

## الهیات سلبی

دکتر غلامحسین توکلی\*

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۱/۲

تاریخ پذیرش: ۸۶/۱۲/۵

### چکیده

جریان فکری نیرومندی در میان متفکران، هم در جهان غرب و هم در جهان اسلام، وجود دارد که همواره توان عقل را در شناخت خداوند به طور جدی مورد تردید قرار می‌داده است. این جریان موسوم به «الهیات سلبی» است. عصاره دیدگاه یادشده این است که شناخت چستی خدا به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست، نهایت چیزی که انسان می‌تواند بداند، این است که خداوند چه نیست، نه اینکه چه هست. در این نگرش صفات ایجابی خداوند یکسره، و یا با یک استثنا، نفی و همه به صفات سلبی برگردانده می‌شود. این مقاله ابتدا دیدگاه پیروان الهیات سلبی در یونان باستان و در سه دین یهودیت، مسیحیت و اسلام را طرح می‌کند، سپس دلایل و مشکلات الهیات سلبی را عرضه کرده آن را نقد می‌کند. در تلاشی به قصد تعیین دقیق جایگاه الهیات سلبی در میان سایر نگرش‌ها، نوعی رده‌بندی از همه دیدگاه‌ها ارائه می‌شود و در نهایت، نشان داده می‌شود که نمی‌توان با سلب همه صفات ایجابی، از خداوند شناختی داشت.

### واژگان کلیدی

تنزیه، تشبیه، تعطیل، لادریگری، الهیات سلبی، الهیات ایجابی

## مقدمه

فرض بیشتر خداپرستان در همه سطوح این است که می‌توان از خدا شناختی هرچند ناقص داشت، و چون پرستش چیزی که هیچ نوع معرفتی از وی میسر نباشد، معقول نیست و خدای بی‌وصف را نمی‌توان تصور کرد، بلافاصله بحث دامنه‌دار اوصاف طرح می‌شود. پیش‌فرض یادشده همواره مورد چند و چون بوده است؛ انسان کرانمند با قوا و توانایی‌های عقلانی محدودش که حتی در عرصه امور طبیعی محدود هم معلوم نیست به شناخت قابل اعتمادی دست یابد، چگونه مدعی شناخت خداست؟

از همان یونان باستان، متفکران ژرف‌تر دریافته بودند که اندیشه معمولی در باب خداوند خام و مبتذل است. گزنوفن (۴۷۸-۵۷۰ ق.م) نوشت:

«... چیزهایی را به خدا نسبت داده‌اند، گویی خدایان نیز مانند آدمیان زاده شده‌اند و لباس می‌پوشند و صدا و شکل دارند... آری اگر گاوان و اسبان یا شیران نیز دست می‌داشتند و می‌توانستند با دست‌هاشان نقاشی کنند... اسبان خدا را اسب می‌کشیدند و...» (راسل، ۱۳۷۳، ص ۸۰).

فیثاغوریان و افلاطونیان از انتساب بسیاری از صفات مثل تغییر و بی‌ثباتی به خداوند خودداری کردند. افلاطون در «رساله پارمنیدس» به تفصیل توضیح می‌دهد که چگونه واحد نه ساکن است و نه متغیر؛ نه کوچک است و نه بزرگ؛ نه اول دارد و نه آخر؛ نه نامی دارد و نه قابل شناختن است و نه به حس درمی‌آید و نه می‌توان از او سخن گفت (افلاطون، ۱۳۸۰، صص ۱۵۴۳-۱۶۲۰). به تدریج، دامنه سلب گسترش یافت و «به جایی رسید که همه محمولات را نامناسب شمردند، حتی مفاهیمی مثل کمال و تجرد را برای خداوند ناکافی دانستند» (Kenny, 1998, p.257). گفته‌اند اولین کسی که گفته تنها به طریق سلب باید در مورد خداوند سخن گفت، آلبینوس بوده است و پدر خداشناس سلبی اوست (ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۲۳۷).

با ظهور نوافلاطونیان این اندیشه اوج می‌گیرد؛ افلوپین در رساله نهم از انثاد ششم در باره چگونگی شناخت واحد می‌گوید:

«ذات واحد چون مبدأ همه چیزهاست، خود هیچ یک از چیزها نیست؛ بنابراین، نه چیزی است نه چند؛ نه عقل نه روح؛ نه متحرک است و نه

ساکن؛ نه در مکان و نه در زمان...؛ برای اینکه تنها هستی مجبور است یکی از آن دو باشد... واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت و نمی‌توان به یاری اندیشیدن بدان سان که در مورد سایر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم، به ذات او پی برد... در باره او نمی‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت. گفتن و نوشتن ما تنها بدین منظور است که دیگری را به سوی او سوق دهیم» (افلوپین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۲).

از آن زمان تا کنون عمق و غنای اندیشه‌های افلوپین متفکران زیادی را با گرایشات مختلف متأثر کرده است.

**یهود:** فیلسوفان و متکلمان یهودی، تحت تأثیر این اندیشه‌ها و اندیشه‌های فیلون الهیات سلبی را در دین یهود بسط دادند. فیلون (۱۵ق.م-۵۰م)، فیلسوف برجسته یهودی، با اندیشه‌ای به شدت خدامحورانه می‌گفت: «شناخت جوهره خدا در وسع انسان نیست. گو اینکه وجودش برای همه آشکار است» (Runia, 1998, p.357)، وی میان وجود و ماهیت خداوند تمایز می‌نهاد و می‌گفت تحصیل شناختی از خدا از حد توان‌های مفهومی انسان خارج است و در تأکید بر ناشناختی بودن خدا، رسمش این بود که به تعمد گاهی از خدا به ضمیر شخصی<sup>۱</sup> و گاهی به ضمیر غیرشخصی<sup>۲</sup> یاد کند (Runia, 1998, p.359).

ابراهیم بن داوود<sup>۳</sup> (۱۱۱۰-۱۱۸۰)، فیلسوف دیگر یهودی می‌گفت: تمامی صفات ایجابی خداوند، حتی وحدت و ضرورت باید به صورت مشترک لفظی فهم شود. معنای این واژه‌ها به هنگام کاربردشان در مورد خداوند با کاربرد مرسوم متفاوت است (Samuelson, 1998, p.606).

در میان فیلسوفان یهودی شاخص‌ترین چهره در این عرصه ابوعمران موسی بن میمون<sup>۴</sup> است، که حجم وسیعی از کتابش «دلالة الحائرین» را به شرح و بسط این مسئله اختصاص داده است. به دید وی حتی وحدت را هم نمی‌توان به خداوند نسبت داد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۳۵). صفات، اگر به همان معنایی که در رابطه با ما کاربرد دارد، به او اطلاق شود، در ارجاع به او متضمن نقص است؛ گو اینکه ممکن است در گمان ما متضمن کمال باشد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۴۳). وی می‌گوید: کسی که معتقد است

خداوند واحد است و در عین حال، دارای صفات ذاتی متعدد، در واقع، خداوند را تنها در لفظ و سخن، واحد می‌داند، اما در عرصه فکر به کثرت و تعدد او می‌اندیشد... صفات سلبی صفاتی است که برای متوجه ساختن ذهن به سمت حقایقی که باید در باب خدا بدانیم، لازم‌اند؛ چون از یک سو، متضمن کثرت نیستند و از سوی دیگر، رفیع‌ترین معرفت کلی را به انسان منتقل می‌کنند (ابن میمون، ۱۹۷۲، صص ۱۳۹-۱۴۰).

**مسیحیان:** مسیحیت رسمی البته صفات مختلفی را برای خداوند می‌پذیرد (Pojman, 1994, p.221). با این همه، میل به تنزیه خداوند به وساطت یهود (Kenney, 1998, p.257) به مسیحیان هم منتقل شد. غنوصی‌ها نیز در این امر بی‌تأثیر نبودند؛ آن‌ها می‌گفتند: معرفتی رفیع‌تر از «Gnosis» دارند از خدایی که قابل تصور نیست و از خدای مطرح‌شده در متون مقدس بسی فراتر می‌رود. بازلیدس،<sup>۵</sup> معلم غنوصی، اواسط قرن دوم می‌گفت: «از منظر این جهانی نمی‌توان خداوند را فهم نمود و نمی‌توان وی را از طریق تشبیه به چیزی در درون کیهان به وصف کشید» (Kenney, 1998, p.256). از این رو کلمنت، عالم مسیحی، بر آن بود که: «هیچ محمول معناداری مناسب خدا نیست» (Kenney, 1998, p.257). در میان مسیحیان برجسته‌ترین چهره در الهیات سلبی دیونوسیوس (حدوداً ۵۰۰ پس از میلاد) است که: «خداوند را علی‌الاصول ورای سلب و ایجاب می‌بیند» (Payn, 1998, p.624) و در کتابش «الهیات عرفانی»<sup>۶</sup> برای راه‌یابی به مرتبه خدایی که فوق ضرورت است، امکان به کارگیری محمولات ایجابی را رد می‌کند. مطابق بیان وی خداوند در ظلمت است و نوعی ممانعت از طرف ذات باری در مقابل نفوذ شهود انسانی وجود دارد؛ خداوند به طور مطلق توصیف‌ناشدنی و دست‌نیافتنی است (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰).

