

روی آورد وجودشناسانه «اوصاف الهی» در اندیشه کلامی علامه حلی (ده)*

حسن عباسی حسین آبادی**

چکیده

موضوع صفات خداوند در علم کلام از دو جنبه وجود شناسی و معنا شناسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. جنبه وجودشناسی به ارتباط صفات و ذات الهی می‌پردازد. ذات خداوند عین وجود اوست؛ بر این اساس صفات برآمده از حقیقت وجود و وجوب وجود اویند. دیدگاه‌های وجودشناسانه اوصاف الهی به شش دسته کلی تقسیم می‌شود. پرسش این است که علامه حلی چه روی آورد وجودشناسی در اثبات ذات و صفات انتخاب کرده است که از یک سو اشکالات متکلمان بر فیلسوفان بر اندیشه او وارد نشود و از جهت دیگر اشکالات و نقدهای فیلسوفان بر متکلمان نیز بر دیدگاه ایشان وارد نشود و آیا روش ایشان با نقل نیز منطبق است؟ علامه حلی با تلفیق روش فلسفی و کلامی و تطبیق آن با نقل، روشی در اثبات ذات و صفات به وجود آورده که در این روی آورد اشکالات غزالی بر فیلسوفان (قدم عالم و علم خدا به جزئیات) رفع می‌شود و از طرف دیگر اشکالات فیلسوفان بر متکلمان در مورد هماهنگی نظام فکری‌شان مرتفع می‌گردد. وی در این راه قدم به قدم نظام خود را با نقل تطبیق می‌دهد.

کلید واژه‌ها: وجوب وجود، صفات، ذات، عینیت، سرمدیت.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۱/۱۹ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۲/۸

** استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه پیام نور ایران /

abasi.1374@yahoo.com

مقدمه

واصل بن عطا (متوفی ۱۳۱ق) ظاهراً نخستین متکلمی بود که صفات را از جنبه وجودشناختی مورد توجه قرار داد. خواجه طوسی و علامه حلی برای تفاوت ذات و صفات، معیاری ارائه کرده بر این مبنا که هرآنچه به تصور درمی آید یا تصورش بدون غیر امکان پذیر است که همان ذات است یا تصورش بدون غیر ممکن نیست و آن صفت است. (خواجه طوسی، ۱۴۱۳ق: ۲۱) آیا این معیار از حیث وجودشناسی است، به این معنا که صفات و ذات از لحاظ وجودی و در واقع و حقیقت، با هم متفاوت و جدای از هم هستند؟ یا اینکه از حیث معرفت شناسی است و تفاوت این دو از حیث تصور و ذهن است و به نحوه شناخت ما از صفات و ذات نظر دارد، به این معنا که ما به ذات امور از طریق صفات آنها پی می بریم و حقیقت و ذات امور بر ما پنهان است و صفات و خواص امور ما را به شناخت ذات هدایت می کنند.

بحث تفاوت صفات و ذات، سبب ایجاد دو رویکرد وجودشناسی و معناشناسی به صفات است. برخی قائل به تفاوت وجودی صفات و ذات هستند و صفات را امری جدای از ذات می دانند. برخی قائل به تغایر مفهومی آن هستند یعنی در مصداق یکی هستند و در مفهوم متفاوت اند. در ادامه دیدگاه های وجودشناسی به صفات مورد بررسی قرار می گیرد.

۱. خواص واجب الوجود

علامه حلی در کتاب کشف المراد (فصل اول، مسئله سی و پنجم مقصد اول) خواصی را برای واجب الوجود بر می شمارد. وی در میان این خواص، ضمن اینکه واجب بالذات را از وجوب غیری متمایز می کند، از طریق مباحث وجودشناسی، تبیین جامعی از واجب بالذات به دست می دهد و صفاتی را نیز در واجب بالذات به اثبات می رساند. بیشتر بحث ما در اینجا تحلیل واجب بالذات است.

درباره خواص واجب بالذات، پنج امر مطرح می شود:

الف) محال است چیزی هم واجب ذاتی باشد و هم واجب غیری، چون اگر واجب ذاتی باشد، نبودن آن محال است و اگر واجب غیری باشد، نبودن آن محال نیست و وجود او وابسته به علت است و اگر علت نباشد، آن هم نخواهد بود. همچنین محال است موجودی نه واجب ذاتی باشد نه واجب غیری، زیرا اگر واجب ذاتی نباشد به علتی موجود شده و در این صورت واجب غیری است. (مقداد، ۱۳۶۵: ۶ و ۷؛ علامه حلی، ۱۳۸۹: ۵۸) بنابراین واجب لذاته هرگز واجب لغیره نمی شود، زیرا این دو مفهوم مخالف

و ضد یکدیگرند. برای اینکه وجوب برای واجب لذاته به اقتضای ذات اوست و برای واجب لغیره به اقتضای امری خارجی است.

ب) محال است واجب بالذات مرکب از اجزاء باشد، زیرا هر مرکبی در وجود خود نیازمند به ترکیب اجزاء است. بنابراین آنچه واجب لذات است مرکب از اجزاء نیست.

ج) واجب الوجود هرگز جزء موجود دیگر نخواهد بود، زیرا هرچه جزء دیگری شود از حال نخستین خویش می‌گردد و تغییر می‌پذیرد و آنکه تغییر می‌پذیرد واجب الوجود نیست. (همان) از سوی دیگر جزء نمی‌تواند به طور مستقل مؤثر باشد بنابراین واجب الوجود هرگز جزء دیگری نیست.

