

ارزیابی الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی

صفات الهی در اندیشه ابن میمون یهودی

محمدعلی اسماعیلی^۱

رحمان عشریه^۲

مهدی داوری دولت آبادی^۳

چکیده

«الهیات سلبی» نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در حوزه «زبان دین» در میان الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان است. الهیات سلبی در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح است که میان آنها پیوند ناگسستنی برقرار است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که به باور ابن میمون، لازمه الهیات ایجابی زیادت، تعدد قدما است، و لازمه الهیات ایجابی عینیت، برگشت گزاره‌های صفات الهی به هوهویت است. ابن میمون با تکیه بر بساطت ذات الهی، به نفی صفات ذاتی ثبوتی الهی پرداخته و به باور وی، خداوند هیچ گونه صفت ذاتی به وجهی از وجوه و در هیچ حالی ندارد. وی الهیات سلبی و نفی صفات ذاتی از ذات الهی را بدیهی می‌داند. اندیشه‌های ابن میمون از جهات مختلفی قابل ارزیابی است که شاخص‌ترین آنها فقدان تصویر صحیحی از نظریه عینیت در نگاه ایشان است.

واژه‌های کلیدی: زبان دین، الهیات سلبی، الهیات ایجابی، الهیات یهودی، ابن میمون.

۱. طلبه سطح ۴ جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسؤول) (mali.esm91@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم (oshryeh@quran.ac.ir).

۳. استاد یار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم (M.davari@quran.ac.ir).

مقدمه

مسأله «زبان دین» جزء پرسش‌های بنیادین در حوزه الهیات است. در این مسأله، محورهای متعددی مطرح است که از جمله مهم‌ترین آنها، معناشناسی محمولات گزاره‌های دینی به‌ویژه گزاره‌های الهیاتی است. در این مسأله، دیدگاه‌های متعددی از سوی متکلمان و فیلسوفان دین ارائه گردیده که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان «نظریه زبان نمادین»، «اشتراک لفظی»، «اشتراک معنوی»، «الهیات تمثیلی» و «الهیات سلبی» را نام برد (پل تیلیش، ۱۳۷۶، ۶۲؛ جان هیک، ۱۳۸۱، ۲۰۴-۲۰۵؛ پترسون، ۱۳۸۹، ۲۶۲). این دیدگاه‌ها در یک تقسیم کلی بر دو دسته‌اند: یکم. الهیات ایجابی؛ دوم. الهیات سلبی.

«الهیات سلبی» نظریه‌ای مهم و پرتطرفدار در میان الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان است که از جمله پیروان آن می‌توان در حوزه الهیات یهودی به سعدیا بن یوسف گائون یهودی (سعدیا، ۱۸۸۰، ۸۵)، داوود بن مروان راقی یهودی (ولفسن، ۱۳۸۷، ۲۴؛ دن کوهن شرباک، ۱۳۸۳، ۶۸)، موسی بن میمون بن عبیدالله قرطبی یهودی (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۵)، و در حوزه الهیات مسیحی به افلوپین (افلوپین، ۱۳۶۶، ۲: ۶۸۱ و ۷۵۲)، یامبلیخوس (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱: ۵۴۷) و پروکلس لیکایوس (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱: ۵۵۰-۵۵۱)، و در حوزه الهیات اسلامی به ملا رجبعلی تبریزی (آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۴۸-۲۴۹) و قاضی سعید قمی (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ۲: ۴۶۶) اشاره کرد. در این میان ابو عمران موسی بن میمون بن عبیدالله قرطبی (متولد ۳۰۵ق/ ۱۳۵م) در حوزه الهیات یهودی جایگاه ویژه‌ای دارد. وی از علمای بزرگ یهود است که در مورد او گفته‌اند: «از موسی (ابن عمران) تا موسی (ابن میمون) کسی مانند موسی برنخاسته است». وی، ربی، پزشک، ستاره‌شناس، فیلسوف و دانشمند اسپانیایی و از علمای بزرگ یهود بود.

از ابن میمون، آثار متعددی بر جای مانده که مهم‌ترین آنها کتاب «دلالة الحائرين» است. ابن میمون به‌طور گسترده در کتاب «دلالة الحائرين» در زمینه الهیات سلبی پژوهش‌هایی ارائه کرده است و از جمله نقاط قابل توجه در اندیشه‌های وی، استناد مکرر به تورات در راستای تثبیت و موجه‌سازی الهیات سلبی است. نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به واکاوی الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در

اندیشه وی پرداخته، می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. معناشناسی و حوزه‌های الهیات سلبی کدام است؟ ۲. مبانی الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه ابن میمون چیست؟ ۳. مؤلفه‌های الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه ابن میمون چیست؟ ۴. ارزیابی الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه ابن میمون چگونه است؟

۱. معناشناسی و حوزه‌های الهیات سلبی

«الهیات سلبی» به‌مثابه یکی از مهمترین دیدگاه‌ها در مسأله زبان دین، مورد توجه پژوهشگران بوده و آثار فراوانی را به خود اختصاص داده است، اما آثار تولیدشده در این مسأله، غالباً به بررسی الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی پرداخته‌اند؛ این در حالی است که الهیات سلبی در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح است:

۱. «الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی» گویای این نظریه است که از منظر هستی‌شناسانه، نمی‌توان اتصاف ذات الهی به صفات ثبوتی را پذیرفت، و اتصاف ذات الهی به این صفات با بساطت ذات الهی قابل جمع نیست (سعدی، ۱۸۸۰، ۸۵؛ ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۵؛ ولفسن، ۱۳۸۷، ۲۴؛ دن کوهن شرباک، ۱۳۸۳، ۶۸).

