعت ممکن الوجود احتیاج به غیر است. پس واجب الوجود موجود است (آشتیانی، 1393، ج 1، ص 441-440، قمی، 1381، ص 277). از این استدلال دو نکته برداشت می‌شود: 1- از نظر ملارجبعلی و قاضی سعید وجود خداوند بدیهی نیست. 2- این دو فیلسوف از راه دلیل و نه برهان لم وجود خداوند را اثبات می‌کنند به این معنای که از معلول به علت می‌روند نه از علت به معلول. تا جایی که نگارنده بررسی کرده است این دو اندیشمند برهان صدیقین ندارند بلکه از راه ممکنات و طبیعت ممکن که محتاج به غیر است به اثبات واجب می‌پردازند.

حکیم تبریزی و قاضی سعید پس از بحث از اثبات واجب با توجه به صورتبندی مذکور این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا وجود در واجب و ممکن به یک معنا است؟ آیا وقتی گفته می‌شود واجب الوجود وجود دارد همان معنایی از وجود داشتن درک می‌شود که در مورد

ممکن الوجود به ذهن متبادر می‌شود یا وضع به گونه دیگری است؟ از نظر این فیلسوفان وجود مشترک لفظی است.

ملارجبعلی تبریزی اشتراک لفظی و معنوی را چنین توضیح می‌دهد: «اشتراک چند چیز در لفظ مثل لفظ عین که مشترک است بین چشم و آفتاب را اشتراک لفظی و اگر این اشتراک فقط در لفظ نباشد بلکه معنای آن لفظ نیز مشترک بین آن چیزها باشد؛ این گونه از اشتراک را مشترک معنوی می‌گویند» (تبریزی، 1393، ج 1، ص 636). به طور مثال اگر بپذیریم که مفهوم وجود مشترک معنوی است آنگاه وجود در گزاره‌های: 1- واجب الوجود وجود دارد و 2- انسان وجود دارد، به یک معنا خواهد بود. اما اگر قائل به اشتراک لفظی باشیم آنگاه وجود در این گزاره‌ها به دو معنای مختلف خواهد بود. فلاسفه‌ای که وجود را مشترک لفظی می‌دانند بر دو دسته‌اند: 1- عده‌ای که معتقدند وجود، مشترک لفظی است در میان تمامی موجودات. 2- عده‌ای دیگر از جمله حکیم تبریزی و پیروان وی که معتقدند وجود مشترک لفظی است میان واجب و ممکن. در همین زمینه ملارجبعلی در رساله *البرهان القاطع و النور الساطع* - که ترجمه عربی رساله‌ای است که ایشان به فارسی نوشته و تعریف آن را قاضی سعید قمی انجام داده است - می‌نویسد: «و الحق ان لفظ الوجود و الموجود مشترک بین الاول و الممكن» (قمی، 1779، ص 636). همانطور که از این عبارت برمی‌آید وجود مشترک لفظی است. لذا این دسته از فیلسوفان در پاسخ به این پرسش که آیا اطلاق وجود بر واجب و ممکن به یک معنا است؟ به عبارت دیگر آیا واجب و ممکن به یک معنا موجودند؟ پاسخشان منفی است. از نظر این فیلسوفان لفظ وجود دقیقاً به یک معنا بر مصادیقش حمل نمی‌شود. زیرا نحوه وجود داشتن واجب با نحوه وجود داشتن ممکن که طبیعتش احتیاج به غیر است، یکسان نیست. بر اساس اشتراک لفظی دانستن صفت وجود، در مورد سایر صفات نیز نظر ملارجبعلی و قاضی سعید به همین نحو است که سایر صفات، مشترک لفظی‌اند میان واجب و ممکن. لذا اشتراک لفظی وجود اساس الهیات سلبی تلقی می‌شود. از آنچه گفته شد دانسته می‌شود که ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی تحت تأثیر آموزه‌های فلوطینی به الهیات سلبی قائل شدند. تبریزی و قمی بر مبنای اشتراک لفظی وجود در تمامی صفات الهی به تنزیه مطلق حق تعالی از صفات ممکنات قائل شدند و به این نظر روی آوردند که خداوند از تمام صفات مخلوقات، بری است.