د) مفهوم واجب الوجود هرگز جز یک مصداق نخواهد داشت. (در مبحث صفت شریک نداشتن تفسیر آن خواهد آمد)

هـ) «وجود واجب الوجود زائد بر ذات او نیست و همچنین نسبت وجود یعنی وجوب او و اگر زائد بود ممکن الوجود بود، پس واجب الوجود عین ذات اوست». (همان)

۲. دیدگاه‌های وجودشناسانه اوصاف الهی

در طول تاریخ در بحث سخن گفتن از صفات و ذات الهی، نظرها و دیدگاه‌های مختلفی در مورد رابطه ذات و صفات پیش آمده است. برخی معتقد به نفی صفات از ذات الهی شدند، (شهرستانی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۷۹) برخی صفت و ذات الهی را دو حقیقت متمایز از هم تلقی کردند و صفات را زائد بر ذات دانستند. (شهرستانی، همان: ۸۴؛ علامه حلی، ۱۳۸۷: ۶۴-۶۵) در این میان برخی صفات را نه زائد بر ذات می‌دانند و نه عین ذات، بلکه نظری بینابین قائل شدند که به نظریه «حال» معروف است. (آمدی، ۱۴۱۳ق: ۲۹ و ۳۰)

دیدگاه دیگر «نیابت» نام دارد. در این دیدگاه ذات واجب تعالی نایب و جانشین صفات است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۸۸-۸۹) دیدگاه دیگر، اتحاد مفهومی و مصداقی صفات با ذات است. در این دیدگاه صفات نه تنها از نظر مفهومی عین ذات واجب تعالی هستند، بلکه خود آنها نیز عین یکدیگرند. ابن سینا در کتب مختلفش از این نظریه حمایت کرده است. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶ و ۲۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۴۹) و در نهایت برخی نیز به عینیت ذات و صفات الهی معتقد شدند.

عینیت ذات و صفات

معتزله و متکلمان امامیه با تکیه بر وحدت و یگانگی واجب الوجود، همراهی هر حقیقت قدیم دیگری با ذات حق تعالی را ممتنع و آنرا مستلزم ترکیب می‌دانند. (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۱۷۲) در میان صاحبان این دیدگاه نیز دو گرایش وجود دارد:

گروهی مانند «ابولهذیل علاف» معتقد بودند خداوند عالم است به علمی که علم او عین ذات اوست. اینان به حقیقت و وجودی بدون صفات، قائل بودند که صفات، حقیقتی متمایز و جدای از ذات حق تعالی ندارند.

گرایش دوم که نظام و فیلسوفان مسلمان و متکلمان امامیه آن را برگزیده‌اند عبارت است از اینکه خداوند به ذات خود، عالم، قادر و حی است و ذات او مصداق همه صفات ذاتی است. (شهرستانی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۵۴-۵۲) بسیاری از متکلمان متقدم امامیه از جمله علامه حلی همچون متأخران به این نظریه معتقد هستند.

صفات واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود، عین ذات اوست به این معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات غیر به اعتبار قیام صفت به آن ذات، ناشی شود، در واجب تعالی از ذات مجرد، بی قیام صفتی به او ناشی شود. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۱)

دیدگاه آخر، قول اندیشمندان اهل تحقیق است. علامه در متن بحث صفات، عینیت ذات و صفات را به اثبات می‌رساند و دلایلی جداگانه ارائه نکرده است اما دلایل نقلی بر این مدعا بیان کرده است.

الف) دلایل عقلی نظریه عینیت ذات و صفات

علامه حلی برهانی برای اثبات وجود ذات خدا می‌آورد که همان وجوب و امکان و مبتنی بر ماهیت است و برهان دیگر را ضمن بحث قدرت و علم بیان می‌کند که همان برهان جهان شناسی متکلمان است. او زمانی که به مشکل عمومیت قدرت می‌رسد دوباره از برهان وجودشناسی استفاده می‌کند، اما چرا برهان جهان شناسی را مستقل نمی‌آورد؟ چون برهان جهان شناسی به خودی خود قدیم بودن خدا را اثبات نمی‌کند. علامه در نظام کلامی با توجه به کتاب باب حادی عشر هماهنگی بین کلام و فلسفه ایجاد کرده و تطبیقی بین عقل و نقل و بین فلسفه و کلام ایجاد کرده است. اینکه از بین این دو کدام اصل تر است جای بحث است. پرسش این است پایه اساسی در این بحث فلسفی است یا کلامی یا نقل؟ علامه روش فلسفی و کلامی را در بحث صفات و خدا باهم تلفیق می‌کند و از میان سه مبنای کلام، فلسفه و نقل، فلسفه را مبنا قرار می‌دهد.

تفاوت نگاه علامه با فیلسوفان در بحث صفات این است که علامه علاوه بر وجوب وجود، قدرت را مبنا قرار می‌دهد اما فیلسوفان علم را مبنا می‌دانند. بر این اساس برای شناخت صفات از دو راه بهره می‌گیرد یکی صفت قدرت و دیگری صفت وجوب وجود.

در بیشتر صفاتی که تبیین می‌کند چه به طریق ایجابی و چه طریق سلبی، این دو راه را مدنظر دارد. او در تبیین صفات سلبی و نفی زائد بودن صفات سلبی به نوعی به اثبات عینیت صفات با ذات واجب تعالی می‌پردازد. از آنجا که او صفات سلبی را بر اساس وجوب وجود اثبات می‌کند و تمامی صفات سلبی را از ذات واجب سلب می‌کند و زائد بر ذات بودن آنرا نفی می‌کند، مهم‌ترین دلیل برای عینیت ذات و صفات، همان صفت وجوب وجود واجب تعالی است. بر این اساس، عینیت ذات و صفات را مبتنی بر صفات، بیان می‌کنیم.