۲. «الهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الهی» بر این نقطه تأکید دارد که بهره عقل از شناخت صفات الهی چیزی جز یک سلسله سلب‌ها نیست، که ثبوت آنها برای ذات الهی مستلزم هیچ‌گونه کثرتی نیست (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۳۷).

۳. «الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی» که با پشتوانه الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی مطرح می‌شود، بیانگر این است که صفات ثبوتی الهی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها بیانگر یک سلسله سلب‌هایند، و به ترتیب بیانگر نفی جهل، نفی عجز و نفی ممات‌اند و بر چیزی جز همین سلب‌ها دلالت ندارند (دن کوهن شرباک، ۱۳۸۳، ۶۸).

این سه حوزه در عین تمایزاتی که با یکدیگر دارند، پیوند مستحکمی میان آنها برقرار است. به‌عنوان نمونه، الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی که بیشترین آثار تولید شده در مسأله الهیات سلبی را به خود اختصاص داده، یا با انگیزه هستی‌شناسانه مطرح گردیده که مطابق آن، ریشه پذیرش الهیات سلبی در حوزه معناشناسی، پذیرش الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی است؛ به این معنا که صفات

الهی از این رو به صورت سلبی معنا می‌شوند که در صورت معناشناسی ایجابی، کثرت در ذات الهی رخ می‌دهد؛ بنابراین با توجه به این انگیزه هستی‌شناسانه، صفات الهی دارای معانی سلبی‌اند. نمونه آشکار این تقریر در حوزه الهیات اسلامی، در اندیشه‌های شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸، ۱۴۸) و قاضی سعید (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ۲: ۴۶۶)، و در حوزه الهیات یهودی در اندیشه‌های ابن‌میمون یهودی (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۵) مشهود است؛ و یا انگیزه الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی، معرفت‌شناسانه است که مطابق آن، ریشه پذیرش الهیات سلبی در حوزه معناشناسی، پذیرش الهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الهی است؛ به این معنا که صفات الهی از این رو به - صورت سلبی معنا می‌شوند که انسان توانایی فهم صفات الهی را ندارد و تنها چیزی که در مقام معرفت‌شناسی به چنگ عقل می‌آید، یک سلسله سلب نقص‌ها نظیر سلب جهل، سلب عجز، سلب ممت و مانند اینهاست. بنابراین با توجه به این انگیزه معرفت-شناسانه، صفات الهی دارای معانی سلبی‌اند. نمونه این تقریر در اندیشه‌های افلوپین وجود دارد (افلوپین، ۱۳۶۶، ۲: ۷۰۶).

از اینجا از یک سو پیوند ناگسستنی میان این سه حوزه روشن می‌شود؛ و از سوی دیگر، لزوم توجه به دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در راستای حل حوزه معناشناسی صفات الهی آشکار می‌گردد. نوشتار حاضر از میان این سه حوزه، الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی را کانون بحث قرار داده، به تبیین و ارزیابی اندیشه‌های ابن‌میمون می‌پردازد.

۲. مبانی الهیات سلبی در اندیشه ابن‌میمون

ابن‌میمون پس از پذیرش یک سلسله مبانی در کیفیت اتصاف ذات الهی به صفات کمالی، ایده الهیات سلبی را پذیرفته است، که لازم است پیش از تقریر الهیات سلبی به تقریر این مبانی بپردازیم.

۲-۱. اقسام صفات الهی و اتصاف ذات الهی به آنها

ابن‌میمون تقسیماتی برای صفات الهی ذکر کرده است که مهمترین آنها از این قرار است:

یکم. صفات ذاتی و فعلی؛ به باور وی، صفات فعلی الهی بیانگر اتصاف ذات الهی به افعال اوست اما مقصود از افعال در اینجا، ملکه آنها نیست بلکه مقصود، خود آن افعال است و اتصاف ذات الهی به این صفات، مستلزم کثرت در ذات الهی نیست؛ زیرا این

صفات برگرفته از مقام فعل الهی‌اند نه مقام ذات الهی (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۲).
دوم. صفات ثبوتی و سلبی؛ صفات سلبی، صفاتی‌اند که بیانگر نقص و نیاز باشند و خداوند از داشتن این صفات میراست. در مقابل، صفات ثبوتی بیانگر کمال برای وجود بما هو وجود است و هیچ‌گونه نقصی در آن لحاظ نشده است. ابن میمون یک فصل از فصول کتابش را به تفاوت میان صفات ثبوتی و سلبی اختصاص داده است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۴۵).

سوم. ابن میمون در تقسیمی دیگر، صفات الهی را بر پنج قسم می‌داند: یکم. توصیف به حد تام؛ دوم. توصیف به جزء حد؛ سوم. توصیف به وصف خارج ذات که مقوم ذات نیست بلکه بیانگر کیفیت ذات الهی است. چهارم. توصیف به صفت نسبی و اضافی که میان موصوف و شیء دیگری برقرار است (همان، ۱۲۰). پنجم. توصیف به افعال (همان، ۱۲۲).