ویلیام اکامی (۱۲۷۸-۱۳۴۷) نیز علی‌الاصول به الهیات عقلانی باور نداشت و می‌گفت: عرصه دین عرصه وحی است و ایمان، و «مفهومی بایسته و بسیط از خداوند در این زندگی در دسترس انسان‌ها نیست» (Panaccio, 1998, p.742).

نیکلاس کوسایی (۱۴۰۱-۱۴۶۴) می‌گفت: «هرچه در باب خدا می‌گوییم، مجاز است و استعاره. آنچه در باب خدا می‌توان دانست، این است که او دانستنی نیست. وی کتابی نوشت به نام «در باب جهل دانا»<sup>۷</sup> و در آن به تفصیل شرح داد که شناخت ماهیت

خدا امکان‌پذیر نیست، گو اینکه در وجودش تردیدی نیست (Hopkins, 1998, p.833) وی خدا را بسان کره‌ای نامحدود می‌داند که مرکزش هر کجایی می‌توانست باشد، اما محیطش هیچ کجا. وی نیز چون اریگن خدا را تضاد تضادها می‌داند (Moran, 1998, p.437). اساساً وی می‌پنداشت بیشتر مشکلات ادیان از کلام ایجابی است.... آن‌ها به جای پرستش حقیقت، تصاویر انسانی آن را پرستیده‌اند (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۵۵۳).

یوحنا صلیبی<sup>۱</sup> نیز بر طریقه سلبی دیونوسیوس پای می‌فشرد و می‌گفت: «هر تصویر و هر مفهومی از خداوند نامناسب است، و باید به دور افکنده شود» (Allen, 1998, p.455).

پیرکارون (۱۵۴۱-۱۶۰۳) که به قوای عقلانی انسان سخت بی‌اعتقاد بود، می‌گفت: خداوند ناشناختنی است؛ چون هویتی نامحدود دارد و لذا از تمامی تلاش‌های انسان برای تعریف و تحدید فراتر می‌رود؛ می‌گفت: ما از دیدگاه عقلانی نمی‌توانیم دانست که او چه هست؛ آنچه می‌دانیم صرفاً این است که خدا چه چیزی نیست؛ پس معرفت کامل در باب او جهل در باب اوست؛ لذا بزرگ‌ترین فیلسوفان و متکلمان اطلاعاتشان در مورد خداوند چیزی بیش از توده عوام نیست (Popkin, 1998, p.288).

**مسلمانان:** پس از فتح سوریه توسط مسلمانان مناظراتی میان آنان و مسیحیان واقع می‌شد. یوحنا دمشقی (متوفی حدود ۱۳۷) در کتابش «مناظره مسیحی و مسلمان»، یکی از این مناظرات فرضی را شرح می‌کند که اختلاف دو طرف بر سر آموزه تثلیث است؛ مسیحی می‌پرسد: قبول دارید که خدا اوصافی دارد؟ مسلمان این را می‌پذیرد؛ مسیحی ادامه می‌دهد که: خیلی از مسیحیان متهم به بددینی، مسیح و روح‌القدس، یعنی اقنوم دوم و سوم را همان صفات حیات، علم و قدرت می‌دانند. در این مناظره طرف مسیحی در پی آن است که ثابت کند تثلیث حتی در شکل افراطی ترش که قبول ازلیت صفات است، با معتقدات مسلمانان تفاوتی ندارد؛ چون از رقیب مسلمان خود اقرار می‌گیرد که خدا به صورت «ازلی» زنده، عالم و قادر است و چون هر چیز ازلی را باید خدا نامید، پس مسیحی هم اقنوم دوم و سوم را خدا می‌نامد (ولفسون، ۱۳۶۸، صص ۱۴۱-۱۴۲).

بدین گونه برخی از مسلمانان از خوف اینکه باور به صفات زائد و قدیم به شرک انجامد، از پذیرش صفات سرباز زدند. چه در قرآن آمده است: «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة (مائده: ۷۳). گمان منکران صفات این بوده که قبول صفت به تثلیث مسیحی و بدتر از آن می انجامد، پس باید از پذیرش آن استنکاف کرد. عضدالدین ایجی می نویسد: «معتزله کسانی را که به واقعیت صفات الهی معتقد بودند، به آن متهم می کردند که گرفتار خطای اعتقاد مسیحی تثلیث شده اند»<sup>۹</sup> (ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳) و ابوالفرج می نویسد: معتزله که منکر واقعیت داشتن صفات بودند، بدین وسیله به سلامت از خطر اتهام به معتقد بودن به اقانیم ثلاثه رهایی می یافتند (ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۱۲۳)؛ فخر رازی نیز از قول منکران صفات می نویسد: «قال سبحانه لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ومعلوم ان النصارى لا يثبتون ذواتاً ثلاثة متباينة بل يثبتون ذاتاً واحداً موصوفه بالاقانيم ومرادهم بالاقانيم الصفات، فدل هذا على انه تعالى انما كفرهم لقولهم بكثرة الصفات (رازی، ۱۹۷۶، ص ۳۰).

لذا برخی چون کرامیه صفات زائد را پذیرفته، اما ازلیت آن را انکار کرده اند و گفتند این صفات مخلوق اند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۵) و برخی معتزلیان مثل الفوطی صفات را یکسره انکار کردند (ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۱۴۳) و برخی مثل ابوالهذیل علاف (رازی، ۱۹۷۶، ص ۳۴) و شیعیان و آن گونه که اشعری می گوید، خوارج و زیدیه و مرجئه (اشعری، بی تا، ص ۸۵)، با قبول صفات اما رد زیادت و پذیرش عینیت سعی کردند مشکل را حل کنند.

از این رو معتزلی ها، اخوان الصفا و اسماعیلیه به الهیات سلبی بسیار نزدیک اند؛ معتزله از ترس فرو غلطیدن به دامن شرک، صفات زائد بر ذات را نفی می کردند. کرین می نویسد: «آنان هر گونه صفتی را از ذات الهی نفی می کنند و به تأصل صفات متمایز از ذات واحد الهی قائل نیستند؛ زیرا در غیر این صورت به گفته آنان... الوهیتی متعدد خواهیم داشت؛ زیرا صفات الهی نامحدود خواهد بود» (کرین، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵). جهم بن صفوان به گواهی ابن حزم و شهرستانی در انکار واقعیت صفات، نظری مشابه معتزله داشت (شهرستانی، بی تا، ص ۱۱۲).

نجار معتقد به نفی صفت علم، صفت قدرت و صفت حیات و دیگر صفات ازلی خداست (ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۲۴۱)، ضرار معتقد بود معنای اینکه خدا دانا یا تواناست، این است که نادان و ناتوان نیست (شهرستانی، بی تا، ص ۶۲)، رازی همین قول را به نظام هم نسبت می دهد (رازی، ۱۹۷۶، ص ۳۴). در خود قران هم گو اینکه صفات فراوانی به خداوند نسبت داده شده، اما آیاتی هم هست مثل «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، برخی به استناد این قبیل آیات می گویند: جز به طریق سلب در مورد خداوند نمی توان چیزی گفت. برخی از آیات دیگر هم خداوند را از توصیف بشر تنزیه می کنند؛ مثل «سبحان ربك رب العزة عما یصفون». لذا برخی بر آن اند که به طور کلی «همه آیاتی که کلمه سبحان و یا تعالی در آن به کار رفته، همین مفهوم را دارد» (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۶۸).

همچنین انبوهی از روایات وجود دارد دال بر اینکه خداوند را نمی توان به وصفی متصف ساخت. قاضی سعید قمی در «شرح اربعین» و همچنین در «شرح توحید صدوق» به طول و تفصیل این روایات را شرح کرده و بر اساس آن، این دیدگاه خود را که «ما مجاز نیستیم خداوند را به هیچ وصفی متصف کنیم»، بسط می دهد، حتی در برخی روایات، توصیف خداوند با الحاد برابر دانسته شده است.

