

مقدمه

در ادیان توحیدی، همواره مسائل مشترکی در بین الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان مطرح و محل نزاع بوده است؛ مسائلی همچون شناختن خداوند؛ سخن گفتن درباره او و نحوه فهم اسما و صفات او؛ و نیز لوازم و فروع این مسائل، نظیر دسترس‌ناپذیری و تعالی وجودی خدا؛ امتناع شناخت خداوند و تعالی معرفتی او؛ و بیان‌ناپذیری خدا.

همچنین، در رویکرد عرفانی به الهیات سلبی، در ادیان ابراهیمی هنگام سخن گفتن درباره خداوند، با مفاهیمی نظیر «تاریکی»، «عما»، «نیستی» و «فنا» مواجهیم.

از منظر الهیات جدید، همه این مباحث تحت عنوان الهیات سلبی مطرح می‌شوند؛ اما ما صرفاً به بخش الهیاتی و کلامی مباحث توجه می‌کنیم و با اشاره‌ای به رویکرد عرفانی به الهیات سلبی، آن را به نوشتاری دیگر حواله می‌دهیم.

با توجه به آنچه بیان شد، از موضوعات مطرح در الهیات، نحوه سخن گفتن درباره خداوند است. پرسش اساسی این است که چگونه می‌توان خدای بی‌نهایت را با گزاره‌های کلامی‌ای وصف کرد که انسان محدود برای مسائل امکانی خود آنها را به وجود آورده است. فهم معنای اوصافی نظیر علم، حیات و قدرت، هنگامی که درباره انسان‌ها و محسوسات به کار می‌روند، آسان است؛ ولی اگر همین اوصاف درباره موجودی متعالی، نامحدود و غیرمادی به کار روند، فهم معنای دقیق آنها دشوار است.

آیا می‌توان از طریق زبان عادی درباره امری متعال و فوق عادی سخن گفت؟ پاسخ‌های متکلمان و فیلسوفان دین به این پرسش، به چند بخش تقسیم می‌شود که ما ضمن برشمردن آنها، تنها به دیدگاه طرف‌داران الهیات سلبی می‌پردازیم:

۱. صفات به همان معنایی بر خداوند اطلاق می‌شوند که درباره انسان به کار می‌روند. این امر، تشبیه است و «مُشَبَّه» و «مُجَسِّم» در جهان اسلام، دارای چنین رویکردی بوده‌اند؛
۲. این اوصاف درباره خدا و خلق، مشترک لفظی‌اند؛ یعنی این اوصاف به معنایی درباره خداوند به کار می‌روند که هیچ شباهتی با اوصاف انسانی ندارند. این رویکرد از آن مُعَطَّلَه است؛
۳. این اوصاف هنگامی که درباره خدا به کار می‌روند نیز معنا دارند؛ اما کاربردشان درباره انسان، حقیقت، و درباره خدا مجاز است. رویکردی که قائل به تأویل بردن آیات و اخبار تشبیه است؛
۴. این اوصاف به صورت مشترک معنوی درباره خدا و انسان به کار می‌روند؛ یعنی هسته معنایی این صفات، مستلزم جهات وجوبی و امکانی نیست؛ با این توضیح که مطابق تقریر تمثیلی آکوئیناس،

الهیات سلبی؛ سیر تاریخی و بررسی دیدگاه‌ها

اسماعیل علی‌خانی*

چکیده

در باب امکان سخن گفتن از امر متعال یا خداوند به زبان عادی بشری، با دو گونه الهیات مواجهیم: الهیات ایجابی و الهیات سلبی. پیروان الهیات ایجابی بر این باورند که درباره اوصاف و افعال خداوند، با همین زبان بشری سخن می‌گوییم. طرف‌داران الهیات سلبی معتقدند که تنها به شیوه سلبی می‌توان درباره افعال و صفات خداوند سخن گفت؛ اینکه خداوند چه چیزی نیست؛ نه اینکه چه چیزی است. الهیات سلبی، در طول تاریخ اندیشه، از پیروان بسیاری برخوردار بوده و از یونان باستان تا امروز تداوم داشته است.

این نوشتار به سیر تاریخی الهیات سلبی پرداخته و در ادامه به نقد و بررسی دیدگاه‌ها در این زمینه خواهد پرداخت. هدف این نوشتار، ارائه راه اعتدال میان ایجاب محض و غلتیدن در ورطه شرک و تشبیه، سلب محض، تعطیل عقل از شناخت خداوند، و لادری‌گری است.

کلیدواژه‌ها: الهیات، الهیات ایجابی، الهیات سلبی، صفات سلبی، تعطیل.

حق و خلق، از وجهی مثل هم‌اند و از وجهی غیرهم؛ و مطابق تقریر تشکیکی صدرالمألهین، با توجه به ظرفیت موصوف، باید برای آنها مراتب تشکیکی در نظر گرفت؛

۵. اصل این صفات برای خداوند به صورت حقیقت، و برای خلق به صورت مجاز وجود دارد؛ یعنی این صفات سزاوار غیر نیست و غیر خدا آنها را به صورت عاریتی داراست. دیدگاهی که برخی از عرفا به آن قائل‌اند. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۴)

۶. برای این نزاع دو ساحت می‌توان قائل شد و تنزیه را مربوط به ساحت ذات، و تشبیه را مربوط به ساحت الوهیت و ربوبیت دانست؛ دیدگاهی که فیلسوفان نوافلاطونی، و عارفانی نظیر ابن عربی مورد توجه قرار داده‌اند. (همان، ص ۲۸۹؛ ابن عربی، ۱۳۶۱ق، ص ۴)

رویکردها در باب این موضوع را می‌توان در دو یا سه نظریه خلاصه کرد:

الهیات ایجابی؛ یعنی همان‌گونه که درباره انسان‌ها با زبان عادی سخن می‌گوییم، درباره اوصاف و افعال خداوند نیز با همین زبان سخن می‌گوییم؛

الهیات سلبی؛ که معتقد است تنها به شیوه سلبی می‌توان درباره افعال و صفات خداوند سخن گفت؛ یعنی اینکه خداوند چه چیز نیست، نه اینکه چه چیز است؛

جمع بین سلب و ایجاب؛ که معتقد است هم می‌توان با الهیات اثباتی با خداوند مواجه شد و هم با الهیات سلبی. (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۳۰)

ما در این مقاله، تنها به الهیات سلبی و نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

الهیات سلبی

جریان فکری نیرومندی در طول تاریخ بر این باور بوده است که ما به هیچ صفتی از صفات خداوند راه نداریم و درباره خداوند هیچ چیز نمی‌توانیم بگوییم؛ زیرا خداوند در هیچ جهتی شبیه هیچ مخلوقی نیست. از سوی دیگر، هر صفتی که ما می‌شناسیم، صفت مخلوق است، نه خالق؛ زیرا آن را از مخلوقی گرفته‌ایم. ما مستقیماً فقط با مخلوقات سروکار داریم و خالق را نیز با صفات برگرفته از مخلوقات وصف می‌کنیم. این جریان، موسوم به «الهیات سلبی» است.

الهیات سلبی به منظور پرهیز ریشه‌ای از خطر تشبیه آفریننده به آفریده و مخلوق، و در نهایت سقوط در بت‌پرستی، منکر هر نسبتی برای ربوبیت می‌شود و جز با واژگان نفی و سلب درباره خداوند سخن نمی‌گوید.

این رویکرد قائل به خدای فراشخصی - نه غیرشخصی - و وصف‌ناپذیر و مطلقاً نامشخص و نامعین است؛ حال آنکه خانواده ادیان ابراهیمی، همه اهتمام خود را مصروف خدای شخصی می‌کنند؛ خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب؛ پدر خداوندگار و عیسی مسیح منجی در مسیحیت؛ و الله با اسمای حُسنای نودونه‌گانه‌اش.^۱

بنابراین، در تعریف الهیات سلبی باید به سه بعد توجه داشت:

بعد مابعدالطبیعی و هستی‌شناختی در باب ذات خدا؛ بدین معنا که آیا وجود در خداوند با وجود در ماسوی الله یکی است یا وجود خداوند به کلی متفاوت از وجود دیگر موجودات است و هیچ سنخیتی میان او و مخلوقات نیست. «لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱)

بعد معرفت‌شناختی؛ بدین معنا که آیا شناخت خداوند برای انسان ممکن است یا خیر. طرفداران الهیات سلبی معتقدند که انسان محدود و کرانمند، توان شناخت خدای نامحدود بی‌کران را ندارد. او به دلیل ضعف قوای ادراکی، قادر به شناخت خداوند نیست.

بعد معناشناختی و زبان‌شناختی؛ بدین معنا که آیا با همین زبان بشری می‌توان درباره خدا سخن گفت یا خیر (Benor, 1995, p. 342)؛ چنان‌که برخی قائل‌اند که سخن گفتن درباره خدا کاملاً ناممکن است و خدا چیزی نیست که به فراچنگ زبان انسان افتد. (Kenny, 2005, p. 11) به بیان دیگر، مفاهیم بشری نمی‌توانند او را وصف کنند و سخن گفتن درباره خدا، به معنای تحدید و فروکاستن او به ساحت بشری است. (Priest, 2003, p. 5)

به هر روی، پیروان الهیات سلبی با دلایل متفاوت عقلی و فلسفی یا با انگیزه دینی و از طریق آیات و روایات نافی صفات از خداوند، به اثبات آن پرداخته‌اند. که در ادامه، ضمن بررسی روند تاریخی این جریان فکری، به این دلایل نیز خواهیم پرداخت.