یکم) اراده

علامه در مسئله چهارم از مقصد سوم فصل دوم، کشف المراد می‌گوید به اعتقاد عامه مسلمین، اراده از صفات خدای تعالی است و در معنی آن اختلاف است. اشاعره و بعضی گفتند اراده صفتی زائد بر علم است. خواجه در نفی زائد بر ذات بودن صفت اراده^۱ بیان می‌دارد اگر اراده چیزی زائد بر ذات خدا و قدیم باشد، تعدد قدما لازم می‌آید و اگر حادث باشد، ذات او محل حوادث واقع می‌شود و اگر حادث باشد مخلوق است و به اراده آفریده شده است، پس برای اراده، اراده دیگر باید ثابت کرد و تسلسل لازم آید. پس چاره‌ای جز این نیست که بگوییم همان خصوصیت فعل که متضمن مصلحتی بوده و خدا بدان علم داشته و داعی به خلقت او شده است، همان اراده است. (حلی، ۱۳۸۹: ۳۷۸) بنابراین اگر واجب تعالی به ذات خویش متصف به صفات نباشد، بلکه به مبدائی زائد بر ذات نیاز داشته باشد، آن مبادی یا قدیم‌اند یا حادث. اگر قدیم باشند تعدد قدما لازم می‌آید که باطل است، زیرا اگر دو ذات قدیم در یک صفت اشتراک داشته باشند، در سایر صفات نیز مشترک خواهند بود و قدیم در هر دو ذات یک معناست. بنابراین هر صفتی سزاوار یک ذات باشد، ذات دیگر نیز سزاوار آن است یا اگر حادث باشند نیاز به ایجادکننده دارند. (حلی، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۴؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۱۱۷)

تعدد قدما مبنای متکلمان است و علامه در اینجا می‌خواهد از یکسو معقول باشد و از سوی دیگر با مبنای متکلمان نیز درگیر نشود. اگر حادث کننده آنها ذات واجب باشد، پس باید قبل از حدوث، آن صفات را داشته باشد تا ایجاد کند. در این صورت لازم می‌آید واجب تعالی به معلول خودش محتاج باشد و این با واجب بودن حق تعالی ناسازگار است. (حلی، بی تا: ۲۲۸) به طور کلی، بنابر مشرب متکلمان صفات زائده چه حادث باشند یا قدیم هر دو ممتنع است. بنابر اول، ذات واجب محل حوادث می‌شود و این روا نیست و بنابر ثانی، تعدد قدما لازم آید. (لایحی، ۱۳۸۳: ۲۴۴)

۱. ولیست زائده الداعی و الا التسلسل او تعدد القدماء. (علامه حلی، بی تا: ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۵: ۱۱۷)

علامه حلی در باب *حادی العشر*، اراده را مبتنی بر دیدگاه کلامی و علم و قدرت اثبات می‌کند. (مقداد، ۱۳۶۵: ۱۵) فعل *ایجاد*، بیانگر قدرت است و اگر به نحو احسن ایجاد کند بیانگر حکمت و علم است. بنابراین اثبات هر دو صفت (قدرت و حکمت) مبتنی بر برهان غایت شناسی است، ولی اگر ممکن را در زمان خاص به وجود آورد بیانگر اراده خداوند است.

او برای تبیین اراده از «نقل» نیز بهره می‌گیرد. در قرآن امر و نهی کرده و هر که امر و نهی کند مرید و کاره است. علامه حلی در بحث اراده هم از علم و قدرت که مبنای کلامی است و نیز از نقل هم بهره می‌گیرد. در بحث قدم عالم نیز رویکرد فلسفی را نپذیرفته و در پاسخ به شبهات از کلام و شرع استفاده می‌کند.

دوم) سرمدیت

خواجه می‌گوید: «وجوب الوجود یدل علی سرمدیته و نفی الزائد» (حلی، بی‌تا: ۲۲۵) چون حق تعالی واجب الوجود است - یعنی وجود برای او ضرورت دارد و قابل انفکاک از ذات نیست - لذا وجوب وجود حق تعالی دلالت بر سرمدیت او دارد. چون احتمال عدم در او نمی‌رود و همیشه هست و خواهد بود و اختلاف بر این است که صفت بقا چیزی زائد بر ذات اوست یا عین ذات او. خواجه آن را رد کرد که اگر صفت بقا زائد بر ذات او باشد، معنی آن این است که با اینکه واجب الوجود است بدون این صفت او فانی باشد. پس صفت وجود زائد بر ذات او نیست. (خفری، ۱۳۸۲: ۶۸) علامه حلی در صفت سرمدیت بر مبنای فلاسفه باز بر می‌گردد. در باب *حادی عشر* سرمدیت را مبتنی بر وجوب وجود اثبات می‌کند؛ وجودی که سرمدی است، باقی و ابدی است. (مقداد، ۱۳۶۵: ۱۶)

سوم) یگانگی و نفی شریک

علامه در بیان صفت نفی شریک و نفی مثل می‌گوید: «هذا عطف علی الزائد ای وجوب الوجود یدل علی نفی الشریک...» (حلی، بی‌تا: ۲۲۶-۲۲۵) واجب الوجود بودن دلیل بر شریک نداشتن است، چراکه اگر شریک داشته باشد آن شریک هم واجب الوجود است و در واجب الوجود بودن مانند یکدیگرند و البته هرکدام خصوصیتی دارد که دیگری ندارد. پس هر یک مرکب می‌شوند از خصوصیت مشترک واجب الوجود و نیز خصوصیتی که هر یک جداگانه دارند، مانند انسان که مرکب از حیوان و ناطق است. چنین ترکیبی در ذات خدا جایز نیست.

علامه می‌گوید: «همان‌طور که وجوب وجود، زاید بودن بقا بر ذات حق را نفی می‌کند، همچنین وجوب وجود دلالت بر نفی شریک از ذات حق می‌کند.»^۱ خفری نخست عبارت «و الشریک» در سخن خواجه را معنا کرده، سپس به وجوه مختلفی بر توحید واجب الوجود و نفی شریک استدلال نموده است.

معنای «و الشریک» وجوب وجودی است که همان حقیقت وجود صرفی است که وحدت آن بدیهی حدسی است و چنین وجودی بر نفی شریک در وجوب دلالت می‌کند، به این معنا که تعدّد واجب بالذات ممکن نیست زیرا حقیقت آن «محض الموجود من حیث هو موجود» و بلکه «محض الوجود» است. (خفری، ۱۳۸۲: ۷۲)

علامه در ادامه از واجب الوجود «نفی مثل» می‌کند. واجب الوجود مثل ندارد و اقتضای آن دارد که مانند نداشته باشد، چون مثل و مانند چیزی است که با دیگری یک ماهیت داشته باشد و واجب الوجود عین حقیقت وجود است و اگر چیزی مثل او باشد باید عین حقیقت وجود باشد.