کندی می گفت: تنها با صفات سلبيه می توان خداوند را توصیف کرد؛ «او نه جسم، نه صورت، نه کم، نه کیف و نه اضافه است و با هیچ یک از مقولات دیگر نمی توان او را توصیف کرد» (بدوی، ۱۳۶۲، ص ۶۰۲). او نیز باور داشت که عقل از شناخت خداوند ناتوان است؛ «بر اساس نظر وی فیلسوف قادر نیست قضیه ای ایجابی در باره خدا بسازد. تمام آنچه برای فیلسوف میسر است، اینکه با قضایای سلبی خدا را بشناسد» (فلیکس، ۱۳۸۳، ص ۲۸۴).

ابویعقوب سجستانی (متوفی حدود ۳۶۱)، در تنزیه تا آنجا پیش می رود که می گوید: نفی صفات خاصه که در آدمیان وجود دارد، مثل علم و قدرت... کافی نیست، انکار این ها نفی ناقص خواهد بود. وی بر آن است که خداوند نه صفات مادی دارد و نه معنوی و او ورای ایس (وجود) و لیس (عدم) است (سجستانی، ۱۳۵۸، ص ۴)؛ می نویسد: اولیای خدا شناختند معبود خویش را و مجرد و پاک بکردند او را از همه

صفات آفریده‌ها؛ و خداوندان گمشدگی، مانده کردند آفریدگار را به آفریده و در حد آوردند او را و مثال کردند او را به صفات (سجستانی، ۱۳۵۸، ص ۳).

ابن مسکویه (متوفی ۴۲۱ق) معتقد بود: «طریق سلبی تنها راه ممکن تعریف صفات خداست» (بدوی، ۱۳۶۲، ص ۶۶۹). وی می‌گفت: هویت متمایز خالق مانع می‌شود مقولات عادی ناظر به توصیف ما بتواند به او دست یابد و می‌گفت: «تنها شیوه برای وصف چنین خالقی استفاده از مفاهیم سلبی است» (Leaman, 1996, p.253).

در میان متکلمان و فلاسفه شیعی نیز برخی به الهیات سلبی نزدیک‌اند و برخی به صراحت و شدت از آن دفاع می‌کنند. شیخ صدوق در کتاب «اعتقادات» خود می‌نویسد: ما هر وقت در باره صفات ذاتی خدا بحث در میان می‌آوریم، منظور ما در هر صفتی از آن صفات ذاتی، نفی ضد آن صفات از ذات خداوند عزوجل است (محقق، ۱۳۷۲، ص ۵).

شیخ رجبعلی تبریزی و شاگرد برجسته او، قاضی سعید قمی، بیش از دیگران در این باب بسط سخن داده‌اند. قاضی سعید قمی می‌نویسد:

«بنابراین، اتصاف واجب‌الوجود، تعالی شأنه، به هیچ امری از امور، ممکن نیست، خواه آن امور سلبی باشند، یا ایجابی؛ حاصل آنکه در جمیع اوصاف، واجب‌الوجود را تعالی شأنه، این چنین می‌باید شناخت تا شناختی و محذوری لازم نیاید... او را وصف کردن و متصف ساختن به هیچ وجه معقول نیست؛ اعم از اینکه این صفات را عین ذات او بدانیم یا غیر ذات او (قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۶).

«عقول را به ساحت کبریایی او راهی نیست... لذا اوصاف زاده عقل، لیاقت او را ندارد و هر آنچه در باب او بگویند، شایسته خود آنان است و نه خداوند، هر آن کس که خداوند را به استناد عقل وصف کند، مدام در التباس است و او را از شبهه و وسواس گریزی نیست» (قمی، ۱۴۱۵، ص ۲۳۶).



### ۱. الهیات سلبی: دلایل

پیروان تنزیه محض دلایل مختلفی را در دفاع از دیدگاه خویش عرضه می‌کنند، انگیزه‌ها و دغدغه‌های درجه اول برخی از آنان کلامی است و برخی فلسفی. فیلسوفانی چون افلوپین به دلایل صرفاً فلسفی، صفات را از خداوند نفی می‌کنند، اما متدینانی مثل قاضی سعید قمی، با صبغه و انگیزه دینی و با مشاهده انبوه روایاتی که صفات را از خداوند سلب می‌کند، به برگرفتن چنین موضعی ترغیب می‌شوند، گو اینکه این گروه از دلایل عقلانی و فلسفی هم در این جهت استقبال می‌کنند.

به هر حال دلایل، مختلف و به هم آمیخته است. می‌توان مهم‌ترین دلایل را در دو گروه رده‌بندی کرد:

در برخی تأکید بر این است که خداوند بالکل، دیگر است یعنی (او «نمی‌تواند» وصفی داشته باشد)، اما در برخی دلایل تأکید روی ضعف قوای ادراکی انسان است (ما «نمی‌توانیم» اوصاف او را درک کنیم). به تعبیر دیگر، بحث گاهی در حوزه وجودشناسی است و گاهی در حوزه معرفت‌شناسی؛ برخی از دلایل به مقام اول راجع می‌شوند؛ مثل اینکه داشتن وصف مستلزم ترکیب خداست و مباحث دامنه‌دار در کلام و فلسفه اسلامی در مورد زیادت یا عینیت صفات همه مربوط به این حوزه‌اند. سؤال دیگر این است که آیا صفات او قابل شناختند، یا نه؟ در این عرصه هم پذیرش عجز کامل انسان از شناخت، مؤید الهیات سلبی است. البته بحث از اینکه صفات خداوند شناختنی هست یا نه، فرع آن است که امکان اتصاف خداوند به اوصاف را، ولو به نحو بسیار محدود، پذیرفته باشیم.

اینک به نمونه‌هایی از دلایل اشاره می‌شود: پنج دلیل اول بیشتر ناظر به مقام اول و بقیه، ناظر به مقام دوم است.

#### ۱-۱. نمونه‌هایی از دلایل مربوط به حوزه وجودشناختی

**دلیل اول:** اتصاف خداوند به وصف، موجب ترکیب خداوند می‌شود، و چون خداوند بسیط است، نمی‌تواند وصفی داشته باشد. این معنا صریح‌تر از هر جا در روایات و از

جمله در اولین خطبه «نهج البلاغه» طرح شده است: «لدلالة كل صفة انها غير الموصوف و دلالة كل موصوف انه غير الصفة (نهج البلاغه، ص ۲).

قاضی سعید قمی در شرح «ولا تحده الصفات»، که فرازی است از روایتی از امام علی (ع)، می‌نویسد: «لازمه وصف، تحدید شیء است. موصوف از آن حیث که موصوف است، غیر از صفت است از آن جهت که صفت است. در غیر این صورت، سخن از موصوف و وصف بی‌معنا می‌بود و لازمه آن این است که صفت و موصوف معنایی مغایر با هم داشته باشند؛ تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً» (قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۵).

تعدد صفات مستلزم ترکیب است و ترکیب به نوبه خود به شرک می‌انجامد. ابن‌میمون که به شدت تحت تأثیر فلسفه اسلامی است، بیان می‌کند که اگر خداوند صفاتی زاید داشته باشد، از آنجا که هر کدام صفتی الوهی‌اند، هر یک باید خدایی مجزا تلقی شوند، پس صفات کثیر برای خدا، مستلزم شرک است. به دید ابن‌میمون حتی خدا یک صفت هم نمی‌تواند داشته باشد، اگر خدا یک صفت داشته باشد، می‌توان میان آن وصف با خدای دارای وصف تمایز قائل شد، پس اگر خدا فقط یک صفت داشته باشد، دیگر خدا یکی نیست بلکه دوتاست (Cf. Broudia, 1996, p.727).

**دلیل دوم:** وصف داشتن خداوند، مستلزم معلول بودن اوست؛ چون با پذیرش وصف، بنا بر قول به زیادتِ صفات، عروض وصف را هم باید پذیرفت، چون حقیقت صفت احتیاج است؛ پس صفتِ عارضِ ممکن و نیازمند به علت است، پس ذات باید علت عروض آن صفت بر نفس خود باشد؛ در این صورت هم صفت و هم موصوف هر دو متعلق جعل (و معلول‌اند)؛ معلول بودن صفت پرواضح است (چون عارض است و عرضی نیازمند علت است)، اما ذات بدان علت که موضوع این عرض بودن برای وی نوعی معلولیت است (چون نیازمند و محتاج به علتی است که عرضی را بر او عارض کند). اما با فرض عینیتِ صفات با ذات هم مشکل حل نمی‌شود؛ چون در نفس‌الامر ذات تقدم بر صفت دارد: صفت بودن صفت مستلزم تأخر است، نه معیت یا قبلیت، و صرف قبلیت و بعدیت ولو ذاتی باشد، مستلزم علیت و معلولیت است و ذات به اعتباری علت و به اعتباری معلول می‌شود (قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۱۸).