طرفداران الهیات سلبی

از یونان باستان تا به امروز، الهیات سلبی طرف‌دارانی داشته است و هر یک با دلایل وجودشناختی،^۲ معرفت‌شناختی،^۳ و مفهوم‌شناختی^۴ به تثبیت الهیات سلبی پرداخته‌اند؛ بدین معنا که خداوند از عالم، تمایزی وجودی دارد و نمی‌توان هیچ نوع ادراک متعارفی از خدا داشت و او در هیچ نوع تعریف و توصیفی نمی‌گنجد؛ او را با هیچ چیز نمی‌توان او را قیاس کرد و به هیچ چیز نمی‌توان تشبیه نمود. (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۰)

عدم» قرار دارد و بنابراین، قابل شناخت و بیان نیست. او باصراحت در رساله نهم از اثناد ششم، درباره چگونگی شناخت واحد می‌گوید: «ذات واحد چون مبدأ همه چیز است، خود هیچ یک از چیزها نیست؛ بنابراین، نه چیزی است نه چند؛ نه عقل است نه روح؛ نه متحرک است نه ساکن؛ نه در مکان است نه در زمان؛ نه درباره او می‌توان سخن گفت و نه چیزی نوشت. گفتن و نوشتن ما تنها بدین منظور است که دیگران را به سوی او سوق دهیم.» (افلوپین، ۱۳۶۶، ص ۱۰۸۲)

۲. متفکران یهودی و مسیحی

از بزرگ‌ترین مدافعان صریح و بی‌پروای رهیافت الهیات سلبی، فیلسوف و متکلم یهودی، موسی‌بن میمون (۱۲۰۴-۱۱۳۵م) است. ابن‌میمون، در *دلالة الحائرين*، که اصلی‌ترین کتاب فلسفی-کلامی اوست، باصراحت به این دیدگاه پرداخته است. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۴۰) هیچ کس به اندازه ابن‌میمون بر الهیات سلبی تأکید نکرده است. از این رو، دیدگاه وی را بیشتر بررسی می‌کنیم.

به نظر ابن‌میمون، توصیف درست و بی‌نقص خداوند، که هیچ‌گونه لازمه باطلی نداشته باشد، توصیف او به اوصاف سلبی است که در آن هیچ نوع تسامحی وجود ندارد و باعث تشبیه خدا به مخلوق، شرک و اسناد عیب و نقص به ساحت او نمی‌شود. جمله «خدا قدیم است»، هرچند ظاهر ایجابی دارد، معنای حقیقی آن سلبی است؛ یعنی «او حادث نیست»؛ و «او عالم است»، یعنی «او جاهل نیست».

به نظر ابن‌میمون، غیر از جملات سلبی، نظیر «خدا جسم نیست»، و برخی جملات بسیار عام، نظیر «خدا وجود دارد» و «خدا علت اولای نامعلول هر تغییری است»، هیچ جمله حقیقی یا ایجابی را نمی‌توان درباره خدا به کار برد. بنابراین، اغلب آنچه ما درباره خداوند به کار می‌بریم، قابل ترجمه به حقایق اثباتی لفظی نیست. (Ross, 1993, p. 108; Dan R, 1996, p. 19)

از نظر ابن‌میمون، اوصاف سلبی ما را به شناخت خدا نزدیک می‌کنند و هرچه آگاهی ما به این اوصاف بیشتر باشد، شناخت ما به خداوند نیز بیشتر خواهد شد. از نظر وی، دلیل اختلاف مراتب شناخت درباره خداوند، اختلاف در مراتب توصیف است و هرچه تخصیص یافتن به وسیله اوصاف سلبی بیشتر باشد، توصیف‌کننده، به ادراک حقیقت او نزدیک‌تر می‌شود. بنابراین، هرچه سلب را افزون کنیم، به ادراک حق نزدیک‌تر می‌شویم. وی بر این باور است که صفات سلبی برای متوجه ساختن ذهن به سمت حقایقی که باید درباره خداوند بدانیم، لازم‌اند؛ زیرا از یک‌سو

در دوران معاصر نیز به‌ویژه در غرب، با رویکرد سلبی به الهیات مواجه هستیم. دنیس ترنر^۵ در مقاله‌ای در زمینه الهیات سلبی می‌گوید: «می‌دانم که اکنون همه ما الهی‌دانان سلبی هستیم؛ رازناکی بار دیگر به جمع مسائل الهیات بازگشته است و دانش ما دوباره خاطرمان را جمع می‌کند که نمی‌دانیم خدا چیست.» (Turner, 1999, p. 143)

با توجه به میزان پرداختن پیروان این الهیات به این بحث، به دیدگاه و ادله برخی از آنان اشاره می‌کنیم.

۱. متفکران دوران باستان

از یونان باستان، برخی بر این باور بوده‌اند که اندیشه معمولی درباره خداوند، خام است. (راسل، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۰). گفته‌اند نخستین کسی که بر طریق سلب درباره خداوند تأکید کرد، آلبینوس^۶ بود. (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۲۷) او این‌گونه مطرح می‌کرد که برای شناخت خدا نخست باید از شیوه سلبی استفاده کنیم؛ سپس به کمک قیاس و تشبیه پیش برویم و سرانجام، از خوبی و زیبایی اشیای فرودست فرارفته، به اقیانوس عظیم وجود الهی نایل آییم. (الدرز، ۱۳۸۱، ص ۲۹۲).

افلاطون (حدود ۳۰۰ ق.م) نیز دیدگاه سلبی دارد. او می‌گوید: واحد، نه ساکن است و نه متغیر، نه کوچک است و نه بزرگ، نه اول دارد و نه آخر، نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت، و نه قابل شناختن است و نه به حس درمی‌آید. (افلاطون، ۱۳۴۹، ص ۱۵۴۳-۱۶۲۰)

آنان به تدریج همه محمولات را نامناسب شمردند و حتی مفاهیمی مانند کمال و تجرد را برای خداوند ناکافی دانستند. (Kenny, 1998, V 7, p. 257)

با ظهور نوافلاطونیان، این اندیشه اوج گرفت. در این سنت، اولویت را به طریق الهیات سلبی یا آپوفاتیک^۷ داده، و طریق مثبت یا کاتافاتیک^۸ را تابع آن قرار می‌دهند. الهیات سلبی فلوطین (۲۷۰-۲۰۴م) ریشه در اندیشه‌های افلاطون دارد. او مثال خیر را فراتر از ذهن و زبان می‌داند. فلوطین، بیش از هر چیز بر تعالی و تنزیه «احد» از همه ویژگی‌های تعین‌آور و محدودکننده تأکید می‌کند. او عقیده دارد ما نمی‌توانیم از خدا شناختی داشته باشیم و درباره او سخنی بگوییم؛ آنچه درباره او می‌گوییم، در حقیقت درباره او نیست. او «نه قابل بیان است و نه قابل نوشتن». وی معتقد است: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی را به او نسبت ندهد، سخن درست گفته است.» در نزد فلوطین، هستی دارای صورت و تعین است و چون احد، نامتعین و فاقد هرگونه صورتی است، پس در «ورای وجود و

متضمن کثرت نیستند، و از سوی دیگر، رفیع‌ترین معرفت کلی را به انسان انتقال می‌دهند. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۳۹-۱۴۰) شناخت خداوند با صفات سلبی، نه موجب تسامح و نه هیچ‌گونه نقص و قصوری می‌شوند. (همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵)

ابن‌میمون بر این باور است که صفات ثبوتی، با وحدانیت و بساطت خداوند سازگار نیست. شاهد او از تورات، این امر منصوص است که «هستم آنکه هستم»؛ یعنی اینکه، نهایت شناخت ایجابی از خداوند، اعتراف به هستی اوست و باقی اوصاف، ناظر به این است که خدا چه چیز نیست. وی در نفی صفات، تا آنجا پیش می‌رود که مدعی است اعتقاد به ثبوت صفات ذاتی برای خداوند، همانند اعتقاد به جسمانیت اوست، که محال و ممتنع است و معتقد به آن را به تشبیه خالق به مخلوق متهم می‌کند. (همان، ص ۱۴۰)

به نظر ابن‌میمون، از آنجاکه صفات دارای معنای کثیرند، نمی‌توان آنها را به ذات خداوند نسبت داد؛ اما قول به صفات فعل، این محذور را ندارد. بنابراین، آنچه در کتب مقدس به‌عنوان صفت خدا ذکر شده است، از قبیل صفت فعل است، نه ذات. (همان، ص ۱۲۸)