نسبت صفات با ذات

حکیم تبریزی و شاگردانش بر مبنای الهیات سلبی به بحث از نسبت صفات با ذات واجب می-پردازند. آنها برآنند که صفات الهی نه عین ذات و نه زاید بر ذات‌اند. این دسته از فلاسفه رویکردی دیگر را درباره صفات الهی در پیش گرفتند. در رساله البرهان القاطع ملارجبعلی ذیل عنوان «فی ابطال عینیه الصفات» دو دلیل را برای نفی عینیت صفات خداوند با ذات بیان می‌کند. صورت بندی دلایل وی به این شکل است:

دلیل اول: این دلیل را او دلیلی عام برای نفی اتحاد به صورت مطلق بیان می‌کند. منظور او از مطلق آن است که این اتحاد خواه بین ذوات باشد یا بین صفات یا بین ذوات و صفات در هر صورت غیر ممکن است. از نظر ملارجبعلی دو متحد از سه حالت خارج نیستند یا هر دو موجودند یا یکی موجود و دیگری غیر موجود است یا هر دو غیر موجودند. در صورت اول که اتحادی نیست زیرا هر دو شی متحصّل‌اند. در صورت دوم نیز اتحادی بین وجود و عدم صورت نمی‌پذیرد و بطلان صورت سوم نیز آشکار است. زیرا که دو چیزی که موجود نیستند شیء ثالثی را به وجود آورده‌اند. پس هیچ وجه اتحادی نیز با یکدیگر ندارند (قمی، 1779، ص 239؛ تبریزی، 1393، ج 1، ص 223-444)² ملارجبعلی با این برهان تمام اتحادهای پیش گفته را باطل می‌داند.

دلیل دوم: برهان دیگری که حکیم تبریزی و قاضی سعید برای ابطال عینیت صفات با ذات باری تعالی می‌آورند این است که: معنی صفت جز این نیست که قائم به غیر است و در ذات خودش وابسته است. و آن چیزی که محتاج به غیر است نمی‌تواند عین آن غیر باشد زیرا پذیرش چنین مطلبی بدین معناست که شی به خودش محتاج باشد (قمی، 1779، ص 239)³. بر اساس این دلیل و با توجه به تحلیل معنی صفت این نتیجه به دست می‌آید که نمی‌توان صفات که در ذات خودشان محتاج‌اند را به باری تعالی که در ذات خود مستقل و غیر محتاج است به نحو عینیت نسبت داد.

از طرف دیگر قاضی سعید علاوه بر نفی عینیت، در نفی زیادت صفات بر ذات نیز چنین می‌گوید: «مخفی نماند که علما را در باب اتصاف واجب‌الوجود به صفاتی که مشهورند به صفات ثبوتیه، مذاهب مختلفه است، بعضی را اعتقاد این است که صفات مذکوره مثل وجود و علم و قدرت همگی زاید بر ذات پاک او تعالی‌شانه، یعنی غیر ذات اویند. و این مذهب بسیار قبیح و شنیع است» (همو، 1322، ص 69). قاضی سعید در این عبارت به قول زیادت صفات بر ذات اشاره می‌کند و قائل شدن به آن را بسیار شنیع می‌داند. زیرا قائل شدن به این قول سبب

ترکیب و احتیاج ذات الهی به غیر می‌شود. او بعد از نفی زیادت صفات ثبوتی از ذات الهی برهانی را برای نفی صفات سلبيه از ذات حق تعالی اقامه می‌کند که بر آن است با اقامه این برهان دیگر نیازی به براهین دیگر نیست و از آن قول به اشتراک لفظی بودن صفات و در نهایت سلب هرگونه صفت اعم از ثبوتی و سلبی را نتیجه می‌گیرد. صورت برهان وی این گونه است:

مقدمه اول: مفهوم موجود بما هو موجود مساوی الصدق است با مفهوم ممکن. دلیل بر این مقدمه آن است که موجود یعنی صاحب وجود، مثل مفهوم ابیض که معنی او چیز است که صاحب بیاض باشد. و چنین موجودی وجودش با ذاتش (ماهیت) مغایر است و در این حالت است که اتصاف و حمل معقول است.

مقدمه دوم: حمل شی بر خودش معقول نیست. زیرا برای تحقق حمل باید دو چیز باشند تا به یکدیگر حمل شوند. هرگاه وجود چیزی غیر از ذات آن شی باشد، آن شی باید علت داشته باشد. حال این علت از دو حال خارج نیست یا علت همان ذات شی است یا غیر از ذات است. اگر علت همان ذات باشد در این فرض شی علت خودش می‌شود که این مورد باطل است. یا اینکه این علت غیر از ذات است که در مورد ممکن الوجود همین معنا صادق است. زیرا ممکن الوجود آن است که در ذات خود محتاج به علت است.

قاضی سعید از این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که: واجب الوجود داخل در مفهوم موجود به معنای رایج در میان ممکنات نیست؛ بلکه موجود به وجود اشرف از آن خواهد بود.

آنچه از استدلال فوق برمی‌آید این است که: 1- واجب الوجود در هیچ وصفی از اوصاف با ممکن الوجود مشترک نیست؛ 2- اوصاف الهی فقط در لفظ با ممکنات مشترک اند؛ 3- وصف کردن خداوند به اوصاف مشترک، چه این اوصاف عین ذات باشند و چه زاید بر ذات، ممکن و معقول نیست (همو، ص 55-00). لذا باید گفت به دلیل نهایت فاصله میان واجب و ممکن و عدم وجه مشترک در اوصاف، تنها به زبان سلب می‌توان از خداوند سخن گفت.