در گوهر مراد نیز این دلیل به این صورت آمده است که اگر صفات کمالیه واجب، زاید و متأخر از ذات واجب باشند، لازم آید واجب در آن مرتبه پیشین از صفات کمال خالی باشد و خالی بودن ذات از صفات کمال، نقص برای واجب است. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳)

چهارم) نفی معانی و احوال

علامه حلی در نفی صفت، معنی و حال به صورت زائد بر ذات می‌گوید صفات حقیقی زائد بر ذات ندارد و عین ذات او است، چون ذات او نیاز به هیچ معنی زائد ندارد و به خودی خود عالم است و به خودی خود قادر است و نه به اضافه معنی قدرت، قادر باشد یا به عروض صورت علمی در ذهن خود عالم شود. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۹۶) خواجه نصیر طوسی می‌گوید: وجوب الوجود یدلّ علی نفی المعانی و الاحوال و الصفات الزائد عیناً؛ یعنی وجوب وجود حق تعالی دلالت بر این دارد که او در اتصاف بر صفات، نیازی به هیچ چیز دیگری ندارد، نه بر معانی قدیم چون علم، قدرت و حیات و نه احوال، چون عالمیت و قادریت، به صفات زائد بر ذات نیازی نیست، بلکه ذات حق تعالی برای اتصاف کفایت می‌کند و این همان عینیت ذات و صفات است.

۱. هذا عطف علی الزائد ایضا ای وجوب الوجود یدل علی نفی الزائد و نفی الشریک و نفی المثل

پنجم) علم

علامه در کشف المراد صفت علم را به هر دو روش متکلمان و فیلسوفان اثبات می‌کند:

۱. با روش متکلمان و برهان غایت‌شناسی و نظم و اتقان صنع از طریق افعال خداوند که در نهایت کمال است علم او را اثبات می‌کند؛

۲. با روش فلسفی و از طریق تجرد علم و اثبات اینکه خداوند مجرد است و جسم و جسمانی نیست که مانع علم او شود پس باید به همه چیز علم داشته باشد، علم را اثبات می‌کند. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۲۸۴؛ ۱۳۶۵: ۱۳)

از سوی دیگر چون علم به وجود خود دارد و هر عالمی که به علت علم داشته باشد به معلول نیز علم دارد، او علت همه چیز است و علم به همه چیز دارد. علامه در باب حادی عشر، علم را مبتنی بر قدرت اثبات می‌کند و از برهان جهان‌شناسی و برهان نظم استفاده می‌کند که روش متکلمین است. وی در شبیه علم به جزئیات دوباره از برهان وجوب و امکان استفاده می‌کند. علامه در ادامه دلیلی که برای عمومیت علم می‌آورد از حی استفاده می‌کند (مقداد، ۱۳۶۵: ۱۶) در حالی که هنوز حی را استفاده نکرده است، چون مبنای کار او وجوب وجود است و چون وجوب وجود جمیع کمالات را دارد علامه به خود اجازه می‌دهد صفت حی را اثبات نکرده، از آن برای تبیین علم استفاده کند.

حیات بر مبنای کلامی حی صفتی اعتباری است، زیرا مبتنی بر علم و قدرت است و این دور است، زیرا از یکسو حیات را مبتنی بر علم و قدرت اثبات می‌کند و از سوی دیگر برای اثبات عمومیت علم از حی بهره می‌گیرد و این بر مبنای فلسفی دور است، اما بر مبنای خودش که مبتنی بر وجوب است و واجب الوجود دارای تمامی صفات کمال است و حیات هم از صفات کمالیه است، حی نیز هستند.

اگر وجوب و وجود را نادیده بگیریم در کلام علامه حلی تناقض‌هایی ایجاد می‌شود، مثلاً در بحث علم و نیز قدرت و عمومیت قدرت و مشکلات و دیدگاه‌هایی که مطرح می‌شود براساس وجوب وجود اختلاف نظرها را حل می‌کند و می‌گوید هر مقدور ممکن است و همه ممکنات نیازمند به غیر هستند. بنابراین ابتدا در بحث قدرت از روش متکلمان استفاده می‌کند (بحث حدوث) و حکم جزء عالم را بر کل عالم تسری می‌دهد تا وارد بحث دیدگاه فلاسفه نشود که قدم عالم را پذیرفته‌اند اما در بحث عمومیت قدرت در پاسخ به اشکالاتی که بر قدرت و محدودیت خدا وارد شده به روش خود که روش فلسفی است که مبتنی بر امکان و وجوب است باز می‌گردد چرا که ماسوای خدا همه ممکن هستند و نیازمند به غیر هستند.

علامه از مفهوم واجب الوجود شروع می‌کند سپس ماهیت را از آن سلب می‌کند، زیرا اگر از حقیقت واجب الوجود شروع می‌کرد به وحدت وجود می‌رسید. علامه بر این اساس از مبنای کلامی و فلسفی باهم استفاده می‌کند. از یک سو با دیدگاه ابن سینا با قدم عالم مواجهه می‌شود و علم به مشکل بر می‌خورد، بر این اساس به دیدگاه کلامی بر می‌گردد و از سوی دیگر از وحدت وجود هم گریزان است، بنابراین در وجودشناسی، راهی مبتنی بر ماهیت در پیش می‌گیرد یعنی از ماهیت شروع می‌کند و راهی را در پیش می‌گیرد تا با این دو با مشکل مواجه نشود.

صفت کلام را کاملاً مبتنی بر دیدگاه کلامی اثبات می‌کند و اگر مبنای فلسفی هم پیش برود یعنی ذات واجب الوجود چیزی می‌شود مانند کلام نفسانی اشاعره. بر این اساس برای اینکه با اشاعره همراهی نکند با وجوب وجود پیش نمی‌رود و براساس قدرت آن را اثبات می‌کند. خدا کلمه را در درخت ایجاد کرده و کسی که ایجاد کند قادر است و متکلم نیز هست. اینجا نیز برای تبیین کلامی صفت قدرت از نقل نیز بهره می‌گیرد.