**دلیل سوم:** خداوند واحد محض است و حضور در ذهن خروج از وحدت محضه است. قاضی سعید قمی در شرح «ولا اِیّاه وِحد من اکتنه»: می‌نویسد: «وقتی چیزی معقول می‌شود، پس لا محاله صورتی از وی چه حادث و چه ثابت باید در عقل حضور داشته باشد و این منافی توحید محض است» (قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۲).

**دلیل چهارم:** خداوند ماهیت ندارد و چیزی که دارای ماهیت نیست، دارای وصف هم نیست. ابن‌میمون در بسط این دلیل تا آنجا پیش می‌رود که حتی اسناد صفت موجود و واحد را نیز به خداوند جایز نمی‌داند:

«وجود بر همه اشیا عارض است و لذا چیزی است که به ماهیت آن‌ها افزوده می‌شود. در باب هر چیزی که وجودش معلول است، قضیه از همین قرار است: وجودش امری است زائد بر ماهیت. اما در باب چیزی که وجودش معلول دیگری نیست، که تنها خدا این گونه است، وجود و ماهیت کاملاً یکی است؛ خدا ماهیتی نیست که وجود بر آن عارض شده باشد، وجودش همواره مطلق است... لذا خداوند وجود دارد، بی‌آنکه صفت وجود را داشته باشد؛ عالم است، بی‌آنکه صفت علم را داشته باشد؛ حکیم است، بی‌آنکه صفت حکمت را داشته باشد؛ همه به یک هویت بر می‌گردند و هیچ کثرتی در کار نیست. همچنین باید در نظر داشت که وحدت و کثرت اعراضی هستند که بسته به اینکه شیء از اجزای زیاد شکل گرفته باشد یا نه، به شیء نسبت داده می‌شوند، همان گونه که عدد جزو ماهیت اشیا معدود نیست، وحدت هم ماهیت شیء واحد نیست؛ چون وحدت و کثرت اعراضی هستند از مقوله کم، و به اشیا عارض می‌شوند که قابلیت آن را داشته باشند؛ اما در مورد موجودی که واقعاً بسیط است و مطلق و در او ترکیب قابل تصور نیست، به همان میزان که عروض کثرت نامربوط است، عروض وحدت نیز چنین است؛ پس وحدت امری عارض بر او نیست، او بی‌آنکه وصف وحدت را داشته باشد، واحد است» (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۳۵).

فخر رازی در «اسماء الله الحسنی» از قول منکران صفات چهار دلیل شبیه به این دلایل ذکر کرده و سپس از منظر خودش که قبول زیادت صفات است، همه را رد می‌کند (رازی، ۱۹۷۶، ص ۳۳-۲۹).

**دلیل پنجم:** خداوند ورای وجود و علت آن است، پس مفاهیم برگرفته از وجود قابل اطلاق بر او نیست:

«او عقل نیست بلکه برتر از عقل است؛ زیرا عقل چیزی است در حالی که او چیزی نیست بلکه بیشتر از هر چیز است. هستی هم نیست؛ زیرا هستی دارای صورت هستی است، در حالی که او عاری از صورت است» (افلوپین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۲).

«مجموع صفات مذکور لاحق می‌شوند مر موجود به معنای مشهود را، حال آنکه واجب‌الوجود از مفهوم موجود به معنای مشهود خارج است. بنابراین در هیچ وجهی از اوصاف با ممکن‌الوجود مشترک نخواهد بود» (قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۶).

دلیل قبلی بر این تاکید داشت که خداوند وجودی بدون ماهیت است، و قبول صفت مستلزم قبول ماهیت است، اما در این دلیل گفته می‌شود خداوند حتی ورای وجود است.

## ۲-۱. نمونه‌هایی از دلایل مربوط به حوزه معرفت‌شناختی

مضمون دلایل فوق این بود که خداوند نمی‌تواند وصف داشته باشد، اما دلایل بعدی اشاره به آن دارند که ما نمی‌توانیم صفات او را بشناسیم:

**دلیل اول:** قوای ادراکی انسان محدود است. توان‌های عقلی انسان چنان ناکارآمدند که حتی در حیطه امور محدود هم قادر به تحصیل شناخت معتبر نیستند. حکمای مسلمان قبول دارند که تعریف حقیقی یک ماهیت مستلزم شناخت فصل آن است، اما می‌گویند: شناخت فصل حقیقی اگر محال نباشد، بی‌اندازه مشکل است و فصولی که برای ماهیات مختلف بیان می‌شود، نه فصل حقیقی که صرفاً فصل منطقی است، یعنی

اظهار خواص عرضی شئی جایگزین فصل حقیقی آن شده است. نیکلاس کوسایو نیز در کتاب خود «جهل دانا» همین را می‌گوید:

«حتی شناخت چیستی اشیای مخلوق برای ما میسر نیست؛ یعنی آن گونه که فی نفسه هستند، قابل شناخت نیستند بلکه از طریق تقریب و تخمین قابل دریافت‌اند» (Hopkins, 1998, p.833).

در این صورت از ذهن چه انتظاری است که خداوند را بشناسد؟ فیلون می‌گفت:

«انسان‌ها از طریق ملاحظه و تجربه جهان طبیعی و به ویژه از طریق نیروهای عقلانی خود می‌توانند بدون مشکل نتیجه بگیرند که خداوند هست و خالق جهان است، اما به هر حال تحصیل معرفت ماهیت خداوند از حد توان‌های مفهومی انسان خارج است» (Runia, 1998, p.857).

انسان محدود چگونه می‌تواند موجودی نامحدود را بشناسد؟ و ظرف محدود ذهن او چگونه می‌خواهد نامحدود را در خود جای دهد؟ خداوند بالکل دیگر است و هیچ سنخیتی بین او و مخلوق نیست، پس هیچ یک از مفاهیم ما که برگرفته از حوزه مخلوقات است، قابل اطلاق به او نیست؛ «الباری القیوم لا یشبهه شیء» (قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۲). دیوید هیوم از این فراتر می‌رود و می‌گوید: میل انسان به انسان‌وارنگاری باعث شده که او فرض کند علل نظم جهان احتمالاً مشابهت‌هایی با انسان دارند (Hume, 1947, p.227).

**دلیل دوم:** همه مقولاتی که انسان به کمک آن می‌اندیشد، برگرفته از این جهان‌اند و اگر مشکل محدودیت فهم را هم نمی‌داشتیم، حق نداشتیم این گونه مفاهیم را به وی نسبت دهیم؛

«انس ما با اشیایی که ماهیتی دارند و اوصافی زائد بر آن، باعث شده در حق خدا نیز چنین گمان کنیم، پس نه تنها فهم ما از اوصاف بلکه برداشت ما از موصوفین دارای وصف نیز، برداشتی است این جهانی (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۲۲).

**دلیل سوم:** این استدلال با تکیه بر فرایندی که در شناخت رخ می‌دهد، خداوند را شناخت‌ناپذیر می‌داند. ویلیام اکامی معتقد است ابتدا باید مواجهه حسی با شیء صورت

گیرد تا شناختی مستقیم حاصل شود و بعد از آن است که در عقل، شناختی انتزاعی حاصل می‌آید. پس همواره شناخت عقلی متوقف بر شناخت حسی و متاخر از آن است، اما انسان در این جهان، شناخت مستقیمی از خداوند ندارد؛ لذا تنها مفاهیم بسیط قابل اطلاق بر خداوند که انسان‌ها به طور طبیعی می‌توانند شکل دهند، مفاهیم عامی است که به نحوی بر دیگر موجودات هم دلالت دارند؛ مثل مفهوم عام وجود که به اشتراک معنوی، هم بر موجودات و هم بر خداوند حمل می‌شود، اما سایر مفاهیم یا سلبی یا تضمینی هستند (Panacio, 1998, p.743)، (منظور وی از تضمینی مفاهیمی است که متضمن ارجاع به خارج هستند؛ مثل خالق).