نقد و بررسی

نکته‌ای که در نقد استدلال حکیم تبریزی باید تذکر داد این است که اتحاد به سه وجه قابل تصور است: 1- اتحاد دو شی متصل با هم (مثل اتحاد وجود با وجود)؛ 2- اتحاد دو لامتصل با هم (اتحاد ماهیت با ماهیت)؛ 3- اتحاد چند لامتصل در یک متصل (مثل مفاهیم انتزاع شده از یک شی موجود به طور مثال انسان از آن حیث که انسان است معلول، مرزوق و.. نیز هست). ازین رو باید گفت تعدد و تکثر مفاهیم با وحدت منشأ انتزاع تنافی ندارد. به این بیان

که ذات واجب تعالی می‌تواند به عنوان ذات واحد منشأ انتزاع مفاهیم متعدد همچون علم، قدرت و حیات و... قرار بگیرد و خللی نیز به منشأ انتزاع که همان ذات باری است وارد نمی‌شود (آشتیانی، 1393، ج 1، ص 443). لذا استدلال حکیم تبریزی در نفی هرگونه عینیت، قابل خدشه است بلکه نحوه وجود این صفات مانند اتحاد چند لامتحصل در یک متحصل است. معنی این سخن آن است که ذات به عنوان منشأ انتزاع مفاهیم متعدد، متحصل است و مفاهیمی که از آن انتزاع می‌شود لامتحصل اند و این نحوه از اتحاد محال نیست. علاوه بر این می‌توان گفت که حکیم تبریزی محل نزاع را به خوبی تقریر نکرده است. زیرا فرق است بین وحدت و اتحاد و از آن بالاتر فرق است بین عینیت با اتحاد و وحدت.

در مقابل این دیدگاه، دیدگاهی است که معتقد است صفات خداوند عین ذات او هستند. عینیت صفات به این معناست که ذات باری تعالی بدون حیثیت تقییدی و حیثیت تعلیلی مصداق این صفات باشد (شیرازی، 1392، ج 1، ص 977). سبزواری در منظومه حکمت برای اثبات عینیت ذات با صفات دو برهان اقامه می‌کند. اگر صفات حق تعالی عین ذات او نباشد و زاید بر ذاتش باشد، در این صورت علت می‌خواهد. این علت از سه حالت خارج نیست: 1- خود حق تعالی علت این صفات باشد؛ 2- واجب‌الوجود دیگری علت باشد؛ 3- ممکنات علت این صفات باشند. حالت اول محال است. زیرا فاقد شی معطی شی نیست وقتی که ذات خداوند این صفات را ندارد چگونه می‌تواند علت این صفات باشد. از طرف دیگر اگر بپذیریم که با فرض فقدان صفات می‌تواند علت صفات واقع شود در این صورت اتحاد فاعل و قابل لازم می‌آید. حالت دوم نیز باطل است. زیرا اگر پذیرفته شود که واجب‌الوجود دیگری وجود دارد این مسأله با ادله توحید ناسازگار است و درضمن نقل کلام در صفات آن واجب می‌کنیم که آیا صفاتش زاید بر ذاتش است یا عین ذاتش و اشکال به قوت خود باقی می‌ماند. حالت سوم نیز باطل است. بنابراین که از لوازم این حالت، احتیاج واجب به ممکنات است و این بالضروره باطل است (همو، ص 978).

برهان فوق برای فرضی است که صفات زائد بر ذات باشد ولی اگر کسی بگوید که ذات باری تعالی از کلیه صفات خالی است پس اتصاف ذات به این صفات ممکن است، باید گفت که این امکان چه امکانی است آیا امکان ذاتی مراد است یا امکان استعدادی؟ امکان ذاتی از ماهیت انتزاع می‌شود، یعنی تا ماهیت نباشد امکان ذاتی هم نیست. از آنجایی که ثابت شده است که خداوند ماهیت ندارد پس امکان ذاتی در ذات الهی منتفی است. اگر امکان ذاتی نباشد پس امکان استعدادی است. امکان استعدادی هم درباره خدا معنا ندارد. زیرا که این قسم از امکان

نیاز به حاملی دارد که این حامل "ماده" است و ماده نیز بدون صورت جسمی تحقق ندارد، چون میان صورت و ماده تلازم است. اگر برای خداوند امکان استعدادی در نظر بگیریم باید بگوییم که خداوند جسم است. از آنجایی که جسم بودن برای خداوند مستحیل است پس امکان استعدادی نیز برای خداوند معنا ندارد. سبزواری با این برهان خالی بودن ذات از صفات را باطل می‌کند (همانجا).

