

حکمت معتدل و دو مسئله فلسفی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۷/۲۰

ابوالحسن غفاری**

چکیده

حکمت معتدل یا مدرسه معتدل، عنوانی است که افکار و اندیشه‌های حکیم سده یازدهم و دوازدهم هجری قمری، ملا محمد تنکابنی بدان متصف شده است. در این مقاله، وجه تسمیه اندیشه‌های او به مدرسه معتدل بررسی شده و روشن می‌شود در دو سده یادشده، دو مسئله اشتراک معنوی وجود و اوصاف الهی از جنجالی‌ترین مباحث بودند که افزون بر صیغه فلسفی، از مباحث حوزه فلسفه دین نیز به شمار می‌روند. اغلب اندیشمندانی که شاگرد ملا رجبعلی تبریزی بودند، به پیروی از او، اشتراک معنوی وجود را منکر شده و در بحث اوصاف الهی نیز روشی خلاف حکمای مشهور در پیش گرفته‌اند، حکیم تنکابنی نیز از شاگردان تبریزی بوده و فلسفه را نزد او خوانده است؛ ولی در هر دو مبحث از استادش ملا رجبعلی و شاگردان او فاصله گرفته و با نقد نظر آنان، به اثبات اشتراک معنوی وجود و اوصاف واجب‌الوجود پرداخته است، همین سبب شده او در فلسفه، پیرو مدرسه و مکتب معتدل به شمار آید.

واژگان کلیدی: حکمت معتدل، مدرسه معتدل، اشتراک معنوی، اوصاف خدا، تنکابنی، ملا رجبعلی تبریزی، علیقلی خان، میرقوام رازی، قاضی سعید قمی.

* این مقاله تحت حمایت صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور است.
** استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

حکیم معتدل و دو مسئله فلسفی

مدرسه معتدل یا حکمت فلسفی معتدل، عنوان خاصی است که افکار حکیم ملا محمدبن عبدالفتاح تنکابنی طبرسی* بدان متصف شده است، «و فی الفلسفه کان یعدّ من المدرسه المعتدلة» (جلالی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۴). حکیم تنکابنی شاگرد ملا رجبعلی تبریزی و شخصیتی جامع است که در بیشتر رشته‌های علوم، صاحب نظر است. در این مقاله با تحلیل افکار ملا رجبعلی تبریزی و شاگردان مکتب او روشن می‌شود که تنکابنی در عین وفاداری بر بسیاری از افکار ملا رجبعلی تبریزی در دو مسئله «اشتراک لفظی وجود» و «اوصاف خدا» از او و شاگردانش فاصله گرفته و در میان شاگردان تبریزی به حکیم معتدل متصف شده است.

* تنکابنی در سال ۱۰۴۰ قمری، یعنی ده سال پیش از درگذشت ملاصدرا در سراب از نواحی رامسر به دنیا آمد. مقدمات را در منطقه خود آموخت و سپس راهی اصفهان شد و در درس ملا رجبعلی تبریزی، محمدباقر سبزواری صاحب ذخیره، آقا حسین خوانساری و ملا محمدتقی مجلسی حاضر شد. مهم‌ترین استاد او در فلسفه، ملا رجبعلی تبریزی است (طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۱۲۴۷). از شیخ بهایی نیز اجازه روایت دارد (جلالی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۴). تنکابنی در سال ۱۱۱۵ به زیارت عتبات رفت و پس از بازگشت به اصفهان در روز عید غدیر سال ۱۱۲۰ یا سال ۱۱۲۴ قمری در اصفهان از دنیا رفت و در محله خواجه به خاک سپرده شد (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵/ سبجانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۲۹۲). امروزه مقبره او با قبه‌ای که ساخته شده و فرزندان او نیز در همانجا مدفون‌اند، در تخت فولاد معروف است (امینی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۲۳۶). محمدشفیع گیلانی لاهیجی، محمدصادق بن محمدباقر حسینی، محمدباقر بن محمدحسین نیشابوری مکی و دو فرزند دانشمندش شیخ محمدرضا و شیخ محمدصادق از معروف‌ترین شاگردان حکیم تنکابنی هستند. حکیم تنکابنی بیش از سی تصنیف و تألیف دارد که اثبات الصانع القدیم بالبرهان القاطع القویم، حجیت اجماع و خبر واحد، سفینه النجاه در اصول دین و ضیاءالقلوب (مدرس تبریزی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵)، رساله وقوع حرکت در آن و رساله فی تحقیق الحركة فی المقولات از جمله آنهاست.

مسئله اول: اشتراک معنوی وجود

در این مسئله، این نکته مورد بحث واقع می‌شود که وقتی وجود، محمول قرار گرفته و بر موضوعات گوناگون حمل می‌شود، در همه موارد اطلاقی خود بر یک معناست یا در هر قضیه و نسبت به موضوع آن قضیه، معنایی متفاوت با اطلاق آن بر موضوع دیگر دارد. این مسئله از جنجالی‌ترین مباحث فلسفی و کلامی است که انگیزه‌های دینی نیز در طرح آن نقش دارد؛ بیشتر حکما مانند ابن‌سینا، سهروردی، میرداماد و ملاصدرا طرفدار اشتراک معنوی وجود بوده و در دفاع از آن استدلال کرده‌اند. پیش از اندیشمندان دوره ملارجبعلی تبریزی، برخی اشاعره و در رأس آنها ابوالحسن اشعری در انکار اشتراک معنوی وجود و اصرار بر اشتراک لفظی آن معروف بودند. در سده‌های یازدهم و دوازدهم قمری به دلیل رویکردهای نقلی در مباحث فلسفی و تصلبات لفظی و ظاهری توسط ملا رجبعلی تبریزی و طیفی از شاگردان او، قول به اشتراک لفظی وجود به تفکر برخی از اندیشمندان امامیه راه یافت. همین مسئله سبب شد برخی از علمای بزرگ در این باره بر اندیشه تبریزی ردیه بنویسند؛ از جمله آنها ردیه‌ای است که آقا جمال‌الدین خوانساری (متوفای ۱۱۲۵ق) به نام: الرد علی الملا رجب علی التبریزی الأصفهانی فی تحقیق معنی وجود الباری نوشته است، او در این رساله، نظر تبریزی را در اشتراک لفظی وجود رد کرده است (طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۰، ص ۱۹۶). همچنین میرزا محمد مشهدی از دانشمندان سده یازدهم در نفی و بطلان نظر ملا رجبعلی تبریزی در مسئله اشتراک لفظی، ردیه نوشته است (همان، ج ۲۱، ص ۱۷۴).

آرای نومشائیان در باب دو مسئله «اشتراک معنوی وجود» و «معنای صفات خداوند»

۱. آرای نومشائیان در مسئله «اشتراک معنوی وجود»

۱-۱. دیدگاه ملا رجبعلی تبریزی* در باب اشتراک معنوی وجود

به گفته قزوینی، ملا رجبعلی تبریزی، از بزرگان و فحول حکما و متأخران و از عظاما و کبرای فلاسفه بود که در فلسفه و حکمت، شدیدالانتقال و از راسخین در آن است. شفا و اشارات ابن سینا در دست او همچون موم در دست یکی از ما بوده و در فن فلسفه، استاد بود؛ اما نظرش درباره اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن، چیزی است که دیگران - چه پیش از او - و پس از او، آن را نپذیرفته‌اند؛ زیرا این مسئله، قول به تعطیل محض بوده و با این نظریه نمی‌شود واجب را اثبات کرد (قزوینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۱).

تبریزی در اثبات مسئله اشتراک لفظی وجود در رساله اثبات واجب در صدد اثبات

* تاریخ تولد تبریزی معلوم نیست؛ ولی در سال ۱۰۸۰ق از دنیا رفته است (خاتون‌آبادی، ۱۳۵۲، ص ۵۳۰). وی در مدرسه شیخ لطف‌الله اصفهان تدریس می‌کرد (طهرانی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، صص ۹۴۳ و ۱۲۷۴) و خود شاگرد میرفندرسکی (م. ۱۰۵۰ق) (آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۷۰) و ملا حیدر خوانساری بوده (همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۴) و به احتمال بسیار، نزد میرداماد نیز درس خوانده است، میرفندرسکی در اندیشه‌های رجبعلی تبریزی به شدت اثر گذاشته است (علیقلی بن قرچای خان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۸ - ۳۰). ملا رجبعلی تبریزی از شاگردپرورترین استادان زمان خود است و می‌توان گفت شهرت او بیشتر به سبب فراوانی شاگردان است. بیشتر شاگردان او اهل تدریس و تألیف بودند و برخی از آنان عبارت‌اند از: قاضی سعید قمی، علیقلی بن قرچغای خان، ملا عباس مولوی، قوام‌الدین محمد رازی تهرانی، ملا محمدرفیع زاهدی مشهور به پیرزاده، میرمحمد اسماعیل خاتون‌آبادی، ملا عبدالرزاق لاهیجی، آغا جمال خوانساری، میرمحمدیوسف طالقانی قزوینی و ملاحسن لبنانی. در میان شاگردان او چند نفر از جمله: قاضی سعید قمی، ملا محمدرفیع پیرزاده، علیقلی بن قرچغای خان، میرقوام رازی و ملا عباس مولوی در ترویج افکار او نقش اساسی دارند. پیرزاده تقریرات درس ملا رجبعلی را می‌نوشت و قاضی سعید نیز به دلیل ارادت ویژه‌ای که به استاد داشت، برخی از آثارش را به او تقدیم کرده است. از ملا رجبعلی تبریزی به عنوان حکیم، فیلسوف، متکلم، صوفی و فقیه نام برده شده است (کحاله، [بی‌تا]، ج ۴/ امین، ۱۴۰۶ق، ج ۶). او گرایش مشایی به‌ویژه مشاء متأخر دارد. بی‌گمان بیشترین نقدها در دوره ملاصدرا و اندکی پس از او بر حکمت متعالیه را این حکیم و شاگردان او دنبال کرده‌اند. مهم‌ترین ویژگی که او را از اندیشمند معاصرش ملاصدرا جدا کرده، مخالفت او با نظریه حرکت جوهری، انکار وجود ذهنی، قول به اشتراک لفظی وجود، تنزه ذات از صفات، مخالفت با نظریه حدود جسمانی نفس، قول به اصالت ماهیت و ... است.