به نظر وی، اتصاف موصوف به صفت، از پنج حال خارج نیست. (دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵۶) تنها یکی از این اتصاف‌ها را می‌توان درباره اوصاف خداوند مطرح کرد و آن هنگامی است که یک شیء به فعل خود متصف می‌شود. صدور افعال مختلف از انسان، موجب معانی و اوصاف متعدد در ذات فاعل نمی‌شود. به همین‌سان، افعال خدا موجب تعدد در خدا نمی‌شود. در اینجا، اوصاف، اوصاف فعل‌اند، نه اوصاف ذات، تا به ترکیب بیانجامند پس اوصافی که در کتاب مقدس آمده، اوصاف فعل است، نه ذات. البته به نظر وی، هنگام خواندن کتاب مقدس و دعا می‌توان صفات ایجابی را به کار برد. (همان، ج ۱، ص ۳۵۶) بدین ترتیب، افعال مختلف و متعدد، از لوازم قوه واحد و بسیطی است که هیچ‌گونه کثرت و اختلافی در آن نیست. نتیجه اینکه، آنچه در کتب آسمانی به‌عنوان صفت برای خداوند سبحان ذکر شده، صفت فعل است نه صفت ذات. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۲۸)

وی بر این باور است که خواندن خداوند با صفات ذاتی متعدد، در واقع مهمل‌گویی است. کسی که می‌گوید خداوند واحد است و در عین حال صفات ذاتی متعدد دارد، در واقع خداوند را تنها در لفظ و سخن واحد می‌داند و در عالم فکر و اعتقاد، به کثرت و تعدد خداوند می‌اندیشد. بنابراین، حتی وحدت را هم نمی‌توان به خداوند نسبت داد. (همان، ص ۱۳۵) وی پا را از این فراتر نهاده، می‌گوید: کسانی که در عین اعتقاد به وحدانیت خداوند، او را دارای صفات ذاتی متعدد می‌دانند، همانند کسانی هستند که به نظریه تثلیث مسیحیت باور دارند.

ابن‌میمون با آگاهی از این مطلب که در تثلیث مسیحی، سه ذات و اقنوم مطرح است، درحالی‌که در متصف کردن خداوند به صفات ذاتی، یک ذات و چند صفت مطرح است، می‌گوید: اگر کسی صفات ذاتی را عین ذات حق تعالی بداند و از سوی دیگر، ذات مقدس حق را بسیط صرف بداند، ناچار تعدد صفت با وحدت ذات ناسازگار خواهد بود؛ زیرا عینیت صفات با ذات بسیط محض، به‌معنای نفی هرگونه کثرت و تعدد است. (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۵۲)

اعتقاد ابن‌میمون بر عدم صفات ذاتی برای خداوند، از اصل «ماهیت نداشتن» خدا ناشی شده است؛ زیرا صفات از آن جهت که صفت‌اند، غیر از موصوف هستند و هر آنچه خارج از موصوف باشد، صفت و عارض است؛ و خدا معروض اعراض واقع نمی‌شود؛ (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۲۸) یعنی اگر کسی صفات حق را عرض بداند و در عین حال به قدیم بودن آنها معتقد باشد، ناچار به تعدد قدیم قائل شده و این امر خلاف ادله توحید است.

ابن‌میمون در جایی از *دلالة الحائرين* بر ماهیت نداشتن خداوند تکیه کرده و بر همین اساس به انکار صفات ایجابی پرداخته است. او معتقد است آنچه ماهیت ندارد، صفات ذاتی نیز نخواهد داشت. (همان، ص ۱۴۱)

به نظر ابن‌میمون، مردم اولاً به اقتضای تشبیه و تمثیلی که در ذهن خود و درباره خود دارند، برای خداوند نیز صفات ذاتی و ایجابی در نظر می‌گیرند؛ و ثانیاً، اساس اعتقاد به صفات حق تعالی، صرف نظر از این امر، پیروی از مضمون و مفاد آیات کتب آسمانی است. البته خود ابن‌میمون در *دلالة الحائرين* امور ایجابی را به خداوند نسبت می‌دهد؛ مثلاً در کتاب دوم *دلالة الحائرين*، شرحی از خلقت ارائه می‌دهد و در کتاب سوم، درباره علم خداوند سخن می‌گوید. (نصر و لیمن، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۸)

میل به تنزیه خداوند، به‌وساطت یهود، به مسیحیان نیز انتقال یافت. نیکلاس کوسایی^۹ می‌گفت: «آنچه در باب خدا می‌توان دانست این است که او دانستنی نیست.» او نیز همچون اریگن^{۱۰} خدا را «تضاد تضادها» می‌دانست (Dermot Mora, 1998, vol. 9, p. 437) و بر این باور بود که بیشتر مشکلات ادیان، از کلام ایجابی است. متدینان به‌جای پرستش حقیقت، تصاویر انسانی را پرستیده‌اند؛ (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۵۵۳). چنانکه کلمنس^{۱۱} بر این باور بود که هیچ محمول معناداری مناسب خدا وجود ندارد. (Kenny, 1998, vol. 7, p. 257)

اما برجسته‌ترین چهره مسیحی قائل به الهیات سلبی، مسیحی اهل سوریه در قرن پنجم است، که امروزه او را دیونوسیوس *مجعول*^{۱۲} می‌نامند. او می‌گفت: «خداوند علی‌الاصول و رای سلب و ایجاب

مفاهیم و استعاره‌هایی همچون «نیستی»، «تاریکی» و «عما»، نشان از توجه آنان به این جریان از منظری دیگر است. برخی از عارفان، با به‌کارگیری استعاره «تاریکی»، به متعالی‌ترین مرتبه خداوند اشاره می‌کنند. (پورجوادی، ۱۳۷۸، ص ۴۶:۴۷؛ Turner, 1999, p. 47) منظور اکهارت از «نیستی»، امری است فوق وجود، نه دون وجود. (Shurmann, 1975, p. 288) به تعبیر خود اکهارت: «اگر بگویم خدا وجود است، درست نیست. خدا وجودی فوق وجود و عدمی فوق وجود است.» (Eckhart, 1986, p. 182) در جایی دیگر، به صراحت اعلام می‌دارد که «هنگامی که می‌گویم خدا وجود نیست و فوق وجود است، در واقع وجود را از او نفی نکرده‌ام؛ بلکه آن را در او تعالی بخشیده‌ام.» (Smith, 1993, p. 241)

البته شایان ذکر است که اکهارت سرانجام دیدگاه میانه کتاب مقدس را می‌پسندد. کتاب مقدس از یک سو هیچ چیز را شبیه خدا نمی‌داند: «خدا را به چه چیز شبیه می‌کنید و کدام شبیه را با او برابر می‌سازید؟» (اشعیا: ۱۸) و از سوی دیگر، انسان را بر صورت خدا می‌داند: «خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را بر صورت خدا آفرید.» (پیدایش: ۲۷؛ Eckhart, 1986, p. 81)

۳. متفکران مسلمان

در کلام اسلامی، این بحث تحت عنوان صفات خبری مطرح می‌شود؛ صفاتی که طریق اثبات آنها تنها آیات و روایات است و عقل قادر به اثبات آنها نیست. هم صفات خبری ذات، مانند ید، وجه و عین، و هم صفات خبری فعل، مانند استوا بر عرش، مجیء و نزول، مورد بحث‌اند. این صفات، بحث‌های جنجال‌برانگیزی را سبب شده است؛ زیرا اثبات این صفات با معانی ظاهری و متعارف، موجب تجسیم خدا و تشبیه به خلق می‌شود. از این رو، برخی از فرقه‌های اسلامی این صفات را به معانی دیگری تأویل برده‌اند؛ برخی دیگر عین این صفات را با همان معانی ظاهری بر خدا حمل کرده و برخی دیگر، ضمن اذعان به این صفات، کیفیت را از آنها سلب نموده‌اند؛ (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۳۵) و سرانجام گروهی معانی آنها را به خدا وانهاد و به اصطلاح، قائل به تفویض شده‌اند.

علاءمه نعمانی و ولفسن، تجسیم و تشبیه را جزو اولین و عمده‌ترین مسائل اختلافی میان مسلمانان برشمرده‌اند (نعمانی، ۱۳۲۸، ج ۱، ص ۸؛ ولفسن، ۱۳۳۸، ص ۹ و ۱۰)

یوحنا دمشقی (متوفای حدود ۱۳۷ق) در *مناظره مسیحی و مسلمان*، یکی از این مناظرات فرضی را درباره آموزه تثلیث قرار می‌دهد. مسیحی از مسلمان می‌پرسد: قبول دارید که خداوند اوصافی دارد؟ مسلمان آن را می‌پذیرد. مسیحی ادامه می‌دهد که بسیاری از مسیحیان متهم به بددینی، مسیح و

است.» (Payn, 1998, v 6. p. 624) خداوند به طور مطلق توصیف‌ناشدنی و دست‌نیافتنی است. (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰) در الهیات عرفانی و در جاهای دیگر از مجموعه آثار دیونوسیوس مجعول، خداوند، مختفی و متعال دانسته شده است؛ هیچ زبانی برای درک ذات او کفایت نمی‌کند و راهیابی به ساحت امر متعال، و رای رؤیت و شناخت است. او معتقد است که درباره خداوند، هیچ وصف ایجابی و سلبی نمی‌توان گفت. (Ross, 1993, p. 109 & 110; Stiver., 1996, p. 17) دیونوسیوس الهیات سلبی را بر همه اظهارات الهیات اثباتی مقدم می‌انگاشت.