در نقد دلایل قاضی سعید باید گفت سخنان وی و نتایج حاصل از آن به گونه‌ای تحت تأثیر الهیات فلوطینی است که در صفحات قبل نیز عباراتی از آن را نقل کردیم. اما نقدی که بر وی وارد است، این است که قاضی سعید توضیح نمی‌دهد که چگونه موجود بما هو موجود برابر است با ممکن. تحلیل قاضی سعید این بود که موجود برابر است با آنچه که وجود بر آن عارض شده است ولی دلیل ایشان این مدعا را ثابت نمی‌کند. زیرا ممکن است کسی بگوید این شی موجود است ولی وجودش عارضی نیست بلکه به ذات خودش موجود است. شاید منظور قمی از موجود در اینجا تحلیل لفظ موجود است که بر صیغه اسم مفعول است و از این معنای لفظی به این نتیجه رسیده‌است که موجود، یعنی آنچه که وجود بر آن عارض شده است. اما باید گفت که این صرفاً بحث لغوی است در حالی که بحث بر سر مفهوم عام و بدیهی وجود است. البته در این جا ملارجبعلی تبریزی اشکالی را مطرح می‌کند که: واجب الوجود به وجود عام و بدیهی که بر سایر اشیا حمل می‌شود، متصف نمی‌شود. زیرا که خداوند فاعل این وجود و علت شی است. از این رو باید به اشتراک لفظی وجود قائل شویم (تبریزی، 1386، ص 29). در جواب این اشکال باید گفت، این سخن با مبنای مورد قبول این دو فیلسوف ناسازگار است. قاضی سعید موجود بما هو موجود را برابر با ممکن الوجود می‌داند و این در حالی است که علیت از احکام موجود بما هو موجود است. پس باید معنایی دیگر از فاعلیت حق تعالی و رابطه آن با این وجود عام و بدیهی ارائه کنند. در ضمن باید توجه داشت زمانی که از وجود عام و بدیهی سخن گفته می‌شود مفهوم وجود نزد حکما مطرح است. سبزواری در اول منظومه حکمت می‌نویسد: «معرفة الوجود شرح الاسم / و ليس بالحد و لا بالرسم / مفهومه من اعراف الاشياء / و كنهه في غاية الخفاء» (سبزواری، 1090، ج 1، ص 179-178). و در جایی دیگر حکما بیان کرده‌اند که خداوند وجود را جعل می‌کند و منظور آنها از جعل وجود، جعل مفهوم وجود نیست بلکه جعل حقیقت وجود است. با توجه به این نکات آنچه که در نظریه ملارجبعلی باید تبیین شود نحوه فاعلیت حق است و نحوه ارتباط این فاعلیت با وجود عام و بدیهی که وی آن را بدون توضیح رها کرده است.

در جایی دیگر قاضی سعید قمی در رد اشتراک معنوی وجود بر آن است که اگر به این نظریه در باب صفات الهی معتقد شویم لازم می‌آید که بین خالق و مخلوق و رازق و مرزوق تفاوتی نباشد (قمی، 1515، ج 1، ص 355). این دلیل نیز خلط بین مفهوم و مصداق است. زیرا که حکما زمانی که از اشتراک معنوی وجود سخن می‌گویند از آن به عنوان بحثی مفهومی و نه مصداقی یاد می‌کنند.

قاضی سعید قمی اعتقاد خود دربارهٔ مشترک لفظی بودن وجود را به پیشوایان دین نیز منتسب می‌کند و می‌نویسد «... انهم علیهم السلام ینادون باعلی صوتهم باختلاف المعنی و اشتراک الاسم» (همو، ص 318). البته نباید از نظر دور داشت که در بعضی از روایاتی که از ائمه معصومین (ع) رسیده است به این معانی تأکید شده است. به طور مثال در کتاب توحید صدوق که قاضی سعید نیز شرحی مبسوط بر آن نگاشته است از قول امام رضا (ع) می‌خوانیم: «مُبَایِنٌ لِجَمِیعِ مَا أُحْدِثَ فِی الصِّفَاتِ وَ مُمْتَنِعٌ عَنِ الْإِدْرَاکِ بِمَا ابْتَدَعَ مِنْ تَصْرِیْفِ الذَّوَاتِ» در شرح همین فقره قاضی سعید معتقد می‌شود که خداوند در جمیع صفاتش مباین با خلق است و کسانی را که به اشتراک معنوی این صفات مثل وجود و علم و... قائل شده‌اند «علماء الزور» می‌نامد (همان، ص 344-355). در موردی دیگر وی این نکته را تذکر می‌دهد که حتی اطلاق شی بر خدا نیز جایز نیست. البته مراد آنگونه شیئی است که بر ممکنات صدق کند.