ابن میمون مطابق تقسیم اخیر، اتصاف ذات الهی به سه قسم اول را محال می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۰)؛ اما اتصاف ذات الهی به صفات اضافی (قسم چهارم)، مستلزم هیچ‌گونه کثرتی در ذات الهی نیست؛ زیرا این صفات، خارج از ذات موصوف‌اند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۰). اما با صرف نظر از این نکته، آیا ذات الهی به صفات اضافی متصف می‌شود یا خیر؟ ابن میمون مقتضای نگاه دقیق را نفی اتصاف ذات الهی به اینگونه صفات می‌داند؛ زیرا از یکسو، ذات الهی با زمان و مکان نسبتی ندارد تا متصف به صفات اضافی زمانی و مکانی شود؛ از سوی دیگر، یکی از ویژگی‌های متضایفان، تکافؤ است و میان ذات الهی با مخلوقاتش تکافؤ در وجوب و امکان نیست؛ بنابراین هیچ‌گونه نسبت حقیقی میان ذات الهی و مخلوقات وجود ندارد. وی، حتی مفهوم وجود را نیز مشترک لفظی میان واجب و ممکن می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۰-۱۲۲).

در این میان، ابن میمون، اتصاف ذات الهی به صفات فعلی (قسم پنجم) را می‌پذیرد و اتصاف ذات الهی به آنها را جایز می‌داند. ابن میمون معتقد است که می‌توان خداوند را به صفات فعل (اموری که فعل و کاری را از حیث صدور نه ملکه بیان می‌کند)، وصف کرد و هر صفتی که در تورات به صورت ایجابی به خداوند نسبت داده شده در حوزه صفات فعل است. وی برای اثبات این مدعا به آیاتی از تورات تمسک می‌جوید که خداوند خود را به افعالش برای حضرت موسی وصف کرده است. خداوند در پاسخ تقاضای حضرت موسی گفت: «من تمام احسان خود را پیش روی تو می‌گذارم و نام یهود را پیش روی تو می‌خوانم و رأفت می‌کنم بر هر که رؤوف هستم و رحمت خواهم

کرد بر هر که رحیم هستم». در این آیه، خداوند خود را «رحیم»، «رؤوف» و «محسن» وصف کرده است که همه در حوزه صفات فعلند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۲).

آنچه از این تقسیمات کانون بحث ماست، اتصاف ذات الهی به صفات ذاتی ثبوتی حقیقی است که محل گفتگوی مسأله الهیات سلبی را تشکیل می‌دهند.

۲-۲. نقد الهیات ایجابی زیادت صفات بر ذات الهی

مطابق دیدگاه الهیات ایجابی زیادت، ذات الهی دارای صفات کمالی حقیقی است اما این صفات مغایر و زائد بر ذات الهی‌اند. این دیدگاه مورد پذیرش اشاعره قرار دارد (اشعری، بی تا، ۳۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ۸: ۴۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ۴: ۶۹)، اما مورد پذیرش الهیات یهودی نیست و ابن میمون آن را از نگاه «موحدان حقیقی» مردود می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۵-۱۲۶).

ابن میمون در نقد این دیدگاه یادآور می‌شود که صفت از دو حال خارج نیست: یا صفت همان ذات موصوف است و یا غیر موصوف است و معنایی زاید بر موصوف است، که این منجر به عَرَض بودن آن صفت برای ذات می‌شود و با سلب کردن اسم «عرض» از صفات باری تعالی، معنای عرض از آنها سلب نمی‌شود؛ زیرا هر معنایی که زاید بر ذات باشد لاحق به ذات می‌شود و مکمل حقیقت ذات نخواهد بود و معنای «عرض» همین است، علاوه بر اینکه اگر صفات کثیر باشند لازم می‌آید اشیای کثیری قدیم شوند (تعدد قدما)، و حال آنکه در این صورت، وحدانیتی در کار نخواهد بود (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۷).

ابن میمون در موارد متعدد دیدگاه زیادت صفات با ذات الهی را نقد کرده (ر.ک: ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۳۴ و...)، در برخی موارد نظریه اشتراک لفظی صفات ذاتی الهی را مطرح می‌نماید و تشابه صفات الهی با صفات انسان را تنها در لفظ می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۳۳-۱۳۴).

۲-۳. نقد الهیات ایجابی عینیت صفات با ذات الهی

مطابق دیدگاه الهیات ایجابی عینیت، ذات الهی متصف به صفات کمالی حقیقی است اما این صفات مغایر با ذات او نیستند بلکه همگی عین ذات حق‌اند. این دیدگاه مورد پذیرش فلاسفه و امامیه قرار دارد (دوانی، ۱۳۸۱، ۱۴۰؛ مفید، ۱۴۱۴، ۵۲؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۴۵). این دیدگاه نه تنها در الهیات اسلامی طرفدارانی دارد، بلکه در حوزه الهیات مسیحی از سوی الهی‌دانانی نظیر آگوستین (ایلخانی، ۱۳۹۶، ۹۶) و بوئتیوس (همان، ۱۴۱) پذیرفته شده، چنانکه از کلمات برخی اندیشوران یهودی نظیر

داوود بن مروان راقی شیرازی مشهور به «داوود مقمص» (متولد ۹۰۰م) نیز قابل استفاده است (ولفسن، ۱۳۸۷، ۲۹).

ابن میمون در نقد این دیدگاه نیز یادآور می‌شود کسی که معتقد است ذات الهی در عین وحدت و بساطت، متصف به صفات کمالی است، چنین کسی در واقع، خدا را به زبان واحد خوانده، اما در فکر خود، او را کثیر دانسته است و این شبیه قول نصاری است که می‌گویند: خدا واحد است، اما سه تاست و هر سه واحدند:

«أما من اعتقد أنه واحد ذو صفات عدّة فقد قال إنه واحد بلفظه و اعتقده كثيرين بفكرته. و هذا شبه قول النصارى: «هو واحد لكنه ثلاثة و الثلاثة واحد». كذلك قول القائل: هو واحد، لكنه ذو صفات متعددة و هو و صفاته واحد» (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۵).