ششم) کمال

نحوه اتصاف خداوند به صفات خود، کامل‌ترین نحوه اتصاف است و کامل‌ترین نحوه اتصاف آن است که ذات شیء « بذاته » یعنی بدون نیاز به تحقق صفتی خارج از ذات دارای وصفی گردد. پس کمال مطلق خداوند مقتضی آن است که ذات مقدس او، بدون نیاز به وجود صفتی خارج از ذات به اوصاف خدا متصف شود. «وجوب الوجود يدل على كونه تاماً و فوق التمام...» (حلی، بی تا: ۲۳۳) بنابراین عینیت صفات با ذات در مقایسه با تغایر آن دو، نوعی کمال به شمار می‌آید و از آنجا که خدای سبحان واجد کمالات است باید ذات او عین صفاتش باشد، اگر چنین نباشد خدای تعالی مطلق نخواهد بود، بلکه کاملی است که در صفاتش نیازمند به غیر است. علامه در بیان صفت فوق‌التمام بودن، کمال را بیان می‌کند. مراد او از «تمام» این است که تمامی کمالات را دارا است و هیچ کمالی نیست که او نداشته باشد؛ نه در ذات و نه در صفات حقیقی و اضافی. فوق‌التمام آن است که فیض او به علت کمال اوست که مقتضای پُری لبریزی است. چون کامل بود، آفرید نه چون آفرید کامل شد و نقص از خود رفع کرد. (حلی، ۱۳۸۹: ۳۹۷-۳۹۶)

وجود او عین کمال است و کمال عین ذات اوست. واجب‌الوجود باید از جمیع جهات واجب باشد، در غیر این صورت ترکیب از وجوب و امکان لازم می‌آید چه بالضرورة جهت وجوب و امکان، هر دو از جهت واحده نتوانند بود. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۳؛ حلی، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۴)

علامه در کشف/المیراد می‌گوید: «وانما قید الصفات بالزائده عینا لانه تعالی موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات فی الحقیقه و ان كانت مغایره لها باعتبار» (علامه، ۱۴۱۳ق: ۲۹۶) علامه صفات را مقید به «زائد در عین» کرد به خاطر اینکه خدای تعالی به صفات کمال متصف است و این صفات را نمی‌توان از ذات او سلب کرد، اما این صفات در حقیقت و در متن واقع، همان ذات واجب و عین ذات او می‌باشند، هر چند در اعتبار و به لحاظ مفهومی غیر از آن هستند.

هفتم) وجوب وجود

وجوب وجود برای واجب‌الوجود، عرض نیست، بلکه عین ذات اوست و وجود یک حقیقت مشکک است و دارای مراتب مختلف از یک سنخ و یک معنی است. همه حکما گفتند اگر وجود برای خدای تعالی عرضی و خدای تعالی موضوع آن عرض باشد چند حالت پیش می‌آید؛ یا باید ذات او بی‌وجود معدوم باشد یا دیگری او را موجود کرده باشد یا از ذات خودش در حالی که نبود وجود تراویده باشد که همه این موارد غلط است، زیرا چیزی که موجود نیست از او چیزی نمی‌تراود و اگر موجود باشد نیازی ندارد که وجودی بر او عارض شود. (حلی، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۴؛ همو، ۱۳۸۹: ۳۸۲) واجب‌الوجود در هیچ صفتی نیاز به کسی ندارد، زیرا همه چیز غیر از او ممکن است و ممکنات هرچه دارند از او دارند. (حلی، ۱۳۸۹: ۳۸۹) وجود واجبی کامل‌ترین وجودات است و کامل‌ترین وجودات بی‌نیاز از صفت است، پس وجود واجب بی‌نیاز از صفت است. (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۴۲)

هشتم) قیومیت

علامه حلی در کشف/المیراد در بیان صفت قیومیت می‌گوید: خدای تعالی به خود قائم است و ماهیت دیگری ندارد و قیام دیگران به اوست، چون همه به او نیاز دارند و معنی قیومیت همین است. (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۱)

همان‌گونه که برای وجود مطلق، فردی قائم به ذات وجود دارد، کمالات هم باید یک فرد قائم به ذات داشته باشد. مثلاً وجود چون ممکن است، نیازمند علتی است که آن علت، وجود ذاتی اوست و به علت نیازی ندارد. در صورت نیاز به علت تسلسل و دور لازم می‌آید. علم و قدرت در ما عارضی است نه ذاتی، پس باید یک فرد ذاتی داشته باشد که این امور عارضی به آن ذاتی منتهی شوند و الا تسلسل یا دور لازم می‌آید، پس واجب تعالی به عنوان مبدأ موجودات عالم هستی باید مبدأ کمالات موجودات هم باشد و باید کمالات را در ذات خویش داشته باشد و عین ذات او باشد.

نهم) بساطت

اگر صفات الهی عین ذات او نباشد از دو حال خارج نیست؛ یا صفات جزو ذات هستند یا خارج از ذات. احتمال نخست باطل است، زیرا به مرکب بودن ذات الهی می‌انجامد، درحالی که برهان بسیط بودن واجب تعالی، ترکیب او از اجزاء را نفی می‌کند. (حلی، ۱۳۸۷: ۸۰؛ آمدی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۶) در احتمال دوم با دو فرض مواجه هستیم یا صفات خارج از ذات، واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود. فرض نخست مستلزم تعدد واجب‌الوجود است و با توحید ذاتی منافات دارد و در فرض دوم می‌توان پرسید که علت صفات چیست؟ چون هر ممکن‌الوجودی برای تحقق نیاز به علت دارد و اگر علت صفات خود ذات واجب باشد، علت باید کمالات معلول را داشته باشد. پس ذات واجب باید واجد صفات کمال باشد تا بتواند آنها را ایجاد کند و این فرض که ذات واجب، ایجادکننده صفات باشد باطل است.