در اینجا قصد ورود به محتوای روایات نداریم اما در نقد برداشت قاضی سعید و ملارجبعلی تبریزی از روایات باید گفت با توجه به محتوای بسیاری از روایات می‌توان خداوند را به اوصافی مانند علم، قدرت، حیات، کلام و غیره با حفظ معنای مشترک این الفاظ با علم، حیات و قدرت در موجودات امکانی و همچنین با حذف حیثیات امکانی و وجوه مادی آنها، متصف ساخت. چنان که در روایت دیگری از امام رضا (ع) آمده است: «فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنی» (کلینی، 1388ق، ج 1، ص 120). بر این اساس باید گفت هرچند انسان و خداوند در نام‌هایی مثل عالم، سمیع، بصیر و قادر مشترک اند بدین معنا که اطلاق این اوصاف بر هر دو صحیح است اما به عنوان مثال حقیقت علم آن گونه که نزد خداوند از رتبه و جویی برخوردار است در انسان که از رتبه امکانی برخوردار است، وجود ندارد اما در عین حال هر دو از ویژگی علم که همان کشف و روشنگری در صفت عالم است با رعایت مراتب علم، برخوردارند (خرمیان، 1787، ص 311).

ناسازگاری الهیات سلبی با تبیین فاعلیت الهی بر اساس قاعده الواحد

از جمله نقدهایی که بر دیدگاه قاضی سعید و حکیم تبریزی در الهیات سلبی وارد است، ناسازگاری با مبنای مورد قبول در تبیین قاعده الواحد است. ناسازگاری در مبانی فلسفی حکایت از عدم انسجام و ارتباط بنیادین مسائل دارد. این دو اندیشمند از طریق قاعده الواحد درباره فعل الهی به بحث می‌پردازند و برآنند که فعل الهی، یکی بیش نیست. تبریزی صورت قاعده را این گونه ثبت کرده است: «ان الواحد المحض البسيط من جمیع الجهات لایمکن ان یصدر عنه الا الواحد» (تبریزی، 1386، ص 66). همانطور که از قاعده بر می‌آید الواحد اول، اشاره به حق تعالی دارد و الواحد دوم، به گفته قاضی سعید به عقل که همان فعل الهی است، اشاره دارد (قمی، 1779، ص 282). این قاعده ریشه فلوطینی دارد. فلوطین درباره احد می‌نویسد «چگونه ممکن است از واحد که خود بسیط است و هیچ‌گونه دوئی در آن نیست همه چیزهای کثیر پدید آیند» (1-5-2). عین همین عبارت در ائولوجیای منسوب به ارسطو نیز آمده است که «اگر قائلی بگوید چگونه ممکن است اشیا از واحد بسیطی که هیچ نحوه کثرت و ثنویتی در آن نیست پدید آیند؟ گوییم در واحد محض بسیط هیچ چیزی از اشیا نیست» (فلوطین، 1955، ص 404). ملارجبعلی رساله‌ای به نام «الاصل الاصلی» دارد که منظور او از اصل اصیل همین قاعده الواحد است که وی در آنجا این قاعده را بدیهی نزد عقلا می‌داند. تنبیهی که او درباره این قاعده مطرح می‌کند به این صورت است: علت با توجه به ذات خودش مناسبت و خصوصیت خاصی نسبت به معلول دارد. این خصوصیت و مناسبت سبب می‌شود که معلولی خاص از علتی خاص صادر شود. به عبارت دیگر این خصوصیت و مناسبت است که سبب صدور این معلول از این علت می‌شود. دلیلی که ملارجبعلی برای بیان خود می‌آورد این است که اگر این خصوصیت و مناسبت نباشد باید این پرسش را پرسید که چرا این معلول از این علت صادر شده است و چرا معالیل دیگر از آن صادر نشده‌اند؟ صدور این معلول بدون مناسبت و خصوصیت خاص مستلزم ترجیح بلامرجح است و این امر نیز محال است. بر این اساس ملارجبعلی بر آن است که فعل الهی باید مناسبتی با فاعلیت حق داشته باشد و از آنجا که خداوند واحد است فعل او نیز واحد است.

او با توجه به یک مثال مدعای خود را اثبات می‌کند. از نظر تبریزی کسی که ملکه شعر گفتن دارد از آن حیث که این ملکه را دارد دیگر نمی‌تواند علت صدور کتابت باشد یا کاتب علت صدور غیر کتابت باشد و از این رو علت واحده از آن جهت که واحد است نمی‌تواند از آن غیر واحد صادر شود و فعل واحد الهی همان عقل است (تبریزی، 1386، ص 27-28؛ قمی، 1322،

ص 44). قاضی سعید تبصره‌ای را به توضیح ملارجبعلی اضافه می‌کند و آن اینکه حال که گفته شد باید خصوصیت و مناسبتی بین علت و معلول باشد این بدان معنا نیست که معلول از نوع یا جنس علت باشد بلکه منظور این است که هر علتی قطع نظر از امور خارجی، بالذات مقتضی معلول خود است (همو، ص 47)⁴. منظور قمی از ارتباط خاص و خصوصیت خاص این نیست که معلول از نوع علت باشد. به طور مثال آتش سیاهی تولید می‌کند اما در این مثال هرچند آتش علت سیاهی است اما در نوع نیز با یکدیگر اختلاف دارند⁵.