اشتراک لفظی وجود و موجود میان واجب و ممکنات است. او در مطلب چهارم این کتاب نیز در صدد اثبات آن است که اوصاف واجب الوجود، عین ذات او نیستند و برای اثبات این ادعا، دو دلیل اقامه کرده و در مطلب پنجم دوباره با تفصیل بیشتر به اثبات اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن پرداخته است و در پایان رساله، احادیثی بیان کرده که به زعم او، بر آن دلالت دارند که صفت خدا عین ذات او نبوده و معنای وجود مشترک، لفظی بین واجب و ممکن است. افزون بر این، او کتابی به نام *رسالة فی اشتراک الوجود لفظاً* دارد. *آغا بزرگ طهرانی* این رساله را به همراه رساله *ردیه آقا جمال خوانساری* بر آن دیده است (طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۷۸). تبریزی بر این باور است که مفهوم وجود و موجود، بدیهی اند و نه تنها به تعریف نیاز ندارند، بلکه تعریف حقیقی آنها ممکن نیست (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۰)؛ ولی درباره اشتراک لفظی وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات، به مشترک لفظی قایل است؛ نه معنوی (همان، ص ۲۴۱). او می‌گوید: حکمای هند به این معنا تصریح کرده‌اند که حق تعالی هست؛ اما نه به هستی‌ای که ممکنات دارند (همان، ج ۱، ص ۲۲۷). او تأکید می‌کند که بیشتر مردم می‌پندارند کسی به اشتراک لفظی وجود قایل نشده است؛ درحالی‌که جمعی از بزرگان از جمله صاحب *اثولوجیا*، وجود را مشترک لفظی می‌دانند. او سپس برای اثبات ادعای خود، عبارت زیر را از *اثولوجیا*، نقل می‌کند:

«و الله تعالی یحدث انیات الاشیاء و صورها معاً» (خداوند متعال، وجود اشیا و ماهیات آنها را با هم حادث می‌کند). به عقیده تبریزی، بر اساس این عبارت، هم وجود اشیا و هم ماهیاتشان، معلول حق تعالی هستند. حال اگر معنای وجود در خداوند متعال، همان معنایی باشد که در ممکنات است، لازم می‌آید که خداوند، مخلوق باشد؛ زیرا هم‌چنان که مخلوقات، وجود دارند، او نیز وجود دارد (همان، ص ۲۴۲). عبارت دیگری که او از *اثولوجیا* بدان استشهاد می‌جوید این است:

«الواحد المحض هو عله الاشیاء کلها ولیس کشیء من الاشیاء» (واحد محض، یعنی واجب‌الوجود که علت همه چیز است؛ مانند و مثل اشیا نیست). تبریزی در استدلال بدان می‌گوید حال که خداوند، علت اشیا بوده و همانند چیزی نیست، باید وجود او نیز مانند اشیا نباشد؛ وگرنه مانند اشیا خواهد بود؛ درحالی‌که او مانند چیزی نیست (همان،

ص ۲۴۲). در واقع ملارجبعلی می‌گوید اگر معنای وجود درباره واجب تعالی، همان معنایی باشد که از وجود اشیای دیگر می‌فهمیم، در آن صورت، واجب‌الوجود دست‌کم در معنای وجود، مانند اشیا و مخلوقات خواهد بود و این درست نیست.

او از عبارات فارابی نیز برای اشتراک لفظی وجود بین واجب و مخلوقات استشهاد آورده و می‌گوید به عقیده فارابی، وجود خداوند متعال، خارج از وجود همه موجودات است؛ یعنی معنای وجود در او غیر از معنای وجود در موجودات دیگر است و هیچ موجودی در معنای وجود، با خداوند شریک نیست و اگر مشارکتی بین خدا و ممکنات باشد، تنها مشارکت در اسم است؛ نه در معنایی که از آن اسم فهمیده می‌شود (همان، ص ۲۴۳). تبریزی عین همین را از مجریطی نیز نقل کرده است (همان، ص ۲۴۴). او به شواهدی از سخنان عرفا نیز برای اثبات اشتراک لفظی وجود، تمسک کرده است. به عقیده او، عرفا در مقام تنزیه خدا، اسم وجود یا موجود را به او اطلاق نمی‌کنند؛ بلکه می‌گویند: «لا اسم و لانت و لا وصف». وی عباراتی از دیگر عرفا از جمله قونوی و حکمای هند آورده و نتیجه گرفته وجود در واجب‌الوجود به همان معنای وجود در ممکنات نیست. افزون بر این دعاوی و استشهادات، تبریزی خود ادله‌ای در اثبات اشتراک لفظی وجود و موجود میان واجب و ممکن آورده است؛ از جمله:

۱. شکی نیست که معنای وجود، بدیهی است. حال اگر این معنا میان واجب و ممکن، مشترک معنوی باشد، به هنگام اطلاقش بر واجب‌الوجود از سه حال خارج نیست؛ یا عین ذات واجب است یا جزء ذات و یا عارض ذات او. اگر چنین معنایی که بدیهی‌التصور و نیز صفت ممکن است، عین ذات واجب باشد، در واقع وجود ممکن، عین واجب‌الوجود خواهد بود؛ حال آنکه نمی‌توان چنین چیزی را پذیرفت. زیرا اولاً معنای وجود، بدیهی است؛ ولی ذات واجب بدیهی نیست. ثانیاً وجود، صفت است و صفت هرگز نمی‌تواند عین ذات و خود ذات باشد. ثالثاً وجود و موجود صفت، ممکن و نیازمند به غیر، یعنی موصوف است و امر نیازمند نمی‌تواند عین ذات واجب باشد. رابعاً وجود از سه حال خارج نیست؛ یا مقتضی عروض است یا مقتضی لاعروض؛ یعنی قائم به ذات است یا اینکه نه مقتضی عروض است و نه لاعروض؛ بلکه لاقتضاست. اگر وجود، مقتضی عروض باشد در این صورت هر جا که یافت شد، عارض خواهد بود. پس لازم می‌آید

ذات واجب، عارض باشد و این محال است و اگر مقتضی لاعروض باشد، لازم می‌آید وجود ممکن نیز قائم به ذات باشد که در این صورت وجود ممکن، ممکن نیست؛ بلکه واجب خواهد بود و این خلاف فرض است. و اگر هم مقتضی هیچ‌کدام نباشد، هر کدام از اقتضای عروض و لاعروض، سببی غیر از معنای وجود خواهد داشت. در این صورت لازم می‌آید که واجب تعالی در قائم به ذات بودن، نیازمند غیر باشد و این محال است (همان، ص ۲۵۰-۲۵۱). او از این تبیین، هم اشتراک لفظی وجود را نتیجه گرفته است و هم اینکه وجود، صفت باری تعالی نیست.

۲. در رساله **الاصیل الاصل** نیز درباره اشتراک لفظی وجود سخن گفته و آن را از فروعات قاعده الواحد قرار داده و گفته است: خداوند ممکن نیست که به وجود عام بدیهی که بر اشیا حمل می‌شود، متصف شود؛ زیرا خداوند، فاعل چنین وجودی است و فاعل شیء نمی‌تواند قابل همان شیء نیز باشد. با این بیان، فساد گفتار متأخران که وجود، مشترک معنوی میان واجب و ممکن است آشکار می‌شود (تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۲۹).

۱-۲. دیدگاه علیقلی بن قرچغای خان* در باب اشتراک معنوی وجود

علیقلی خان همانند استادش ملا رجبعلی تبریزی، اطلاق وجود بر واجب و ممکن را به نحو اشتراک معنوی نمی‌داند. او همانند پیروان دیگر تبریزی، خداوند را شیء قائم به ذات می‌داند و می‌گوید اطلاق وجود بر واجب و ممکن، نه به اشتراک لفظی محض است و نه به اشتراک معنوی؛ بلکه به اشتراک لفظی متشیخ است. عبارت او در احیای حکمت که به زبان فارسی نوشته، این است:

اسم وجود میان ذات اقدس باری و وجود ممکنات به اشتراک لفظی متشیخ است؛ نه مشترک به اشتراک لفظی محض و نه مشترک به اشتراک معنوی؛ زیرا

* علیقلی خان (حدود ۱۰۲۰ - پس از ۱۰۹۱ق) شاگرد ملا رجبعلی تبریزی و به شدت تحت تأثیر اندیشه‌های اوست. علیقلی خان از او به عنوان «زبدۀ العارفین مولانا رجبعلی» یاد کرده است (علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۰). او در سطح گسترده‌ای افکار و عقاید تبریزی را در آثار و تألیفات خود بیان داشته و در میان استادان خود، بیش از همه تحت تأثیر ملا رجبعلی تبریزی است و سبک او، سبک اندیشه تبریزی است (همان، ص ۳۳).