اگر علت ایجادکننده صفات غیر از ذات واجب باشد، آن غیر نیز یا واجب است یا ممکن. در صورت نخست تعدد واجب است و در صورت دوم، نیاز به علت لازم می‌آید یا هر دوی این لوازم باطل‌اند، پس خارج از ذات بودن صفات هم باطل است. به این ترتیب تمام احتمالاتی که بر فرض تغایر ذات و صفات قابل طرح باشد نامعقول و باطل است و در نتیجه ذات خداوند و اوصاف او مصداق واحد بسیطی دارند و مفاهیم صفات متعدد همگی از وجود واحدی حکایت می‌کند. به بیان دیگر عقل آدمی از وجود، واحد، بسیط و نامتناهی خداوند اوصاف متعددی مانند عالم، قادر، حی و... را انتزاع و بر ذات حمل می‌کند، بدون آنکه تغایر و تعدد در میان مصادیق این اوصاف در کار باشد. (حلی، بی‌تا: ۲۳۰-۲۲۹؛ لاهیجی، بی‌تا، ج ۲: ۵۲۳)

دهم) وجود

دلیلی دیگر که مهم‌ترین آن نیز هست و به دیدگاه علامه درباره وجود بر می‌گردد این است که وجود واجب تعالی عین ذات اوست. او در مسئله ۳۶ کشف‌المراد می‌گوید: وجود واجب‌الوجود زائد بر ذات او نیست، اگر زائد بود ممکن‌الوجود بود، پس وجود واجب‌الوجود عین ذات است. یعنی هر صفتی که عارض چیزی شود در اصل ذات او نبوده است ناچار از چیز دیگر که صفت عین ذات اوست بر او عارض شده است. نم و تری هر چیزی از آب است و در آب از خود اوست. همه کمالات وجود از خود اوست، آنکه وجود از ماهیت او به ممکنات داده شده یعنی واجب‌الوجود، باید وجود عین ذات او باشد نه عرضی برای او، زیرا اگر عرضی باشد ذات او عین وجود نیست و باید وجود از دیگری گرفته شده باشد و این محال است و اگر کسی توهم کند وجود عرض است، اما از ذات برخاسته و بر او عارض شده است، مانند زردی طلا که از خود طلا برخاسته

گوییم این سخن را درباره واجب‌الوجود نمی‌توان گفت، زیرا هر چیز تا خود موجود نباشد اقتضای چیزی نمی‌کند و واجب‌الوجود هم باید موجود باشد تا اقتضای وجود کند و این محال است و غیر معقول. وجوب نیز عین حقیقت اوست و الّا وجوب او عرضی می‌شود و قابل زوال، یعنی ممکن است وقتی واجب‌الوجود نباشد. (علامه حلی، ۱۳۸۹: ۶۰)

علامه به مفهوم وجود نظر دارد نه حقیقت وجود. زمانی که می‌گوید هر معقولی یا واجب است یا ممکن و در نهایت می‌گوید واجب ماهیت ندارد و اگر ماهیت داشته باشد صفات ماهیت بر او حمل می‌شود. تمام صفات سلبیه به ماهیت بر می‌گردد و ماهیت داشتن مستلزم محدود بودن است. پس ماهیت نداشتن یکی از ویژگی‌های واجب‌الوجود است.

با توجه به دلایل عقلی برای اثبات عینیت ذات و صفات الهی و با توجه به رویکرد علامه حلی به اثبات صفات مبتنی بر وجوب‌وجود خداوند این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توان گفت صفاتی که از وجوب‌وجود به طریق ایجابی و سلبی اخذ می‌شوند دلیل بر عینیت ذات و صفات او هستند؟ آیا می‌توان نتیجه گرفت که چون صفات از وجوب‌وجود اثبات می‌شوند پس صفات عین ذات اویند؟ علامه حلی در کشف‌المراد دو صفت وجوب‌وجود و قدرت را کلیدی می‌داند و حتی قدرت را نیز مبتنی بر وجوب‌وجود می‌آورد، چنان که در بحث عمومیت قدرت برای تبیین آن از بحث وجوب‌وجود بهره می‌گیرد و همین وجوب‌وجود دلیلی بر قدرت خداست، اما علامه برای رفع شبهات قدرت آن را بیان کرده است.

وی صفات دیگر را به طرق مختلف اثبات می‌کند که گاه به طریقه سلبی است، مانند صفات سلبی یا از طریق ایجابی است و بیان صفات ایجابی و برخی از صفات را نیز مبتنی بر وجوب‌وجود با بازگشت صفات از ایجابی به سلبی اثبات می‌کند. چنان‌که در اثبات وحدانیت واجب تعالی می‌گوید: «و عطف علی الزائد ای وجوب‌الوجود یدل علی نفی الزائد نفی شریک...» (حلی، بی‌تا: ۲۲۶-۲۲۵) و در صفت نفی مثل همین عبارت را با نفی المثل بیان می‌کند. صفات بساطت و نفی ترکیب را نیز مبتنی بر وجوب‌وجود اثبات می‌کند و صفات سلبی دیگر از قبیل نفی ضد، نفی جسمانیت و مکانداری و نفی حلول و نفی اتحاد، نفی جهت، نفی محل حوادث بودن، همگی دال بر نفی صفات زائد بر ذات هستند و دلالت بر عینیت ذات و صفات در واجب تعالی دارند. تمامی این صفات سلبی، ترکیب، ضد داشتن و جسمانیت و جهت و داشتن، صفات و خصوصیات موجودی است که ماهیت دارد و چون واجب‌الوجود موجودی است که ماهیت ندارد بنابراین این صفات از او سلب می‌شود؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که رویکرد علامه حلی برای اثبات صفات، مبتنی بر صفت وجوب‌وجود است و وجوب

وجود حتی ماهیت نیز ندارد. مفهوم آن در ذهن^۱ است که ملازم است با وجود محض داشتن و ماهیت نداشتن است؛ چراکه اگر وجودش محض نباشد و ماهیت داشته باشد از وجوب وجود بودن خارج می‌شود.