قاضی سعید قمی هم در شرح «ولا ایه اراد من توهمه» می‌نویسد: خداوند نه به وهم در می‌آید؛ چون آنچه در وهم و خیال است، از حس انتزاع می‌شود و مخیل یا موهوم بودن خداوند مستلزم مادیت اوست؛ عقل هم قادر به درک او نیست؛ چون بسائط عامه (مثل مفهوم سفیدی) از افراد انتزاع می‌شود و خداوند دارای فرد نیست، اما حقایق عقلی نیز شناختش یا به شناخت اجزاء است یا به شناخت علل ذاتی و یا عرضی که همه این‌ها در مورد خداوند محال است (قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۲۵).

## ۲. مشکلات الهیات سلبی

الهیات سلبی گو اینکه با تأکید بیش از حد بر تنزیه، از غلطیدن به ورطه تشبیه مصون می‌ماند، اما مشکلاتی را نیز برای خود به ارمغان می‌آورد؛ خداوند را چگونه می‌توان شناخت؟ آیا خدایی را که نتوان شناخت می‌توان پرستید؟ و اگر خداوند بدون وصف است، چرا دین این همه اوصاف را به وی نسبت داده است؟ و اگر اوصاف را نباید به معنای تحت‌اللفظ معنا کرد، پس چه فرقی میان اوصاف مختلف هست؟ چرا برخی به خدا نسبت داده شده و برخی نه؟ و اگر شناخت خدا میسر نیست، پس نباید میان فرد عادی با اولیاء و متفکران بزرگ تفاوتی در شناخت وجود داشته باشد.

ابن‌میمون در توجیه ورود صفات مختلف در متون دینی می‌گوید: نباید صفات را تحت‌اللفظ معنا کرد، دلالت این الفاظ سلبی است؛ خدا خوب است، یعنی بد نیست؛ حی است، یعنی میت نیست؛ پس تورات هم چیزی را به خدا نسبت نداده. اگر معنای

خدا عالم است، صرفاً این باشد که او جاهل نیست، پس در واقع انتساب علم به او شیوه‌ای است برای عدم نسبت چیزی به او ... (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۳۸) و در پاسخ به اینکه برخی صفات ایجابی به خدا نسبت داده شده و برخی نه (اگر به معنای تحت‌اللفظ خوب بودن خدا چیزی بیش از بد بودن او نیست، چرا «بد» را به او نسبت نداده‌اند)، می‌گوید که در مواجهه با مردم باید به آنان گفت: خداوند صفاتی دارد که برترین کمالات‌اند؛ اگر غیر این می‌بود، آنان فکر می‌کردند در خدا نواقصی است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۳۹).

قاضی سعید قمی نیز می‌نویسد:

«علت اینکه مفسران الهی و حکمای بزرگ برای خداوند به صفات قائل شده‌اند و او را به اوصاف متصف ساخته‌اند، این است که عوام مردم در ادراک قاصرند؛ به همین جهت رعایت حال ایشان شده» (قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۶).

وی نیز همه صفات ثبوتی را به صفات سلبی برمی‌گرداند و در شرح سخن امام علی(ع) «وکمال التوحید نفی الصفات عنه» می‌نویسد: منظور، ارجاع همه صفات حسنای الهی به سلب نقایض و نفی مقابلات آن است و به نفی این سخن که ذاتی است و صفتی قائم به خود یا قائم به آن ذات دارد یا صفتی که عین آن ذات باشد و حیثیت ذات بودن بعینه حیثیت مصداق آن صفات بودن باشد (قمی، ۱۴۱۵، ص ۱۱۶).

اما اگر علم، قدرت، اراده و حتی وجود در خداوند به معنای مرسوم نباشد و همه به سلب برگردند، در این صورت اولاً ما در مورد خداوند چیزی نمی‌توانیم دانست و ثانیاً متدین‌ترین افراد با جاهل‌ترین آن‌ها در مورد خداوند فرقی نخواهند داشت. ابن میمون در مورد نکته اول می‌گوید: صفات سلبی برای متوجه ساختن ذهن به سمت حقایقی که در باب خداوند باید دانست، لازم‌اند؛ زیرا هم مستلزم کثرت نیستند و هم رفیع‌ترین معرفت ممکن را در اختیار انسان می‌گذارند. دلایل به ما می‌گوید علاوه بر اشیایی که به حس ادراک می‌شوند «موجود» دیگری هم باید باشد، ولی وقتی می‌گوییم چنین چیزی «هست»، منظورمان این است که «نبود» او غیرممکن است.

در مورد تفاوت میان افراد در شناخت خدا برخی مثل پیر کارون می‌پذیرند که در شناخت خدا همه به اندازه هم جاهل‌اند (Cf. Popkin, 1998, p.288)، اما ابن‌میمون می‌پذیرد که اگر جهل نسبت به چیزی ندانستن چیزی در مورد آن باشد، ما همه به نحو یکسان نسبت به خداوند جاهلیم؛ با این همه، آن کس که فکر می‌کند خدا جسمانی است در قیاس با کسی که می‌داند خدا جسمانی نیست، کمتر می‌داند و کسی که فکر می‌کند خدا به همان سان که انسان‌ها عالم‌اند، عالم است، معرفتش نسبت به خدا در قیاس با کسی که می‌داند خدا به این نحو عالم نیست، کمتر است. وی می‌گوید: در مواردی که با صفات ایجابی چیزی را معرفی می‌کنیم، با افزایش هر صفت، معرفت بیشتری از وی حاصل می‌شود؛ اما در مورد خداوند هم ما با افزایش سلوب، نسبت به کسی که سلب نکرده، معرفتی بیشتر داریم؛

«با افزایش سلوب در باب او شما به فهم وی تعالی و تقدس، نزدیک‌تر می‌شوید، شما به این فهم نزدیک‌ترید از کسی که آنچه را که ثابت شد، باید از خداوند سلب کرد، سلب نمی‌کند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۴۱).

### ۳. ارزیابی

دیدیم که دغدغه اصلی قائلان به الهیات سلبی یا تنزیه محض، پرهیز از فرو غلطیدن به دام شرک و تشبیه<sup>۱۱</sup> است؛ دغدغه‌ای که به نوبه خود بسیار معقول و منطقی است. شخصیت‌هایی که با آرائشان آشنا شدیم، در هر سه دین بسیار موجه‌اند و در صداقتشان تردید نیست. اما میان تنزیه محض ولادری‌گری، فاصله چنان اندک است که از آن سو بسیاری از متفکران که در صداقت آنان نیز شکی نیست، از خوف در غلطیدن به دام تعطیل<sup>۱۱</sup> حاضر نیستند تنزیه محض را پذیرفته و به الهیاتی صرفاً سلبی بسنده کنند. گمان آنان این بوده که نفی کامل صفات، هم با کتاب و سنت، که اقسام مختلفی از صفات را به خداوند نسبت داده، مخالف است و هم خطر تعطیل (عبارتی که اشعری در وصف دیدگاه معتزلیان به کار می‌برد (اشعری، ۱۹۰۳، ص ۵۴) را در پی دارد.

دقت در مواضع نشان می‌دهد که مرزها ظریف و ناپایدارند و هر یک از دیدگاه‌ها گویی بر لبه تیغی قرار دارد. گاهی دو منظر چنان به هم نزدیک می‌شود که تشخیص



اینکه فلان متفکر به کدامین رأی باور دارد، بسی دشوار است. لذا نوعی رده‌بندی آراء برای تشخیص مواضع لازم به نظر می‌آید.

در مواجهه با این سؤال که آیا خدایی هست و اگر هست، قابل شناخت هست یا نه، رویکردهای مختلفی وجود دارد:

«رویکرد اول» انکار خدا یا الحاد است. اما الحاد و اعتقاد به اینکه «خدایی نیست»، خود «موضعی» در عرصه متافیزیک است. ملحد باید به نفع موضع خود دلیل اقامه کند و بدین ترتیب، بار استدلال به دوش او می‌افتد؛ دفاع از الحاد کار سهلی نیست، لذا برخی موجه‌تر آن دیده‌اند که «رویکردی دوم» را برگیرند؛ یعنی موضعی «لادری‌گرانه» و در مورد وجود و عدم خداوند بگویند: دلایل هیچ یک از طرفین کافی نیست (لادری‌گری ساده) یا بگویند هم قبول و هم انکار خدا، هر دو نامعقول است، نه به سبب نبود دلایل بلکه از این رو که مسائلی این چنینی اصولاً از حوزه دسترسی انسان خارج‌اند (لادری‌گری متوسط) و یا بر این بیفزایند که نه تنها امکان اعتراف به خدا یا انکار او نیست بلکه هر آن کس که موضعی برگیرد، اعم از انکار یا قبول، موضعی نامعقول و نابخردانه اتخاذ کرده است (لادری‌گری شدید) (در مورد این سه قسم رک. Rowe, 1967, pp.121-22).