اگر مشترک به اشتراک معنوی باشد، مفهوم وجود را مقسم ساختن و استدلال از نفس مفهوم وجود کردن بی معنی خواهد بود. چه جای آنکه مفهوم وجود را مشترک به اشتراک معنوی داند و مع ذلك همین معنی مشترک را در خارج شیء اصیل و واجب الوجود داند؛ چنان که صوفیه گویند. پس ما باید که به مذهب قایلین به اشتراک لفظی محض به نحو دیگر استدلال کنیم. واجب الوجود باید شیئی باشد که نه ماهیت است و نه وجود عینی بدیهی اولی؛ بلکه شیئی باشد که مابین اشیای وجودی و ماهوی باشد؛ ذاتاً و صفاتاً. یعنی ذات و وجود فاقد الذات که عینی الذات است و محکی الذات اند و علم آنها به ماتحت خود، شبح و مثال زاید بر ذات آنهاست و ذات اقدس باید شبحی الذات و حاکی الذات قائم به ذات بوده، از جهت ذات و وجودش، عین علم به ماتحت، و علمش عین ذات و وجودش باشد و چون چنین باشد، ذات و وجود و سایر صفاتش عین شبح و مثال؛ بل به منزله شبح و مثال بوده، مابین محض خواهد بود و موجود و عالم خواهد بود به نحو اعلی و اشرف از آنها (علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۱ - ۲۱۳).

با دقت در عبارت‌های حکیم علیقلی خان روشن می شود که او نیز اطلاق وجود یا موجود بر واجب و ممکن را به نحو اشتراک معنوی نمی پذیرد و اطلاق آن را به نحو اشتراک لفظی مشبح می داند که در واقع به اشتراک لفظی باز می گردد.

۱-۳. دیدگاه امیر قوام‌الدین رازی* در باب اشتراک معنوی وجود

به عقیده میر قوام، موجود به معنای شیئی و چیزی است که قابل وجود است و حکما

* میر قوام رازی در شهر ری متولد شد و سپس به اصفهان مهاجرت کرد و تا پایان عمر در این شهر سکنی گزید. او در سال ۱۰۹۳ هجری قمری از دنیا رفت. وی به امیر قوام‌الدین رازی معروف بود و رازی تهرانی نیز خوانده می شد. میر قوام در مدرسه شیخ لطف الله درس خوانده (تبریزی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۶) و از شاگردان میرزا ملا رجبعالی تبریزی و میرفندرسکی است که به افکار تبریزی سخت پایبند است. میر قوام پس از تحصیل در حوزه اصفهان به تدریس فلسفه مشاء، اشراق و عرفان روی آورد. وی افزون بر تسلط بر حکمت و عرفان، با علوم دیگر از جمله نجوم نیز آشنا بود.

آن را موضوع فلسفه قرار داده‌اند و منقسم به واجب و ممکن شده است. بنابراین واجب و ممکن به معنای اشیا و وجوددار موجودند و هر موجودی چنین باشد، چیزی است که وجود را پذیرفته و در نتیجه قابل وجود است؛ نه فاعل آن و هر قابلی، نیازمند فاعل است. نتیجه اینکه واجب و ممکن، هر دو قابل وجود بوده و نیازمند به فاعل‌اند و بدیهی است که فاعل آنها نیز نمی‌تواند مانند آن موجود به معنای چیز وجوددار باشد. اینکه *ابن‌سینا* می‌گوید واجب‌الوجود به‌ذاته علت ندارد، اگر مقصود او از واجب به‌ذاته، چیزی است که با نظر به ذاتش، وجود برای او ضروری است. این هم نیازمند فاعل است؛ زیرا چیز وجوددار به‌طور مطلق - خواه به عنوان ضرورت و خواه به عنوان امکان - قابل وجود و محتاج فاعل است؛ زیرا وجود، نه عین چیزی است و نه جزء چیزی؛ بلکه حال و عارض شیء است و شیء، معروض اوست. بنابراین تقسیم موجود به واجب و ممکن، درست نیست و موضوع به این معنا یعنی شیء وجوددار، در ممکن منحصر خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۸-۴۶۰/ رازی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷). *میر قوام* به دنبال این بحث این مسئله را پیش می‌کشد که پس باری تعالی موجود به معنایی که گفته شد نیست؛ یعنی موجود بودن خدا به معنای بدیهی که قسیم ممکن است، نیست؛ بلکه ما معنای موجود بودن ممکن را می‌فهمیم؛ ولی موجود بودن خدا را نمی‌فهمیم و تنها این را می‌فهمیم که وقتی می‌گوییم خدا موجود است، یعنی معدوم نیست (همان)؛ زیرا هر وجودی که وجود برای او بالذات واجب باشد، خواه وجود مستقل باشد یا وجود مستقل نباشد، قابل وجود و در نتیجه موجود ممکن خواهد بود و چون اطلاق واجب‌الوجود بر باری تعالی چنین محذوری دارد، از این رو در قرآن و احادیث و ادعیه و سخنان حکما، این لفظ به خداوند اطلاق نشده است و اطلاق این لفظ بر خدا، اختراع متفلسفین است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۵۴). *میر قوام* در رساله تعلیقات نیز وجود یا موجود را مشترک معنوی میان خدا و ممکنات ندانسته؛ به اشتراک لفظی معتقد شده و موجود را به معنای شیئی دارای وجود می‌داند که تنها بر ممکنات قابل اطلاق است؛ نه بر خدا. البته اطلاق وجود یا موجود در بین ممکنات، به اشتراک معنوی است. *میر قوام* می‌افزاید همه مفاهیمی که بر موجود به معنای شیء وجوددار اطلاق می‌شود، باید از خدا سلب شود؛ بنابراین اطلاق مفاهیم عامی همچون وحدت، کثرت، کلیت،

جزئیت، فعلیت، علت و وجود که از اعراض ذاتی شیء وجوددار هستند، هرگز بر خداوند جایز نیست؛ زیرا طور و سنخ هستی او طور دیگری است و شیء وجوددار نیست؛ حتی شیء به معنای موجود به معنای بدیهی نیست؛ بلکه خداوند شیء است؛ اما نه مانند اشیای دیگر، و موجود است؛ اما نه مانند موجودات دیگر؛ شیء لا کالاشیاء و موجود لا کالموجودات (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۸-۱۴۵). او در تعلیقات می‌گوید: مبدأ اول موجود به وجود ممکن نیست و موجود به این معنا محمول او نمی‌تواند باشد نه به حمل ذاتی و نه به حمل عرضی و نه به تشکیک و نه به تواطؤ، چه تشکیک و تواطؤ، فرع حمل است و حمل در او نیست. پس اطلاق موجود به مبدأ اشیا و بر ممکنات نیست؛ مگر فقط به اشتراک لفظ (همان، ص ۱۴۶-۱۴۷).

۴-۱. دیدگاه قاضی سعید قمی* در باب اشتراک معنوی وجود

قاضی سعید قمی همانند اغلب حکما و متکلمان، مفهوم وجود و موجود را بدیهی می‌داند که در زبان فارسی از آن به «هستی» و «هست» تعبیر می‌کنند؛ ازاین‌رو نه تنها نیازمند تعریف نیستند، بلکه اساساً تحدید و تعریف آنها ناممکن است؛ مگر با توصیف. او درباره اشتراک لفظی یا معنوی وجود می‌گوید حق، این است که لفظ وجود و موجود بین اول تعالی، یعنی واجب و ممکن مشترک لفظی است. از این سخن قاضی سعید می‌توان استفاده کرد که او اطلاق وجود بر ممکنات را به نحو اشتراک معنوی می‌داند. قاضی سعید برای اثبات اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن، برهان اقامه

* قاضی سعید (۱۰۴۹ - ۱۱۰۷ق) در عرفان، حکمت متعالیه، فلسفه مشاء و اشراق، و ریاضیات، فقه، رجال و تفسیر مهارت دارد. مدتی منصب قضاوت را بر عهده گرفته و به قاضی سعید معروف شده است. برادر او محمدحسین حکیم، صاحب تفسیر کبیر فارسی است و پسر او مولی صدرالدین نیز اهل علم بود و در حرم حضرت معصومه(س) در قم اصول کافی تدریس می‌کرد (قمی، ۱۳۵۱، ص ۵۸). او را می‌توان یکی از تأثیرگذارترین حکمای این دوره دانست. افکار و آثار او مورد توجه ملا علی نوری قرار گرفته و بر آثار او از جمله شرح توحید صدوق تعلیقه نوشته است. قاضی سعید در قم از دنیا رفت و در همانجا به خاک سپرده شد.