ب) دلایل نقلی عینیت ذات و صفات

در قرآن مجید آیه‌ای که به طور صریح بر عینیت ذات و صفات واجب تعالی دلالت داشته باشد، وجود ندارد، اما آیاتی هست که دلالت بر ظهور عینیت صفات با ذات دارند. علامه حلی در *کشف المراد* دلیل نقلی برای اثبات این موضوع نیاورده است، اما در کتاب *نهج الحق و کشف الصدق* دلایلی در مقابل نظریه اشاعره دربارهٔ قدیم بودن واجب تعالی ذکر می‌کند و آیه‌ای از قرآن کریم و بیاناتی از امام علی علیه السلام در *نهج البلاغه* را شاهد می‌آورد. ابتدا نظریه علامه را مطرح می‌کنیم، سپس به نمونه‌هایی از آیات قرآن کریم که عینیت ذات و صفات را به ذهن متبادر می‌کنند ذکر می‌کنیم.

علامه اذعان می‌دارد که عقل و نقل در این امر که قدیم بودن مخصوص خدای تعالی است و غیر از او ازلی و قدیمی وجود ندارد مطابقت دارند. در کتاب *نهج الحق و کشف الصدق* می‌گوید: در اینکه خدا در قدیم بودن هیچ شریکی ندارد عقل و نقل باهم مطابقت دارند، زیرا خداوند در ازل بوده و آغازی ندارد و هرچه غیر از خدای تعالی است ممکن است و ممکن حادث است. وی اینجا مستقیم سراغ مبنای فیلسوفان نرفته است. او عقل و نقل را دارد که باهم مطابقت دارند و در عقل نیز فلسفه و کلام مطابقت دارند. وی نگاه جهان‌شناسی متکلمان را با ریشه فلسفی بیان می‌کند و در ادامه به نقل استناد می‌دهد؛ قال تعالی: «هو الأول و الآخر»^۲ (حلی، ۱۳۸۷: ۶۴)

۱. مراد از مفهوم وجوب وجود در ذهن، همان تقسیمی است که علامه حلی براساس تصور در ذهن بیان کرده است. او در باب حادی عشر می‌گوید:

هر تصویری که در عقل انسان پدید می‌آید اگر به لحاظ خارج و تحقق آن در بیرون از ذهن تصور شود از سه حال خارج نیست یا در عالم خارج واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات و یا ممتنع الوجود بالذات. (علامه حلی، ۱۳۶۵: ۱؛ مقداد، ۱۳۷۰: ۲۸) براین اساس مراد از مفهوم وجوب وجود در ذهن، همان تصور است.

۲. حدید: ۳.

۱. علامه در کتاب نهج/الحق و کشف/الصدق می گوید:

اگر خداوند موصوف به این صفات شود و در ذاتش قائم بر آنها باشد باعث ترکیب در حقیقت ذات او می شود و در این صورت محتاج به جزء بود و محتاج به غیر می شد و در این صورت ممکن بود نه واجب.^۱

در اینجا نیز مبنای خود را می آورد و مبتنی بر شناخت واجب الوجود که نه جزء دارد و نه ترکیبی و نه خودش جزء چیزی است و براساس مفهوم وجوب عینیت ذات و صفات را بیان می کند. او -در قیاس مرکب مفصول النتائج- از خطبه نخستین نهج البلاغه برای این مسئله استناد نقلی می آورد. «سرآغاز دین معرفت او است و کمال معرفتش تصدیق ذات او و کمال تصدیق ذاتش توحید و شهادت بر یگانگی او است و کمال توحید و شهادت بر یگانگی اش اخلاص است و کمال اخلاص آن است که وی را از صفات ممکنات پیراسته دارند، چه اینکه هر صفتی گواهی می دهد که غیر از صفت موصوف است و هر موصوفی شهادت می دهد که غیر از صفت است، آنکس که خدای را (به صفات ممکنات) توصیف کند وی را به چیزی مقرون دانسته و آن کس که وی را مقرون به چیزی قرار دهد، تعدد در ذات او قائل شده و هر کس تعدد در ذات او قائل شود، اجزایی برای او تصور کرده و هر کس اجزایی برای او قائل شود، وی را نشناخته است...»^۲. بنابراین مطابق با مفهوم واجب الوجود که وجود ملازم تحقق خارجی آن است، ذات و صفات خدا مغایر هم نیستند. در این مبنا چه عقل کلامی و فلسفی با نقل مطابقت می کند.

۲. «لیس کمثله شیء» عدم همانندی خداوند با مخلوقات را در ذات و صفات بیان می کند، زیرا عموم آیه دلالت بر نفی تماثل در ذات و صفات، هر دو دارد و به دو موجودی که از جهت صفات مشابه هم باشند همانندی صدق می کند. -پیش از این بیان فلسفی و کلامی صفات نفی شریک و نفی مثل برای عینیت ذات و صفات را مطرح کردیم- بنابراین اگر صفات خداوند زائد بر ذات او باشند و همچون صفات آفریدگان باشند، با ظهور این آیه شریفه سازگار نیست و باید نحوه اتصاف خداوند به

۱. أنه لو كان الله تعالى موصوف بهذه الصفات و كانت قائمه بذاته، كانت حقيقه الاهيه مركبه و كل مركب محتاج الى جزئه و جزء غيره، فيكون الله تعالى محتاجه الى غيره، فيكون ممكناً...

۲. أول الدين معرفته و کمال معرفته التصديق به و کمال التصديق به توحيد و کمال توحيد الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه و من ثناه فقد جزأه و من جزأه، فقد جهله.(خطبه اول نهج البلاغه)

صفات کمال با نحوه اتصاف انسان متفاوت باشد و از آنجا که صفات در آفریدگان زائد بر ذات آنها هستند در خدای سبحان عین ذات حق تعالی است.