به نظر می‌رسد شیوه سلب، نخست در افلاطون‌گرایی قرون وسطی شرح و بسط یافت. آگوستین، نخستین فیلسوف بزرگ مسیحی، دیدگاه افلاطون و فلوطین را می‌پذیرد و همانند آن دو، اوصاف الهی را سلبی می‌داند. «هنگامی که تو او را درمی‌یابی، او دیگر خدا نیست. خدا را نمی‌توان در بیان گنجانند. گفتن اینکه او چه نیست، آسان‌تر از گفتن این است که او چه هست. اندیشیدن درباره خدا به سکوت می‌انجامد.» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۶۳ و ۶۴)

الهیات سلبی از قرن دوازدهم به بعد، در بسیاری از تفسیرها و کاربردها، از جمله تفسیرهای توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) و مایستر اکهارت شرح و بسط یافت. اکهارت،^{۱۳} (۱۳۲۷-۱۲۶۰) عارف آلمانی معاصر آکوئیناس، متأثر از فلوطین، آگوستین، دیونوسیوس و جان اسکاتز^{۱۴} است. (Stiver, 1996, p. 15) وی جنبه‌های عملی عرفان فلوطین را در مجموعه‌ای جامع از مواعظ بسط داد. وی خدا را وجود محض و واقعیت مطلق نهایی می‌داند و می‌گوید: خدا و مخلوقاتش در عین شباهت بسیار زیاد به یکدیگر، به شدت غیرمشابه‌اند. در مقایسه با کمال وجود الهی، همه اشیا نیستی محض‌اند (William L, 1996, p. 190). او خدا را نیستی مطلق می‌داند و در عین حال، از نیستی در ذات خداوند و ذات نفس، و از وحدت این دو سخن به میان می‌آورد. نیستی و بی‌رنگی در آثار این اندیشمند، بسیار پررنگ است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت شناخت نیستی، جهان‌بینی وی را تشکیل می‌دهد. نزد اکهارت، احساس عمیق ربوبیت عرفانی، به گونه مطلق نامعین وجود دارد. به نظر وی، درباره ویژگی‌های ذات خدا فقط به طریق سلبی می‌توان سخن گفت. (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۵۵۵)

اکهارت، در جست‌وجوی رها شدن از خدای شخصی و متعین است، تا گرفتار محدودیت‌های وجود، گرفتار نیستی محدودیت و تناهی، و گرفتار هر چیزی که قادر به تثبیت آن است، نشود. (کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۹۰)

البته شایسته توجه است که رویکرد عرفان در سنت ابراهیمی در مواجهه با امر الوهی و به کار بردن

نگرش انعطاف‌ناپذیر تأکید بر ظاهر، هرچند توسط اشاعره و ماتریدیه مقداری تعدیل شد، بار دیگر در قرن هشتم به دست یکی از پیروان ابن‌حنبل، یعنی ابن‌تیمیه (۷۲۸ ق) بازسازی و احیا گردید. وی با شدت تمام تأکید کرد که احادیث مربوط به صفات خداوند، که در کتاب‌هایی نظیر التوحید ابن‌خزیمه نقل شده است و ظاهرشان بر تجسیم دلالت دارد، باید بدون تأویلات اشاعره پذیرفته شود. اندیشه‌ای که هرچند باز دوام نیاورد، در قرن دوازدهم زمینه‌ی قیام محمدبن عبدالوهاب (۱۲۰۶ ق) شد.

اشعری در مقابل حشویه از اهل حدیث، که درباره‌ی اوصاف جسمانی اعتقاد داشتند خدا مانند ما دست جسمانی دارد (معروف الحسنى، ۱۳۷۱، ص ۲۰۷-۲۰۹)، اشعری گفت: خدا دست دارد؛ ولی دستی که شایسته‌ی ذات خداست و مانند دست انسانی نیست. (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۰) وی در *الابانه*، تفویضی است؛ ولی در *اللمع*، تأویلی شده است. (ابوزهره، بی‌تا، ص ۱۵۷) پیروان اشعری، با توجه به آیات قرآن، تمام صفات امکانی و غیرامکانی را به خداوند نسبت می‌دهند و حتی رؤیت خدا را در روز قیامت ممکن می‌دانند؛ (ابن‌خزیمه، ۱۴۱۲ ق، ص ۷، ۱۶ و ۱۹) اما می‌گویند: کیفیت آن بر ما مجهول است؛ (اشعری، ۱۳۹۷ ق، ص ۳۳۰-۳۳۳) هرچند آنان مشبّه و معطّله را رد می‌کنند.

افزون بر متکلمان مسلمان، برخی از فیلسوفان مسلمان نیز طرف‌دار الهیات سلبی بوده‌اند. کندی می‌گوید: تنها با صفات سلبیه می‌توان خداوند را توصیف کرد: «او نه جسم، نه صورت، نه کم، نه کیف و نه اضافه است و با هیچ‌یک از مقولات دیگر نمی‌توان او را توصیف کرد.» (بدوی، ۱۳۶۲، ص ۶۰۲) «بر این اساس، فیلسوف قادر نیست قضیه‌ای ایجابی درباره‌ی خدا بسازد. تمام آنچه برای فیلسوف میسر است این است که با قضایای سلبی خدا را بشناسد.» (فلیکس کلاین، ۱۳۸۳، ص ۲۸۴)

ما در اسلام شیعی، چه شیعه‌ی اسماعیلی و چه شیعه‌ی دوازده امامی نیز با الهیات سلبی مواجهیم. برخی از اسماعیلیان (سجستانی، ۱۹۴۹ ق، ج ۱) و نیز مشخصاً شیخ رجبعلی تبریزی و شاگردش، قاضی سعید قمی، بیش از دیگران به آن پرداخته‌اند. به دلیل اهتمام خاص قاضی سعید به این بحث، دیدگاه وی را مبسوط‌تر بررسی می‌کنیم.

قاضی سعید قمی، شاگرد شیخ رجبعلی تبریزی، از مدافعان سرسخت الهیات سلبی است. رجبعلی تبریزی صفات خداوند را انکار می‌کرد و بر این باور بود که صفات در مورد واجب‌تعالی، نه عین ذات است و نه زاید بر ذات. ذات مقدس حق‌تعالی، از هرگونه صفتی منزّه و مبرا است. (دینانی، ۱۳۷۷، ص ۳۴۵) قاضی سعید نیز در رساله‌ی *کلید بهشت* و شرح *توحید صدوق* به این مطلب پرداخته است که تمام اوصاف خدا، معنای سلبی دارند؛ ولی این معنای سلبی می‌تواند به زبان ایجابی یا زبان سلبی بیان شود.

روح‌القدس، یعنی اقنوم دوم و سوم را همان صفات حیات، علم و قدرت می‌دانند. در این مناظره، طرف مسیحی در پی اثبات این امر است که تثلیث، حتی در شکل افراطی آن، که قبول ازلیت صفات است، با معتقدات مسلمانان تفاوتی ندارد؛ زیرا 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 می‌داند. (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۱۴۱-۱۴۲)

از این رو، برخی از مسلمانان، از ترس درافتادن در قدمای چندگانه و شرک، از پذیرش صفات سر باز زدند. برخی از متکلمان معتزله در انکار صفات برای خداوند، پیش‌کسوت و پیشاهنگ شناخته می‌شوند و در توحید، تنزیهی‌اند. البته آنان ذات حق‌تعالی را نایب‌مناب صفات او می‌دانستند و معتقد بودند آنچه از صفات انتظار داریم، می‌توانیم آن را در ذات بیابیم؛ (بدوی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۸-۳۷۹؛ دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۶) یعنی خود ذات، قادر، سمیع، بصیر و عالم است. آنان صفات امکانی مانند دست و چشم را درباره‌ی خداوند تأویل می‌کردند (سامی‌النشار، ۱۹۶۹ ق، ج ۱، ص ۴۵۳) و الفاظی مانند «ید الله فوق ایدیهم» را که تداعی‌کننده‌ی تشبیه‌اند، به سلطنت خدا تأویل می‌بردند. ضرار معتقد بود معنای اینکه خدا دانا یا تواناست، این است که نادان و ناتوان نیست. (شهرستانی، بی‌تا الف، ص ۶۲)

عضد‌الدین ایجی می‌نویسد: «معتزله کسانی را که به واقعیت صفات الهی معتقد بودند، متهم به خطای اعتقاد تثلیث مسیحی می‌کردند.» (همان، ص ۱۲۳؛ دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵۲) به همین دلیل، برخی معتزلیان صفات را یکسره انکار کردند و برخی مانند *ابوالهذیل علاف* و نیز شیعیان، صفات را پذیرفتند؛ اما آن را عین ذات دانستند. (شهرستانی، الف، ص ۱۴۳)

از سوی دیگر، یکی از رویکردها در فهم دین و تفسیر متون دینی در جهان اسلام، رویکرد قشری-گرایی و جمود بر ظاهر کتاب و سنت است. با اینکه لازمه‌ی مخاطب بودن انسان از سوی خداوند و متون مقدس، درک عقلی و برهانی وحی، نبوت و... است، این گروه که «اهل حدیث» نام گرفتند، در معرفت دینی از عقل رویگردان شدند و بر ظواهر لفظی جمود یافتند. عباراتی نظیر اینکه «الکیفیه مجهوله و الایمان به واجب والسؤال عنه بدعة» درباره‌ی اوصاف الهی (شهرستانی، بی‌تا ب، ص ۹۳) را از این طیف بسیار شنیده‌ایم.