نکرده است؛ بلکه درباره اشتراک لفظی، تنها به نفی استبعاد بسنده کرده و می‌گوید عده‌ای گمان می‌کنند که کسی به اشتراک لفظی قایل نیست و آن را به سخافت منسوب می‌کنند؛ درحالی‌که کسانی هستند که به اشتراک لفظی بین واجب و ممکن معتقدند. او شواهدی از سخنان حکما را بیان کرده است که به زعم او بر اشتراک لفظی وجود دلالت دارد؛ از این رو می‌گوید: /رسطو در اثولوجیا می‌گوید: «والله تعالی يحدث انیات الاشیا وصورها». مراد /رسطو از انیت، وجود و از صورت، ماهیت است. حال اگر معنای وجود در خدا، همان معنا در ممکن باشد، لازم می‌آید خدا نیز مجعول باشد. همچنین در اثولوجیا می‌گوید: واحد محض، یعنی واجب‌الوجود، علت همه‌اشیاست و همانند اشیا نیست. حال اگر وجود بین واجب و ممکن، مشترک معنوی باشد، وجود واجب مانند وجود اشیا می‌شود؛ و حال آنکه /رسطو می‌گوید واجب همانند اشیا نیست. او سپس با آوردن شاهد دیگری از فارابی می‌گوید: فارابی در فصول‌المدنیة می‌گوید: «وجوده تعالی خارج عن وجود سائر الموجودات ولا یشارک شیئاً منها فی معنی اصلاً بل ان کانت مشارکة ففی الاسم فقط لا فی المعنی المفهوم من ذلك الاسم» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۶ - ۲۳۷) «وجود واجب‌الوجود از همه موجودات، خارج است و در هیچ معنایی با موجودات، شریک نیست و اگر مشارکتی داشته باشد، تنها مشارکت در اسم و لفظ است؛ نه در معنا و مفهوم». قاضی سعید از دیگران نیز برای اثبات نظریه خود شاهد آورده است. برخی از این افراد، نه تنها فیلسوف نیستند، بلکه متکلم اصطلاحی نیز به شمار نمی‌آیند؛ مانند /سترآبادی که گرایش اخباری دارد و کشی که در علم رجال معروف است و قدمای علمای علم اصول و عرفا و حکمای هند (همان). این سبک و روش تفلسف در میان بیشتر اندیشمندان این دوره رایج بود و مدعیات و مباحث فلسفی تا حدود بسیاری همانند مباحث و مسائل کلامی و اصولی و حتی فقهی بررسی می‌شد. دلیل این مسئله را از یک سو می‌توان در اولویت قرار گرفتن رویکردهای نقلی به علوم و از سوی دیگر تلاش علمای این دوره در کسب جامعیت در اغلب علوم دانست. این مسئله گرچه از یک نگاه، مهم و قابل توجه بود؛ اما ذوالفنون بودن و جامعیت در معقول و منقول، برخی از این حکما را از تحلیل تخصصی با شیوه و متد خاص آن علم دور می‌کرد؛ از این رو در بسیاری از مسائل فلسفی و حکمی، تمسک به

نقلیات و اخبار آحاد، اجماع، شهرت و شواهد، به‌فوق دیده می‌شود؛ چیزی که در دوره‌های پیش از آن به‌ویژه در *فارابی*، *ابن‌سینا*، *بهمنیار* و دیگران کمتر دیده می‌شود.

۵-۱. دیدگاه ملا رفیع زاهدی* در باب اشتراک معنوی وجود

وی پس از اشاره به بیان معانی بسیاری که می‌توان برای وجود بیان کرد، این‌گونه نتیجه می‌گیرد که وجود، مشترک لفظی بین واجب و ممکن است؛ ولی وجود در قضایایی همچون «زید موجود است، بکر موجود است» و به‌طور کلی در قضیه «الممکنات موجودة» مشترک معنوی بوده و تكثر این قضایا به تكثر موضوعات آنهاست؛ نه محمول که وجود است. در جایی که محمول، دارای معانی واحد است، وجود نمی‌تواند تكثر یابد؛ مگر با انضمام به موضوعات متكثر. در این صورت، منشأ تكثر، موضوعات و ماهیات‌اند و در واقع وجود در تكثرش تابع ماهیت است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۱۷).

۲. دیدگاه حکیم تنکابنی در باب اشتراک معنوی وجود

با توجه به آنچه گذشت، روشن است که مسئله اشتراک لفظی وجود در اندیشه ملا رجبعلی تبریزی مطرح شده و او و شاگردانش آن را ترویج داده‌اند. در این میان حکیم تنکابنی گرچه شاگرد ملا رجبعلی تبریزی است؛ ولی به مخالفت با او و پیروانش برخاسته؛ از این رو آرای او در دو مسئله مورد بحث، او را سزاوار نامگذاری به حکیم معتدل در میان شاگردان ملا رجبعلی تبریزی می‌کند.

به عقیده تنکابنی، وجود و موجود، بین واجب و ممکن، مشترک معنوی است. او برای اثبات این مسئله، ادله زیر را اقامه کرده است:

۱-۲. وقتی به وجود موجود ممکن علم داشته باشیم و بدانیم که ممکن دارای علت

* ملا محمد رفیع زاهدی مشهور به *پیرزاده*، از شاگردان ملا رجبعلی تبریزی و در میان همه شاگردان استاد، از همه به او نزدیک‌تر بود. برخی از آثار ملا رجبعلی را که او بر اثر کهولت سن، یارای نوشتن نداشت، *پیرزاده* نوشته است؛ معارف الهیه در حکمت، از این آثار است. تاریخ تولد و درگذشت او معلوم نیست.

است و آن‌گاه موجود را بر او حمل کنیم و بگوییم: «الممکن موجود»، این حمل درست است. حال اگر باور ما از امکان به وجوب بازگردد، در این صورت اعتقاد اولیه ما درباره وجود، متبدل نمی‌شود؛ هرچند اعتقاد ما بر اینکه آن چیز ممکن نبوده؛ بلکه واجب بوده، زایل می‌شود. اما اعتقاد ما بر اینکه آن چیز، موجود بوده، همچنان باقی است. از اینجا معلوم می‌شود که وجود، مشترک معنوی است؛ نه لفظی؛ وگرنه با زوال اعتقاد به امکان، موجود بودن و وجود داشتن آن نیز باید زایل می‌شد.

۲-۲. اگر مثلاً پرسیده شود که به وجود آورنده آسمان کیست و پاسخ داده شود که «الف» موجد آسمان است و پرسشگر دوباره بپرسد آیا «الف» موجود بود که آسمان را ایجاد کرد یا نه، هر عاقلی این پرسش را باطل و بیهوده می‌داند؛ به طوری که می‌فهمد پرسشگر دچار اختلال در قوای عقل شده است. پس اگر معنای موجودی که بر واجب صدق می‌کند، همان معنایی نباشد که درباره ممکنات می‌فهمیم، این پرسش نباید سخیف و بیهوده باشد؛ زیرا پرسشگر از معنای وجودی می‌پرسد که آن را می‌فهمد و فرض، این است که چنین معنایی بر واجب صادق نیست؛ بنابراین باید پاسخ منفی بوده باشد؛ یعنی گفته شود: «الف» بدون اینکه موجود باشد، آسمان را خلق کرده است؛ در حالی که چنین سخنی از کسی که در پایین‌ترین مرتبه عقل نیز باشد، درست نیست و سخیف است (تنکابنی، [خطی]، ص ۳۸).

۶۵
قیس

حکمت معتدل و دور مسئله فلسفی

مسئله دوم: صفات خداوند

مسئله انکار اوصاف و نیز قول به اشتراک لفظی اوصاف نیز که در اندیشه معتزله و اشاعره متداول بود، در این دوره به تفکر این حکما راه یافت. برخی اصل اوصاف را منکر شدند و برخی دیگر اطلاق اوصافی مانند علم و قدرت را بر واجب و ممکنات به صورت اشتراک لفظی دانسته و برخی نیز در مسئله اوصاف به الهیات سلبی و تنزیهی روی آوردند. انگیزه‌های دینی در مسئله دوم، یعنی مسئله اوصاف، پررنگ‌تر از مسئله اشتراک لفظی است و طرفداران آن برای تبری ذات خداوند متعال و اوصاف او از تشبیه به مخلوقات، آن را مطرح کرده‌اند.

آرای نومشائیان در باره «صفات خداوند»

۱. دیدگاه ملارجبعلی تبریزی در باب صفات خداوند

بحث اوصاف واجب‌الوجود در اندیشه ملارجبعلی تبریزی در واقع در ادامه مبحث اشتراک لفظی وجود مطرح است؛ به طوری که او استدلال نخست در اشتراک لفظی وجود را درباره اوصاف نیز جاری و ساری می‌داند. او در مسئله صفات واجب تعالی نیز با بیشتر حکما و متکلمان، مخالفت کرده و اطلاق صفاتی همچون علم و قدرت را بر واجب، به معنایی که بر ممکنات اطلاق می‌شود، جایز نمی‌داند، سخن ملارجبعلی تبریزی درباره صفات حق تعالی در واقع به انکار اوصاف الهی انجامیده. به باور او، صفات واجب، نه عین ذات است و نه زاید بر ذات؛ بلکه اساساً خدا منزّه از هر صفت است و موصوف هیچ صفتی - خواه وجود یا علم و قدرت و ... - واقع نمی‌شود؛ بدین ترتیب او به گونه‌ای از الهیات معتقد شده که می‌توان آن را الهیات تنزیهی یا سلبی نامید. تبریزی در این مسئله نیز به شدت تحت تأثیر آن دسته از روایاتی قرار گرفته که در آنها صفات از خدا سلب شده است. او برای ادعای خود دو دلیل اصلی اقامه کرده است:

۱-۱. او در دلیل نخست، هر نوع اتحاد در واجب - خواه اتحاد چند صفت با همدیگر یا اتحاد صفات با ذات - را نفی می‌کند و می‌گوید:

دو چیز نمی‌تواند یک چیز باشد؛ زیرا هر دو - مثلاً دو صفت یا ذات و یک صفت - یا موجودند یا یکی موجود است و دیگری موجود نیست؛ مانند اینکه بگوییم ذات موجود است؛ ولی صفات موجود نیستند یا هیچ کدام موجود نیستند؛ بلکه امر سومی آنها را موجود کرده است. اگر هر دو موجود باشند، در این صورت در واقع اتحادی رخ نداده است؛ بلکه دو موجود بوده‌اند و اکنون نیز موجودند. بازگشت این سخن به این است که آنها در واقع دو موجودند؛ نه یک وجود و اگر یکی موجود بوده و دیگری موجود نباشد، در این صورت نیز اتحاد معنا ندارد؛ زیرا اتحاد بین امر موجود و معدوم نامعقول است و اگر هیچ کدام موجود نباشند، باز اتحاد معنا ندارد؛ بلکه در واقع هر دو

از بین رفته‌اند و امر سومی پدید آمده است. پس در همه شقوق، اتحاد محال است. وقتی اتحاد، محال شد، نتیجه می‌گیریم که صفت نمی‌تواند عین ذات باشد. تبریزی ادعا می‌کند این دلیل، دلیل مشهور حکماست (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۴۹).