۳. سوره اخلاص نیز دلالت بر یگانه بودن خداوند در ذات و صفات و افعال دارد. علامه طباطبایی واژه احد را صفت ذات و عین او دانسته است و آیه شریفه «قل هو الله احد» را معرفی کننده خداوند به وسیله صفت ذات دانسته است و به کمک دو آیه شریفه «و لم یکن له کفو احد» نفی کننده هرگونه کفو و مانندی در ذات و صفات خداست و به این دلیل که صفات او عین ذات اوست، خدای تعالی در ذات و صفات و افعالش بی نیاز از غیر می باشد و هرچه غیر از اوست در ذات و صفات و افعال نیازمند است. بنابراین اگر صفات او زائد بر ذات اویند، چون خداوند در اتصاف به صفات کمال نیازمند آن صفات زائد است در نتیجه احد و صمد نخواهد بود. آیات این سوره به خوبی دلالت بر عینیت صفات با ذات می نمایند. (طباطبایی، ۱۳۵۱، ج ۲۰: ۶۷۷)

نتیجه

تفاوت ذات و صفات خداوند از حیث معناشناسی و تغایر مفهومی و معنایی است. مثلاً معنی عالم بودن خدا با قادر بودن او فرق دارد، ولی خود این صفات از حیث وجودشناسی و با نظر به مصداق خارجی، کاملاً عین یکدیگر هستند. علم او از جهت مصداق همان قدرت او و قدرت او همان حیات او و حیاتش همان دیگر صفات او است.

صفات خدا از نظر وجود خارجی، همه یک چیزند و آن چیز هم همان ذات او است. بنابراین از لحاظ وجودشناختی، صفات ذاتاً از آن خداوند است. خداوند ذاتاً عالم است، ذاتاً قادر است و قدرت و حی بودن و دیگر صفات عین وجود و عین ذات اوست. در مخلوقات صفات علم، قدرت و دیگر صفات در مراحل ضعیف و به صورت عرضی است. از سوی دیگر، دلایل نقلی علامه حلی بر این مسئله نیز به دلایل عقلی بر می گردد. به عنوان مثال بنا بر قدیم و ابدی و سرمدی بودن و نیز مرکب نبودن و شریک نداشتن خداوند بر عینیت ذات و صفات او دلیل عقلی می آورد و نیز استناد آن دلایل را در نقل نیز بیان می کنند. می توان نتیجه گرفت عقل و نقل هر دو بر عینیت ذات و صفات خداوند متفق هستند.

رویی آورد علامه حلی مبتنی بر تلفیق روی آورد فلسفی و کلامی است و چون روی آورد فلسفی که مبتنی بر وجوب وجود است برای او مسائل را حل می کند آن را پایه قرار می دهد و می تواند براساس آن تمام صفات ثبوتی و سلبی را که ذاتی واجب الوجود است بر اساس آن اثبات کند و از جهت صفات ثبوتیه به کمک وجوب وجود که «موجود الذاته موجب الغیره» است می تواند عینیت ذات و صفات را نیز اثبات کند و

احتیاجی ندارد که همه صفات را به صفات سلبيه برگرداند چون واجب الوجود می تواند دارای همه صفات کلامی باشد. صفات سلبيه را نیز که همه صفات سلبيه به ماهیت داشتن وجود بر می گردد با استفاده از وجوب وجود از خدا سلب می کند و این دیدگاه خود را نیز با نقل منطبق می داند و همین را می توان روی آورد وجودشناسی صفات دانست.



منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- آمدی، سیف الدین (۱۴۱۳ق)، *غایه المرام فی علم الکلام*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *اسماء و صفات الهی*، ج ۳، تهران: وزارت و فرهنگ ارشاد اسلامی.
- ابن سینا (۱۳۷۹)، *التعلیقات*، قم: دفتر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات مع شرح خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی*، قم: نشر البلاغه.
- احمدوند، معروف علی (۱۳۸۹)، *رابطه ذات و صفات الهی*، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- اشمیتکه، زابینه (۱۳۷۸)، *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه احمد نمایی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- حسن زاده آملی، حسن (۱۴۱۸ق)، *الهیات من کتاب الشفاء*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی مرکز نشر.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، *تاریخ کلام در ایران و جهان*، تهران: انتشارات اساطیر.
- خفزی، شمس الدین (۱۳۸۲)، *تعلیق بر الهیات شرح تجرید*، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران: میراث مکتوب.
- خواجه طوسی (۱۴۱۳ق)، *قواعد العقاید*، مقدمه و تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، لبنان: دارالغریبه.
- (۱۴۰۷)، *تجرید الاعتقاد*، تحقیق: حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۹)، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا*، ج ۴، تهران: سمت.
- سبزواری، هادی (بی تا)، *شرح منظومه*، قم: مکتبه مصطفوی.
- شمس، محمدجواد (۱۳۸۳)، «*اسماء و صفات خداوند از دیدگاه متکلمان مسلمان*»، برهان و عرفان، ش ۴، ص ۲.
- شهرستانی عبدالکریم (۱۳۵۸)، *توضیح الملل ترجمه کتاب الممل و النحل*، تصحیح و حواشی حمیدرضا جلالی نائینی، ج ۱، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، *بدایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

- _____ (۱۳۵۱)، ج ۲۰، پایگاه اینترنتی غدیر: www.irpdf.com -
- _____ علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۷)، *نهج الحق و كشف الصدق*، مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان. -
- _____ (۱۳۶۳)، *انوار الملكوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی الزنجانی، ج ۲، انتشارات بیدار. -
- _____ (بی تا)، *نهج المسترشدين فی اصول الدین*، تحقیق: سید احمد حسینی و هادی یوسفی، قم: مجمع الذخایر الاسلامی. -
- _____ علامه حلی (۱۳۶۵)، *الباب الحادی العشر مع شرحیه یوم الحشر مفتاح الباب*، با مقدمه و تحقیق مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی. -
- _____ (۱۴۱۳ق)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات: آیت الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی. -
- _____ (بی تا)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: المکتبه المصطفوی. -
- _____ ملاصدر (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، با حواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد. -
- _____ لاهیجی، فیاض (بی تا)، *سوارق الالهام*، اصفهان: انتشارات مهدی. -
- _____ (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران: نشر سایه. -