از منکران و لادریان که بگذریم، به «رویکرد سوم» می‌رسیم؛ به کسانی که خداوند را می‌پذیرند، با اینکه هنوز او را اثبات‌شده و اصولاً اثبات‌پذیر نمی‌دانند و در وجودش تردید دارند؛ مثل پراگماتیست‌ها که خدا را می‌پذیرند، چون باور به او را مفید می‌دانند، بی‌آنکه دغدغه صحت و سقم این باور (به معنای انطباق با واقع) را داشته باشند. برای آنان باور به خدا صحیح است، چون باوری «مفید» است؛ لذا برایشان مسئله صفات مطرح نیست، خدای مطرح در سنت را، مهم نیست چه سنتی، و مهم نیست با چه ویژگی‌هایی می‌پذیرند، مهم کارکردهای اعتقاد است، نه محتوای آن؛ اگر هم احیاناً بحث ویژگی‌های خدا طرح شود، ویژگی‌هایی است که در «باور» مردم هست و توجه به کارکردهای این گونه ویژگی‌هاست.

«رویکرد چهارم» ادعای انحصاری عقل در کشف حقیقت را تخطئه می‌کند و از مجرای غیرعقل مثل مجرای دل خداوند را می‌پذیرد و مثلاً بر آن است که «دل را به

سوی خدا راه‌هایی است که عقل را از آن خبری نیست» (Pascal, 1991, p.112). موضع اینان در صفات به موضع اولین گروه‌ها در رویکرد پنجم بسیار نزدیک است و گاهی با آن یکی است.

اما «رویکرد پنجم» نقطهٔ مقابل رویکردهای فوق و رویکرد عامی است که شناختی عقلی را، ولو (اندک)، از خداوند میسر می‌داند. این دیدگاه عرض عریضی را شامل می‌شود. عامیانه‌ترین دیدگاه به ورطهٔ تشبیه محض می‌غلطد و محتاط‌ترین کسان، قائلان به الهیات سلبی‌اند. میان این دو حد طیف، اندیشه‌های مختلفی است که بسته به عدم تأکید یا تأکیدشان بر تنزیه به یکی از دو سر طیف نزدیک می‌شوند. این رویکرد عام را می‌توان به طریق زیر تقسیم کرد (با یادآوری اینکه پیروان این مواضع خود دائم آن را در هم می‌آمیزند):

**الف.** گروهی می‌گویند: خداوند ورای سلب و ایجاب است، مثل قاضی سعید قمی (۱۴۱۵، ص ۲۰۶)، دیونوسیوس (Payn, 1998, p.624) و ابویعقوب سجستانی (سجستانی، ۱۳۵۸، ص ۴).

**ب.** نظر بعدی این است که در مورد خداوند فقط به طریق سلب می‌توان سخن گفت؛ یعنی شناختی از خداوند میسر است، اما این شناخت صرفاً سلبی است. تا حد زیادی می‌توان دانست که خداوند چگونه نیست، گو اینکه نمی‌توانیم دانست او چگونه است (موضع ابن میمون).

**ج.** نفی صفات و ذات را قائم مقام صفات دانستن که موضع بسیاری از معتزله است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۹).

**د.** موضع معتدل‌تر این است که در مورد خداوند تنها یک صفت اثباتی را می‌توان دانست و آن «وجود» است؛ غیر آن هر چه هست، سلب است.

**هـ.** صفات ثبوتیه متعدد و فراگیرتری را بپذیریم که البته همه صفاتی متافیزیکی باشند، مثل واحدیت، ازلیت، خیر، مشابه موضع فیلون اسکندرانی (Kenney, 1998, p.255)، یا مثل شیخ صدوق صفات ذات را نفی کرده و صفات فعل را بپذیریم (محقق، ۱۳۷۲، ص ۵)؛

و. موضع بعدی این است که صفاتی را هم که در انسان‌ها یافت می‌شود، مثل علم و اراده به خداوند نسبت دهیم، بی‌آنکه لازم باشد آن را به صفات سلبيه ارجاع دهیم؛ یا به طریق تمثیل که طریقهٔ آکویناس و پیروان اوست و چیزی بین مشترک لفظی و معنوی است؛

یا مشترک معنوی مشکک مثل صدرالمتألهین، سبزواری، علامه طباطبایی؛ یا مشترک معنوی متواطی که در افراطی‌ترین شکلش گفته می‌شود خداوند درست به همان معنایی عالم است که انسان؛ دیدگاهی که امثال کرامیه و مشبهه از آن دفاع می‌کردند (اشعری، ۱۹۰۳، صص ۱۱۳-۱۱۴).

ز. و محتاطانه‌ترین موضع خودداری از بحث است؛ مالک می‌گفت: «ایاکم والبدع. قال: وما البدع؟ قال: اهل الدین یتکلمون فی اسماء الله وصفاته وکلامه ولا یسکتون عما سکت عنه الصحابه والتابعون» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۸۰).

اینک می‌توان با دقت بیشتری تعیین کرد که چه کسانی قائل به الهیات سلبی‌اند: هر کس در مورد خداوند تنها به طریق سلب سخن گوید و همهٔ صفات ثبوتیه را به سلبی ارجاع دهد (حال یا از آن رو که خداوند واجد وصف نیست، یا از آن رو که اوصاف ساختهٔ ذهن ما، یا برگرفته از فرهنگ ما قابل اطلاق بر خداوند نیست)، پیرو الهیات سلبی و تنزیه محض است. چون «اقتضای تنزیه محض آن است که به طور مطلق از استناد هر صفتی و از حمل هر محمولی به نحو ایجاب به خدا خودداری شود و گفته شود: این‌ها نه وصف بلکه قول‌اند» (اشعری، ۱۹۰۳، ص ۱۷۲)، یا «اسماء و احکامی از ذات‌اند، (ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۲۳۵)؛ و به کارگیری اسم یا قول از آن روست که به هر حال، ما در اشاره به او باید از لفظی استفاده کنیم (رازی، ۱۹۸۷، صص ۲۹۱ به بعد).<sup>۱۲</sup> از این رو گروه اخیر، یعنی کسانی چون مالک بن انس و احمد، سلبی نیستند، چون اینان صفات ثبوتی را به خدا نسبت می‌دهند، اما معنای آن را به خدا وامی‌گذارند، پس سلبی‌ها را باید در میان گروه‌های اول جستجو کرد.

اما دیدگاه «الف»، اگر این سخنش را که خداوند ورای سلب است و ایجاب به جدّ گیریم، به لادری‌گری فرو کاسته می‌شود. از خدایی که حتی به نحو سلب نتوان چیزی گفت چه می‌توان دانست؟ ولی معمولاً منظورشان از این تعبیر، «تأکید» بر نفی صفات

ثبوتیه است؛ گاهی هم برای اظهار این تأکید می‌گویند: خداوند فوق تضادات یا مجمع امور متضاد است، یا صفات متضاد را در آن واحد به او نسبت می‌دهند. به هر حال، اینان صفات را از خدا سلب می‌کنند و پیرو الهیات سلبی‌اند.

گروه «ب»، که شاخص‌ترین آن‌ها ابن‌میمون و قاضی سعید قمی‌اند، نیز این گونه‌اند. آن‌ها با اینکه به خداوند باور دارند، اما همه صفات ثبوتیه را منکرند و حتی می‌گویند: ما نمی‌دانیم «هست»، در جمله «خدا هست»، به چه معناست. گروه «ج» دیده‌اند اصرار بر این رأی ممکن است مرز مشخصی میان ایمان و لادری‌گری بر جای نگذارد؛ چون با مشترک لفظی خواندن وجود نمی‌توان تصور کرد «خدا موجود است» به چه معناست، و اشتراک لفظی وجود در قیاس با اشتراک لفظی سایر صفات نتایجی بس وخیم‌تر خواهد داشت و «مستلزم تعطیل عقل از شناخت خداوند و افتادن به ورطه لادری‌گری است، مستلزم ارتفاع نقیضین و انکار خدا و یگانگی اوست» (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۷۰). بر این اساس، گروه ج اصل هستی را به همان معنای رایج به خداوند نسبت داده اما غیر آن هیچ صفتی را به نحو ثبوت به وی نسبت نمی‌دهند. پس نمی‌توان آن‌ها را طرفدار الهیات سلبی دانست مگر اینکه اصل هستی، وصف تلقی نشود و گفته شود آنان چون همه اوصاف واقعی را منکرند، پیرو الهیات سلبی‌اند.