۲-۱. تبریزی دلیل دوم را دلیلی می‌داند که مشهور اقامه نکرده‌اند؛ بلکه دلیل خاص خود اوست. «صفت در ذات و ماهیت خود، محتاج موصوف بوده و در آن حلول می‌کند. چنین چیزی نمی‌تواند عین موصوف باشد. پس صفت عین موصوف نیست» (همان). در واقع تبریزی به دنبال اثبات این مسئله است که اگر واجب، دارای اوصافی باشد که عین ذات اوست، ترکیب واجب از صفت و موصوف پیش خواهد آمد؛ زیرا صفت، غیر از موصوف است و همچنانکه ترکیب واجب از وجدان و فقدان، ماهیت و وجود، جنس و فصل و ... موجب می‌شود مرکب به اجزای خود محتاج باشد، ترکیب واجب از صفت و موصوف نیز نوعی ترکیب است و همان محذور را خواهد داشت؛ بنابراین برای فرار از چنین محذوری باید گفت اساساً واجب‌الوجود، ذاتی است که صفت ندارد. تبریزی در اثبات اینکه واجب‌الوجود دارای صفت نیست، وجود را برای نمونه بررسی کرده است. بیان او دربارهٔ اینکه وجود نمی‌تواند به عنوان صفت برای واجب تعالی باشد، همان بیان گذشته است که در آن، وجود را مشترک لفظی معرفی می‌کرد. بر این اساس او معتقد است معنای وجود، بدیهی است. حال اگر این معنا میان واجب و ممکن مشترک معنوی باشد، به این معنا خواهد بود که وجود، صفتی از اوصاف واجب است که بر واجب اطلاق می‌گردد. همچنانکه بر ممکنات نیز اطلاق می‌گردد، حال اطلاق وجود به عنوان وصف بر واجب‌الوجود، از سه حال خارج نیست؛ یا عین ذات واجب است یا جزء ذات واجب و یا عارض ذات اوست. اگر عین ذات واجب باشد، در واقع وجود ممکن عین وجود واجب خواهد بود و حال آنکه نمی‌توان چنین چیزی را پذیرفت؛ زیرا اولاً معنای وجود، بدیهی است؛ ولی ذات واجب، بدیهی نیست. ثانیاً وجود، صفت است و صفت هرگز نمی‌تواند عین موصوف باشد. ثالثاً وجود و موجود، صفت ممکن است و به غیر یعنی موصوف نیاز دارد و امر محتاج نمی‌تواند عین ذات واجب باشد. رابعاً این صفت، ذاتاً یا مقتضی عروض است یا مقتضی لاعروض و یا هیچ کدام؛ بلکه لاقتضاست. اگر وجود، مقتضی عروض باشد در این

صورت در هر جا عارض خواهد بود. پس لازم می‌آید بر ذات واجب نیز عارض شود و این محال است و اگر مقتضی لاعروض باشد، لازم می‌آید وجود ممکن نیز قائم به ذات باشد. در این صورت وجود ممکن، وجود ممکن نخواهد بود؛ بلکه وجود واجب خواهد بود و اگر مقتضی هیچ کدام نباشد، در این صورت هر کدام از اقتضای عروض و لاعروض، سببی غیر از معنای وجود خواهد داشت؛ بنابراین لازم می‌آید که واجب تعالی در قائم به ذات بودن، محتاج غیر باشد و این محال است؛ پس وجود نمی‌تواند عین ذات واجب‌الوجود باشد (همان، ص ۲۵۰-۲۵۱).

۱-۳. وجود نمی‌تواند به عنوان صفت و جزء ذات واجب باشد؛ زیرا افزون بر محذورات گفته‌شده، ترکیب در ذات نیز لازم می‌آید. وجود، عارض بر ذات هم نیست؛ زیرا فاعل و سبب، وجود عارضی یا ذات واجب است یا غیر ذات، اگر ذات واجب باشد، لازم می‌آید که ذات هم فاعل وجود و هم قابل وجود باشد و اجتماع فاعل و قابل در ذات واجب محال است و اگر فاعل آن غیر ذات واجب باشد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود در وجود، محتاج به غیر باشد که در این صورت نیز واجب، ممکن‌الوجود خواهد بود. ملا رجبعلی در پایان نیز نتیجه می‌گیرد که الله تعالی صفت ندارد (همان، ص ۲۵۰-۲۵۲).

۱-۴. ملا رجبعلی تبریزی پس از تأکید بر این مسئله که ادله اشتراک لفظی وجود، خود در اثبات نفی صفات از واجب نیز کاربرد دارد، در تأیید نظر خود درباره نفی صفات واجب تعالی کوشیده و در این باره از احادیث شاهد آورده است:

الف) امیر مؤمنان علیه السلام در **نهج البلاغه** می‌فرماید: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» (کمال اخلاص، نفی صفات از خداوند است).

ب) کلینی در **اصول کافی** از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که امام فرمود: «کل موصوف مصنوع و صانع الاشیاء غیر موصوف (هر چیزی که به وصف درآید، مصنوع است و صانع اشیا به وصف درنیاید).

ج) دو خطبه‌ای که شیخ صدوق در کتاب **توحید** از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل کرده و همچنین خطبه اول **نهج البلاغه** که امام در آن می‌فرماید: «اصل معرفة الله توحیده و نظام توحید الله نفی الصفات عنه بشهادة العقول ان کل صفة و موصوف مخلوق ... و من وصفه فقد الحد فیه» (کسی که خدا را توصیف کند، از حق بازگشته و ملحد شده

است)، «فکل ما فی الخلق لا یوجد فی خالقه وکل ما یمکن فیہ ممتنع فی صانعه» (هر چیزی که در مخلوق هست، در خالق او نیست و هر چه که در مخلوق است، محال است که در آفریننده آن باشد).

د) در کتاب **توحید** از حضرت امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده است که فرمود: «من شبّه الله بخلقه فهو مشرک» (کسی که خداوند را به مخلوقاتش تشبیه کند، مشرک شده و برای خدا شریک قرار داده است) در همین کتاب از امام صادق علیه السلام نیز نقل شده که فرمود «من شبّه الله بخلقه فهو مشرک ان تبارک و تعالی لایشبه شیئاً». تبریزی پس از نقل این دسته از روایات، نتیجه می‌گیرد که این احادیث، دلالت دارند که خداوند به هیچ صفتی توصیف نمی‌شود.

به باور او، آن دسته از احادیث که صفاتی همچون علم، قدرت، حیات، سمع و بصر را برای خداوند اثبات می‌کنند، باید تأویل شوند؛ چنان‌که امام باقر علیه السلام این دسته از احادیث را تأویل کرد؛ از این رو مقصود از اینکه خدا دارای علم و صفات دیگر است، این است که خداوند علم را به علما و قدرت را به قادرها و حیات و زندگی را به موجودات زنده می‌بخشد؛ یعنی وقتی گفته می‌شود خدا عالم و قادر است، به این معناست که او بخشنده علم و قدرت است.

نهایت اینکه رجوعی تبریزی دو راه برای توجیه و تأویل روایاتی که برای خداوند، اوصافی را مطرح می‌کنند، پیشنهاد کرده است: یا باید گفت خدا عالم و قادر است؛ یعنی بخشنده علم و قدرت است و یا باید گفت: خدا عالم است، به این معناست که جاهل نیست و خدا قادر است به این معناست که او عاجز نیست؛ یعنی اثبات صفات کمال، به سلب مقابل آن صفات که طرف نقصان است، حمل شود. وی تأکید می‌کند که هر دو تأویل یادشده از امامان معصوم علیهم السلام وارد شده است. او ادعا می‌کند حکمای متقدم نیز همین عقیده را داشته و معتقد بودند که مقصود از حمل هر صفت کمال به خدا - حتی صفت وجوب وجود - سلب طرف نقصان است. وقتی می‌گوییم: «الله موجود» به این معناست که خداوند، موجود ممکن نیست؛ نه به معنای آنکه وجود، امری عارض بر ذات واجب است تا در نتیجه ذات به معنای وجود موجود باشد و به معنای وجوب واجب باشد؛ چنان‌که در ممکنات است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۲-۲۵۸).