به باور ابن میمون، محذور دیگر این دیدگاه، تحلیل گزاره‌های صفات الهی به هوهویت است. توضیح اینکه، صفت از دو حال خارج نیست: یا صفت همان ذات موصوف است و یا غیر موصوف است؛ در صورت دوم، زیادت صفات بر ذات لازم می‌آید که نقدش گذشت. اما در صورت اول، اگر صفت همان ذات موصوف باشد، صفت تنها چیزی در حد تکرار در گفتار و سخن خواهد بود، مانند اینکه بگویید: «انسان همان انسان است»، و یا شرح اسم خواهد بود، مثل اینکه بگویید: «انسان حیوان ناطق است». «حیوان ناطق» ذات انسان و حقیقت اوست و در آنجا، معنای دیگری غیر حیوان نیست و ناطق همان انسان است که موصوف به حیات و نطق است. معنای این صفت، شرح الاسم است، نه غیر! مانند اینکه بگویید: شیئی که اسم او انسان است، همان شیء مرکب از حیات و نطق است. بنابراین صفت از دو حال خارج نیست: یا صفت همان ذات موصوف است، پس شرح اسم است و یا صفت غیر موصوف است که این منجر به عرض-بودن آن صفت برای ذات می‌شود:

«و إن كانت الصفة هي ذات الموصوف فتكون الصفة تكرارا في القول فقط، كأنك قلت: إن الانسان هو الانسان» (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۶).

ابن میمون به این نکته تصریح می‌کند که پیروان دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی، این صفات را برای خداوند از جهت کثرت افعال او در نظر نمی‌گیرند، بلکه خداوند را واجد این صفات می‌دانند. این صفات ذاتی مورد ادعا، چهار صفت است که عبارتند از: حیات، قدرت، علم و اراده.

ابن میمون در صدد اثبات کند که این صفات نمی‌توانند ذاتی خداوند و عین

ذات او باشند؛ زیرا معنای «علم» در خدای متعال، عین معنای حیات است؛ زیرا هر موجودی که ذات خودش را ادراک کند، به یک معنا، هم حی است و هم عالم. این مطلب هنگامی است که مقصود از «علم»، ادراک خداوند نسبت به ذات خودش باشد و شکی نیست که ذات مدرک عین ذات مدرک است؛ زیرا ما خداوند را مرکب از دو شیء (یعنی مدرک و مدرک) نمی‌دانیم، بر خلاف انسان که مرکب از نفس مدرک و جسم غیر مدرک است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۵). اما کسانی که صفات را ذاتی خداوند می‌دانند، مقصودشان از «علم الهی»، ادراک مخلوقات است، نه ادراک ذات الهی تا عینیت مدرک و مدرک درست شود. به همین صورت، هریک از «قدرت» و «اراده» نیز برای خداوند، به اعتبار ذاتش موجود نیستند؛ زیرا خداوند قادر بر ذات خود نیست و به واسطه اراده‌اش، ذاتش توصیف نمی‌شود. در واقع، آنان این صفات را در ارتباط با مخلوقات برای خداوند اثبات می‌کنند، نه به اعتبار ذاتش. پس همان گونه که در ذات الهی، معنایی زاید بر ذات نیست که به واسطه آن خداوند آسمان‌ها را خلق کند و به واسطه معنای زاید دیگری فلان کار را بکند، همچنین در خداوند، معنایی زاید بر ذات نیست که به واسطه آن قادر باشد و به واسطه معنای زاید دیگری اراده کند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۵). مطابق این تقریر، دیدگاه عینیت در اندیشه ابن میمون دو محذور دارد: الف. تصویر معقولی ندارد؛ ب. لازم‌های برگشت گزاره‌های صفات الهی به هوهویت است.

۳. مؤلفه الهیات سلبی در اندیشه ابن میمون

ابن میمون در سایه نقد الهیات ایجابی به تقریر و موجه‌سازی الهیات سلبی پرداخته است.

۳-۱. تقریر الهیات سلبی

دیدگاه مورد پذیرش ابن میمون، نفی صفات از ذات الهی است. ابن میمون در فصل پنجاهم به بررسی وحدت درونی الهی پرداخته، ذات الهی را بسیط و ترکیب‌ناپذیر می‌داند و با تکیه بر این بساطت ذات الهی، به نفی صفات ذاتی ثبوتی الهی پرداخته است. به باور وی، خداوند هیچ گونه صفت ذاتی به وجهی از وجوه و در هیچ حالی ندارد. همان گونه که جسم‌بودن خداوند ممتنع است، به همین صورت، صفت ذاتی داشتن خداوند نیز ممتنع است:

«فاعلم أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه، و لا على حال من الأحوال، و أنه كما امتنع كونه جسما، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية» (ابن میمون،

۱۹۷۲، ۱۱۵).

وی در ادامه، مدعی است اگر از هواها خالی شوید و در سخنان من راجع به نفی صفات توجه کنید، به ضرورت آن یقین خواهید نمود (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۵).
به باور ابن میمون، انگیزه‌ای که باعث اثبات صفات برای ذات الهی گردیده، نزدیک به همان انگیزه‌ای است که باعث اثبات تجسیم گردیده است؛ این انگیزه مشترک، ظاهرگرایی است که برخی با تکیه بر ظاهر فرهنگ دینی، صفات را برای ذات الهی اثبات کرده‌اند؛ این در حالی است که مثبتان صفات، جسم‌انگاری خدا را انکار کرده‌اند اما حالات و عوارض جسمانیت را برای ذات الهی اثبات کرده‌اند. صفات ذاتی نیز بیانگر کیفیت‌اند که اثبات آنها برای ذات الهی بیانگر اثبات عرض و کیفیت برای ذات الهی است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۵).