استدلال این فیلسوفان برای اثبات قاعده‌الواحد بر مدار اصل سنخیت است و اگر کسی این اصل را نپذیرد استدلال آنها برای اثبات قاعده‌الواحد کافی نیست. نزد هر دو اندیشمند اصل سنخیت به خصوصیت و مناسبت ذاتی بین علت و معلول برگردانده می‌شود و چنان که برآند اگر این خصوصیت و مناسبت ذاتی در علت و معلول نباشد ترجیح بلامرجح لازم می‌آید و از آنجا که ترجیح بلامرجح محال است پس این خصوصیت و مناسبت ذاتی بین علت و معلول برقرار است. این درحالی است که این سخنان با مبنای پذیرفته شده توسط این فیلسوفان مبنی بر بینونت مطلق میان خداوند و سایر مخلوقات در بحث از اوصاف الهی در تناقض است. هر دو متفکر به تباین کامل در ذات و صفات میان خداوند و ممکنات قائل شدند؛ چنانکه ملارجبعلی - همانطور که گذشت - در رساله‌المعارف/الالهیه و قاضی سعید در آثارش بدان تصریح دارند. پرسش این است که اگر خصوصیت و تناسب ذاتی بین علت و معلول است پس تباین به چه معنا است؟ این پارادوکس در عبارات این دو فیلسوف مشهود است. هرچند قاضی سعید در عبارت پیشین با بیان اختلاف نوعی میان علت و معلول به وجهی سعی دارد که گریزی از این پارادوکس بیابد اما در نهایت به سنخیت و تناسب معلول با علت قائل است. بهر صورت اصل سنخیت نافی بینونت مطلق است. از طرف دیگر باید گفت: اصل سنخیت تعریف دقیقی در میان حکمای مسلمان ندارد. مرحوم علامه طباطبایی در حواشی بر اسفار از ارتباط خاص بین علت و معلول به ارتباط ذاتی یاد کرده و معتقد است که هر جا که این ارتباط ذاتی باشد سنخیت بین علت و معلول وجود دارد (ملاصدرا، 1981، ج 7، ص 277). در جای دیگر، علت سنخیت میان علت و معلول را این گونه بیان کرده‌اند که «و الا لکان کل شیء علۀ لکل شیء و کل شیء معلولاً لکل شیء» (طباطبایی، 1666، ج 2، ص 36). لذا می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر این دسته از حکما باید بین علت و معلول ارتباطی باشد تا صدور معلول خاص از علت خاص موجه باشد. البته شاید گفته شود که علت، وجود دهنده به معلول است و باید از ناحیه وجود سنخیتی بین علت و معلول باشد. بر خواننده آگاه پنهان نیست که این سخن عین

مدعاست و دوباره نقل کلام در وجه سنخیت در وجود می‌شود. در ضمن برخی از فلاسفه که ملارجبعلی و قاضی سعید نیز از آن دسته‌اند به اشتراک لفظی وجود و الهیات سلبی قائل‌اند و این بدان معناست که معنای وجود در حق تعالی مثل وجود در ممکنات نیست بلکه همانطور که گذشت خداوند فوق وجود است. از منظر الهیات سلبی اینکه خداوند موجود است به این معناست که خداوند معدوم نیست پس نمی‌توان از راه وجود نیز مسأله سنخیت را حل کرد. زیرا وجود در باری تعالی با وجود در ممکنات یکسان نیست. از این رو استدلال ملارجبعلی و قاضی سعید قمی برای تبیین فاعلیت الهی از طریق قاعده‌الواحد با محوریت اصل سنخیت علاوه بر اینکه ناتمام است با مبانی آنها در بحث از الهیات سلبی نیز ناسازگار است.

نقد دیگر، به تلقی فلوطینی این دو فیلسوف از خدا برمی‌گردد. فلوطین بر آن است که که «هر ذاتی در درون خود استعدادی دارد که به حکم آن باید شکفته شود و چیزهائی که سپس تر از او و فروتر هستند را پدید آورد. در این جریان آنچه در مرتبه بالاتر قرار دارد در جایگاه خود ساکن است و ثابت می‌ماند و در همین حال آنچه را فروتر از اوست به اصطلاح می‌زاید و بدین سان ملأیی را که در درون خود دارد بیرون می‌ریزد و حق ندارد آن را در خود نگاه دارد بلکه ناچار است همواره پیش برود و تا تحقق فعلیت پایین‌ترین مرتبه ممکن، گسترش بیابد» (فلوطین، 4-8-6). از این عبارت به دست می‌آید که احد از فرط پری آنچه را در خود دارد بیرون می‌ریزد فلوطین ذاتی را تصور می‌کند که از لوازم آن این است که در خود نماند و حتماً باید از او چیزی صادر شود (همو، 1-4-5). در تلقی فلوطین خداوند با عمل اراده جهان را نمی‌آفریند یعنی ذات او به گونه‌ای است که نمی‌توان در او اراده را تصور کرد. قاضی سعید و ملارجبعلی نیز که به نظریه صدور قائلند در معرض این نقد قرار دارند که آیا خدای آنها همچون احد فلوطین ذاتش به گونه‌ای است که بی اراده است یعنی به گونه‌ای است که نمی‌تواند نیافریند؟ این فیلسوفان با سلب هرگونه صفت از خداوند، در ارائه پاسخ دقیق به این پرسش ناتوانند. با توجه به مبنای قاضی سعید قمی و ملارجبعلی که تمام صفات را به سلب بر می‌گردانند اگر گفته شود که خداوند مختار است به این معناست که موجب نیست اما همانطور که واضح است پذیرش قاعده‌الواحد صدور به معنای اثبات ذاتی است که موجب است و مختار نیست و این بیانگر ناسازگاری درونی در مبانی فلسفی است.