۲. دیدگاه علیقلی بن قرچقای خان در باب صفات خداوند

حکیم علیقلی خان در بحث از صفات واجب، از صفت علم بیشتر از اوصاف دیگر بحث کرده است؛ از این رو سخن او درباره علم می‌تواند معیاری برای اوصاف دیگر باشد. او در معنای علم، آن را نور روحانی مجرد از ماده می‌داند که دارای ذات تعلقی است. او در اینجا نیز معتقد است اطلاق علم به واجب و ممکنات به نحو اشتراک معنوی و اشتراک لفظی و اسمی نیست؛ بلکه به نحو اشتراک متشیخ یا شبیحی و مثالی است؛ یعنی علم که همان نور متعلق‌الذات و موجود به وجود واجب است، وقتی به واجب‌الوجود و ماهیات اطلاق می‌شود، به نحو اشتراک معنوی و لفظی نیست؛ بلکه به نحو اشتراک متشیخ است؛ اما اطلاق علم و نور متعلق‌الذات به ماهیات به نحو اشتراک معنوی است. او می‌پذیرد که واجب‌الوجود دارای صفت علم است و تأکید دارد که واجب، خالق ماهیات است و خالق ماهیات باید دارای علم باشد؛ زیرا بدون علم چگونه می‌تواند مخلوقاتش را بیافریند؛ در عین حال معتقد است که ذات واجب و علم او نباید از سنخ ذات و علم مخلوقات باشد؛ بلکه باید مابین محض با مخلوقاتش باشد. علیقلی می‌پذیرد که هر آنچه بر علم مخلوقات مترتب می‌شود؛ مانند انکشاف، باید به نحو اعلی و اشرف، بر علم خداوند نیز مترتب باشد؛ اما تأکید می‌کند که اطلاق نور متعلق‌الذات بر علم واجب و علم ماهیات، به یک معنای حقیقی نیست و نام علم و نور، میان او و مخلوقاتش به اشتراک اسمی متشیخ است؛ نه اشتراک معنوی. مقصود علیقلی از اشتراک اسمی متشیخ، این است که علم مخلوقات هم‌سنخ با علم واجب نیست تا اطلاق علم بر هر دو به اشتراک معنوی باشد. از سوی دیگر این اطلاق به نحو مشترک لفظی و اسمی محض هم نیست که هیچ تناسب و نسبتی میان علم آنها نباشد؛ بلکه علم مخلوق شبیح و نمونه‌ای از علم واجب است و البته این به معنای هم‌سنخ بودن علم آن دو نیست و از سوی دیگر تباین کلی هم نیست؛ از این رو می‌گوید معنای حدیث شریف که می‌گوید: «ان الله تعالی عالم لا کالعالمین» همین است و همچنین معنای حدیثی که فرمود «چیزی شبیه خدا نیست» و همچنین معنای سخن حکما که در توحید ذات و صفات و تنزیه او از مشابَهت او به مخلوقات می‌گویند: «توحید همانا نفی صفات است» همین است (علیقلی بن قرچقای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۳۴).

۳. دیدگاه ملارفع زاهدی در باب صفات خداوند (الهیات تنزیهی)

از دیدگاه ملارفع زاهدی، معروف به پیرزاده خداوند با همه ممکنات از جمیع جهات، مابین است. به همین لحاظ باید از همه خواص و صفات لاحق به ممکنات دور باشد؛ از این رو خداوند فوق وجود وصفی است و عدم نیز بالذات مندرج در تحت صفات او نیست. ماهیت و وجود و معدوم، همگی مسخر امر خدا هستند؛ با این تفاوت که عدم بالعرض تحت تسخیر اوست؛ نه بالذات. با این بیان بطلان سخن کسانی که گمان می‌کنند موجود مطلق یا وجود مطلق دارای علت نیست، آشکار می‌شود؛ مگر اینکه مقصودشان از موجود، آن چیزی باشد که مرکب از ماهیت و وجود نبوده و وجودی باشد که معنای وصفی ندارد. در این صورت سخن آنان درست است و مناقشه، لفظی خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۱۶). به عقیده پیرزاده، یکی از آن اوصافی که در ممکنات وجود دارد، وجود به معنای وصفی است. پس نباید چنین معنایی را به مبدأ اول، یعنی واجب‌الوجود نسبت داد.

۷۱

قیس

۴. دیدگاه قاضی سعید قمی در باب صفات خداوند

قاضی سعید قمی در بحث اوصاف الهی نیز پیرو تبریزی است و به عینیت صفات با ذات و اطلاق اوصاف به خدا و ممکنات به نحو اشتراک معنوی مخالف است. او در این باره دو دلیل اقامه کرده است: *تفاوت ماهیت و صفات*؛ در این صورت است که دو چیزی که متحد هستند، یا هر دو موجودند یا یکی موجود است و دیگری موجود نیست یا هیچ‌کدام موجود نیستند؛ بلکه امر سومی وجود یافته است. بنا بر فرض نخست، روشن است که اتحادی وجود ندارد؛ زیرا هر دو وجود دارند. فرض دوم نیز روشن است که باطل است؛ زیرا یکی از آن دو معدوم شده است. بطلان فرض سوم نیز آشکار است (همان، ص ۲۳۹).

دلیل دوم قاضی سعید، دلیل خاص است. او در این دلیل همانند ملا رجبعلی تبریزی به تحلیل معنای صفت پرداخته است. بر این اساس، او می‌گوید معنای صفت، آن است که امری

قائم به غیر و محتاج به دیگری، یعنی موصوف باشد و چیزی که محتاج و وابسته به غیر است، عین آن غیر و موصوف نیست؛ وگرنه احتیاج شیء به خود لازم می‌آید.

قاضی سعید افزون بر این ادله، به روایاتی نیز در نفی صفات تمسک کرده است. او می‌گوید روایات در این باره را فراوان می‌داند؛ ولی به ذکر چند روایت بسنده می‌کند:

عن علی علیه السلام: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه»؛

عن ابی عبدالله علیه السلام: «کل موصوف مصنوع وصانع الاشياء لا یوصف»؛

عن ابی عبدالله علیه السلام: «من شبه الله بخلقه فهو مشرک»؛

عن الباقر علیه السلام: «هل یسمى عالماً قادراً الا انه وهب العلم للعلما والقدرة للقادرین» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۰-۲۴۱).

۵. دیدگاه حکیم تنکابنی در باب صفات خداوند

تنکابنی در اثبات وجود خداوند و اوصاف او از جمله علم و قدرت نیز از ادله‌ای که در مسئله مشترک معنوی وجود بیان کرده، بهره برده است. درباره اینکه آیا می‌توان صفاتی همچون خالق، عالم، قادر، موجود و دیگر صفات مشتق را مشترک لفظی بین واجب و ممکنات دانست، شدیداً با اشتراک لفظی مخالف است و حمل این اوصاف بر واجب و ممکنات را به صورت اشتراک معنوی می‌داند. او با تعجب می‌پرسد آیا ممکن است که انسان عاقل مفاهیم عالم، قادر، خالق و موجود را به خدا نسبت ندهد؛ زیرا برگشت قول به اشتراک لفظی، قول به عدم صدق این مفاهیم بر واجب‌الوجود است. وی سپس با اشاره به عقیده اندیشمندان یادشده می‌گوید بعضی معتقدند نمی‌توان هیچ حکم ایجابی و سلبی درباره واجب‌الوجود صادر کرد؛ زیرا حکم سلبی یا ایجابی، نیازمند تصور دو طرف حکم است و در احکامی که درباره خدا بیان می‌شود، نمی‌توان موضوع را تصور کرد؛ اما این گروه متوجه نشده‌اند که عبارت «نمی‌توان هیچ حکم ایجابی یا سلبی درباره واجب‌الوجود بیان کرد» بیان حکم درباره واجب‌الوجود است. او تأکید می‌کند که در اینجا نمی‌توان پاسخی را که در شبهه مجهول مطلق داده‌اند، بیان کرد.

تنکابنی سپس در صدد توجیه سخن قائلان به اشتراک لفظی برآمده و می‌گوید شاید مراد

آنان از اشتراک لفظی، این است که منشأ صدق موجود بر خالق و مخلوق، متفاوت است؛ بدین معنا که منشأ آن در خالق، ذات مقدس واجب‌الوجود است و در ممکن یا امری است که ممکن به آن قائم و وابسته است؛ چنان‌که برخی گمان کرده‌اند. یا اینکه ذات مجعول اوست؛ چنان‌که نظر صحیح همین است. در عین حال قول به اشتراک لفظی، بدین معنا که صفت عالم، وقتی به ممکنات اطلاق می‌شود، غیر از معنایی است که بر واجب‌الوجود اطلاق می‌شود، سخنی سخیف و در نهایت زشتی و شناعة و رکاکت است (تنکابنی، ۱۳۷۷، ص ۴۰).

تنکابنی پس از آن به تحلیل و بررسی سخنان اندیشمندانی می‌پردازد که با توسل به برخی متون دینی، در صدد اثبات اشتراک لفظی وجود هستند. وی در پاسخ کسانی که می‌گویند از روایتی از امام رضا علیه السلام استفاده می‌شود که علم در خدا با علم در غیر او متفاوت است، می‌گوید این بیان به معنای اشتراک لفظی علم نیست؛ بلکه ناظر به بیان اختلاف مراتب علم در واجب‌الوجود و مخلوقات او به حسب کمال و نقص است.