ابن میمون در راستای نفی صفات از خداوند، به تقسیم صفت به پنج قسم پرداخته، حکم هر کدام را جداگانه بیان می‌نماید:

یکم. صفت حد موصوف را بیان نماید؛ یعنی آن را توصیف حدی نماید؛ مانند توصیف انسان به اینکه حیوان ناطق است. چنین صفتی بر ماهیت شیء و حقیقت آن دلالت می‌کند و چنین توصیفی چیزی جز شرح اسم نیست و این گونه صفات از خداوند منتفی است؛ زیرا خداوند متعال اسباب مقدم بر ذات (مقصودش اجزاء ماهوی است که جزء ماهیت‌اند و تقدم بالتجوهر بر ماهیت دارند) ندارد که آنها سبب وجود او شوند و حد او را بیان نمایند. به همین دلیل، مشهور است که خداوند حد ندارد.

دوم. صفت بخشی از حد شیء را بیان کند؛ مانند توصیف انسان به حیوان بودن یا ناطق بودن. معنای این نوع توصیف، التزامی است؛ یعنی هنگامی که ما می‌گوییم: «هر انسانی ناطق است»، معنای آن این است که در هر کسی انسانیت یافت شود، ناطقیت هم یافت می‌شود. این نوع صفت هم از خداوند منتفی است؛ زیرا اگر خداوند جزئی از ماهیت را داشته باشد پس ماهیت او مرکب خواهد بود و چنین چیزی در خداوند محال است.

سوم. صفت موصوف را با چیزی که خارج از ذات و حقیقت اوست، توصیف نماید؛ یعنی با چیزی که مقوم و مکمل ذات موصوف نیست. چنین صفتی کیفیتی خواهد بود و در نتیجه، عرضی از اعراض آن موصوف است؛ مانند اینکه بگویید: فلانی عفیف، حکیم و... است. اکنون اگر خداوند صفاتی از این دست داشته باشد، محل اعراض خواهد بود و این معنا از ذات الهی به دور است که محل اعراض شود. جای تعجب است که کسانی

می گویند: خداوند دارای صفاتی است، اما کیف داشتن را از خداوند نفی می کنند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۹).

چهارم. صفت موصوف را از راه نسبت دادن به چیزی (مانند زمان و مکان) توصیف کند؛ مانند اینکه گفته شود: «زید پدر فلان شخص است»، یا «در فلان جا ساکن است». چنین صفاتی موجب تکثر و تغییری در ذات موصوف نمی شود؛ چون در زمان واحد، زید، که یک شخص است، می تواند پدر فلان شخص، معلم فلائی، دوست خالد و غیر آن باشد. در نگاه نخست، به نظر می رسد که این گونه توصیف در مورد خداوند بدون اشکال باشد؛ اما با دقت نظر، می توان دریافت که این نوع توصیف نیز در حق او ممتنع است؛ زیرا خداوند نسبتی با زمان و مکان ندارد؛ چون جسم نیست که با زمان و مکان نسبتی داشته باشد.

پنجم. صفت موصوف را با فعلش توصیف کند. مراد از فعل - چنانکه در اقسام صفات الهی گذشت - ملکه ای مانند نجاری نیست؛ زیرا اینها داخل در کیفیت می شوند، بلکه مقصود از «فعل» همان کاری است که از شخص سر می زند؛ مانند اینکه بگوییم: «این خانه را فلان شخص ساخت». چنین صفاتی نسبتی با ذات شخص منسوب ندارند و از این رو، نسبت دان این گونه صفات به خداوند اشکالی ندارد، و افعال الهی همگی لذاته هستند و زاید بر ذات او نیستند. بنابراین، صفاتی که به خداوند نسبت داده می شود، به واسطه کثرت در ذات الهی نیست، بلکه از جهت کثرت افعال اوست (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۹-۱۲۲).

حاصل اینکه، از میان این اقسام پنجگانه تنها قسم پنجم برای ذات الهی ثابت است. قسم نخست با اینکه مستلزم کثرت در ذات الهی نیست اما چون لازمه اش هوهویت حمل صفات بر ذات الهی است، قابل پذیرش نیست.

۲-۳. اثبات الهیات سلبی

به باور ابن میمون، الهیات سلبی و نفی صفات ذاتی از ذات الهی امری بدیهی است؛ وی توضیح می دهد که در عالم وجود، امور زیادی هست که بین و واضح هستند؛ از جمله معقولات اولی و محسوسات. بدین روی، اگر انسان خودش باشد و خودش، آنها را بی نیاز از دلیل می بیند؛ مانند وجود حرکت، وجود استطاعت برای انسان، تحقق کون و فساد و...، اما چون راجع به این مسائل از سوی مغالطه کنندگان و یا دیگران نظریه های عجیبی ابراز شده است و موجب شبهه گردیده است، اهل علم ناچار به پاسخ گویی و استدلال برای اثبات آن امور بدیهی شده اند. نفی صفات ذاتی از خداوند نیز از همین

قبیل است یعنی امری بدیهی است؛ زیرا این مطلب جزء معقولات اولی است؛ زیرا صفت غیر موصوف است و حالتی برای ذات است. پس صفت عرض است و اگر صفت همان ذات موصوف باشد، صفت تنها چیزی در حد تکرار در گفتار و سخن خواهد بود. مانند اینکه بگویید: «انسان همان انسان است»، و یا شرح اسم خواهد بود؛ مثل اینکه بگویید: «انسان حیوان ناطق است». «حیوان ناطق» ذات انسان و حقیقت اوست و در آنجا، معنای دیگری غیر حیوان نیست و ناطق همان انسان است که موصوف به حیات و نطق است. معنای این صفت، شرح الاسم است، نه غیر! مانند اینکه بگویید: شیئی که اسم او انسان است، همان شیء مرکب از حیات و نطق است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۶). به باور ابن میمون، توصیف خداوند با صفات سلبی، توصیف صحیح خداوند است.