نتیجه‌گیری

حکیم تبریزی و قاضی سعید قمی با توجه به مبانی فلسفی خود به الهیات سلبی قائل شدند. ملارجبعلی تبریزی و شاگردانش به شدت تحت تأثیر آموزه‌های نوافلاطونی‌اند و با توجه به دغدغه‌های دینی به تنزیه مطلق حق تعالی روی آوردند. این دو فیلسوف دربارهٔ ذات، صفت و فاعلیت الهی (الواحد) سخن گفته‌اند و بعد از اثبات ذات باری تعالی از راه معلول به علت و با توجه به طبیعت ممکن بالذات که احتیاج به غیر است به بحث صفات منتقل شدند. در بحث صفات نیز محوریت بحث دربارهٔ صفت وجود است و سپس نتیجه حاصل از آن را به سایر صفات تعمیم می‌دهند. اعتقاد آنها این است که خداوند در هیچ صفتی با مخلوقات خود اشتراک ندارد. زیرا در اصل وجود داشتن و معنای وجود هیچ اشتراکی نیست و در حقیقت صرفاً اشتراک لفظی است. اشتراک لفظی وجود باعث می‌شود که خداوند در هیچ صفتی نتواند با مخلوقات خود وجه مشترک داشته باشد و همانطور که فلوطین تصریح کرده بود خداوند فراسوی هستی است. در ادامه به نقد و بررسی دلایل فیلسوفان در خصوص نفی عینیت و زیادت صفات پرداخته شد. وصف کردن خداوند به اوصاف مشترک چه این اوصاف عین ذات باشند و چه زائد بر ذات از منظر الهیات سلبی، نامعقول است. بر اساس دیدگاه این اندیشمندان چون مبدأ اول به لحاظ وجودی مباین با سایر موجودات است لذا در صفات نیز هیچ وجه اشتراکی ندارند. در تبیین فاعلیت الهی بر مبنای قاعدهٔ الواحد، از واحد فقط یک فعل که به تعبیر قاضی سعید همان عقل است، صادر می‌شود. پرسش این است که نسبت میان الواحد اول و الواحد دوم در قاعدهٔ الواحد چیست؟ همانطور که عبارات این فیلسوفان تصریح دارد از طرفی میان مبدأ اول و فعل او نوعی رابطه تباین برقرار است و از طرف دیگر و در ضمن تقریر قاعدهٔ الواحد به نوعی نسبت و سنخیت میان مبدأ اول و فعلش قائل‌اند که این مستلزم تناقض و ناسازگاری در مبانی است.

یادداشت‌ها

¹ - این کتاب برای اولین بار توسط دیترسی (دیترسی) تصحیح و ترجمه آلمانی آن به دست داده شد. مشخصات کتاب چنین است:

Die Sogenannte Theologie des Aristoteles aus Arabischen - Leipzig - 1882 - J.C Hinrichssche Buchhandlung.

کتاب اتولوجیا توسط آقای دکتر حسن ملکشاهی از متن عربی به فارسی برگردان شده است. مشخصات کتابشناسی آن این گونه است:

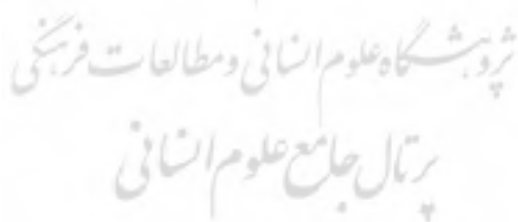
اتولوجیا، ترجمهٔ عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوطین، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، سروش، اول، 1388.