مهم‌ترین ویژگی این طیف، اصل قرار دادن سنت، اعم از درست یا نادرست، و کنار نهادن استدلال و تجزیه و تحلیل، و در نتیجه اعتقاد برخی از آنان به تجسیم، تشبیه و... است. (ابن‌خزیمه، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۴، ۱۱۴، ۱۴۵، ۱۴۷ و ۲۳۰)

اساس معیار و میزان طاقت و توان آدمی تعیین می‌شود و این معرفت همان چیزی است که می‌توان آن را "معرفت بالمقایسه" نام نهاد. منظور او از معرفت بالمقایسه این است که انسان به مبدأ جهان یقین داشته و به اوامر و نواهی او ملتزم باشد. استدلال به آیات، و تفکر در مصنوعات نیز معرفت نیست؛ بلکه از این طریق تنها می‌توان به اثبات یک مبدأ دست یافت؛ ولی بین اثبات یک مبدأ و معرفت واقعی به آن، تفاوت و فاصله بسیار است.

قاضی سعید در اینجا اصطلاح دیگری را به کار برده است که با آنچه آن را معرفت بالمقایسه می‌نامد، مناسبت دارد. او کلمه شهادت را نیز «شهادت اقرار» می‌خواند و معتقد است که شهادت دادن به وحدانیت خداوند، جز نوعی اقرار به وحدانیت او نیست. وی در مورد صفات خداوند نیز از اصطلاح «صفات اقرار» استفاده کرده و معتقد است چون کنه صفات حق تعالی برای کسی معلوم نیست، انسان تنها به صفات خداوند اقرار می‌کند؛ ولی هرگز نمی‌تواند به کنه معنای آنها دست یابد. (دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۰-۳۴۱)

وی با تمسک به ظاهر حدیث امام رضا^{علیه السلام} که «من شبه الله بخلقه فهو مشرک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۹۹) می‌گوید: معنای تشبیه کردن خداوند به خلق این است که بین واجب تعالی و ممکنات، قابل به شراکت شویم؛ چه این مشارکت در امر ذاتی باشد، چه در امر عرضی. بنابراین، اطلاق صفاتی بر خداوند که مسلماً بر مخلوقات اطلاق می‌شوند با واجب بودن خداوند و توحید او منافات دارد. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۵۹)

وی همچنین در **کلید بهشت**، با ردّ دو نظریه زیادت و عینیت صفات، می‌گوید: اگر صفات حق تعالی، مانند علم و قدرت، زاید بر ذات باشند - که بسیار قبیح است - حال از دو احتمال بیرون نیست: یا آنکه واجب‌الوجود، مجموع ذات و صفات است یا اینکه صفات، خارج از ذات‌اند. اگر واجب، مجموع ذات و صفات باشد، ترکیب در ذات لازم می‌آید، که ممتنع است؛ اما اگر صفات خارج ذات باشند، لازم می‌آید که واجب‌الوجود، در وجود و دیگر صفات و کمالات ضروری خود، محتاج به غیر ذات باشد و این با علو شأن واجب منافات دارد؛ اما عینیت صفات با ذات نیز قبیح است؛ زیرا صفت تابع و فرع ذات، و ذات متبوع و اصل است. پس در عینیت ذات و صفت، لازم می‌آید که تابع، عین متبوع، و لازم، عین ملزوم باشد و شناخت این قول نیز بر جمیع عقلا معلوم است. (قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰)

پس خداوند، بسیط و بحت است. قاضی سعید از همین بساطت درونی، به نامتناهی بودن

(علی‌زمانی، ۱۳۸۱، ص ۴۸) قاضی سعید می‌نویسد: «اتصاف واجب‌الوجود - تعالی شأنه - به هیچ امری از امور ممکن نیست؛ خواه آن امور سلبی باشد یا ایجابی... متصف ساختن او، به هیچ وجه معقول نیست؛ اعم از اینکه این صفات را عین ذات بدانیم یا غیر ذات.» (قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۶)

قاضی سعید با توجه به پذیرش اشتراک لفظی وجود، بر این باور است که خداوند به کلی دیگر است و هیچ سنخیتی میان وجود خدا و دیگر موجودات امکانی وجود ندارد. (دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۰)

به نظر قاضی سعید، «خداوند سبحان، همان‌گونه که در مقام ذات خود با موجودات ممکن مابینت دارد، در مرحله صفات خود نیز با موجودات ممکن مابینت است.» وی با توجه به برخی آیات و روایات، با ردّ اشتراک وجود در خالق و مخلوق، در شرح **توحید صدوق** می‌گوید: «اگر خداوند با مخلوقات خود در ذات سنخیت داشت، لازمه‌اش این بود که خداوند نیز در زمره مخلوقات قرار گیرد.» (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۱)

او این برهان را در مورد صفات نیز جاری می‌داند: «اگر خداوند در صفات خود با صفات مخلوقات سنخیت و اشتراک داشته باشد، به حکم اینکه اشتراک در عارض، مستلزم اشتراک در معروض است، باید در ذات خود نیز با مخلوقات مشترک باشد و این برخلاف مقتضای عقل و برهان است.» (همان)

وی در خصوص تباین خالق با مخلوق، در جای دیگر می‌گوید: «آنچه در مورد مخلوقات صادق است، در مورد خالق صادق نیست؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید حق تعالی با مخلوق خود، در امری از امور مشترک باشد. این مسئله نیز مسلم است که «ماه‌الاشتراک» همواره مستلزم «ماه‌الامتياز» است. بنابراین، اگر چیزی دارای این دو حیثیت باشد، ناچار مرکب خواهد بود و خداوند مرکب نیست؛ پس در هیچ امری با ممکنات مشترک نیست.» (همان، ص ۷۰) بنابراین، با توجه به مابینت خالق و مخلوقات، نه صفات خداوند زاید بر ذات است و نه عین ذات؛ زیرا خداوند به کلی با مخلوقات مابینت است و بنابراین، اوصاف قابل درک ندارد و از هرگونه مثال، منزه و مبراست.

حال پرسش این است که وقتی هرگونه سنخیت و مابینت بین خدا و دیگر مخلوقات، مردود و منتفی شناخته شود، چگونه می‌توان به معرفت و شناخت خداوند دست یافت. به عبارت دیگر، آنچه مطلقاً دیگر است، هیچ‌گونه نشانه‌ای ندارد و آنچه بی‌نشان است، قابل شناخت نخواهد بود. قاضی سعید با التفات به این اشکال، در شرح حدیث دهم شرح **اربعین** می‌گوید: معرفت انسان به حق تعالی، بر

خداوند می‌رسد. داشتن وصف مستلزم ترکیب در ذات الهی است و چون خداوند بسیط است، نمی‌تواند صفتی داشته باشد. خداوند، نامتناهی، یعنی نامحدود است؛ حال آنکه صفت داشتن، یعنی محدود بودن. صفت یعنی حد، و لازمه صفت، تحدید شیء است. امام علی علیه السلام در **نهج البلاغه** می‌فرماید: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهٗ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱)

به نظر قاضی سعید، «صفات حق تعالی، چه زاید بر ذات باشند و چه عین ذات، موجب احاطه، و در نتیجه، مستلزم محدود شدن خواهد بود؛ و چون ذات باری تعالی حد ندارد، پس صفتی نیز نخواهد داشت. نیز اگر خداوند صفت داشته باشد، بین خالق و مخلوق، مماثلت پیش می‌آید، که امری محال است.» (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۸)

گویی قاضی سعید، همچون دیگران که درباره ذات قایل به تعطیل‌اند، در خصوص معرفت اسما و صفات، قایل به تعطیل است؛ چراکه مطابق نظر وی، میان مدرک و مدرک هیچ‌گونه سنخیتی وجود ندارد؛ پس باب شناخت بسته می‌شود.