نکته شایان توجه اینکه، مقصود وی از «معقولات اولی»، مفاهیم ماهوی در مقابل مفاهیم ثانی فلسفی و منطقی (معقولات ثانی) نیست بلکه مقصودش بدیهیات در مقابل نظریات است. در دیگر نوشته‌های حکمی پیشینیان نیز معقولات اولی به معنای بدیهیات در مقابل معقولات ثانی به معنای نظریات به کار رفته است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۳۳۴؛ طوسی، ۱۳۷۵، ۱: ۳).

به باور ابن میمون، اگر صفات را برای ذات الهی اثبات نماییم یا عین ذات‌اند یا زائد بر ذات. صورت نخست علاوه بر اینکه، فاقد تصویر معقول و قابل پذیرش است، لازمه‌اش برگشت گزاره‌های صفات الهی به هوهویت است، و صورت دوم مستلزم اثبات عرض برای ذات الهی و تعدد قدماست (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۶).

۴. ارزیابی الهیات سلبی در اندیشه ابن میمون

در راستای ارزیابی الهیات سلبی در اندیشه ابن میمون توجه به نکات زیر لازم است:

۱-۴. فقدان تصویر صحیح الهیات ایجابی عینیت

مشکل عمده الهی‌دانان یهودی، نداشتن تصویر واضح و صحیحی از نظریه الهیات ایجابی عینیت صفات با ذات الهی است. آنان بسان دیگر مخالفان الهیات ایجابی عینیت، هستی‌شناسی صفات الهی را ملازم با زیادت آنها بر ذات الهی می‌پندارند و لازمه اثبات صفات را مغایرت هستی‌شناسانه ذات و صفات می‌دانند. این در حالی است که لازمه هستی‌شناسی صفات، زیادت آنها بر ذات الهی نیست بلکه می‌توان در عین اثبات صفات، مغایرت هستی‌شناسانه آنها با ذات را نفی کرد؛ به این صورت که صفات را عین ذات

الهی بدانیم و هر گونه مغایرت هستی‌شناسانه صفات با ذات الهی را سلب نماییم. مطابق این دیدگاه، با حفظ بساطت ذات الهی می‌توان هستی‌شناسی صفات را پذیرفت. عمده‌ترین انگیزه الهی‌دانان یهودی نسبت به طرح ایده الهیات سلبی، حفظ بساطت ذات الهی است که این مهم در این دیدگاه نیز تأمین می‌گردد.

نکته محوری در دیدگاه عینیت این است که مقصود از عینیت صفات با ذات الهی، عینیت مفهومی نیست بلکه عینیت مصداقی است. از این‌روست که دیدگاه ارائه شده از سوی ابن میمون (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۱۶)، قابل پذیرش نیست؛ زیرا ایشان پنداشته که عینیت صفات با ذات الهی بیانگر عینیت مفهومی آنهاست و لازمه‌اش برگشت گزاره‌های صفات الهی به هوهویت است؛ در حالی که مقصود از عینیت، عینیت مصداقی است.

۲-۴. ارزیابی بدهت الهیات سلبی

ابن میمون نفی صفات از خداوند را بدیهی دانسته و مغایرت صفت با موصوف را تنبیهی بر آن می‌داند، اما چنانکه گفتیم، مغایرت صفت با موصوف، مغایرت مفهومی است در حالی که مدعای عینیت، وحدت مصداقی است و مغایرت مفهومی هیچ‌گونه تلازم منطقی با مغایرت مصداقی ندارد. به عبارت روشن‌تر: مدعای وی، مغایرت مصداقی صفت و موصوف است در حالی که دلیلش مغایرت مفهومی ایندوست، در حالی که میان «مغایرت مفهومی» و «مغایرت مصداقی» هیچ‌گونه تلازم منطقی نیست و دو چیز می‌توانند در عین مغایرت مفهومی، وحدت مصداقی داشته باشند.

۳-۴. ارزیابی اتصاف ذات الهی به اقسام صفات

به باور ابن میمون، اگر خداوند صفت داشته باشد، صفتش به یکی از پنج صورت متصور است، و ایشان تنها صورت پنجم را پذیرفته که توصیف موصوف به واسطه فعل اوست. اما این دیدگاه صحیح نیست؛ زیرا در قسم اول، صفت می‌تواند حقیقت موصوف را بیان کند اما در عین حال موجب نشود که خداوند محدود گردد؛ زیرا خدا ماهیت به معنای «حد وجود» ندارد، و این به معنای نفی مطلق ماهیت از خدا نیست؛ زیرا تفسیر ماهیت بالمعنی الاخص منحصر به «حد وجود» نیست، بلکه تفسیرهای دیگری نیز برایش ارائه گردیده که مطابق برخی از آنها ذات الهی نیز ماهیت بالمعنی الاخص دارد؛ به عنوان نمونه، برخی اندیشوران، ماهیت را «تعین وجود» می‌دانند؛ به این معنا که هر وجودی، تعین و تمایزی دارد که نشانگر تفاوت آن با دیگر وجودات است. مطابق این دیدگاه حتی ذات الهی نیز به دلیل تمایزش از وجودات امکانی، «ماهیت» خواهد داشت (فیاضی، ۱۳۹۲، ۸۰). هم‌چنین به باور آقا علی مدرس از پیروان حکمت متعالیه،

«ماهیت» اولاً و بالذات از متن وجود حکایت دارد نه از حدود عدمی وجود (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ۲: ۲۲۷). حاصل اینکه، نفی ماهیت از ذات الهی، بر تفسیر آن به حدّ وجود استوار است نه بر همه تفاسیر ماهیت (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۱، ۱۴۹).