به عقیده تنکابنی، آنان معتقدند قضایای موجهه، وقتی صادق هستند که افزون بر وجود موضوع، محمول قضیه نیز - در صورتی که مشتق باشد - موجود بوده و از محمول، معنای لغوی و عرفی اراده شود. در قضیه «الهواء شفاف»، صدق و کذب، معنا نخواهد داشت؛ مگر اینکه مبدأ محمول بتواند در موضوع، وجود داشته باشد یا از آن منتفی شود. حال در اوصاف مشتقی مانند قادر، عالم و خالق که بر خدا حمل می‌شود، اگر مشتقات به همین معنایی باشند که عرف و لغت می‌فهمد، صدق قضیه به معنای قیام مبدأ به آن صفت خواهد بود؛ حال آنکه عینیت صفات با ذات چنین قیامی را نفی می‌کند. بنابراین واجب است که معنای صفات یادشده - بنا بر اینکه حملش بر واجب جایز باشد - غیر از معنایی باشد که ما می‌فهمیم و مراد از اشتراک لفظی در اوصاف، همین است (همو، [خطی]، ص ۸-۹).

تنکابنی در پاسخ می‌گوید: ادله گذشته ما در اثبات اینکه خداوند عالم، قادر، موجود و ... است، نشان می‌دهند که این مفاهیم بر واجب‌الوجود نیز صادق است و بازگشت سخن آنان در عینیت صفات به نفی صفات است و این توهم که «معنایی که از عالم می‌فهمیم، غیر از آن معنایی است که از اطلاق این لفظ و مرادفات آن در بین مردم فهمیده می‌شود»، در نهایت سخافت است و این سخن که «صدق قضیه موجهه درباره

خالق، مقتضی وجود مبدأ اشتقاق در موضوع است» - چنان که در مخلوقات این گونه است - ناشی از مقایسه غلط و فاسد در متبوع است و تنها ناشی از تقلید و قیاس امور لغوی با حقایق فلسفی است. چگونه ممکن است انسان عاقلی خالق آسمان‌ها و زمین را عالم و قادر وحی و موجود نداند؟ بنابراین بازگشت قول به اشتراک لفظی قول به عدم صدق این مفاهیم بر خداست؛ بلکه معنای «الله قادر»، یک معنا بیشتر نخواهد بود و آن «الله الله» است که بازگشت آن به سلب الحمل است (همان، ص ۸).

تنکابنی به سخن گروه دیگری از آنان می‌پردازد که می‌گویند هیچ حکم ایجابی و سلبی را نمی‌توان درباره خدا بیان کرد؛ چون حکم - به طور مطلق - نیازمند تصور دو طرف قضیه است و درباره خدا تصور موضوع به هیچ وجه ممکن نیست. تنکابنی در نقد این سخن می‌گوید: اینها متفطن نشده‌اند که خود این سخن، حکم کردن درباره خداست؛ به این نحو که محال است درباره خدا حکم کرد (همان، ص ۹ و ۱۳۷۷، ص ۳۹ - ۴۰).

مقایسه و نتیجه گیری

۱. نخستین تلاش تنکابنی این است که تا حد امکان سخن استادش ملا رجبعلی تبریزی و پیروان او را در دو مسئله اشتراک لفظی وجود و اوصاف خدا بر محمل صحیح حمل کند؛ از این رو در صدد پاسخی برآمده و می‌گوید شاید مقصود آنان از اشتراک لفظی وجود، این است که منشأ صدق موجود بر خالق و مخلوق، متفاوت است؛ بدین معنا که منشأ صدق وجود در واجب تعالی، ذات مقدس اوست؛ ولی منشأ صدق وجود در ممکن، یا آن چیزی است که ممکن به آن قائم است یا ذات مجعول ممکن است. تنکابنی تأکید دارد هر کدام از دو توجیه می‌تواند سخن آنان را بر محملی حمل کند؛ اما هرگز قول به اشتراک لفظی، بدین معنا که «مفهوم موجود یا عالم وقتی به ممکنات اطلاق می‌شود، غیر از معنایی است که بر واجب‌الوجود اطلاق می‌شود» سخنی سخیف و در نهایت زشتی است.

۲. در ادله این گروه به ویژه در ادله تبریزی و قاضی سعید قمی در دو مسئله مورد بحث، بر این نکته تأکید شده که اگر معنای وجود درباره واجب تعالی، همان معنایی باشد که از وجود اشیای دیگر می‌فهمیم، در آن صورت، واجب‌الوجود دست کم در معنای وجود مانند

اشیا و مخلوقات خواهد بود و این درست نیست. به نظر می‌رسد تنکابنی در این بخش، بیشتر در جاهای دیگر ورود یافته است؛ از این رو پاسخ‌های او را می‌توان به چند گروه دسته‌بندی کرد: اولاً تنکابنی برای نفی مسئله اشتراک لفظی وجود به‌طور ضمنی مسئله صحت حمل را مطرح کرده و از این طریق، پاسخ داده است: وقتی علم داشته باشیم که موجود ممکن وجود دارد و آن‌گاه موجود را بر او حمل کنیم و بگوییم: «الممكن موجود»، حمل معنای موجود بر ممکن، درست است. این پاسخ در واقع اشاره به مسئله صحت حمل وجود بر واجب و ممکن است که یکی از دلایل اشتراک معنوی وجود است و به شکل منقح و سامان‌یافته از سوی سبزواری و دیگران به این صورت تقریر شده است: وجود به وجود واجب و وجود ممکن و وجود ممکن به جوهر و عرض و ... تقسیم می‌شود و چنین تقسیمی، صحیح است چون مقسم در بین اقسام مشترک است و این دلیل بر وجود مشترک معنوی است (سبزواری، ۱۳۸۱ق، ص ۸۰)؛ ثانیاً ملاصدرا در اسفار، مسئله اشتراک معنوی وجود را قریب به بدیهیات دانسته است (ملاصدرا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۷). او می‌گوید: عقل بین یک موجود و موجود دیگر، مناسبت و مشابهتی را می‌بیند که این مناسبت بین موجود و معدوم وجود ندارد. پس اگر موجودات، مشارکت مفهومی نداشته، بلکه از هر جهت متباین باشند، نسبت بعضی با بعضی مانند نسبت وجود با عدم خواهد بود؛ بدین معنا که هیچ مناسبتی میان آنها وجود ندارد و این، خلاف بدیهی عقل است (همان). سخن تنکابنی در استدلال دوم با این بیان ملاصدرا قرابت دارد که اگر معنای موجودی که بر واجب صدق می‌کند، همان معنای موجودی نباشد که دربارهٔ ممکنات می‌فهمیم، پرسش دوباره که آیا «الف» موجود بود که آسمان را ایجاد کرد یا نه، سخیف و بیهوده خواهد بود؛ زیرا پرسشگر از معنای وجودی می‌پرسد که آن را می‌فهمد و اگر معنای وجود بر واجب‌الوجود صدق نکند، باید گفته می‌شد «الف» بدون اینکه موجود باشد، آسمان را خلق کرده است؛ درحالی‌که چنین سخنی سخیف است. می‌توان گفت وجه سخافت سخن به همین مسئله باز می‌گردد که اشتراک معنوی وجود، قریب به بدیهیات است؛ چراکه نسبت میان وجود ممکن و واجب مانند نسبت بین وجود و عدم نیست؛ زیرا بدیهی است که پرسشگر، معنای وجودی دربارهٔ واجب و ممکن می‌پرسد که آن را می‌فهمد. ثالثاً از استدلال تنکابنی می‌توان چنین استنباط کرد که به عقیدهٔ او اگر معنای وجودی که بر واجب‌الوجود صدق می‌کند، همان معنای موجودی نباشد که دربارهٔ ممکنات می‌فهمیم،

امکان گفتگو و تفهیم و تفاهم از بین خواهد رفت؛ زیرا پرسشگر از معنای وجودی می‌پرسد که آن را می‌فهمد. رابعاً وقتی علم به وجود موجود ممکن داشته باشیم و آن‌گاه موجود را بر او حمل کنیم و بگوییم: «الممكن موجود»، حمل معنای موجود بر ممکن، درست است. حال اگر عقیده ما از امکان به وجود بازگردد، در این صورت اعتقاد اولیه ما درباره وجود، متبدل نمی‌شود؛ هرچند اعتقاد ما بر اینکه آن چیز ممکن نبوده، بلکه واجب بوده، زایل می‌شود. از اینجا معلوم می‌شود که وجود، مشترک معنوی است. این استدلال تنکابنی در شرح منظومه با این عبارت آمده است: «وانه لیس اعتقاده ارتفع...» یعنی اگر وجود، مشترک معنوی نباشد، اعتقاد به وجود با زوال اعتقاد به خصوصیت زایل می‌شود. سبزواری تصریح کرده است که این استدلال را کاتبی قزوینی (م. ۱۷۵ق) در حکمة العین آورده است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۱). هر دو استدلال را علامه طباطبایی نیز آورده است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۱۷/ همو، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۶).

۳. اغلب سخنان آنان مبتنی بر شواهد و تفسیر و برداشت از سخنان دیگران است؛ درحالی که تنکابنی بیشتر به استدلال روی آورده است. او با عنایت به استشهادات روایی به‌ویژه استشهادات قاضی سعید برای اثبات اشتراک لفظی وجود، بر این نکته تأکید دارد که وقتی در روایتی آمده که «علم در خدا با علم در غیر او متفاوت است»، این بیان به معنای تأیید اشتراک لفظی نیست؛ بلکه ناظر به بیان اختلاف مراتب علم در واجب و ممکنات به حسب کمال و نقص است. این پاسخ دقیقاً ناظر به نظر ملاصدرا درباره تشکیک وجود است و نشان می‌دهد تنکابنی، هم در این پاسخ و هم پاسخ‌های دیگر به آرای ملاصدرا توجه دارد.