وی در پاسخ به این اشکال که پس چرا پیامبران و حکمای بزرگ، اسما و صفات الهی را مطرح کرده‌اند، می‌گوید: «این امر به سبب رعایت حال عوام مردم بوده است؛ و گرنه، در واقع و نفس الامر، واجب‌الوجود متصف به وصف نمی‌شود. در واقع، مقصود پیامبران از اتصاف خداوند به اوصاف این بوده است که واجب‌تعالی به نقیض آنها متصف نیست. خداوند عالم است، یعنی جاهل نیست.» سپس به سخن امام علی علیه السلام در **نهج البلاغه** استناد می‌کند: (قمی، ۱۳۶۲، ص، ۷۱-۷۲)

اساس دین، شناخت خداوند است؛ و کمال شناخت او، تصدیق به وجود اوست؛ و کمال تصدیق به وجود او، یکتا و یگانه دانستن اوست؛ و کمال اعتقاد به یکتایی و یگانگی او، پرستش اوست. دور از هر شایبه و آمیزه‌ای؛ و پرستش او زمانی از هر شایبه و آمیزه‌ای پاک باشد که از ذات او، نفی هر صفت شود؛ زیرا هر صفتی گواه بر این است که غیر از موصوف خود است و هر موصوفی، گواه بر این است که غیر از صفت خود است. هر کس خداوند سبحان را به صفتی زاید بر ذات وصف کند، او را به چیزی مقرون ساخته؛ و هر که او را به چیزی مقرون دارد، دو چیزش پنداشته؛ و هر که دو چیزش پندارد، چنان است که به اجزایش تقسیم کرده؛ و هر که به اجزایش تقسیم کند، او را ندانسته و نشناخته است؛ و آنکه به سوسی او اشارت کند، محدودش پنداشته است.» (نهج البلاغه، خطبه ۱)

از منظر طرف‌داران الهیات سلبی، حداقل در میان فیلسوفان مسلمان، در جدال میان اصالت وجود و ماهیت، اصالت از آن ماهیت است. از نظر قاضی سعید قمی، با استفاده از اصالت وجود، اشتراک معنوی

وجود و وحدت تشکیکی آن، نمی‌توان آیات و روایات را به‌درستی فهمید؛ چراکه از این منظر، واجب‌الوجود و ممکنات و مخلوقات، به‌نوعی یک‌سان در نظر گرفته می‌شوند و این با واجب بودن واجب‌الوجود ناسازگار است. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۶۰) از این رو، آنان اصالت را به ماهیت می‌دهند و وجود را مشترک لفظی میان خدا و خلق می‌دانند و در نهایت، در ارتباط با صفات خداوند و شناخت انسان از خداوند، به دیدگاه تنزیه محض یا الهیات سلبی تن می‌دهند.

قاضی سعید همه نظریاتش را به روایات مستند می‌کند و در واقع، دیدگاه اصالت ماهیتی خویش را که از ملا رجعی تبریزی گرفته است، مؤید به روایات می‌سازد.

نقد و بررسی و جمع‌بندی

در بخش نقد و بررسی، نخست به برخی از نقدهای وارد شده به الهیات سلبی اشاره می‌کنیم و سپس دیدگاه اعتدالی قرآن را به‌عنوان «خاتمه مسک» ارائه می‌دهیم.

نظریه تنزیه محض در باب معرفت حق تعالی، به همان اندازه می‌تواند با مشکل روبه‌رو شود که قول به اشتراک لفظی وجود می‌تواند تعطیل عقل را به دنبال داشته باشد. (دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۴۳) الهیات سلبی، هرچند با تأکید بیش از حد بر تنزیه، از غلتیدن در ورطه شرک و تشبیه مصون می‌ماند، اما خود مشکلات دیگری را باعث می‌شود که مهم‌ترین آنها تعطیل عقل از شناخت خداوند و درافتادن در ورطه لادری‌گری است. (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۳۱) اگر خداوند غیرقابل شناخت و بدون وصف است، چرا متون مقدس این همه صفت را به خدا نسبت داده‌اند؟ اگر صفات معنای تحت‌اللفظی ندارند، فرق آنها با یکدیگر چیست؟ چرا برخی به خدا نسبت داده می‌شوند و برخی نه؟ اگر صفات خداوند به معنای مقابلشان است، چرا متون مقدس، مقابلات را برای خداوند مطرح نکرده‌اند؟ این توجیه که این اوصاف برای عوام ذکر شده‌اند (ابن‌میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۳۹؛ قمی، ۱۳۶۲، ص ۶۶)، توجیهی ناموجه است.

درست است که خداوند را نمی‌توان به‌هیچ‌وجه به چیزی تشبیه کرد، و درست است که انسان قادر به درک کنه ذات و صفات حق تعالی نیست، ولی لازمه این مطلب این نیست که صفات مخلوقات بر خالق و برعکس صدق نکند. تفاوت خالق و مخلوق، در وجوب و امکان، قدم و حدوث ذاتی، تناهی و لاتناهی، و بالذات و بالغیر بودن است. (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۳۰)

درست است که خدا عالم است و مخلوقات هم عالم‌اند، اما تفاوت در این است که خداوند، عالم

بالوجوب است، انسان عالم بالامکان؛ خداوند قدیم‌العلم است، انسان حادث‌العلم؛ خداوند به کل و جزء، گذشته و حال و آینده، و غیب و شهود علم دارد، اما انسان به امور بسیار محدود علم دارد. (همان، ص ۱۳۱)

در مقابل طرف‌داران الهیات سلبی، برخی صاحب‌نظران همه صفات کمال را به خداوند نسبت می‌دهند و نفی آن را مستلزم نقص می‌دانند: «لان فی نفيها اثبات النقص ولا سبيل للنقص اليه»؛ (طباطبائی، ۱۳۷۰، ص ۳۶۷) و حتی صفات سلبیه را به ثبوتیه برمی‌گردانند. (همان؛ ملاصدرا، ۱۳۹۶ق، ج ۶، ص ۱۱۴) صدرالمتألهین تا آنجا پیش می‌رود که درست در نقطه مقابل پیروان الهیات سلبی، هرگونه سلبی را مستلزم ترکیب می‌داند و قاعده‌ای با عنوان «بسيط‌الحقیقه کل الاشياء» وضع می‌کند؛ چون اگر از ذات خدا چیزی سلب شود، او از «کون شیء ولا کون شیء آخر» مرکب می‌شود. (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱)

در مورد این دلیل پیروان الهیات سلبی که برخوردار از صفت، موجب ماهیت‌دار شدن خداوند است، می‌توان گفت که آنچه باعث ماهیت داشتن خداوند و لزوم ترکیب می‌شود، نه اصل صفت، که زیادت صفت است. صدرالمتألهین، ذات واحد را مصداق جمیع صفات می‌داند. (همان، 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 به تعطیل و الحاد می‌انجامد؛ بلکه منظور این است که همه به وجود ذات احدی موجودند: «بمعنی انه ليس في الوجود ذاته متميزاً عن صفة بحيث يكون كل منها شخصاً على حده ولا صفة منه متميزة من صفة اخرى له.» (همان، ص ۱۴۵) او روایات نافی صفات را ناظر به صفات زاید می‌داند: «قوله وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات» (همان، ج ۶، ص ۱۴۰) و در برابر روایات مؤید سلب، به انبوهی از روایات اشاره می‌کند که مفادشان لزوم شناخت خداوند است. (همان، ج ۲، ص ۸۵ به بعد)

بخش دیگر دلایل پیروان الهیات سلبی، ناتوانی انسان در شناخت خداوند است، که باید گفت: اگر منظور از شناخت خداوند، کنه ذات او باشد، قائلان به الهیات اثباتی نیز آن را ممکن نمی‌دانند و می‌پذیرند که حقیقت خداوند، قابل دستیابی نیست: «لكون ذاته تعالی حقيقة الوجود المجهولة التصور» (همان، ص ۲۰۵) و «جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه واحداً بعد واحد.» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۹۴) با این حال، ایشان شناختی اجمالی از خداوند را ممکن می‌دانند و از اینکه خداوند مثل مخلوقات نیست، نتیجه نمی‌گیرند که با آنها مابین هم است؛ زیرا همان‌گونه که خداوند مثل ندارد، ضد هم ندارد. ضعف قوای ادراکی انسان گواه آن است که خدا را چنان‌که هست

نمی‌توان شناخت؛ اما لازمه این سخن، نفی کامل شناخت نیست. خود قرآن کریم و خطبه اول نهج البلاغه، به گونه‌ای بسیار عالی خداوند را توصیف می‌کنند.

در اینجا، میان مفهوم و مصداق خلط شده است. لازمه اشتراک در مفهوم وجود، اشتراک در مصداق حقیقی و عینی نیست؛ یعنی وجود خارجی مخلوق، مانند خالق نیست؛ نه اینکه هر مفهومی که بر مخلوق صدق کند، نباید بر خالق صدق کند. (طباطبائی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۷۰) به‌علاوه، اگر چنین باشد، پس مفهوم وجود و واحد را نیز که بر مخلوق صدق می‌کند، نباید به خالق نسبت داد. بدیهی است که چنین نظری، نه تنها مستلزم تعطیل حق از صفات، و مستلزم تعطیل عقل از معرفت، و نیز مستلزم ارتقاع نقیضین است، بلکه نوعی انکار خدا و یگانگی اوست. (همان، ص ۱۳۱)

بنابر اصالت و تشکیک وجود، وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است و کامل‌ترین مرتبه وجود، در وجود واجب قرار دارد و مرتبه ضعیفی از وجود، در ممکنات هست.

اشکال اصلی پیش‌روی الهیات سلبی این است که شناخت سلبی محض - بدون انضمام به شناخت ایجابی - ما را به درک و تصور درستی از خداوند نمی‌رساند. اغلب اوصاف مطرح در متون مقدس، ایجابی‌اند و مؤمنین نیز همین‌گونه آنها را می‌فهمند.

افزون بر این، ما حق داریم بپرسیم که شناخت اوصاف سلبی چگونه به دست می‌آید؟ اگر ما نسبت به یک شیئی هیچ‌گونه شناخت ایجابی نداشته باشیم، آیا سلب وصفی از آن شیء ممکن و معقول است؟ آگاهی به اوصاف سلبی یک چیز، پس از یافتن شناخت ایجابی از آن، و مقایسه آن با اشیای دیگر به دست می‌آید. همچنین این پرسش را می‌توان از مدافعان الهیات سلبی پرسید که چگونه بدون داشتن یک تصور ایجابی - هرچند اجمالی - می‌توان اوصاف دیگر را از خدا سلب کرد؟ چرا خدا جاهل، عاجز، جسمانی و متناهی نیست؟ نسبت دادن اوصافی از قبیل نادانی، ناتوانی، دگرگونی و... چه منافاتی با تصویر ما از خدا دارد؟ اگر ما هیچ شناخت ایجابی از خدا نداشته باشیم - مثل اینکه او واجب‌الوجود است - چرا این اوصاف را از او سلب کنیم؟

فرض کنید خداوند درباره خود، با ما سخن می‌گوید. اگر خداوند به‌طور کلی، دیگر و متمایز باشد یا به قول کارل بارت،^{۱۵} متأله مسیحی، دارای اختلاف کیفی نامتناهی با انسان باشد، آیا معرفت و بهره‌ای از این گفت‌وگو به دست می‌آید. اگر ما تا این مقدار پیش برویم، دیگر سخن گفتن میان ما و خدا متصور نیست.

با تنزیه محض، نمی‌توان خدای شخصی را - که قرآن مؤید آن است - شناخت و تحلیل و تبیین

کرد. خدای متون مقدس، سزاوار سپاس، ستایش و پرستش است. پیداست که کسی ستایش و پرستش می‌شود که بتوان او را توصیف کرد؛ با او سخن گفت و او را شناخت.

هدف عمده ادیان توحیدی، شناخت خدای متشخص، و در مرحله بعد، نزدیک شدن به اوست. اگر نتوان او را به هیچ طریق شناخت، هدف از ارسال رسولان و نزول کتاب‌های آسمانی، تحقق نخواهد یافت.

تجزیه محض، مؤید خدای نامتعیین و نامتشخص، مانند خدای «اوپانیشادها» است که نامتعیین است. تشخص و تعین، مؤید معرفتی ایجابی است. عشق‌ورزی، پرستش و عبادت، نیازمند خدای شخصی است. در قرآن، معرفت ایجابی بر معرفت سلبی غلبه دارد. در نگاه قرآن، زبان دین، معنادار و قابل فهم است. لازمه منطقی دیدگاه سلبی، کنار نهادن هرگونه حکم ایجابی یا سلبی درباره خدا، و در واقع، سکوت درباره آن است. (علی‌زمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰)

در نهایت، جمع‌بندی را به قرآن کریم وامی‌گذاریم که کلام خود خداوند درباره خویشتن است. قرآن در زمینه توحید، تجزیه‌ی است. البته توجه به این نکته دارای اهمیت است که تجزیه در توحید، غیر از سلب مطلق و الهیات سلبی و عدم توانایی شناخت خدا و دستیابی به صفات حضرت حق است. از منظر قرآن، الهیات میانه سلب و ایجاب، پذیرفتنی است. قرآن برای شناخت خداوند و برقراری ارتباط با حضرت حق و پی‌بردن به اسما و صفات خداوند، از هر دو طریق استفاده کرده است که در ادامه به آیات سلب و ایجاب اشاره می‌شود.

در قرآن، خداوند درباره خود سخن می‌گوید. این سخن، گاه از زبان انسان‌هاست و گاه از زبان خود. بیشترین بخش قرآن، سخن گفتن خداوند درباره خود است. هنگامی که خداوند می‌خواهد با بندگانش سخن بگوید، به زبان بشری سخن می‌گوید، که خود از آن به «تنزیل» تعبیر می‌کند؛ یعنی حقایق به مرتبه زبان و فهم بشری نزول می‌کند.

در متون مقدس و قرآن کریم - که مخاطب آنها انسان‌هاست - اوصافی نظیر جبار، غفور و رحیم برای خداوند آمده است. آیا این بیانات، معنادار و قابل فهم بشری‌اند؟ آیا این معنا، عین همان معنایی است که در زبان طبیعی برای صفات انسانی به کار می‌رود؟

قرآن کریم با جمع میان سلب و ایجاب، معناداری زبان خود را تأیید می‌کند. از این منظر، اوصاف امکانی از خداوند سلب می‌شوند؛ ولی این سلب به نفي خدای شخصی یا متشخص نمی‌انجامد. دیدگاه قرآن، سلب در عین ایجاب است. آیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ».

(شوری: ۱۱) خداوند در بخش اول آیه، خود را تنزیه می‌فرماید که هیچ چیز مانند او نیست؛ و در بخش دوم با عبارت «و هو السميع البصير» صفاتی را که همانند صفات انسانی است، به خود نسبت می‌دهد؛ بلکه سمیع و بصیر بودن را مطلقاً منحصر به خود می‌داند.

در اندیشه قرآن و روایات، خدا همواره از نوعی جلال، تعالی و تقدس برخوردار است که او را ورای مخلوقات و دور از دسترس عقل و ذهن انسان‌ها قرار می‌دهد؛ اما از سوی دیگر، او به قدری به انسان نزدیک است که از خود او به او نزدیک‌تر است. تعالی خداوند بدین معنا نیست که او در هیچ تعریف و توصیفی ننگند؛ یعنی نتوان هیچ شناختی از او به دست آورد یا صفتی را به او نسبت داد و قوانین منطقی متعارف بر او حاکم نباشد و از عالم، تمایز وجودی داشته باشد. تعالی خداوند به این معناست که تمایز میان خدا و خلق، همچون تمایز میان محدود و نامحدود است. (کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۶۰۰-۶۰۳)

اگر تعالی را بدین معنا در نظر بگیریم که نتوان هیچ شناختی از او به دست داد، مستلزم تعطیل خواهد شد. چنین خدایی را که هیچ نسبتی با عالم نداشته باشد و نتوان شناخت و به چیزی تشبیه کرد، نه می‌توان یافت و نه می‌توان ستایش کرد و نه سپاس گفت. هدف ادیان و پیامبران، شناساندن خداوند، و در مرحله بعد، پرستش او بوده است. قرآن سرشار از تعابیر زمانی و مکانی درباره خداست. خدای قرآن در همه جا و همیشه حاضر است؛ از همه خواطر آدمیان آگاه است؛ ندا و دعای آنان را می‌شنود و پاسخ می‌دهد؛ و با آنها مهربان شاد و یا از آنها در خشم و غضب است. «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)؛ «وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ» (آل عمران: ۱۶۳)؛ «وَ أَنْبَأَكُمْ بِمَا تَكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» (آل عمران: ۴۹)؛ «وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ» (احزاب: ۵۱) و «وَ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَغْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ وَ يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ يَزِيدُهُمْ مِّنْ فَضْلِهِ» (شوری: ۲۵-۲۶)

جهان یا عالم، فارغ از ویژگی دنیوی، «ماسوی‌الله» است. چنین رابطه‌ای است که باعث درک صحیح می‌شود. اما همیشه دو رابطه بنیادین کاملاً متفاوت و در عین حال دو قطبی وجود دارد از یک‌سو، خدا واقعیتی منحصر به فرد و بی‌نهایت، و رای گیتی و «به‌کلی دیگر»^{۱۶} است؛ یعنی منزله از اوصاف ماسوی‌الله است و با موجودات دیگر قابل مقایسه نیست. از این منظر، خدا کاملاً از دسترس مخلوقاتش به دور و ورای درک آنهاست. برای اثبات اینکه نظر قرآن همین دیدگاه است، می‌توان به این آیه اشاره کرد: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ» (صافات: ۱۸۰)

الهیات سلبی، در همه ادیان و مکاتب طرف‌دارانی داشته است؛ از افلاطون و فلوطین گرفته تا دیونوسیوس مجعول، توماس آکوئیناس و مایستر اکهارت در سنت مسیحی؛ موسی بن میمون در سنت یهودی؛ و کنای، برخی از معتزله و اسماعیلیه، و برخی شیعیان، نظیر شیخ رجعی تبریزی و شاگردش، قاضی سعید قمی در اسلام.