پس هر سه گروه «الف»، «ب» و «ج» پیرو الهیات سلبی‌اند؛ به ویژه اینکه نوشته‌هایشان فاقد این تفکیک‌های ظریف است و از هر گوشه‌اش یکی از این سه گرایش استشمام می‌شود؛ مثلاً دیونوسیوس یا قاضی سعید قمی با اینکه می‌گویند خداوند ورای سلب و ایجاب است، از او به طریق سلب سخن می‌گویند.

اما معتزلیان: آنان یکدست نیستند؛ بیشتر آنان صفات را یکسره نفی می‌کنند و اگر ملاک ما نفی صفات ایجابی باشد، باید در این جرگه قلمدادشان کرد و گفت کسی چون الفوطی سلبی است. اما برخی می‌گویند: کار دارنده اوصاف از خدا بدون داشتن وصف ساخته است. این گروه در حدی میانه سلب و ایجاب‌اند.

اما مطابق قول شیخ صدوق که صفات ذات را نفی و صفات فعل را قبول می‌کرد، خداوند دارای صفات ایجابی است، هر چند صفات فعل باشد.<sup>۱۳</sup> همچنین‌اند کسانی که صفات مابعدالطبیعی را می‌پذیرند.

#### ۴. نقد دلایل الهیات سلبی

مخالفان الهیات سلبی در واکنش به آن، هر یک از دیدگاه خود این دلایل را پاسخ گفته‌اند. برخی فیلسوفان، در نقطهٔ مقابل الهیدانان سلبی همهٔ صفات کمال را نه تنها به خداوند نسبت می‌دهند بلکه نفی آن را مستلزم نقص می‌دانند: «لأنَّ فی نفيها اثبات النَّقص ولا سبيل للنَّقص اليه» (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۷) و حتی صفات سلبيه را به ثبوتیه ارجاع می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۳۶۷، صدرالمتألهین، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۱۱۴). صدرالمتألهین تا آنجا پیش می‌رود که درست در نقطهٔ مقابل پیروان الهیات سلبی هر گونه سلبی را مستلزم ترکیب می‌داند و قاعده‌ای با عنوان «بسيط الحقیقة کل الاشياء» وضع می‌کند؛ چون اگر از ذات خدا چیزی سلب شود، او از کون شیء ولا کون شیء آخر مرکب می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۶، ج ۶، صص ۱۱۰-۱۱۱).

در مورد این دلیل پیروان الهیات سلبی که برخورداری از وصف موجب ماهیت‌دار شدن خداوند می‌شود، کسانی چون غزالی و فخر رازی اصولاً آن را اشکال نمی‌دانند. یکی از بیست اشکال معروف غزالی در «تهافت» به فلاسفه این است که آنان از خداوند سلب ماهیت می‌کنند و فخر رازی در «المطالب العالیه» دوازده دلیل در رد ماهیت نداشتن خداوند اقامه می‌کند (رازی، ۱۹۸۷، صص ۲۹۵-۳۰۶). لذا آنان این مسئله را که قبول وصف منجر به ماهیت می‌شود، اساساً اشکال نمی‌دانند. اما ابن‌سینا که منکر ماهیت داشتن خداوند است، سعی می‌کند مشکل را به طریقی حل کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص ۳۶۶-۳۷۹). ملاصدرا نیز همچون ابن‌سینا عمل می‌کند. فشرده سخن آنان این است که همهٔ آنچه باعث ماهیت داشتن خداوند و لزوم ترکیب می‌شود، نه اصل صفت که زیادت صفت است. صدرالمتألهین ذات واحد را مصداق جمیع صفات می‌داند. از نظر او با اینکه صفات متعدّدند، به وجود واحد موجودند. او روایات نافی صفات را ناظر به صفات زائد می‌داند؛ «قوله وکمال الاخلاص له نفي الصفات عنه اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۶، ج ۶، ص ۱۴۰) و در برابر روایات مؤید سلب، به انبوهی از روایات اشاره می‌کند که مفادشان لزوم شناخت خداوند است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، صص ۸۴ به بعد). وی می‌پذیرد که صفت زائد، مستلزم ترکیب در ذات است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۱)، اما می‌گوید:

نفی صفت به معنای عدم تحقق آن نیست، چه این مستلزم تعطیل است؛ «هو منعوت بجمیع النعوت الالهية والاسماء الحسنی فی مرتبة وجوده الواجبی وجلّ جناب الحق عن فقد وعدم لصفة کمالیة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۲). اما توضیح می‌دهد که همه صفات به وجود واحد موجودند؛ چون خداوند ماهیت ندارد و در او جهت امکانی نیست؛ «فتلك الصفات الالهية كثيرة بالمعنى والمفهوم واحدة بالهوية والوجود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۳). با این همه، می‌گوید: منظور از وحدت صفات با ذات و با یکدیگر این نیست که همه مفهوماً یکی باشند؛ چون این منجر به تعطیل و الحاد می‌شود بلکه منظور این است که همه موجود به وجود ذات احدی هستند؛ «بمعنی انه ليس فی الوجود ذاته متميزاً عن صفة بحيث يكون كل منها شخصاً على حده ولا صفة منه متميزة من صفة اخرى له» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۵). پس منظور از داشتن صفات این است که اگر خداوند در عقل حاضر می‌شد، عقل این صفات را از وی انتزاع کرده وی را به او متصف می‌کرد؛ پس او در نفس الامر مصداق این معانی است بی‌آنکه لازم باشد در ذات او صفتی محقق شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۴۳).

الهیدانان قائل به سلب، در گروه دوم از دلایل خود (سه دلیل آخر) به استناد ناتوانایی‌های ذهن انسان، وی را قادر به شناخت نمی‌دانستند. ابتدا باید گفت اگر منظور از شناخت، کنه ذات باشد، قائلان به اثبات نیز آن را میسر نمی‌دانند (رازی، ۱۹۸۷، صص ۸۸ به بعد) و می‌پذیرند که حقیقت او قابل تصور نیست؛ «لکون ذاته تعالی حقیقة الوجود المجهولة التصور» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۵) و «جلّ جناب الحق ان یکون شریعة لكل وارد او یطلع علیه واحداً بعد واحد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ص ۳۹۴). با این همه، شناختی اجمالی را میسر می‌دانند (رازی، ۱۹۸۷، صص ۳۰۱ به بعد). درست است که خداوند مثل مخلوقات نیست، اما با آن‌ها مابین هم نیست؛ لذا اگر بگوییم: هرچه در مخلوق هست، با آنچه در خالق است، مخالف و مابین است، نوعی ضدیت را اثبات کرده‌ایم. اما همچنان که خداوند را مثل نیست، ضد هم نیست؛ در اینجا میان مفهوم و

مصدق خلط شده، وجود خارجی مخلوق، مثل خالق نیست، نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق کند، نباید بر خالق صدق کند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۷۰).

فلاسفه در نقطه مقابل الهیدانان سلبی در بحث علیت نوعی سنخیت را میان علت و معلول فرض می‌گیرند؛ چه در غیر این صورت، هر چیزی باید می‌توانست علت هر چیز دیگری می‌شد؛ سپس می‌گویند: کمالات موجود در هستی نشانه آن است که این کمالات به نحو اشد در علت وجود دارد و اگر خداوند یکسره مباین با مخلوق باشد، صدور مخلوق از او بی‌توجیه خواهد ماند و کثرت واسطه‌ها نیز مشکلی را نمی‌گشاید. ضعف قوای ادراکی انسان گواه آن است که خدا را چنان چه هست، نمی‌توان شناخت، اما لازمه این سخن نفی کامل شناخت نیست؛ ضمناً خداوند و رای وجود نیست؛ و رای وجود، چیزی جز عدم نیست، ولی او وجودی و رای سایر وجودهاست؛ همچنین، بنا نیست صورتی از خداوند در ذهن حاضر شود تا موجب تحدید او شود؛ او علی‌الاصول صورت ندارد و شناخت او شناخت ماهوی نیست، شناخت ما هم منحصر در شناخت ماهیت اشیاء نیست؛ از جمله ما به وجود شناخت داریم و این شناخت بدیهی هم است، با اینکه وجود قسیم ماهیت است، نه از سنخ آن.