- ² - أمّا الدليل العام الذي ينفي الاتحاد مطلقا سواء كان بين الذوات أو الصفات بينهما، فهو أنّ المتحدّين إمّا أن يكون كلاهما موجودين أو أحدهما موجودا أو كلاهما غير موجود، بل قد وجد ثالث؛ فعلى الأول لا اتحاد و هو ظاهر؛ و كذا في الثاني لأنّه قد عدم أحدهما؛ و كذا في الثالث و هو أيضا ظاهر.
- ³ - و أمّا الدليل الخاص فهو أنّ معنى الصفه هو الأمر القائم بغيره المحتاج في ذاته و ماهيته إلى ما سواه، و المحتاج إلى الغير لا يكون عين ذلك الغير و إلّا لزم احتياج الشيء إلى نفسه.
- ⁴ - شيخ‌الرئيس نیز به این معنا اشاره می‌کند که علت و معلول نمی‌توانند از یک نوع باشند: « ایضا، ليس الشخص معلولا لشخص آخر و عله له، لانه ذلك الشخص، بل لانه على جمبه احوال و جب اجتماعهما ان تصير عله، فاعله هو تلك الجملة، و كذلك في الجانب المعلول، هما مختلفان في الحقيقه و الشروط فاعله مخالف للمعلول » (ابن سینا، 1371، ص 271). در این عبارت ابن سینا بیان می‌کند که علت و معلول در حقیقت مختلفند و علت مخالف با معلول خود است. در جایی دیگر این مخالفت را در نوع بیان می‌کند و معتقد می‌شود که «علّة كل نوع مخالف له في النوع» (همو، ص 143). با توجه به این عبارات ابن سینا و عبارت قاضی سعید ابهام در قاعده سنخیت بیشتر آشکار می‌شود.
- ⁵ - مثالی که زده شد از ابن سیناست. ابن سینا در *الهیات شفا* می‌نویسد: «نقول إنه ليس الفاعل كل ما أفاد وجودا أفاده مثل نفسه، فربما أفاد وجودا، لامثل نفسه، كالنار تسود، أو الحرارة تسخن». (ابن سینا، 1405، ص 268)

منابع و مأخذ

- Ashtiani, Seyyid Jalaluddin, (2014), *Selection of works of the Divine Sages of Iran from the era of Mirdamad and Mirfenderesky to the present day*, Qom, Boostan Ketab Publishing. [In Persian]
- Ibn Sina, (1983), *Healing (Theology)*, Research by Qanawati and Saeed Zayed, Qom, Ayatollah Marashi Najafi Publishing. [In Arabic]
- Ibn Sina, (1992), *Al-Baqiyat*, Research by Mohsen Bidarfar, Qom, Bidar Publishing. [In Arabic]
- Tabrizi, Molla rajabali, (2007), *al-Asl al-Asil*, Correction and Introduction by Aziz Javanpour Heravi and Hassan Akbari Beiraq, Tehran, Cultural Heritage Society. [In Arabic]
- Jahangiri, Mohsen, (1996), *Ibn Arabi: The Outstanding figure of Islamic mysticism*, Tehran, Tehran University. [In Persian]
- Khorramian, Javad, (2008), *Rational rules in the domain of narrations*, Tehran, Suhrawardi Research and Publishing office. [In Persian]
- Sabzevari, Molla Hadi, (2011), *A Description of Al-Manzumeh Fi al-Mantiq Va al-Hikmah*, Investigating: Mohsen Bidarfar, Qom, Bidar Publishing. [In Arabic]
- Shirazi, Seyyid Razi, (2013), *Lessons on the description of Manzoumeh by Sabzevari*, Editing and Setting: Fatemeh Fana, Tehran, Hekmat Publishing. [In Persian]
- Tabatabaei, Seyyid Mohammad Hussein, (1426), *Nahayat al-Hikmah*, Mohammad Taghi Mesbah Yazdi, Beirut, al- Khorsan Institute of Press. [In Arabic]

- Plotinus, (1987), *Plotinus Works*, Translation by Mohammad Hossein Lotfi, Tehran, Kharazmi Publishing. [In Persian]
- , (1955), *Plotinus, End al-Arab, Research by Abdurrahman Badawi*, Cairo, Maktab al- Nehdhah al-Mesriyya.[In Arabic]
- Ghomi, Qazi Sa'id, (1993), *A Description of Tohid al-Sadouq*, Correction by Najafgholi Habibi, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing. [In Arabic]
- , (1983), *Key to Paradise*, Correction by Seyyid Mohammad Meshkat, Tehran, Al-Zahra Publishing. [In Persian]
- , (2002), *Al-Arba'ini'at le-kashfe Anwar Al-Qudsiyat*, Treatise of Al-Borhan Al-Ghate' Va Al-Nour Al-Sate', Correction by Najafghili Habibi, Tehran, Written Heritage Publishing. [In Arabic]
- , (2000), *The Description of al-Arba'in*, Correction by Najafgholi Habibi, Tehran, Written Heritage Publishing. [In Arabic]
- Motahari, Morteza, (2010), *Collection of works*, Vol9, Explanation of Manzoumeh, Tehran, Sadra Publishing. [In Persian]





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی