

The Concept of Pure Monotheism, its Foundations and Implications in Rajab-‘Ali Tabrizi’s Neo-Peripatetic School

Mahmud Hedayatafza¹ 

1. PhD, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mahmudhedayatafza@yahoo.com

Abstract

The most distinctive feature of Rajab-‘Ali Tabrizi’s Neo-Peripatetic school and his students is their interpretation of divine essence and attributes based on negative theology (*tanzīh*). This study, using primary sources from Tabrizi and his students and employing a descriptive-analytical method, examines the concept of "pure monotheism" in this intellectual framework. This concept is articulated in their works through an explanation of the arguments for the negation of attributes and its implications for understanding the meanings of God's names. Tabrizi argues that attributes of perfection—such as knowledge and power—are neither identical with the One Essence nor accidental to it. His particular understanding of "attribute" and its distinction from essence paved the way for his assertion of the absolute negation of attributes. To rationally support his position, Tabrizi presents a general argument against the union of two distinct entities and a specific argument against the union of essence and attribute. He also cites textual evidence from Imāmī sources, particularly the monotheistic sermons of Imam ‘Alī and Imam al-Riḍā. Furthermore, in the works of Tabrizi and his students, we find responses to potential objections against the negation of attributes doctrine. To address these concerns, they propose a significant framework for understanding the meanings of God’s names in theological statements, based on negative theology, theology of divine actions, and interpretative theology.

Keywords: negative theology, negation of attributes, meaningfulness of God's Names, pure monotheism, Rajab-‘Ali Tabrizi, Qāḍī Sa‘īd Qummī.

Introduction

This research seeks to elucidate the concept of “pure monotheism” by examining the underlying assumptions, presenting arguments, and analyzing the implications of negating attributes from the essence of Allah in the works of Rajab-‘Ali Tabrizi and his students. It addresses the following key questions: What are Tabrizi’s conceptual foundations for the idea of “negating attributes,” particularly regarding the notions of “essence” and “attribute”? On what rational basis does Tabrizi construct his arguments in support of negating attributes? What sources does Tabrizi draw from, and how does he analyze narrative evidence to support the negation of attributes? Given the idea of negating attributes, what models does Tabrizi propose for interpreting the meanings of God’s names? What are the intellectual contributions of Hakim Tabrizi and his students to contemporary theological discourse?.

Research Findings

Rajab-‘Ali Tabrizi holds that God’s attributes of perfection are neither identical to His essence nor external additions to it. He presents two key arguments—one general and one specific—to deny the objectivity of attributes with the divine essence. The general argument, influenced by Ibn Sīnā, rejects the possibility of union between any two things—whether two essences, two attributes, or an essence with an attribute. The specific argument is rooted in Tabrizi’s unique analysis of the concept of "attribute," demonstrating that the union of essence and attribute is conceptually impossible. Furthermore, the Tabrizi school extensively draws upon religious texts to support the negation of attributes from the divine essence, with a particular emphasis on the two monotheistic sermons of Imam ‘Alī and Imam al-Riḍā. Accepting this view leads to a

reinterpretation of God's essential attributes, focusing on their meaningful aspects as conveyed in Imāmī hadiths. Additionally, Qāḍī Sa'īd Qummī, in his commentary on Tawḥīd al-Ṣadūq, integrates these two discussions to further elaborate on the concept of "pure monotheism."

Conclusion

A. From the perspective of Rajab-ʿAli Tabrizi, the Most Holy Essence of Allah is devoid of any attributes, even perfections such as knowledge and power. He not only refutes the theory of attributes being added to the essence, but also opposes the idea of the identity of the essence with attributes. He supports his position with both rational and narrative arguments. This approach has also been followed in the works of the scholars who compiled Tabrizi's lessons and the commentators of his views.

B. The theory of "negating attributes from the Essence of Allah" is based on an ontological view of God's essential attributes. However, believing in this idea does not require abandoning discussions about God, supplicating to Him, or seeking His assistance. In fact, three interpretations of God's names in religious texts have been presented in Imāmī hadiths:

- 1) Negative theology: The removal of imperfections from the Essence of Allah, in contrast to perfections. For example, calling God "al-ʿIlm" (The Knowledge) is understood to mean that the Essence of Allah is not ignorant, rather than attributing knowledge directly to His Essence.
- 2) Actual theology: Granting perfections to creatures or creating perfections in them. For example, God's power means that He has bestowed power upon His creatures or created power within them.
- 3) Interpretive or functional theology: Meeting the needs of inherently needy creatures. As Qāḍī Sa'īd states, God's good names have been provided to facilitate communication with creatures and fulfill their needs, implying that God's essence does not contain attributes from which names are derived.

C. Henry Corbin, aware of the decline of traditional metaphysics, has a positive view of Tabrizi's tanzihī teachings and those of his students. He particularly praises Qāḍī Sa'īd's mystical interpretations in his commentary on Imāmī texts. According to Corbin, the theological teachings of this group of Imāmī philosophers serve as an antidote to the rise of nihilism in the contemporary world.

Cite this article: Hedayatafza, M. (2025). The Concept of Pure Monotheism, its Foundations and Implications in Rajab-ʿAli Tabrizi's Neo-Peripatetic School. *Philosophy and Kalam*, 58 (1), 29-51. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
 Authors retain the copyright and full publishing rights.
 DOI: <https://doi.org/10.22059/jtp.2025.381489.523535>



Article Type: Research Paper
Received: 26-Aug-2024
Received in revised form: 14-Jan-2025
Accepted: 9-Feb-2025
Published online: 11-Apr-2025

مفهوم توحید خالص و دلایل و لوازم آن در مکتب نومشائی رجب‌علی تبریزی

محمود هدایت‌افزا^۱

۱. دانش‌آموخته دکترا، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

رایانامه: mahmudhedayatfza@yahoo.com

چکیده

بارزترین خصیصه مکتب نومشائی رجب‌علی تبریزی و شاگردان وی، تبیین مسائل ناظر به ذات و صفات خداوند متعال بر پایه الهیات تنزیهی است. پژوهش پیش رو با بهره‌مندی از آثار دست اول تبریزی و شاگردانش و با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین مفهوم «توحید خالص» در این نظام فکری می‌پردازد. این مهم در آثار یادشده از رهگذر تبیین دلایل ایده «نفی صفات» و لوازم آن در توضیح معانی اسامی خداوند حاصل شده‌است. تبریزی صفات کمال نظیر علم و قدرت را، نه عین ذات احدی و نه عارض بر آن ذات می‌داند. تلقی خاص از مفهوم «صفت» و تمایز آن با ذات، مسیر همواری را برای او در تبیین ایده نفی مطلق صفات فراهم کرد. تبریزی همچنین برای تثبیت عقلانی دیدگاه خویش، دلیلی عام بر نفی اتحاد دو چیز و دلیلی خاص بر نفی اتحاد ذات با صفت بیان می‌دارد و به نصوصی از متون امامیه نیز، به ویژه خطبه‌های توحیدی علوی و رضوی استشهد می‌کند. در مصنفات تبریزی و شاگردانش، شاهد پاسخ‌گویی به برخی ایرادات مقدر به دیدگاه «نفی صفات» هستیم. بدین منظور، طرح قابل توجهی درباره معانی اسامی خداوند در گزاره‌های الهیاتی، بر پایه الهیات سلبی، الهیات فعلی و الهیات تعبیر ارائه شده‌است.

کلیدواژه‌ها: الهیات تنزیهی، نفی صفات، معناداری اسامی خداوند، رجب‌علی تبریزی، قاضی سعید قمی.

استناد: هدایت‌افزا، محمود (۱۴۰۴). مفهوم توحید خالص و دلایل و لوازم آن در مکتب نومشائی رجب‌علی تبریزی. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۸ (۱)، ۲۹-۵۱.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۵

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۰/۲۵

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۱

انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۲۲

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jtp.2025.381489.523535>



مقدمه^۱

رجب‌علی تبریزی از حکیمان صاحب مکتب، ولی گمنام در مدرسه فلسفی اصفهان است. در کتب تراجم و تاریخ فلسفه، گزارش‌های مغتنمی دربارهٔ ابتدای فکری تبریزی بر فلسفه مشائی، تسلط او بر آثار ابن‌سینا، سلوک خاص فردی و شاگردان وی ملاحظه می‌شود (شاملو، ۱۳۷۵، ج ۲، ۴۶؛ قزوینی، ۱۴۰۴، ق، ۱۵۰). حکیم تبریزی را به حق احیاگر تفکر مشائی و از طرفداران جدی الهیات تنزیهی دانسته‌اند که با دو ابزار عقل و نقل، آموزه‌های الهیاتی خویش را به اثبات رسانده‌است و آن آموزه‌ها توسط برخی شاگردانش نشر یافته‌است (کرین، ۱۳۸۷، ۳۹۵).

از معروف‌ترین آن آراء، ایده «نفی صفات از ذات احدی» است که گذشته از اثبات آن، در مقام پاسخ به ایرادات مقدّر، به طرح مسئله «معناداری اسامی خداوند» می‌انجامد. به باور نگارنده، لحاظ این دو مسئله در کنار یکدیگر، مفهوم «توحید خالص» را در مکتب نومشائی^۲ رجب‌علی تبریزی و شاگردان برگزیده وی ترسیم می‌کند، زیرا ایده «نفی صفات» همراه با اشکالات مقدّری از حیث معناداری اسامی مصرّح خداوند در نصوص دینی، همراه بوده‌است، از این رو، جداکردن این دو بحث از یکدیگر، سبب کج‌فهمی و لوّث شدن ایده «نفی صفات» خواهد شد.

پژوهش پیش رو عهده‌دار تبیین مفهوم «توحید خالص» از رهگذر واکاوی پیش‌فرض‌ها، طرح دلایل و تحلیل لوازم ایده نفی صفات در آثار حکیم تبریزی و شاگردان اوست. به مقتضای روشمندی پژوهش و اتقان مطالب در تحلیل دقیق‌تر نظرات، بدین پرسش‌ها پاسخ داده می‌شود.

۱. مبادی تصویری تبریزی در طرح ایده «نفی صفات»، به ویژه مفاهیم «ذات» و «صفت» چیستند؟

۲. دلایل عقلی تبریزی در اثبات ایده «نفی صفات»، بر پایه کدام مقدمات تصدیقی سامان یافته‌اند؟

۳. دلایل نقلی تبریزی در اثبات ایده «نفی صفات»، از چه منابعی و با چه تحلیلی ارائه شده‌اند؟

۴. تبریزی در پرتو ایده «نفی صفات»، معانی اسامی خداوند را با چه الگوهایی تبیین می‌نماید؟

۵. دستاورد اندیشه‌های تنزیهی حکیم تبریزی و شاگردانش برای دوران معاصر چیست؟

۱. پیشینه تحقیق

لازم به یاد است که اغلب پژوهش‌ها دربارهٔ الهیات تنزیهی رجب‌علی تبریزی، معطوف به آثار شاگرد نامی وی، قاضی سعید قمی و با رویکرد انتقادی انجام پذیرفته‌اند. تنها در مقاله «بررسی و تحلیل دیدگاه

۱. این مقاله برگرفته از طرح پست دکتری با عنوان «مکتب نومشائی حکیم رجب‌علی تبریزی و شاگردان وی» است و با حمایت مالی صندوق Iran National Science Foundation, INSF انجام پذیرفته‌است.

۲. عنوان «نومشائی» دربارهٔ مکتب رجب‌علی تبریزی پیش‌تر در چندین مقاله به کار رفته‌است. توضیح مبسوط این بحث را در نیمه دوم این مقاله ببینید: هدایت‌افزا، ۱۳۹۹: ۲۵۱-۲۴۱.

ملاً رجب‌علی تبریزی دربارهٔ اسما و صفات الهی» (برنجکار و رحیمیان، ۱۳۹۷)، به اندیشه‌های تنزیهی تبریزی، نگاه مثبت شده‌است؛ ولی در آن مقاله نیز به پیشینه‌های سینوی تفکر او توجه نشده‌است و نویسندگان بر خوانش کلامی از نظرات تبریزی تأکید کرده‌اند که آن نیز به جای خود، حائز اهمیت است. البته به نکتهٔ ارزندهٔ آن مقاله در طرح اصطلاحاتی ناظر به مسئلهٔ معناداری اسامی خداوند، استشهاد خواهد شد.

۲. تنزیه ذات احدی از صفات نزد حکیم تبریزی

رجب‌علی تبریزی صفات کمالیهٔ خداوند را نه عین ذات احدی و نه زاید بر آن ذات می‌داند. او به خصوص برای نفی عینیت صفات با ذات، دو دلیل عام و خاص ارائه می‌دهد. دلیل عام او، مفید نفی اتحاد میان دو چیز است، خواه اتحاد بین دو ذات، خواه اتحاد بین ذات و صفت و خواه اتحاد بین دو صفت. اما دلیل خاص، مبتنی بر تحلیلی ویژه از مفهوم «صفت» است که بر پایهٔ آن، تنها اتحاد ذات با صفت، ایده‌ای محال می‌نماید. دلیل عام تبریزی در مقام تقریر این دلیل می‌گوید، این برهان در نفی اتحاد دو چیز، نزد حکیمان مشهور است. ساختار استدلال او، به سبک برهان خلف و مبتنی بر یک تقسیم سه تایی است که بسی ساده به نظر می‌آید؛ بدین ترتیب که، اگر دو چیز بخواهند با یکدیگر متحد شوند، سه حالت متصور است.

۱. هر دو چیز موجود باشند، در این حالت، اتحادی رخ نداده‌است و دو چیز، یک چیز نشده‌اند.
 ۲. یکی از دو چیز، موجود و دیگری معدوم باشد، در این صورت، اتحادشان امری محال است، چون شیئی موجود نمی‌تواند با امر معدوم، ارتباط برقرار کند.
 ۳. هر دو چیز، معدوم باشند، در این حالت نیز، اتحادی رخ نداده‌است بلکه آن دو چیز، مرتفع و امر سومی حاصل شده‌است (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۵-۱۵۶).
- ظاهراً عدم باور تبریزی به مفاهیم اعتباری در فلسفه و حکمت، در طرح این استدلال، نقش شایانی دارد، چه او اساساً دربارهٔ اتحاد امر اصیل با مفهومی انتزاعی یا اتحاد امر محصل با نامحصل، سخنی نمی‌گوید. به هر حال بر پایهٔ دلیل عام تبریزی، اتحاد دو چیز اعم از «دو ذات» یا «دو صفت» یا «ذات و صفت»، ناممکن است. ناگفته نماند ادعای تبریزی بر شهرت این استدلال، سخن گزافی نیست؛ چه محتوای این استدلال در نمط هفتم الإشارات و التنبیهات آمده‌است، همان جایی که ابن‌سینا حکایت رجل همدانی و ادعای عجیب او را دربارهٔ «اتحاد عاقل و معقول» نقادی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۲۳ق، ۳۲۶-۳۲۷). حتی شارح ناقد اشارات و تنبیهات نیز، این استدلال سینوی را پذیرفته‌است (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ۶۸).

دلیل خاص. این دلیل که تنها برای نفی اتحاد ذات با صفت، اقامه شده‌است، بر تلقی خاص تبریزی از مفهوم «صفت» مبتنا دارد. در نگاه او، صفت عبارت از امری محتاج به موصوف و حلول‌کننده در آن است؛ از این‌رو نمی‌توان امری نیازمند به ذات یا حال در آن را، متحد یا عین آن ذات انگاشت.

بنابراین نظریه اتحاد یا عینیت صفت با ذات، سخنی موهوم به نظر می‌رسد (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۶).

در آثار شاگردان تبریزی نیز، دلایل اختصاصی دیگری در نفی اتحاد ذات با صفت، طرح شده‌اند. چنانکه دلیل خاص تبریزی، بر تصوّر وی از مفهوم صفت بنا شده بود، شاگردانش نیز همین سبک را در طرح دلایل خود بر نفی عینیت صفات با ذات دنبال کرده‌اند. از جمله مؤلف کلید بهشت با بهره‌مندی از تقریرات دروس تبریزی می‌نویسد:

اگر کسی معنی ذات و صفات را کمابینی فهمیده باشد، هرگز نمی‌گوید که صفت عین ذات می‌تواند بود، بلکه این قول را قبیح و بی‌معنا می‌داند، چرا که صفت عبارت از امری است که تابع و فرع ذات باشد و ذات، عبارت از حقیقتی است که اصل و متبوع باشد، پس اگر صفت، عین ذات بوده باشد چنانکه می‌گویند، لازم می‌آید که تابع، عین متبوع و یا لازم، عین ملزوم باشد و شناعة این قول بر جمیع عقلا ظاهر است (حکیم قمی، ۱۳۶۲، ۷۰-۶۹).

در سخنان قاضی سعید قمی نیز، توجّه ویژه‌ای به مفهوم «صفت» و وجوه تمایز آن با «ذات» شده‌است. او همچنین در ابتدای باب ۲۹ شرح توحید صدوق، دو برهان برای اتحاد ذات احدی با صفات کمالیه اقامه می‌کند.^۳

برهان یکم قاضی سعید، مفاهیمی نظیر علم و قدرت در مخلوقات، امور وجودی دانسته می‌شوند. حال اگر این مفاهیم را در مقام اطلاق بر خداوند نیز، امور وجودی و درواقع «صفت» لحاظ کنیم؛ این امر مستلزم نقصان در ذات قدّوسی است و محذوراتی نظیر جمع فاعل و قابل و نیز تعدّد جهات در ذات احدی را به دنبال دارد؛ زیرا:

«صفت» امری فرع بر ذات و اضافه بر آن و درواقع حالتی از شیئی است و هر چیزی که بیانگر حالتی از شیئی باشد، غیر از خود آن شیئی است و از آن‌جا که هر امر ثبوتی، معلول ایزد متعال است، پس این صفات، مخلوق خداوند محسوب می‌شوند؛ حال آن‌که خداوند متّصف به خلق نمی‌شود، زیرا اتّصاف نوعی استکمال است و در خداوند هیچ نقصی وجود ندارد تا بدین اتّصاف، مرتفع گردد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ۱۱۲-۱۱۳).

برهان دوم قاضی سعید، فرض کنید صفات ذاتی خداوند، امور وجودی و ثبوتی و عین ذات احدی باشند؛ آنگاه معانی این صفات را یا باید مترادف معانی آنها در مخلوقات بدانیم یا مباین آنها. به

۳. آثار قاضی سعید قمی به لحاظ محتوایی در امتداد اندیشه‌های استادش رجب‌علی تبریزی قرار دارد، ولی او خود نیز حائز تقریرهای نو و برهان‌های ابداعی در مسائل ناظر به الهیات تنزیهی است که اوج این مطالب، در فرازهای مختلفی از مجلدات شرح توحید الصدوق قابل پیگیری است؛ بنابراین نباید همه‌ی مطالب قاضی سعید را، تقریرات دروس حکیم تبریزی انگاشت (هدایت‌افزا، ۱۴۰۰: ۳۴).

دیگر سخن، مفاهیمی نظیر علم و قدرت بین خالق و مخلوق، یا مشترک معنوی هستند یا مشترک لفظی.

در صورت اشتراک معنوی، محذوراتی نظیر تعدّد جهات یا حیثیات در ذات ربوبی پیش می‌آید که منافی با بساطت حقیقی ذات است؛

اما در صورت اشتراک لفظی، یا باید معانی صفات را عین مفهوم ذات بدانیم که این امر محال است^۴، چه هر صفتی بیانگر حالتی از ذات و واجد مفهوم مستقلّی است؛ یا باید معانی آنها را متفاوت با مفهوم ذات بدانیم که در این صورت، «صفات» واجد معانی خلقی و معلول ذات خواهند بود و محذورات پیشین پدید می‌آید (همان، ۱۱۳).

باری، دلایل یادشده همگی ناظر به نفی ایده مشهور عینیت صفات با ذات یا اتحاد میان آن دو است. به وضوح می‌بینیم که قاضی سعید همچون استادش برای ذات، حیثیت استقلال و برای صفت، حیثیت تعلّقی و وابستگی قائل است و از این رو اتحاد یا عینیت آن دو را بر نمی‌تابد. اگرچه درباره رابطه صفات با ذات احدی، نظراتی دیگری نیز حتّی در میان متفکران امامیه مطرح است، اما تبریزی در رساله موجز «اثبات واجب»، هیچ وقعی به سایر نظرات و نقّادی آنها ننهاد، بلکه پس از نفی ایده عینیت، به سراغ ایده اصلی خود می‌رود (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۷). البتّه دلایل متکلمان پیشین امامیه در نفی نظرات اشاعره و کرامیه مورد قبول تبریزی نیز است^۵؛ ولی در مکتب نومشائی او، ایده مرضی «نفی صفات» به گونه‌ای تبیین شده است که نیاز پیشینی به نقّادی آرای رقیب احساس نمی‌شود.

۳. ایده نفی صفات از ذات یا نیابت ذات از صفات

بنابر تلقّی تبریزی از مفهوم «صفت»، ذات احدی فاقد صفت است و اساساً وحدت حقیقی ذات، با انّصاف آن به چیزی دیگر، سازگار نیست؛ چون ذات باری، واحد من جمیع الجهات، بلکه برتر از وحدت به معنای مشهور آن است (پیرزاده، بی‌تا، ب ۱۸ر). درواقع، کمالات معقولی را که دیگران با طرح صفات ثبوتی، برای خداوند ثابت می‌کنند، می‌باید با نفی صفات، برای خداوند به اثبات رساند، زیرا کمالاتی که از طریق انّصاف به علم و قدرت و ... در ممکنات تحقّق می‌یابد، ذات باری بدون انّصاف به صفات، آن کمالات را به نحو برتر و شریف‌تر واجد است. به دیگر بیان، ذات باری به خودی خود، نقصی ندارد تا از طریق صفات، آن نقص مرتفع شود؛ بلکه او به نفس ذات خود، موجود و عالم و قادر و حی است:

^۴. این سخن از قاضی سعید بسی عجیب می‌نماید. او که ادّعای توغّل در آثار سینوی را دارد، چگونه تصریحات شیخ بر مترادف مفهومی صفات ذاتی خداوند را ندیده است؟ چرا نتوان گفت که الفاظ ناظر به صفاتی نظیر علم و قدرت و حیات، در مقام اطلاق بر ذات بسیط،

مفهوم استقلال خود را از دست می‌دهند؟ برای اطلاع از دیدگاه خاص سینوی نک: ابن سینا، ۱۳۲۶ق: ۱۱۳؛ ۱۳۶۳: ۲۱

^۵. از قضا بعضی از آن دلایل به لحاظ آموزشی، با تقریرات نوینی در آثار شاگردان تبریزی ملاحظه می‌شود؛ از جمله نک: حکیم قمی،

فیکون ذاته وجوده و ذاته وجوبه، فیکون ثابتاً بذاته و موجوداً بذاته و واجباً بذاته (پیرزاده، بی تا، ب ۱۷ پ).

البته بیان پیرزاده، به طور کامل قادر به تبیین مراد استادش تبریزی در مسئله تنزیه ذات قدوسی از صفات نیست^۶ چون عبارات او در معارف الإلهیه، به گونه‌ای میان نظریه «عینیت» و ایده «نفی صفات»، در نوسان است. ظاهراً پیرزاده خود نیز بدین نکته معترف است، زیرا همو در فراز بعدی سعی در جمع دو نگاه مزبور به نحو تشکیکی دارد. پیرزاده پس از آنکه ایده «نفی صفات» را «معرفت مخلصین» می‌نامد، در توضیح آن می‌گوید، اهل اخلاص در معرفت ربوبی، به خوبی دانستند که در نگاه نخست، معانی اوصاف کمال نظیر علم و قدرت، در مقام اطلاق بر ذات احدی، فاقد تعدد و اختلاف در معانی خواهند بود و تنها الفاظشان مختلف است^۷؛ بلکه آن صفات، هر یک حکایتی از کمالات ذاتی خداوند به شمار می‌آیند که او را از هر صفت ثبوتی، بی‌نیاز نشان می‌دهد. چه بسا نظریه عینیت صفات نیز، به همین معنا بازگشت کند نه آنکه قائلان بدان ایده، واقعاً موصوف و صفتی در ذات احدی لحاظ کرده باشند که آن تعدد، مستلزم کثرت عینی و جهات امکانی گردد (پیرزاده، بی تا، ب ۱۸ ر).

برای تحلیل نقادانه‌ی تقریر پیرزاده و فهم دقیق‌تر اظهارات او، توجه به سه نکته ذیل لازم است. **نکته یک.** صدالبته باورمندان به عینیت صفات با ذات، به موصوف و صفت عینی در مقام ذات، باور ندارند ولی گفتمان آنها، دست کم مستلزم کثرت اعتباری در ذات بسیط می‌شود و برخی عبارات آنان، ناخواسته موهم ظرف‌انگاری ذات نسبت به صفات است. به طور مثال، اشکال «خلو ذات از کمالات» از سوی طرفداران نظریه «عینیت» در طرد ایده «نفی صفات» یا «نیابت»، در همین فضا قابل ارزیابی است.^۸ باری، گذشته از برخی مبادی نظری از جمله پیش‌فرض تصویری ناظر به مفهوم صفت و پیش‌فرض تصدیقی مبتنی بر محال بودن اتحاد ذات با صفت، برخی لوازم احیاناً ناخواسته نظریه عینیت که با وحدت حقیقی ذات قدوسی در تنافی است؛ بیش از پیش تبریزی و سایر متفکران تنزیه‌گرا را به نقادی ایده عینیت و تأکیدات بیشتر بر نظریه «نفی صفات» تحریک می‌کند. بنابراین به سهولت نمی‌توان نظریه «عینیت» را به «نفی صفات» برگرداند، گرچه از حیث تقابل با آرای اشاعره و کرامیه، دیدگاهی مشترک و هم‌سو دارند. ظاهراً همین حیثیت مشترک، منظور پیرزاده بوده است.

^۶ به طور مثال، در آموزه‌های نومشائی تبریزی، اساساً «وجوب و امکان»، هر دو از اوصاف ممکنات به شمار می‌آیند؛ در نظر او، «وجوب»، از اختصاصات «ممکن خاص» است که به موجود عدم ناپذیر و تنها قابل وجود اطلاق می‌شود؛ برای اطلاع بیشتر نک: رازی تهرانی، ۱۳۸۹: ۵ و ۹۲.

^۷ این عبارت مفید نظریه «ترادف مفهومی صفات ذاتی خداوند» است، همان ایده‌ای که ابن‌سینا بدان قائل بود، نک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۱؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۹۳: ج ۱: ۳۳۸-۳۳۶.

^۸ «خلو ذات از کمالات» عبارت آخری «تعطیلی ذات» است. اصل این اتهام از سوی اشاعره در نقد معتزله طرح شده است؛ نک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ج ۱: ۱۰۴.

نکته دو. تبریزی نمی‌خواهد بگوید که کمالاتی نظیر علم و قدرت، از پیش در ذات احدی، منطوقی بوده‌است چه این گفته، یکی از تقریرات ایده عینیت است که به هیچ وجه، مرضی تبریزی نبود؛ بلکه اصل ادّعی او آن است که، افعال خداوند بدون اتّصاف او به صفاتی نظیر علم و قدرت، بر فاعلی عالم و قادر دلالت دارد و با تأمل در افعال ربوبی می‌توان به فقدان هر گونه نادانی و ناتوانی در ذات او پی برد. بنابراین باید اذعان داشت که ایده «نیابت ذات از صفات» عبارت اُخرای ایده «نفی صفات» است؛ چنانکه صاحب الملل و التحل - که ظاهراً در دورانی اشعری بود و سپس به گروه تنزیه‌گرای اسماعیلیه، گرایش یافت (فرمانیان، ۱۳۸۴، ۵۰۳-۴۴۹) - با تأمل خاص در هر دو نظریه، فرق دو نگاه «عینیت» و «نیابت» را چنین بیان می‌دارد.

و الفرق بین قول القائل، عالم بذاته لا بعلم، و بین قول القائل، عالم بعلم هو ذاته؛ أن الأول نفی الصفة، و الثانی إثبات ذات هو بعینه صفة أو إثبات صفة هی بعینها ذات (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ۶۴).

البته پیرزاده نیز در خلال توضیح خود، به هم‌سانی دو ایده نفی صفات و نیابت نزدیک می‌شود. او می‌نویسد:

این است و جز این نیست که خداوند سبحان، به ذات خود از آن دو صفت (علم و قدرت) کفایت می‌کند و نیز از سایر صفاتی که مخلوقات توسط آنها کمال می‌یابند؛ اگر ذات او از آن صفات کمالیه، کفایت نمی‌کرد پس چگونه علم و قدرت را ایجاد می‌کند؟^۹ (پیرزاده، بی‌تا، ب ۲۰).

نکته سه. تصریح پیرزاده بر وحدت معنایی صفات ذاتی خداوند نزد برخی قائلان به ایده «عینیت»، نکته‌ای افزون بر وحدت مصداقی صفات در مقام احدیت است، اینکه تبریزی و پیرزاده چه مقدار از پیشینه این مطلب اطلاع داشته‌اند، بر نگارنده معلوم نشد ولی سخن دقیق او، یادآور ایده خاص سینوی در مورد صفات ذاتی خداوند است که بیانگر ارتباط وثیق مفاهیم با مصادیق نزد ابن‌سینا و تأکید بر قاعده «امتناع انتزاع مفاهیم متغایر از ذات بسیط» است (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ ق، ۱۱۳).^{۱۰} به هر حال، تقطّن پیرزاده به ایده ترادف مفهومی به عنوان مقدمه‌ای برای تبیین نظریه «نفی صفات»، شایان توجه است. از قضا برخی استادان معاصر نیز در تحلیل گفتمان ابن‌سینا ناظر به «ترادف مفهومی صفات ذاتی خداوند» چنین نظر داده‌اند:

^۹ درباره‌ی جمله‌ی شرطی آخر این متن، توضیح دقیق‌تری در سومین وجه «معناداری اسامی خداوند در پرتو نفی صفات» خواهد آمد.

^{۱۰} از قضا فخر رازی در شرح اسماء الله الحسنی، با اخذ این قاعده از ابن‌سینا، دیدگاه عینیت صفات با ذات احدی را به دلیل استلزام به ترادف مفهومی صفات، به چالش می‌کشد و زمینه‌ی توجیه صفات ثبوتی عارض بر ذات را تدارک می‌کند: نک: فخر رازی، ۱۳۹۶ ق: ۴۳-۴۴.

اگر گفته شود از ذاتی واحد، مفاهیم مختلف متغایر و مباین انتزاع شوند و این معانی مختلف هم بر یک حیثیت واحد (نه حیثیات مختلف) دلالت کنند، محال لازم می‌آید... [بنابراین] باید بگوییم اصلاً خدا صفت ندارد و اگر صفاتی برای او برمی‌شماریم، صرفاً اختلاف لفظی و اعتباری است و ما آن‌ها را جعل کرده‌ایم و گر نه مفاهیم منتسب به او مختلف الذات نیستند (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۳، ج ۱، ۳۳۸).

بنابراین ایده «اتحاد مفهومی صفات ذاتی» و ارجاع آن‌ها به مفاهیم سلبی یا اضافی در آثار ابن‌سینا، در نهایت مؤدّی به ایده نفی مطلق صفات از ذات اقدس احدی می‌گردد؛ چنانکه شیخ احسائی هر دو ایده را با حفظ مراتب می‌پذیرد. او ضمن تبیین و نقّادی دیدگاه مشهور «عینیت مصداقی و کثرت مفهومی» برای صفات ذاتی خداوند، «عینیت مصداقی و اتحاد مفهومی» را قول متوسّطین از اهل معرفت دانسته‌است، ولی ایده «نفی صفات از ذات» را مخصوص کامل شدگان در معرفت توحیدی می‌انگارد (احسائی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ۲۷۹-۲۷۸).

۳-۱. دلایل نقلی حکیم تبریزی بر ایده نفی صفات

رجب‌علی تبریزی در اواخر رساله «اثبات واجب»، به نصوصی از کتب امامیه، مبتنی بر ایده «نفی صفات» استناد می‌کند. در آثار شاگردان او نیز، همان نصوص با توضیحات حکمی و عرفانی مورد بحث قرار گرفته‌اند. در اینجا از باب اختصار، تنها به برخی نصوص صریح، با ترجمه تبریزی و ارجاع به منابع دست اول بسنده می‌شود.

نص اول. مشهورترین نصّ دینی درباره «نفی صفات»، فرمایش حضرت امیر (ع) در خطبه اول نهج البلاغه است:

كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ۳).

البته تبریزی تنها عبارت «كمال الاخلاص نفی الصفات عنه» را در «اثبات واجب» نقل کرده، آن را نصّ صریح بر نفی هر صفتی از ذات باری دانسته است:

كمال تنزیه و خالص گردانیدن الله تعالی، نفی کردن صفات است از او (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۷).

ناگفته نماند که چنین برداشتی از عبارت یادشده، اختصاص به تبریزی و شاگردانش ندارد؛ بلکه چندین قرن پیش از ایشان، برخی شارحان نهج البلاغه نیز، عبارت یادشده را به سود ایده «نفی صفات» یا «نیابت» تشریح کرده‌اند و عبارت پس از آن را تعلیل عقلی بر این مدّعا دانسته‌اند (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۲۰-۱۲۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ۷۴)؛ چون امام (ع) در ادامه تصریح می‌فرماید که هر صفتی از موصوف خود و هر موصوفی از صفت خود تمایز دارد. اینکه تمایز موصوف و صفت از

یکدیگر، دوسویه مطرح شده، انتزاع صفات از ذات را نیز ممتنع می‌کند، پس صفات باری تنها از افعال او، قابل انتزاع هستند؛ یعنی خداوند تنها صفات فعلی دارد که ناظر به افعال الهی و منتزع از آنهاست و ذات بسیط، حتی منشأ انتزاع صفات نیز نخواهد بود.

نص دوم. روایت دیگری که تبریزی، آن را مثبت ایده «نفی صفات» انگاشته، حدیثی است که کلینی به اسناد خود از امام جعفر صادق (ع)، در الکافی نقل کرده است:

اِسْمُ اللَّهِ غَيْرُهُ وَ كُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اِسْمُ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَا اللَّهَ، فَأَمَّا مَا عَبَّرْتَهُ الْأَلْسُنُ أَوْ عَمِلَتِ الْأَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ ... وَ كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ وَ صَانِعُ الْأَشْيَاءِ غَيْرُ مَوْصُوفٍ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۱۱۳).

البته این حدیث، مشتمل بر نکات بدیعی ناظر به وجه اطلاق اسم بر خداوند و بینونت اسم با مسما است و مباحث تنزیهی قابل توجهی را در برمی‌گیرد؛ اما استشهاد تبریزی، تنها بدان دو جمله ترجمه شده زیر است:

یعنی هر چیزی که وصف کرده باشد، مصنوع است و صانع چیزها غیر وصف کرده شده است
(حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۸).

نص سوم. این حدیث خطبه مهمی از حضرت رضا (ع) است که در شهر مرو، ایراد شده است. مفاد این خطبه شفاف‌انگیز بیش از هر چیز، حاوی مبانی الهیات تنزیهی و نفی هر گونه سنخیت میان خداوند و مخلوقات است. تبریزی با آنکه از نصوص اول و دوم، به سرعت عبور کرد، ولی قبل از طرح این نص، ابتدا مخاطبان را به اهمیت یادگیری آن توجه می‌دهد. تبریزی در این باره می‌گوید، بر هر مؤمنی لازم است که هر روز این خطبه و خطبه پس از آن را - که از قول امام هشتم در توحید صدوق نقل شده است - مطالعه نماید تا اعتقادات توحیدی خود را با محتوای سخنان امام رئوف، تصحیح و تنظیم کند (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۸).

در ادامه، شاهد نقل هفت جمله اول خطبه مورد نظر و ترجمه فارسی آنها هستیم:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، بِشَهَادَةِ الْعَقْلِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٌ وَ شَهَادَةُ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِصِفَةٍ وَ لَا مَوْصُوفٍ وَ بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ بِالْإِقْتِرَانِ بِالْحَدَثِ وَ شَهَادَةُ الْحَدَثِ بِالْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْأَزْلِ الْمَمْتَنِعِ مِنَ الْحَدَثِ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۱۵۷؛ حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۸).

در این متن، پس از تصریح به نفی صفات از ذات احدی، چهار بار از کلمه «شهادة» استفاده شده است که در پی هر یک، دلیل یا نشانه‌ای بر حدوث صفت‌ها و موصوف‌ها و تمایز آنها بیان می‌شود. بنابر تمایز صفت با موصوف - که پیش‌تر مدلل شد - عقل به تمایز صفت با موصوف و مخلوق بودن آنها رأی می‌دهد، آنگاه می‌توان دریافت خالق موجوداتی که مرکب از موصوف و صفات هستند، خودش

منزه از این امور است؛ چه در غیر این صورت، خالق نیز موصوف و واجد صفت می‌بود و به دلیل مقارنت موصوف با صفت، ازلیت او ابطال می‌شد؛ حال آنکه ازلیت خداوند در جای خود به اثبات رسیده، پس ذات احدی او فاقد صفت و هماره ناموصوف است.

تبریزی در ادامه، به جملات دیگری از همان خطبه رضوی استشهاد می‌کند تا بدین عبارت می‌رسد:

فَكُلُّ ما في الخلق، لا يوجد في خالقه و كَلِّما يمكن فيه، ممتنع في صانعه؛ یعنی هر چیزی که هست در آفریده، یافت نمی‌شود در آفریننده و هر چیزی که ممکن است در آفریده، محال است که یافت شود در آفریننده (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۸-۱۵۹).

محتوای عبارت اخیر که بیانگر «تباین ذاتی خالق با مخلوقات» است، جای تأمل بیشتری دارد و به مثابه یک اصل مهم توحیدی در مکتب اهل بیت (عهم) است که تبریزی به خوبی آن اصل را رصد کرده و در حکمت تنزیهی خویش به کار بسته است. نکته حائز توجه در این گونه بیانات، عدم تفاوت نهادن بین کمالات مخلوق و نقایص اوست، یعنی این طور نیست که امام (ع) تنها نقایص مخلوقات را از ذات احدی، نفی کند و از کمالات مخلوقات، سخنی نگوید یا آنها را در سطحی بالاتر و به صورت لایتناهی یا حداکثر به نحو لایتناهی بما لایتناهی، برای خداوند اثبات نماید؛ رویکردی که در آثار صدرائیان و برخی منتقدان الهیات تنزیهی دیده می‌شود.

۴. معناداری اسامی خداوند در پرتو نفی صفات

پس از تبیین ایده نفی صفات از ذات، طبعاً با این پرسش مقدر مواجهیم که «اسامی خداوند» نظیر عالم، قادر و حی؛ چگونه معنا خواهند شد؟ به هر حال، این اسامی به وفور در قرآن، روایات و ادعیه مأثوره آمده‌اند و از این رو کسی قادر به انکار اسامی خداوند نیست؛ پس باید معنای محصلی برای آنها تبیین کرد. مفاد این پرسش از دیرباز، در قالب اشکالی از سوی برخی منتقدان الهیات سلبی ناظر به ایده «نفی صفات» مطرح بوده است. پیش فرض مهم پرسش یا اشکال یادشده - آگاهانه یا ناآگاهانه، منطوق یا غیر منطوق - آن است که، «اسم» از «صفت» مشتق می‌شود و ما به اعتبار صفت هر چیز، اسم وصفی بر آن می‌نهیم؛ مثلاً به فرد در حال تحصیل، دانشجو می‌گوییم؛ پس اسم در عین حال که از صفت، مشتق می‌شود و معنای خود را از صفت مربوطه اخذ می‌کند، بر ثبوت آن صفت در مسما نیز دلالت دارد، مگر آنکه آن صفت به نحو کاذب درباره آن مسما به کار رفته باشد. اکنون باید دید قائلان به نفی مطلق صفات از ذات باری - حتی صفات ثبوتی ذاتی - معانی اسامی خداوند را چگونه تبیین می‌کنند؟

ذکر این نکته نیز ضرورت دارد که اغلب اوصاف الهی، همچون خالق و رازق و غافر، ناظر به افعال ذات باری است که بدان‌ها «صفات فعلی» گفته می‌شود. این صفات، قسیم صفات ذاتی نزد باورمندان

به نظریه «عینیت صفات با ذات» هستند. از آنجا که نظریه «نفی صفات از ذات» ناظر به صفات موسوم به ذاتی است، مشکلی برای معناداری صفات فعلی و اسامی مشتق از آنها، متصور نخواهد بود؛ بنابراین محط بحث در اینجا، صفات ذاتیه‌ای است که اهم آنها علم و قدرت است. درواقع می‌خواهیم ببینیم باورمندان به ایده نفی صفات، گزاره‌های الهیاتی «خداوند عالم است» یا «خداوند قادر است» را چگونه معنا می‌کنند؟

تبریزی و شاگردان وی بر پایه نصوص دینی، وجوهی برای معانی اسامی خداوند با ابتدا بر ایده «نفی صفات» بیان داشته‌اند؛ اما برای انتظام و اتقان بیشتر وجوه مزبور، شایسته‌است که به اصطلاحات برخی معاصران درباره اقسام معناداری در «الهیات غیر اثباتی» اشاره گردد. ایشان بر پایه تمایز حیث وجودشناختی صفات از حیث معناشناختی آنها، چنین گفته‌اند:

اگر در مبحث وجودشناسی صفات، دیدگاه نفی صفات را انتخاب کنیم، در مبحث معناشناسی صفات، باید دیدگاه الهیات سلبی را برگزینیم. توضیح اینکه وقتی صفات ذاتی و اثباتی نفی شد [ند] و این صفات، به ذات خداوند ارجاع شد [ند] و ذات خداوند، نائب صفات تلقی شد، دیگر نمی‌توانیم در تفسیر عالم و قادر بودن خداوند، معانی اثباتی این صفات را به خداوند نسبت دهیم، زیرا مصادیق این معانی از خداوند نفی شده‌اند؛ بنابراین باید تفسیر غیر اثباتی از عالم و قادر بودن خداوند بیان کنیم (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۶، ۱۴۹).

آری، در نگاه ابتدایی، الهیات غیر اثباتی عبارت أخرای الهیات سلبی تلقی می‌شود، اما با لحاظ نصوص دینی مرتبط با وجوه معناداری اسامی خداوند، اقسام «الهیات غیر اثباتی» چنین یاد شده‌اند، سلبی، کارکردی، فعلی و تعبیری.^{۱۱} توضیح مختصر مطلب آنکه،
- در الهیات سلبی به معنای خاص، «علم» به عدم جهل و «قدرت» به عدم عجز در ذات تفسیر می‌شود.

- در الهیات کارکردی، عالم بودن خداوند، از انجام کار عالمانه مثلاً استحکام فعل حکایت می‌کند.
- در الهیات فعلی، عالم و قادر بودن خداوند، به معنای اعطای علم و قدرت به مخلوقات است.^{۱۲}
- در الهیات تعبیری، هر یک از اسامی مشتق از صفات، تنها تعبیری برای اقرار به وجود خداوند است.^{۱۳}

اما دقیقه مغفول در بحث مزبور، تأکید بر «اسامی» به جای «صفات» است. پیش‌تر اشاره شد که با پذیرش ایده نفی صفات، دیگر صفتی در مقام ذات ملحوظ نیست که پرسش از معنای آن شود؛ بلکه

^{۱۱}. البته خاطرنشان شده‌است که: «می‌توانیم با تسامح، همه‌ی انواع تفسیرهای غیر اثباتی را الهیات سلبی بنامیم».

^{۱۲}. شرح بیشتر سه عنوان اول را در این مقاله ببینید: برنجکار و رحیمیان، ۱۳۹۷: ۱۳۵.

^{۱۳}. این معنا بر پایه‌ی مطلبی از قاضی سعید قمی تبیین خواهد شد و با توضیح نویسندگان قواعد کلامی (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۶: ۱۵۰) متفاوت است، چه آن توضیح بر پایه‌ی تفسیر خاص میرزا مهدی اصفهانی از «معرفت فطری به خداوند» ارائه شده‌است.

تنها با اسم‌هایی نظیر عالم و قادر در نصوص دینی مواجهیم که می‌باید در صدد تبیین معنای آنها در گزاره‌های الهیاتی کوشید.

باری، تبریزی نیز ضمن تأکیدات فراوان بر «نفی مطلق صفات از ذات احدی» با پرسش از معانی صفات ثبوتی ذاتی مواجه شده‌است، زیرا در مصنفات مکتب نومشائی، شاهد پاسخ‌گویی صریح و تفصیلی بدان مسئله هستیم. از جمله، در مطلب پایانی رساله «اثبات واجب»، دو وجه برای معانی اسامی خداوند بر پایه نصوص دینی بیان شده‌است و از آثار برخی شاگردان تبریزی نیز، وجه سومی قابل استنباط است. وجوه مورد نظر بر پایه اصطلاحات جدید، عبارتند از:

یک. معناداری اسامی خداوند بر پایه الهیات سلبی، منظور از حمل اسامی مشتق از صفات کمالیه بر خداوند سبحان، نفی نقایص مقابل آن صفات از ذات احدی است؛ به طور مثال، مقصود از گزاره الهیاتی «خدا دانا است»، نفی نادانی (نقص مقابل دانایی) از ذات بسیط اوست، بدین معنا که «خداوند نادان نیست». بر همین سیاق، گزاره «خدا توانا است»، نیز بدان معناست که ذات او از ناتوانی منزّه است. این مطلب از احادیث متعددی استنباط می‌شود؛ از جمله:

إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ حَيَاةٌ لَا مَوْتَ فِيهِ وَ نُورٌ لَا ظِلْمَةَ فِيهِ^{۱۴}

مصنف «اثبات واجب» بدون ذکر هیچ نمونه‌ای از احادیث مزبور می‌نویسد:

تاویلی دیگر باز ائمه کرده‌اند و فرموده‌اند که، «عالم است یعنی جاهل نیست» و «قادر است یعنی عاجز نیست» که اثبات صفات کمال را حمل به سلب مقابل آن صفات که طرف نقصان است کرده‌اند. متقدمین از حکما، کل، این مذهب دارند ... پس جمیع صفاتی که نسبت داده می‌شود به ذات الله تعالی، حتی وجود و وجوب به سلب طرف نقصان راجع می‌شود. پس اطلاق موجود بر الله تعالی به این معنی است که معدوم نیست و اطلاق واجب بر او به این معنی است که ممکن نیست، نه به معنی آنکه وجود و وجوب، دو امری است عارض ذات الله تعالی و قائم به او (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۶۰).

در توضیح بیان تبریزی، دو نکته لازم به توجه است:

نخست آنکه انتساب ایده مزبور به تمامی حکیمان متقدم، در نگاه اول بسی عجیب می‌نماید و چه بسا به دلیل رواج متون کلامی علامه حلّی و نیز غلبه تفکر صدرایی در محافل رسمی؛ مورد انکار قرار گیرد. پس کلیت ادعای تبریزی در این باره، قابل نقض است ولی نمی‌توان آن ادعا را به کلی مردود دانست؛ زیرا گروه‌های مختلفی از عالمان امامیه - اعم از محدث، متکلم و حکیم - قائل به نظریه «نفی صفات از ذات احدی» و حمل معانی صفات بر سلب مقابل آنها بوده‌اند (هدایت‌افزا، ۱۳۹۸، ۱۱۱-۱۱۲).

^{۱۴}. لازم به توجه است که حدیث یادشده، حدیث یازدهم از باب دهم کتاب توحید صدوق، به نقل از امام صادق (ع) است. دو حدیث بعدی آن باب نیز که به ترتیب از امام رضا (ع) و امام باقر (ع) نقل شده‌اند، با اندک اختلاف، همان محتوا را دارند؛ از این رو قاضی سعید هر سه نقل را از شواهد مدّعی مزبور درباره‌ی معناداری صفات الهی دانسته‌است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۶ق: ج ۲: ۴۶۱-۴۶۲).

دوم اینکه در پایان مطلب منقول از تبریزی، تنها «عروض صفات کمال» از ذات احدی نفی شده است؛ از این بیان، نباید نتیجه گرفت که مطلوب او، عینیت صفات کمال با ذات است؛ چون تبریزی پیش‌تر در همان رساله، عینیت دو چیز را هم به نحو عام و هم به نحو خاص میان ذات و صفت، ابطال کرده است.

از آنجا که تبریزی، وجه یادشده درباره معناداری اسامی خداوند را به نصوص دینی مدلل نمود و از قضا برخی اهل نظر، همین احادیث را مؤید ایده «عینیت» دانسته اند؛ طبعاً اشکالی از سوی برخی طرفداران ایده «عینیت» مطرح خواهد شد؛ اینکه اگر مقصود از طرح این احادیث، تبیین ایده «نفی صفات» است پس چرا معصومان (عهم) در ابتدای همین اخبار، ذات حق را به نحو ایجابی «علم»، «قدرت»، «حیات» یا ... نامیده اند؟

محمدسعید حکیم از تقریرکنندگان دروس رجب‌علی تبریزی در پاسخ بدین اشکال می‌نویسد، حمل اوصاف کمال بر خداوند از حیث ملاحظه مردم عامی است و اگر پیشوایان دینی از ابتدا یک‌سره به نحو سلبی سخن گفته بودند، شبهاتی برای عوام پدید می‌آمد:

این که انبیاء عظام (عهم) و بعضی از حکمای کبار، واجب‌الوجود تعالی شأنه را متّصف به وصفی ساختند به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است، نه این که درواقع واجب تعالی متّصف به وصفی از اوصاف می‌تواند بود یا این که ایشان همچنین می‌دانند، حاشا و کلاً؛ بلکه غرض ایشان در هر وصفی از اوصاف که واجب‌الوجود را متّصف به آن داشته‌اند، آن است که او تعالی شأنه، متّصف به نقیض آن وصف نیست ... حاصل کلام آنکه جمیع آنها [اوصاف کمال] فی الحقیقه به سلوب برمی‌گردد نه اینکه او را تعالی شأنه متّصف بدان صفات می‌دانند (حکیم قمی، ۱۳۶۲، ۷۰-۷۱).^{۱۵}

قاضی سعید نیز در شرح خطبه توحیدی ثامن الأئمه (ع) - که پیش‌تر از آن به نص سوم یاد شد - در توضیح جمله «نظام توحید الله نفی الصفات عنه» می‌گوید، «توحید حقیقی» تنها با نفی صفات از ذات احدیت سامان می‌پذیرد و عارف خداپژوه تنها از این طریق، موحد حقیقی می‌شود. ایده نفی صفات از ذات، مستلزم ارجاع تمامی اسامی نیکوی خالق متعال، به سلب نقایص مقابل آنها است نه آنکه ذاتی باشد و صفاتی قائم به ذات یا متحد با ذات، تحقق داشته باشند (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ۱۱۶).

سخنان قاضی سعید در شرح خطبه یادشده به قدری حکیمانه و عارفانه است که هانری کربن را نیز، بسی مجذوب عبارات آن خطبه نموده است. کربن در دفتر پنجم اسلام ایرانی، آنجا که درباره مصنّفات قاضی سعید سخن می‌گوید، وقتی به شرح سترگ وی بر توحید صدوق می‌رسد، توضیحات مبسوط و مطالب شغف‌انگیزی درباره اهمّ مضامین خطبه غزای رضوی و نکات شارح آن می‌نگارد

^{۱۵}. البته قاضی سعید پاسخ دقیق‌تری بدان اشکال می‌دهد که در «وجه سوم معناداری اسامی خداوند» بیان خواهد شد.

(کربن، ۱۳۹۸، ج ۴، ۳۶۵-۳۵۳). او همچنین در مقاله مستقلی ناظر به تقابل الهیات تنزیهی با نبهیلیسم، از آن خطبه یاد می‌کند:

یزدان‌شناسی منفی یا تنزیهی، برای پرهیز قاطع از پرتگاه تشبیه خدا به مخلوق، هر گونه صفتی را برای خدا انکار می‌کند و در باب الوهیت، جز به وجه منفی سخن نمی‌گوید؛ این روش، همان تنزیه یا راه نفی است. این راهی است که وجه اعلائی آن را در اسلام شیعی، چه شیعه اسماعیلی و چه شیعه دوازده امامی می‌بینیم. منظور من در اینجا، موعظه امام هشتم (ع) در مرو است که قاضی سعید قمی، آن را به نحو درخشان و ستایش‌انگیزی تفسیر کرده‌است (کربن، ۱۳۸۴، ۳۸۴-۳۸۵).

دو. معناداری اسامی خداوند بر پایه الهیات فعلی، وجه نام‌گذاری خداوند با صفاتی نظیر علم و قدرت، از آن‌رو است که حق تعالی آن کمالات را به مخلوقات عطا کرده‌است نه آنکه خود، متصف بدان صفات باشد؛ چنانکه امام باقر (ع) در این باره می‌فرماید:

هل یسمی عالماً و قادراً إلا لأنه وهب العلم للعلماء و القدرة للقادرین (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۹).

این سه جمله، متخذ از ابتدای حدیثی است که البته در مجامع روایی یافت نشد^{۱۶}؛ اما به دلیل مضمون نیکوی آن، مورد توجه اهل حکمت و عرفان قرار گرفته‌است.^{۱۷} عبارت یادشده، چه بسا موهم قاعده «معطی شی، فاقد شی نیست» گردد و برخی متفکران به ویژه صدرائیان، آن را مؤید صفات ذاتی خداوند و حتی اشتراک معنوی مفاهیم صفات، میان واجب و ممکنات پندارند؛ اما ادامه حدیث، چنین تفسیری را برنمی‌تابد. ظاهراً رجب‌علی تبریزی نیز بدین کج‌فهمی مقدر، تقطن دارد که در عین موجزنویسی، حدیث را به طور کامل، نقل و ترجمه می‌کند:

فكل ما میزتموه بأوهامكم فی أدق معانیه فهو مخلوق مصنوع لكم، مردود الیکم. و الباری تعالی واهب الحیاة و مقدر الموت و لعل النمل الصغار تتوهم أن لله تعالی زبانین كما لها، فإنها تتصور أن عدمهما نقصان لمن لا تكونان له؛ هكذا حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی (حکیم تبریزی، ۱۳۸۵، ۱۵۹-۱۶۰).

حضرت باقر العلوم (ع) پس از اشاره به معانی صفات عالم و قادر می‌فرماید، هر تصور و مفهومی که با دقیق‌ترین و لطیف‌ترین معانی در ذهن خود ترسیم کنید، بر خداوند متعال قابل انطباق نیست بلکه مخلوق و مصنوعی از سنخ خودتان است. اینکه ما تصور می‌کنیم که علم و قدرت، چون برترین

^{۱۶}. البته این حدیث در بحار الانوار، به استناد برخی محققان - و نه منابع روایی - نقل شده‌است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۶۶: ۲۹۳).

^{۱۷}. بنابر منابع در دسترس، کهن‌ترین سند برای این حدیث، نقل خواجه نصیر است: محقق طوسی، ۱۳۴۶: ۴۳.

نمونه‌هایی از نقل این حدیث در مکتب فلسفی اصفهان عبارتند از: میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۴۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق: ج ۱: ۱۰۹-۱۱۰.

کمالات انسان است پس برای خداوند نیز کمال محسوب می‌شود، بسان تصوّر مورچه‌ای است که شاخک را برای خداوند نیز کمال می‌پندارد.

سه. معناداری اسامی خداوند بر پایه الهیات تعبیر، پیرزاده در معارف الإلهیة، پس از تأکیدات فراوان بر نظریه «نفی صفات» عبارتی دارد که بیانگر الهیات تعبیری درباره اسامی خداوند متعال است:

بل هذه الصفات تعبيراتٌ عن تلك الذات الكاملة بالذات المستغنية عن كل صفة (پیرزاده، بی تا، ب ۳۸ر).

توضیح مطلب آنکه ممکنات که همگی فقیر بالذات هستند، در تمامی شئون خود به ذات غنی بالذات نیازمندند؛ بنابراین اطلاق اسامی نیکو (الأسماء الحسنی) بر خداوند در نصوص دینی، به لحاظ مراعات حال بندگان و به منظور رفع حاجات آنان است؛ چه اسامی خداوند وسیله ارتباط بندگان با خالق است نه آنکه اسامی مزبور مشتق از صفاتی (مبادی اشتقاق) عارض بر ذات یا عین ذات ربوبی باشند. قاضی سعید در توضیح دقیق تر این مطلب می‌گوید، از آنجا که بندگان در مقام طلب حاجات خویش از خداوند یکتا و نیز تقرب به او، نیازمند اسم‌هایی برای خواندن پروردگار خویش هستند؛ خالق مهربان از میان هر صفت، نامی را که اشرف دو طرف نقیض باشد، برای خود برگزید تا خلائق با توسل بدان اسامی نیکو، خالق خود را بخوانند و به درگاه الهی، عرض حاجت کنند؛ به طور مثال، خداوند از میان بینایی و کوری، خود را «بصیر» نامید یا از میان شنوایی و کری، نام «سمیع» را برای خویش انتخاب کرد یا از میان توانایی و ناتوانی، نام «قدیر» را برگزید. بنابراین نباید از اطلاق اسم‌هایی نظیر سمیع و بصیر و قدیر بر خداوند، توهم نمود که مبادی صفات مربوطه به نحو «عینیت با ذات» یا «زیادت بر ذات» یا نحوه‌ای دیگر، تحقق عینی دارند (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ۱۲۴).

بدین لحاظ، اسامی خداوند برای رفع نیاز ما تدارک شده‌اند و نه انکشاف ذات احدی، بلکه بندگان او هر یک به حسب نیاز، یکی از آن اسامی نیکو را انتخاب می‌کند و آن را پل ارتباطی، بین خود و خالق متعال قرار می‌دهد و از این طریق، حاجت خود را از پروردگار می‌طلبد. چه بسا این گفتمان درباره اسامی خداوند، برای الهیات کارکردی مناسب‌تر باشد؛ البته اگر کارکرد اسامی را از منظر بندگان ملاحظه کنیم، بدین معنا که مثلاً در مقام طلب علم از خداوند، او را با اسم «عالم» بخوانیم یا مثلاً در مقام طلب روزی، از نام «رزاق» بهره ببریم.

به هر حال، باور به نظریه «نفی صفات» که مطابق با صریح احادیث معصومین (عهم) است، هرگز به تعطیلی ذات احدی نمی‌انجامد. نیز باید توجه داشت که این اسامی لفظی، منتزع از ذات احدی نیستند، بلکه ناظر به حقایقی به مثابه واسطه‌های فیض میان خداوند و مخلوقات می‌باشند، یعنی اسامی لفظی درواقع اسم اسم هستند و هر یک از اسامی نیکوی خداوند، مطابقی عینی در عالم بالا دارند.

از قضا در ادامه مطلب پیشین قاضی سعید می‌خوانیم، خداوند تبارک و تعالی، اسم واحدی خلق کرد که بر تمامی اسامی نیکوی او احاطه و سلطنت دارند، بلکه اصول اسامی نیکوی خداوند (أئمة الأسماء) همچون عالم و قادر، از آن اسم اعظم الهی اشتقاق یافته‌اند و سایر اسامی نیک نیز از این اسامی اصلی پدید آمده‌اند، مثلاً سمیع و بصیر از عالم مشتق شده‌اند (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ۱۲۴).

۵. مفهوم «توحید خالص» در مصنفات قاضی سعید

با توجه به سیر مطالب رجب‌علی تبریزی می‌یابیم که غایت تلاش وی در چارچوب الهیات تنزیهی، دستیابی به مقام «اخلاص در معرفت ذات احدی» است؛ از این‌رو مفهوم «توحید خالص» در آثار شاگردان تبریزی به ویژه قاضی سعید قمی، تبلور دارد و با تکیه بر قواعد نومشائی تبریزی و آموزه‌های اهلبیت (عهم) و تأملات دقیق علمی تشریح شده‌است. اساساً «توحید خالص» و تعابیر نظیر آن در مجلدات شرح توحید صدوق، بسامد شایانی دارد و به بیانی، ترکیب وصفی «توحید خالص» از کلیدواژه‌های آن اثر، بلکه مهم‌ترین آنها است.^{۱۸}

به یقین می‌توان گفت، مقصود اصلی قاضی سعید از تعبیر «توحید خالص»، درک صحیح نظریه موسوم به «نفی صفات از ذات احدی» همراه با دلایل و لوازم معناشناختی اسامی خداوند است که استاد و برخی هم‌کلاسی‌های قاضی سعید نیز، حول آن نگاه پای می‌فشرند. اما تبیین‌ها و تحلیل‌های قاضی، بسی استوارتر است. قاضی سعید در توضیح عبارت علوی «لا کالأشیاء فتقع علیه الصفات» در وصف ایزد متعال می‌نویسد، ذات احدی از سنخ اشیای امکانی نیست تا صفات بر آن واقع شود و توسط آن صفات، بتوان ذات قدوسی را توصیف نمود یا بر او حکمی کرد یا خبری ایجابی از آن ذات داد. اساساً هر چه ما درباره پروردگار عالم بگوییم، اگر سخن صحیحی باشد درواقع خبرهایی است که از جانب خود او به ما رسیده‌است و تنطق ما بدان اخبار، نشانه معرفت ما از ذات احدی نیست، بلکه «محض اقرار» به وجود ایزد متعال است و الا هماره نسبت به ذات او، جاهل بوده‌ایم و جاهل خواهیم ماند (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ۳۷۵).

به دیگر سخن، تلقی صحیح از «توحید خالص»، نفی مطلق صفات و جمیع نسبت‌ها و اعتبارات از حقیقت ذات احدی است، چنانکه قاضی سعید در توضیح یکی از خطبه‌های حضرت امیر (ع) می‌نویسد:

قوله علیه السلام، «و هو التوحید الخالص» إشارة إلى توحید الذات. أراد علیه السلام أن نفی الاسم و الرسم و سلب النعت و الصفة و استهلاك الكل عنده سبحانه و اضمحلال الإنیات

^{۱۸}. برای آگاهی بیشتر از موارد کاربرد این ترکیب وصفی، نک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ۳۴، ۱۷۹، ۲۲۱، ۲۳۳، ۳۰۹، ۴۶۹، ۷۵۳؛ ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۱۲۸، ۲۰۲، ۲۷۳، ۴۸۱؛ ۱۴۱۸ق: ج ۳، ۱۶۸، ۱۷۴، ۳۲۴، ۴۲۳.

لديه عز شأنه هو التوحيد الخالص عن شوب إثبات الغير و حمل الصفة (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹، ۱۰۰).

نتایج

از مطالب پیشین، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

الف. از منظر رجب‌علی تبریزی، ذات اقدس احدی فاقد هر گونه صفت، حتی کمالاتی نظیر علم و قدرت است. او علاوه بر نقض نظریه عروض صفات بر ذات، با ایده عینیت ذات با صفات نیز مخالف است. تبریزی در رساله «اثبات واجب» به سبک ابن سینا، برهانی عقلی بر نفی اتحاد دو چیز اعم از دو ذات یا دو صفت با ذات و صفت بیان می‌دارد و برای اتقان مطلب، دلیلی خاص نیز به مقتضای مفهوم «صفت»، بر نفی اتحاد صفت با ذات اقامه می‌کند. این اسلوب در آثار تقریرکنندگان دروس تبریزی و شارحان اندیشه‌های وی نیز دنبال شده است. مضافاً نصوص دینی قابل توجهی به ویژه در خطبه‌های توحیدی علوی و رضوی، در تأیید ایده «نفی صفات» شاهد گرفته شده‌اند.

ب. نظریه «نفی صفات از ذات احدی» مبتنی بر نگاه وجودشناختی به صفات ذاتی خداوند است، اما باور بدین ایده، مستلزم ترک سخن در مورد خداوند یا مناجات با او یا طلب حاجت از او نیست، بلکه برای اسامی خداوند در نصوص دینی، وجوهی بیان شده است. تبریزی و شاگردانش بر پایه احادیث امامیه، سه تفسیر برای اسامی وصفی خداوند بیان می‌دارد:

- سلب نقایص مقابل کمالات از ذات احدی (الهیات سلبی) که برخی محدثان پیشین همچون کلینی بر آن تأکید داشتند و مثلاً عالم خواندن خداوند را به معنای جاهل نبودن ذات احدی می‌دانستند نه اتصاف ذات به علم.

- اعطای کمالات به مخلوقات یا ایجاد کمالات در آنها (الهیات فعلی) که بزرگانی همچون محقق طوسی بر آن تصریح کرده‌اند؛ مثلاً منظور از قادر بودن خداوند آن است که او به مخلوقات خود قدرت عطا کرده یا در وجود آنها، قدرت ایجاد کرده است.

- رفع نیاز مخلوقات فقیر بالذات (الهیات تعبیر یا الهیات کارکردی)، چنانکه قاضی سعید قمی می‌گوید، اسامی نیکوی خداوند برای ارتباط با خلائق و رفع نیاز آنها تدارک شده‌اند، یعنی ذات احدی، واجد صفاتی نیست تا اسامی از آن صفات، مشتق شده باشند.

ج. هانری کربن با آگاهی لازم از افول متافیزیک سنتی و نگاه‌های آسمانی به هستی، به آموزه‌های تنزیهی تبریزی و شاگردانش نظر مثبت دارد و به ویژه شرح قاضی سعید بر نصوص امامیه و تأویلات عرفانی او را می‌ستاید. به باور کربن، آموزه‌های الهیاتی این دست از حکیمان امامیه، به مثابه پادزهری بر تبلور نیهیلیسم حاصل از تفکرات فیزیکالیستی و پوزیتیویستی در جهان معاصر است. از این رو می‌باید به اهمیت احیای الهیات تنزیهی پی برد و در ترویج آثار نمایندگان برتر آن اهتمام داشت.

منابع

- ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، عزالدین أبوحامد (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. به تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم. قم، کتابخانه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید، تصحیح و تعلیقات از سید هاشم حسینی تهرانی. قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ق). «أقسام العلوم العقلية». در تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات. قاهره، دار العرب.
- _____ (۱۴۲۳ق). الإشارات و التنبيهات. به تحقیق مجتبی زارعی. قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- احسائی، احمد (۱۴۲۸ق). شرح المشاعر. به تحقیق توفیق ناصر البوعلی. بیروت، مؤسسه البلاغ.
- بحرانی، میثم بن علی (۱۳۶۲). شرح نهج البلاغه. تهران، دفتر نشر کتاب.
- برنجکار، رضا و رحیمیان، سعید (۱۳۹۷). «بررسی و تحلیل دیدگاه ملا رجب‌علی تبریزی درباره اسما و صفات الهی». فصلنامه تحقیقات کلامی. ۶ (۲۳)، ۱۲۷-۱۴۶.
- برنجکار، رضا و نصرتیان‌اهور، مهدی (۱۳۹۶). قواعد کلامی (توحید). قم، مؤسسه علمی‌دار‌الحديث.
- پیرزاده، محمدرفیع زاهدی (بی‌تا). معارف الإلهية. تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. نسخه خطی ۱۹۱۹.
- حکیم تبریزی، رجب‌علی (۱۳۸۵). «رسالة اثبات واجب». در حکمت الهی در متون فارسی. به تصحیح عبدالله نورانی. تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه تهران.
- حکیم قمی، محمد بن مفید (۱۳۶۲). کلید بهشت. با مقدمه و تصحیح سید محمد مشکات. قم، الزهراء (س).
- رازی تهرانی، قوام‌الدین محمد (۱۳۸۹). مجموعه مصنفات. به تصحیح علی اوجبی. تهران، حکمت.
- سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۹۳). دروس إلهیات نجات. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی (۱۳۷۵). قصص الخاقانی، به تصحیح حسن سادات ناصری. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. به تحقیق صبحی صالح. قم، هجرت.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل. به تصحیح محمد بدران. قم، الشریف الرضی.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۹۸ق). شرح اسماء الله الحسنى. قاهره، مكتبة الكليات الأزهرية.

_____ (۱۴۰۴ق). شرح الإشارات و التنبيهات. قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۸ق). علم الیقین. تصحیح و تعلیقات از محسن بیدارفر. قم، بیدار.

فرمانیان، مهدی (۱۳۸۴). «شهرستانی، سنی اشعری یا شیعه باطنی؟». در اسماعیلیه. قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

قاضی سعید قمی، محمد بن مفید (۱۳۷۹). شرح الأربعین. به تصحیح نجف‌قلی حبیبی. تهران، میراث مکتوب.

_____ (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق. مجلد اول. به تصحیح نجف‌قلی حبیبی. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

_____ (۱۴۱۶ق). شرح توحید الصدوق. مجلد دوم. همان.

_____ (۱۴۱۸ق). شرح توحید الصدوق. مجلد سوم. همان.

قزوینی، عبدالنبی (۱۴۰۴ق). تتمیم أمل الآمل. قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

کرین، هانری (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران، کویر.

_____ (۱۳۹۸). چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی (مجلد چهارم). مکتب اصفهان، مکتب شیخیه. ترجمه انشاء الله رحمتی. تهران، سوفیا.

_____ (۱۳۸۴). «یزدان‌شناسی تنزیهی، همچون پادزهری برای نیهیلیسم». ترجمه فریدون بدره‌ای. در مجموعه مقالات هانری کرین. تهران، حقیقت.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. به تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران، دار الکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار. به تصحیح جمعی از محققان. بیروت، دار إحياء التراث العربی.

محقق طوسی، نصیرالدین (۱۳۴۶). شرح مسئله العلم. به تصحیح عبدالله نورانی. مشهد، دانشگاه مشهد.

میرداماد، سید محمدباقر (۱۳۶۷). القیسات. به اهتمام مهدی محقق و همکاران. تهران، دانشگاه تهران.

هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۸). «ایده نفی صفات از ذات یا نیابت در آثار عالمان نامی امامیه». فصلنامه تحقیقات کلامی. ۷ (۲۶)، ۹۷-۱۱۴.

_____ (۱۳۹۹). «تحلیل مفهومی عنوان حکیم نومشائی و تطبیق آن بر رجب‌علی تبریزی». دوفصلنامه پژوهش‌های مابعدالطبیعی. ۱ (۲)، ۲۵۶-۲۲۹.

_____ (۱۴۰۰). «خطوط کلی آثار رجب‌علی تبریزی و گذار به مکتب نومشائی». فصلنامه تاریخ فلسفه. ۱۱ (۴۴)، ۱۷-۴۰.

References

- Ahsaee, A. (2007). *Sharh al-masha' er*. Al-bo'ali, N. editor. Beyrout, Albalagh Inistitute. (in Arabic)
- Avicenna, H. (1984). *Al-Mabda' and Al-ma'ad*. Noorani, A. editor. Tehran, Islamic Studies Institute. (in Arabic)
- (1908). «Divisions of Intellectual Sciences». in Nine Treatises on Wisdom and Natural Sciences. Cairo, Dar al-arab. (in Arabic)
- (2002). *Al-Isharat wa al-tanbihat*. Zariee. M. editor. Qom, Bostan Kitab. (in Arabic)
- Bahrani, M. (1983). *Sharho Nahjul-balaghah*. Tehran, Daftar Nashr-al-Kitab. (in Arabic)
- Barenjkar, R.& Nosratian Ahour, M. (2017). *Theological Rules* (Tawheed). Qom, Dar Al-Hadith Scientific Institution. (in Persian)
- Birinjkar, R.& Rahemeyan, S. (2019). «Examination and analysis of the views of Mulla RajabAli Tabrizi on the divine names and attributes». Journal of Theological Researchs. 6 (23) , 127-146. (in Persian) https://www.tkalam.ir/article_39918.html
- Corbin, H. (2004). «Deductive Theology, as an Antidote to Nihilism». translated by Fereydoun Badrie, in the collection of articles by Henry Corbin. Tehran, Haqhiqhat. (in Persian)
- (2007). *History of Islamic phislosophy*. Tabatabaee SJ. translator. Tehran, Kavir. (in Persian)
- (2018). *Spiritual and Philosophical Perspectives of Iranian Islam*, Volume 4. Maktabe Isfahan and Maktabe Shiykheyih. Rahmati, IA. translated. Tehran, Sophia. (in Persian)
- Ibn Abi al-hadid Mu'tazili, IAH (1984). *Sharho Nahjul al-balaghah*. M. A. I. editor. Qom, Library of Ayatollah al-Mar'ashi al-najfi. (in Arabic)
- Ibn Babeweyh, M. (1978). *Al-tawhid*. edited and commented by Sayyid Hashim Hosseini Tehrani. Qom, Seminary Teachers' Association. (in Arabic)
- Fakhr Razi, M. (1977). *Explanation of the Most Beautiful Names of Allah*. Cairo, Maktaba Al-Koliyat Al-Azhareyah
- (1983). *Sharh al-Ishharat wa al-Tanbihat*. Qom, Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. (in Arabic)
- Fayz kashani, MM. (1997) , *Ilm al-yaghen*. corrected and annotated by Mohsen Bidarfar. Qom, Bidar
- Ghazvini, AAN. (1983). *Tatmim amal al-amil*. Qom, Libraray of Ayatollah Mar'ashi Najafi. (in Arabic)

Ghounavi, SAD.& Alfanari, H. (1995). *Meftah al-gheyb*. Khajavi M, translator. Tehran, Mola. (in Persian)

Hakem Qomi, MS. (1983). *Keled bihisht*. with an introduction and correction by Mishkat, SM. Qom, Al-Zahra. (in Persian)

Hakem Tabrizi, RA. (2006). *Resaleye Esbate vajeb*. Hekmat elahi in persian texts. Noorani, A. editor. Tehran, Association of Cultural Works and Honors and University of Tehran. (in Persian)

Hedayatafza, M. (2019).» The Idea of Negating Attributes from the Essence or Representation in the Works of Famous Imami Scholars». Theological Research Quarterly. 7 (26) , 97-114. (in Persian) [https://www. tkalam. ir/article_39944. html](https://www.tkalam.ir/article_39944.html)

Hedayatafza, M. (2020). «conceptual analysis of the title Neo-Peripatetic hakim and its application to Rajab Ali Tabrizi». Journal of metaphysical researches. 1 (2) , 229-256. (in Persian)

----- (2020). «Outlines of the works of Rajab Ali Tabrizi and the transition to the Neo-Peripatetic school». The History of Philosophy Quarterly. 11 (44) , 17-40. (in Persian)

Koleyni, M. (1983). *Usul Min al-Kafi*. Ghaffari, A. editor. Tehran, Islamiyah Publications. (in Arabic)

Majlise, MB. (1982). *Biharo al-anwar*. edited by a group of researchers. Beirut, Dar ihya al-turath al-araby. (in Arabic)

Mirdamad, SMB. (1997). *Al-ghabasat*. Mohaghegh, M. editor. Tehran, University of Tehran. (in Arabic)

Nasir al-Din Tuse. (1967). *Sharh Mas'e'lat al-ilm*. Noorani, A. editor. Mashhad, Mashhad University. (in Arabic)

Pirzadeh, MRZ. (n. d). *Ma'arif al-ilahiyah*. Tehran, Central Library of Tehran University, manuscript 1919. (in Arabic)

Qazi Saeed Qomi. (1994). *Sharh Tawhid al-Sadduqh*. Volume 1. Habibi, NQ. editor. Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)

----- (1995). *Sharh Tawhid al-Sadduqh*. Volume 2. Habibi, NQ. editor. Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)

----- (1997). *Sharh Tawhid al-Sadduqh*. Volume 3. Habibi, NQ. editor. Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)

----- (2000). *Sharh al-Arba'in*. Habibi, NQ. editor. Tehran, Miras Maktoob. (in Arabic)

Razi Tehrani, GADM. (2010). *Majmoue mosannafat*. Owjabi A, editor. Tehran, Hekmat Publisher. [In Persain]

Sa'adat Mostafavi, SH. (2014). *Doruse ilahiyat Nejat*. Tehran, Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)

Shahristani, M. (1984). *Al-milal wa al-nehal*. Badran, M. editor. Qom, Al-sharif al-razi. (in Arabic)

Shamloo, WQ. (1996). *Al-Khaqani Stories*. Sadat Naseri, H. Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)

Sharif Razi, M. (1993). *Nahjul-Balaghah*. revised by Saleh, S. Qom, Hijrat. (in Persian)