اما اینکه شناخت ریشه در حسن داشته باشد، تنها یکی از رویکردها در معرفت‌شناسی است؛ از قائلان به شناخت‌های فطری چون دکارت که بگذریم، سایر عقل‌گرایان هم مخالف آن‌اند که شناخت‌ها صرفاً ریشه در حسن داشته باشند؛ نمونه آن علم ما به جوهر است. با اینکه جوهر به هیچ یک از حواس قابل شناخت نیست، اما تعقل می‌شود، گرچه احساس نمی‌شود. همان گونه که اعراض زمینه‌ساز علم به جوهرند، مخلوقات هم زمینه‌ساز علم ما به خداوند. ما خدا را تعقل می‌کنیم، نه تصور و نمی‌توان گفت: اگر چیزی قابل تصور نیست، قابل تعقل هم نیست (فولکیه، ۱۳۶۶، ص ۱۸۹).

در اینکه مفاهیم، ساخته فرهنگ بشری و متأثر از ساختار ذهنی بشر و محیط پیرامونی‌اند و بی‌شک انس ما با اشیای عادی در شکل‌گیری آن دخیل است، شکی نیست. لذا فیلسوفان به شدت مراقب‌اند تا چون خداپرستان سطحی همان مفاهیم برگرفته از فرهنگ روزمره را به خداوند نسبت ندهند. حق با گزنوفن است که اسبان

هم اگر می‌توانستند خداوند را به تصویر کشند، شاید چون خود را می‌کشیدند؛ این مضمون در روایات نیز هست؛ از امام باقر(ع) نقل است که مورچه‌ها نیز شاید گمان کنند خدا چون آنان دارای دو شاخک است؛ «ولعل النمل الصغار یزعم ان لله زبانیتین» (رک. مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۹۳). اما طریقه مرسوم برای حل این مشکل این است که از معنای اصلی این تعبیر [صفات منسوب به خداوند] بخش‌هایی را که در مورد خداوند قابل اطلاق نیست، بر کنده و باقی را برای کلام بگذاریم (آلستون، ۱۳۸۰، ص ۴۵)؛ مثلاً در مورد علم گفته شود: علم ما متغیر، انفعالی و حادث است، اما اصل علم، مجزای از این نواقص نوعی کمال است. لازمه علم این نیست که همواره این نقص‌ها باشد، این‌ها لازمه علم در ماست نه در ذات حق (مطهری ۱۳۶۲، ص ۴۱).

### یادداشت‌ها

1. He who is
2. That which is
3. Ibn daud

۴. Maimonides, Moses (۱۱۳۸-۱۲۰۴)

5. Basilides
6. Mystical Theology
7. On Learned Ignorance
8. St. John of the Cross

۹. خوف از در غلطیدن به دام تثلیث برای یهودیان نیز تعیین‌کننده بوده است (رک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵۲).

10. anthropomorphism
11. agnosticism

۱۲. فخر در اینجا ده دلیل بر اشتراک معنوی وجود اقامه کرده است.

۱۳. ولفسون این قول را از یوحنا دمشقی هم نقل می‌کند و رد آن را تا فیلون پی می‌گیرد. «دلیل فیلون بر اینکه چرا فعل را بدون ترس از شبیه کردن خدا به موجودات دیگر می‌توان به او نسبت داد، این است که فعل خاصه‌ای است که تنها به خدا تعلق دارد» (ولفسون، ۱۳۶۸، ص ۲۷۳). همین قول را به جهم بن صفوان نیز نسبت داده‌اند. او منکر است که خدا زنده و داننده باشد؛ چون این مقتضی تشبیه است، ولی او را قادر و فاعل و خالق می‌داند.



چه هیچ یک از آفریده‌های او به قدرت و فعل و خلق توصیف نمی‌شوند (شهرستانی، بی تا، ص ۷۳).

### کتابنامه

- نهج البلاغه (۱۳۸۴)، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ بیست و پنجم.
- آلتون، پی یر (۱۳۸۰)، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ دوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، ۳ جلدی، تهران: انتشارات طرح نو (در جلد اول مقاله‌ای در مورد دیدگاه‌های ابن میمون و در جلد سوم مقاله‌ای در باب قاضی سعید قمی وجود دارد).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الاهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- همو (۱۴۰۳)، الاشارات و التنبیها، ج ۳، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن میمون، موسی (۱۹۷۲)، دلالة الحائرين، تحقیق حسین آتای، آنکارا: مكتبة الثقافة الدينية (آدرس ترجمه انگلیسی آن در سایتی انگلیسی در منابع انگلیسی آمده است).
- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۹۰۳)، الابانة عن اصول الديانة، حیدرآباد: بی تا.
- همو (بی تا)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- افلوپین (۱۳۶۶)، دوره آثار افلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: انتشارات سمت.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۶۲)، «کندی»، در: تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته م.م. شریف، ج اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۹۷۶)، *اسماء الله الحسنى*، قاهره: مكتبة الكليات الازهرية.
- همو (۱۹۸۷)، *المطالب العالیة*، جلد اول و دوم، بیروت: دار الكتاب العربی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، جلد اول، تهران: انتشارات پرواز.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا)، *شرح منظومه حکمت*، قم: انتشارات دار العلم.
- سجستانی، ابویعقوب (۱۳۵۸)، *کشف المحجوب*، زیر نظر هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- شهرستانی، عبدالکریم (بی تا)، *الملل و النحل*، بیروت: دارالکتاب العلمیه.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴)، *تفسیر القرآن الکبیر*، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
- همو (۱۳۹۶)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، جلد اول و ششم، قم: مكتبة المصطفوی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰)، *نهایة الحکمة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همو (۱۳۹۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد هشتم، تهران: دار الكتاب الاسلامیه، چاپ سوم.
- فلیکس کلاین، فرانک (۱۳۸۳)، «کندی» در: *تاریخ فلسفه اسلامی*، ویراسته سید حسین نصر، جلد اول، تهران: انتشارات حکمت.
- فولکیه. پل (۱۳۶۶)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲)، *کلید بهشت*، با مقدمه و تصحیح محمد مشکات، تهران: الزهراء، چاپ اول.
- همو (۱۴۱۵)، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، جلد اول، تهران: انتشارات وزارت ارشاد (مؤسسه الصباعة و النشر)، چاپ اول.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، ج ۶۶، لبنان: مؤسسه الوفاء.
- محقق، محمدباقر (۱۳۷۲)، *اسماء و صفات الهی در قرآن*، جلد اول، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲)، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، تهران: انتشارات حکمت.
- همو (۱۳۶۷)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد پنجم، قم: انتشارات صدرا.
- همو (۱۳۶۹)، *مقالات فلسفی*، جلد سوم، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.

- ولفسون، هری اوسترین (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی، چاپ اول.

- کرین، هانری (۱۳۸۴)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، چاپ چهارم.

- Allen, Diagenes (1998), "Sanctification", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, by Lusiano Floridi, Editor Edward Crig, London: Routledge Press. Vol. 8.
- Broudie, Alexander (1996), "Maimonides", in: *History of Islamic philosophy*, edited by: Dr. seyed Hussein Nasr, Routledge: Routledge Publishing.
- Duclow, Donald (1993), "Nicholas of Cusa", in: *Encyclopedia of Religion*, Chif, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Company.
- Hopkins, Jasper (1998), "Nicholas of Cusa", in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol 6.
- Hume, D. (1947), *Dialoge Concerning Natural Religion*, ed. N.K. Smith, New Yourk: Macmillan Publishing Company.
- Kenney, John Peter (1998), "Patristic Philosophy", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7.
- Leaman, Oliver (1996), "Ibn Miskawayh", in: *History of Islamic Philosophy*, edited by: Dr.Seyyed Hussein Nasr, Routledge: Routledge Publishing.
- Maimonides, Moses (1904), "The Guide for the Perplexed", In: <http://www.sacred-texts.com/jud/gfp/gfp.htm>
- Moran, Dermot (1998), "Platonism, Medieval", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol 7.
- Panaccio, Claude (1998) "William of Ockam" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 9.
- Pascal, Blaise (1991), *Pensees*, Tr. by W.F. Trotter, World Library, Inc.
- Payn, Steven (1998), "Mistisism", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6.
- Pojman, Louis (1994), *Philosophy of Religion*, Wadworth Publishing Company, California.

- Popkin, Richard H (1998), "Charron. Pierr", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2.
- Rows, William (1967) "Agnostics", in: *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, Ed. Paul Edwards, London: Macmillan Publishing.
- Runia, David T. (1997), "Philo of Alexandria" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol 7.
- Samuelson, Norbert. M (1967) "Ibn Daud" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol 4.
- Sellers, Hannes Jarka (1998), "Pseudo- Dionysius", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol 4.
- Yandell, Keith (1998), "Otto Rudolf", in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7.