۴. تنکابنی در پاسخ به ادعای برخی از آنان به‌ویژه میر قوام رازی که صریح‌تر از همه از الهیات سلبی و تنزیهی سخن گفته و تأکید کرده است که هیچ حکم ایجابی و سلبی را نمی‌توان درباره خدا بیان کرد؛ چون حکم به‌طور مطلق نیازمند تصور دو طرف است و درباره خدا تصور موضوع به‌هیچ‌وجه ممکن نیست، در پاسخی نقض می‌گوید: اینها متفطن نشده‌اند که خود این سخن که «محال است درباره خدا حکم کرد»، حکم کردن درباره خداست. او همچنین این نکته مهم را نیز در نقد مسئله اشتراک لفظی وجود آورده است که بر اساس این نظریه، قضیه «الله موجود»، «الله الله» خواهد بود که در واقع تئولوژی است و در این صورت بیشتر قضایای الهیات بی‌معنا خواهند بود. البته

تنکابنی می‌توانست با توضیح بیشتر از این، یادآور شود که چنین تفسیری از قضایا به تعطیل خواهد انجامید که بی‌گمان خصم بدان معترف و ملتزم نخواهد بود.

۵. تنکابنی با اشاره به علت و انگیزه‌ای که آنان را گرفتار نظریه اشتراک لفظی کرده است، آن را به نحوه صدق قضیه موجهه و برداشته‌های لغوی و عرفی و خلط حقایق لغوی با حقایق فلسفی در اوصاف خدا مربوط دانسته است. این سخن تنکابنی درست است؛ ولی او هیچ اشاره‌ای به انگیزه اصلی آنان که توسط حکمای دیگر گفته‌اند، نکرده و آن، ترس از مسئله لزوم سنخیت میان واجب و ممکن است.

۶. تنکابنی در بحث اوصاف واجب به نکته مهمی اشاره کرده است و آن، اشتباه ملا رجبعلی تبریزی و هم‌فکران او در مسئله چگونگی اطلاق اوصاف بر واجب تعالی است؛ زیرا آنان بر این نکته پافشاری می‌کنند که وجود، علم، قدرت و ... امور متغایر و صفت هستند و هرگز نمی‌توان گفت امر واحد، عین امور متغایر است؛ از این رو باید گفت واجب، صفت ندارد و اوصاف را از او سلب کرد؛ نه حمل. تنکابنی در این بحث به مسئله خلط مفهوم و مصداق اشاره کرده و می‌گوید مقصود از اینکه واجب، دارای اوصاف بوده و اوصاف حقیقی او عین ذات اوست، عینیت مفهومی با ذات واجب نیست و هیچ عاقلی چنین سخنی را نمی‌گوید - چه رسد به اینکه محققان چنین سخنی را بگویند - بلکه مقصود از اتصاف ذات به اوصاف و عینیت صفات و اوصاف، این است که ذات واجب بدون اتصاف به صفتی و بدون لحاظ انتساب او به چیزی صدق می‌کند که او موجود و عالم و قادر است؛ لذا معنای اینکه وجود واجب عین ذات واجب است، این است که ذات به تنهایی منشأ صدق این مفهوم بر اوست. بر خلاف زید که چون زمانی موجود نبود، و متعلق جعل نبود، موجود به آن صدق نمی‌کرد، وقتی جعل بدان تعلق گرفت، موجود شد (تنکابنی، [نسخه خطی]، ص ۸). در واقع تنکابنی در صدد این است که معنای اتصاف و حمل صفت بر واجب را گوشزد کند؛ چیزی که کم‌توجهی بدان، آنان را گرفتار خلط کرده است و آن فرق اتصاف واجب به اوصاف با اتصاف ممکنات به اوصاف است. وقتی می‌گوییم واجب‌الوجود به وجود، علم، قدرت، و مانند آنها متصف است، بدان معنا نیست که حقیقت واجب، طوری است که اوصافی منحاز از واجب، وجود دارد و واجب، موصوف آن اوصاف بوده و در نتیجه ترکیب صفت و موصوف پیش آید؛ بلکه اتصاف

درباره واجب‌الوجود به معنای حمل است؛ به این معنا که واجب تعالی، واجب‌الوجود نخواهد بود؛ مگر اینکه دارای همه کمالات وجودی باشد و شکی نیست که اوصافی مانند وجود، علم و قدرت، کمال‌اند و ممکنات، این کمالات را دارند و افاضه‌کننده کمال وجودی نمی‌تواند خود فاقد آن کمال و اوصاف باشد؛ بلکه او این کمالات را به نحو اعلی و اشرف داراست؛ بنابراین معنای اتصاف در اینجا به معنای حمل است. به این صورت که اوصاف از صمیم ذات واجب انتزاع شده و بر او حمل می‌شوند و بدین ترتیب ذات، مصداق حمل اوصاف کمالی است؛ نه اینکه مانند ممکنات، چیزی به نام اوصاف را نداشته و سپس دارا شده و در نتیجه ترکیب واجب از صفت و موصوف پیش آید.

۷. سرچشمه استدلال‌های مخالفان اشتراک معنوی وجود و مسئله صفات خدا، ادله و استشهادات ملارجبعلی تبریزی است. جوهره همان ادله و دعاوی بدون نوآوری و اقامه دلیل جدید توسط پیروان او در این دو مسئله تکرار شده است. در این میان گرچه حکیم علیقلی خان از اشتراک متشیخ سخن به میان آورده است؛ ولی در واقع بازگشت آن به اشتراک لفظی است. بله، اگر او به تشکیک وجود قائل بود، می‌توانستیم به قرائتی قریب با اشتراک معنوی وجود نزدیک شویم؛ ولی با اصالت وجود و تشکیک وجود مخالف است (علیقلی بن قرچقای خان، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۲۲ - ۴۲۳).

اغلب ادله و دعاوی مستند به استشهادات از حکمای هند و اثولوجیا و منابع روایی است که نیازمند بررسی با متدلوژی خاص خود است و در این گونه موارد، استشهادات خلاف آن را به‌وفور می‌توان یافت؛ برای نمونه در باب اوصاف خدا، روایات بسیاری در اثبات صفت برای خدا وارد شده است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲. آغابزرگ طهرانی؛ الذریعه إلى تصانیف الشیعه؛ قم: اسماعیلیان و تهران: کتابخانه اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۳. امین، حسن؛ مستدرکات اعیان الشیعه؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۴. امین، سیدمحسن؛ اعیان الشیعه؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۵. تبریزی، رجبعلی؛ الاصل الاصل (اصول آصفیه)؛ ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۶. تنکابنی، ملا محمدبن عبدالفتاح؛ سفینه النجاة؛ قم: [بی‌نا]، ۱۳۷۷.
۷. _____؛ سفینه النجاة؛ [نسخه خطی]، مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت: ۲۶۰۴۰.
۸. حسینی جلالی، سیدمحمدحسین؛ فهرس التراث؛ قم: دلیل ما، ۱۴۲۲ق.
۹. خاتون‌آبادی، سیدعبدالحسین؛ وقایع السنین والاعوام؛ تهران: کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۵۲.
۱۰. رازی، میر قوام؛ دو رساله فلسفی عین‌الحکمه و تعلیقات؛ تصحیح علی اوجبی؛ تهران: چاپ وزارت ارشاد، ۱۳۷۸.
۱۱. سبحانی، جعفر؛ موسوعه طبقات الفقهاء؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۱۲. سبزواری؛ ملاهادی؛ شرح منظومه؛ ج ۱، تهران: ناب، ۱۴۱۳ق.
۱۳. عاملی، حر؛ أمل‌الامل؛ نجف اشرف: مکتبه الأندلس - بغداد، ۱۳۸۵ق.
۱۴. قمی، عباس؛ فواید رضویه در شرح حال علمای جعفریه؛ قم: اسلام، ۱۳۸۵.
۱۵. _____؛ مشاهیر دانشمندان اسلام (ترجمه کنی واللقاب) ترجمه: محمدباقر کمره‌ای؛ تهران: کتاب‌فروشی اسلامی، ۱۳۵۱.
۱۶. شیرازی، صدرالدین؛ اسفار؛ تصحیح حسن حسن‌زاده آملی؛ ج ۱، تهران: وزارت الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۷. _____؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین؛ بدایة‌الحکمه؛ ج ۱، قم: دارالفکر، ۱۳۹۱.
۱۹. _____؛ نه‌ایة‌الحکمه؛ تصحیح علی زارعی؛ ج ۶، قم: مؤسسه نشرالاسلامی، ۱۴۳۲ق.

۲۰. علیقلی بن قرچغای خان؛ احیای حکمت؛ تصحیح فاطمه فنا؛ چ ۱، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۷.
۲۱. کحاله، عمر رضا؛ معجم المؤلفین؛ بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۲. قاضی سعید قمی؛ الاربعینات لکشف اوارالقدسیات: رساله البرهان القاطع والنور الساطع؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۲۳. قزوینی، عبدالنبی؛ تتمیم أمل الأمل؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۷ق.
۲۴. محمدزمان بن کلبعلی تبریزی؛ فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد؛ تهران: [بی نا]، ۱۳۷۳.
۲۵. مدرس تبریزی، محمدعلی؛ ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة واللقب؛ چ ۴، تهران: خیام، ۱۳۷۴.