۴-۴. ارزیابی علم الهی به ذاتش

ابن میمون مدعی است معنای «علم» خداوند عین معنای «حیات» است؛ زیرا هر موجودی که ذات خود را ادراک کند، حی است. در ادامه، ادعا کرد مراد قایلان به عینیت، ادراک ذات نیست، بلکه ادراک مخلوقات است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۵). اما باید توجه داشت که اولاً، ما نیز علم به ذات را در علم خداوند در نظر داریم و علم خداوند را تنها در علم به مخلوقات منحصر نمی‌کنیم. ثانیاً، علم به مخلوقات، از سنخ علم حضوری بوده و عین ذات است و موجب کثرت در ذات الهی نیست؛ زیرا چون ذات خداوند علت مخلوقات است و خدا به ذاتش علم دارد، بنابراین، به مخلوقات هم، که معلول اویند، علم دارد؛ زیرا علم به علت، عین علم به معلول است که عین الربط به علت است. بدین روی، در علم خداوند به مخلوقات، نیازی نداریم که اثبات کنیم مدرک (خدا) با مدرک (مخلوقات) یکی است.

۴-۵. ارزیابی تبیین قدرت و اراده الهی

ابن میمون صفات را از خداوند سلب کرده و نظریه عینیت را مردود شمرده، در حالی که وی علم خداوند به ذاتش را پذیرفته و در چنین علمی، ذات مدرک و مدرک را عین هم دانسته است. در ادامه، دو صفت «قدرت» و «اراده» را نیز مورد اشکال قرار داده و مدعی است خداوند قادر بر ذاتش نیست و نیز به واسطه اراده‌اش، توصیف نمی‌شود (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۵)، اما در پاسخ باید توجه داشت که معنای «قدرت»، قادر بودن بر ذات نیست و معنای «اراده»، اراده نمودن خود ذات نیست تا این اشکال لازم آید. قدرت یا به معنای صحت فعل و ترک است و یا بیانگر قضیه شرطیه «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۳۰۷). بنابراین، عدم تعلق قدرت الهی به ذاتش، موجب محدودیت قدرت الهی نیست.

اراده الهی نیز به باور مشهور فیلسوفان به علم الهی برمی‌گردد؛ مشهور فلاسفه برای اراده الهی دو مرتبه (اراده ذاتی و اراده فعلی) قائل بوده و اراده ذاتی الهی را به «علم به نظام اصلح» تفسیر کرده‌اند. از جمله پیروان این دیدگاه می‌توان ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۵۲؛ همو، ۱۳۶۳، ۳۲)، محقق طوسی (طوسی، ۱۳۸۳، ۱۰۱)، محقق دوانی (دوانی، ۱۳۸۱، ۱۴۱)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۶۷، ۴۴۶)، صدرالمآلهین

(صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۲۴) و غالب پیروان حکمت متعالیه (سبزواری، ۱۳۸۳، ۱۲۲) را نام برد.

۶-۴. ارزیابی هستی‌شناسی صفات الهی در الهیات یهودی

در میان الهی‌دانان یهودی شاهد نوعی تزلزل و اضطراب نیز در حل مسأله هستی-شناسی صفات الهی هستیم که به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود:

سعدیا پس از نقد نظریه زیادت صفات بر ذات الهی و نفی معانی قدیم، نظریه نفی صفات الهی را پذیرفته است (ولفسن، ۱۳۸۷، ۳۷؛ دن کوهن شرباک، ۱۳۸۳، ۷۹). وی در عین حال، ایده الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی را نیز با انگیزه هستی‌شناسانه در برخی صفات الهی مانند وحدت مطرح کرده است (ولفسن، ۱۳۸۷، ۸۴). این در حالی است که اولاً، هیچ‌گونه تلازم منطقی میان نظریه «نفی صفات از ذات الهی در حوزه هستی‌شناسی» با «الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی» نیست به این معنا که می‌توان نظریه «نفی صفات از ذات الهی در حوزه هستی‌شناسی» را پذیرفت در حالی که در حوزه معناشناسی صفات الهی قائل به الهیات ایجابی باشیم. ثانیاً، هدف اصلی سعدیا از طرح الهیات سلبی، حفظ وحدت درونی ذات الهی بود که این مهم با نظریه نفی صفات الهی تأمین می‌گردد و نیازی به طرح الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی نیست بلکه ارائه این راه حل، بیانگر نوعی تزلزل نسبت به حل مسأله با راه حل اول است.

مقصص نیز در راستای حل مسأله هستی‌شناسی صفات الهی، سه مؤلفه را مطرح کرده است: یکم. ذات الهی فاقد صفات ثبوتی کمالی به معنای ایجابی است؛ دوم. صفات ثبوتی الهی به معنای سلب ضد آنها از خداست؛ سوم. مفاهیم صفات با یکدیگر مترادف-اند (دن کوهن شرباک، ۱۳۸۳، ۶۸؛ ولفسن، ۱۳۸۷، ۲۹). این در حالی است که با پذیرش مؤلفه اول، نیازی به دو مؤلفه بعدی نیست و مشکل بساطت ذات الهی با همان مؤلفه اول حل می‌شود.

ابن میمون نیز در کنار الهیات سلبی و نفی صفات از ذات الهی، به تفسیر سلبی صفات الهی پرداخته است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۳۷-۱۳۸). علاوه بر اینکه اتحاد مفهومی صفات را نیز مطرح کرده و مفهوم علم به ذات را مرادف با مفهوم حیات می‌داند (ابن میمون، ۱۹۷۲، ۱۲۵). بدیهی است که اشکالات بالا بر دیدگاه ایشان نیز وارد است.

نتیجه پایانی

از رهگذر این جستار، مطالب زیر قابل استنتاج است:

۱. الهیات سلبی در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح است. این سه حوزه در عین تمایزاتی که با یکدیگر دارند، پیوند مستحکمی میان آنها برقرار است.
۲. به باور ابن میمون، الهیات ایجابی زیادت قابل پذیرش نیست؛ زیرا اگر صفت غیر از موصوف باشد لازمه‌اش عرض‌بودن آن صفت برای ذات است. علاوه بر اینکه اگر صفات کثیر باشند، تعدد قدما لازم می‌آید.
۳. الهیات ایجابی عینیت در اندیشه ابن میمون دو محذور دارد: الف. تصویر معقولی ندارد؛ ب. لازمه‌اش برگشت گزاره‌های صفات الهی به هویت است.
۴. دیدگاه مورد پذیرش ابن میمون، نفی صفات از ذات الهی است؛ وی با تکیه بر بساطت ذات الهی، به نفی صفات ذاتی ثبوتی الهی پرداخته است. به باور وی، انگیزه‌ای که باعث اثبات صفات برای ذات الهی گردیده، نزدیک به همان انگیزه‌ای است که باعث اثبات تجسیم گردیده است؛ این انگیزه مشترک، ظاهر‌گرایی است که برخی با تکیه بر ظاهر فرهنگ دینی، صفات را برای ذات الهی اثبات کرده‌اند. وی الهیات سلبی و نفی صفات ذاتی از ذات الهی را بدیهی می‌داند.
۵. مشکل عمده الهی‌دانان یهودی، نداشتن تصویر واضح و صحیحی از نظریه الهیات ایجابی عینیت صفات با ذات الهی است. آنان بسان دیگر مخالفان الهیات ایجابی عینیت، هستی‌شناسی صفات الهی را ملازم با زیادت آنها بر ذات الهی می‌پندارند. مدعای ابن میمون، مغایرت مصداقی صفت و موصوف است در حالی که دلیلش، بر مغایرت مفهومی ایندو دلالت دارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳ش، *المبدء و المعاد*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
۳. _____، ۱۳۷۹ش، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران.
۴. _____، ۱۴۰۴ق، *التعليقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی.
۵. ابن میمون، موسی، ۱۹۷۲م، *دلالة الحائرين*، تحقیق: یوسف اتای، مكتبة الثقافة الدينية.
۶. اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۱ش، «*آیا خداوند ماهیت دارد؟*»، فصلنامه کلام اسلامی، شماره ۸۲، تابستان ۱۳۹۱، صص ۱۴۵-۱۷۲.
۷. اشعری، ابوالحسن، بی تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، قاهره، المكتبة الازهرية للتراث.
۸. افلوطین، ۱۳۶۶ش، *دوره آثار افلوطین*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۹. ایلخانی، محمد، ۱۳۹۶ش، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۱۰. آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۷۸ش، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم، بوستان کتاب.
۱۱. پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۸۹ش، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۲. پل تیلیش، ۱۳۷۶ش، *الهیات فرهنگ*، ترجمه: مراد فرهادپور و فضل الله پاکزاد، تهران، طرح نو.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
۱۴. جان هیگ، ۱۳۸۱ش، *فلسفه دین*، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
۱۵. جرجانی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، افسست قم، الشریف الرضی.

۱۶. دن کوهن شرباک، ۱۳۸۳ش، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه: علیرضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۷. دوانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۱ش، *سبع رسائل، رساله اثبات الواجب الجدیة*، تقدیم، تحقیق و تعلیق: تویسرکانی، تهران، نشر میراث مکتوب.
۱۸. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳ش، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.
۱۹. سعدیا فیومی، سعیدبن یوسف، ۱۸۸۰م، *کتاب الأمانات و الاعتقادات*، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفرنیا در آمریکا.
۲۰. صدرالمآلهین، محمد، ۱۹۸۱م، *الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۲۲. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵ش، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
۲۳. _____، ۱۳۸۳ش، *اجوبة المسائل النصيرية (۲۰ رساله)*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۲۴. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۲ش، *هستی و چیستی در حکمت صدرایی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۵. قاضی سعید قمی، محمد، ۱۳۸۶ش، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵ش، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش.
۲۷. مدرس طهرانی، آقا علی، ۱۳۷۸ش، *مجموعه مصنفات آقا علی مدرس طهرانی*، تهران، اطلاعات.
۲۸. مفید، محمدبن محمد بن نعمان، ۱۴۱۴ق، *اوائل المقالات*، قم، دارالمفید.
۲۹. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۶۷ش، *القبسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۷ش، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه: علی شهبازی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.