این رویکرد دارای مشکلاتی چند است:

۱. نظریه تنزیه محض در باب معرفت حق تعالی، به تعطیل عقل و عدم امکان شناخت خداوند می‌انجامد. شناخت سلبی محض - بدون انضمام به شناخت ایجابی - ما را به درک و تصور درستی از خداوند نمی‌رساند؛
 ۲. اینکه انسان قادر به درک کنه ذات و صفات حق تعالی نیست، بدان معنا نیست که نمی‌تواند هیچ شناختی از خداوند داشته باشد؛
 ۳. درست است که خداوند را نمی‌توان به هیچ وجه به چیزی تشبیه کرد، ولی لازمه این مطلب این نیست که صفات مخلوقات بر خالق و برعکس صدق نکند. تفاوت خالق و مخلوق، در وجوب و امکان، قدم و حدوث ذاتی، تناهی و لاتناهی، و بالذات و بالغیر بودن است.
- در نهایت اینکه قرآن کریم با جمع میان سلب و ایجاب، اوصاف امکانی را از خداوند سلب می‌کند: «أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ». در این رویکرد، خدا همواره از نوعی جلال، تعالی و تقدس برخوردار است که او را ورای مخلوقات و دور از دسترس عقل و ذهن انسان‌ها قرار می‌دهد؛ اما از سوی دیگر، او به قدری به انسان نزدیک است که از خود او به او نزدیک‌تر است.

از سوی دیگر، جنبه دومی بر نقطه مقابل آن تأکید دارد؛ جنبه‌ای که آیات بسیاری از قرآن به وضوح مؤید آن است. چنان‌که ابن عربی خاطر نشان می‌کند، اگر شریعت و کتاب‌های آسمانی و پیامبران، خداوند را برای مردم تبیین نکرده بودند، کسی را هرگز توان مهرورزی به او نبود. (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۶، س ۱۲) خدای قرآن، خدایی بس دوست‌داشتنی است؛ زیرا او دغدغه مخلوقاتش را دارد. چنان‌که قرآن بیان می‌دارد: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) عشق خدا به آفرینش، موجب عشق مخلوقات به خدا می‌شود. این خدا را می‌توان به طور صحیح با صفات بشری فهم کرد.

این رویکرد، که آشکارا توسط بعضی از آیات قرآن پشتیبانی می‌شود، قائل به حضور خدا در همه چیز است: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) از این منظر، خدا خدای شخصی است.

بیشتر اندیشمندان فرهیخته مسلمان، میان این دو رویکرد، تعادلی ظریف برقرار کرده‌اند. الهیات ایجابی و سلبی، هر کدام نقشی در فهم صحیح حقیقت الهی دارند. بنابراین، دیدگاه قرآن، دیدگاه سومی است که نه سلب محض است و نه ایجاب محض. تفکر اسلام درباره خدا، بر اسما یا صفات الهی مطرح در قرآن - که به اصطلاح نود و نه اسم خداست - متمرکز است. هر یک از دو دیدگاه مبنایی سلب و ایجاب، با اسما یا صفاتی خاص مرتبط‌اند. رویکرد سلبی، یادآور اسمای جلال خداوند، چون عزیز، عظیم، ذوالجلال، جبار، متکبر، متعال، ملک، قهار، منتقم، ممیت، مذل و ضار است. در مقابل، رویکرد ایجابی یادآور اسمای جمال و لطف خداوند، چون جمیل، قریب، رحیم، رحمان، ودود، لطیف، عفو، غفور، نافع و واهب است. (Murata, 1992, p.10)

نتیجه‌گیری

الهیات سلبی، یکی از رویکردها در مواجهه با شناخت خداوند و سخن گفتن درباره اوست. طرف‌داران این رویکرد، در طول تاریخ بر این باور بوده‌اند که تنها به شیوه سلبی می‌توان درباره افعال و صفات خداوند سخن گفت؛ یعنی اینکه خداوند چه چیز نیست؛ نه اینکه چه چیز است.

این رویکرد، از یونان باستان تا به امروز، طرف‌دارانی داشته است و هر یک با دلایل وجودشناختی، معرفت‌شناختی و مفهوم‌شناختی به تثبیت الهیات سلبی پرداخته‌اند. گروهی معتقدند که ما به هیچ صفتی از صفات خداوند راه نداریم و درباره خداوند هیچ چیز نمی‌توانیم بگوییم؛ زیرا خداوند در هیچ جهتی شبیه هیچ مخلوقی نیست. برخی گفته‌اند: انسان محدود و کرانمند است و توان شناخت خدای نامحدود بی‌کران را ندارد.

پی‌نوشت

۱. هرچند شاید بتوان به خدای فراشخصی نیز اشاره داشت. این خدای فراشخصی در موارد زیر دیده می‌شود: «این سوف» آیین قَبَلا ein sof که معنای لغویش در زبان عبری «بی‌نهایت و بی‌کران» است، در آیین قَبَلا یهودی بر ذات الهی اطلاق می‌شود. در مسیحیت، در The Cloud of Unknowing [= ابر نادانی]، در Gottheit [= الوهیت] اکهارت. اکهارت واژه آلمانی Gottheit را، که، به لحاظ لغوی، به معنای «الوهیت» (معادل انگلیسی) است، برای اشاره به ساحت فراشخصی خدا به کار برده است، در مقابل ساحت شخصی خدا، که برای دلالت بر آن از واژه آلمانی Gott، به معنای «خدا» (معادل انگلیسی) بهره جسته است. و «خدای فراسوی خدا» ی‌تیلش، و در اسلام، در صدمین اسم الله، که (چون بر زبان آوردنی نیست) از ذکر و تسبیح صوفیان غائب است؛ راز رازها و غیب الغیوب.

2. Ontological arguments.
3. Epistemological arguments.
4. Conceptual arguments.
5. Denys Turner.
6. Albinus.
7. Apophatic.
8. Cataphatic.
9. Nicholas of Cusa.
10. Origen.
11. Clement.

۱۲. Pseudo – Dionysius. قدیس آریو پاگوسی مجعول (pseudo – Arcopagite). این نام به نویسنده مجموعه‌ای از آثار الهیاتی داده شد؛ تا پایان قرن نوزدهم عموماً تصور بر این بود که نویسنده این آثار همان قدیس دیونوسیوس آریوپاگوسی است که به وسیله پولس حواری به مسیحیت گروید؛ اما مشخص شد که این آثار (به زبان یونانی) در اواخر قرن پنجم یا اوایل قرن ششم نوشته شده است و نویسنده آنها امروز دیونوسیوس مجعول خوانده می‌شود. چهار اثر: The (The Celestial Hierarchy), The Mystical (Theology, The Divine Names), Ecclesiastical Hierarchy و ده نامه از وی باقی است. مشخصه محوری این آثار ترکیب اندیشه نوافلاطونی و مسیحی است.

13. Mister Eckhart.
14. John Scotus.
15. Karle Barth.
16. The Wholly Other.

منابع

- ابن خزیمه، محمدبن اسحاق (۱۲۴ق)، کتاب التوحید و اثبات صفات الرب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیها، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- _____ (۱۳۶۱ق)، رسائل ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن میمون، موسی (۱۹۷۲)، دلالة الحائرين، تحقیق حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ابوزهره، محمد (بی‌تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیة، بیروت، دارالفکر العربی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۹۷ق)، الابانة، قاهره، دار الانصار.
- _____ (۱۳۶۹ق)، مقالات الاسلامین، قاهره، النهضة المصریة.
- افلاطون (۱۳۴۹)، مجموعه آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- افلوطن (۱۳۶۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴)، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، به نقل از: عبدالکریم شهرستانی، نهاییه الاقدام فی علم الکلام.
- _____ (۱۳۶۲)، کندی، در: تاریخ فلسفه در اسلام، ویراسته م.م شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پورجوادی نصرالله (۱۳۷۸)، درآمدی به فلسفه افلوطن، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- الدرز، لئوچی (۱۳۸۱)، الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی، تهران، طرح نو.
- _____ (۱۳۷۷)، نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، تهران، پرواز.
- سامی‌النشار، علی (۱۹۶۹ق)، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، بیروت، دارالمعارف.
- سجستانی، ابویعقوب (۱۹۴۹ق)، کشف المحجوب، تهران، بی‌نا.
- شهرستانی، عبدالکریم (بی‌تا/الف)، الملل و النحل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- _____ (بی‌تا/ب)، نهاییه الاقدام فی علم الکلام، تحریر و تصحیح آلفرد گیوم، آنکارا، مکتبه الثقافة الدینیة.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، قم، صدرا.
- _____ (۱۳۷۰)، نهاییه الحکمة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- علی‌زمانی، امیرعباس، «سلب یا سکوت بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین»، (پاییز ۱۳۸۳)، اندیشه دینی، ش ۱۲، ص ۲-۲۲.
- _____ (۱۳۸۱)، خدا، زبان و معنا، قم، آیت عشق.
- فلیکس کلاین، فرانک (۱۳۸۳)، «کندی» در: تاریخ فلسفه اسلامی، ویراسته سید حسین نصر، تهران، حکمت.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۷۳)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- _____ (۱۳۶۲)، کلید بهشت، مقدمه و تصحیح محمد مشکات، تهران، الزهرا.
- کرین، هانری (۱۳۸۴)، مقالات هانری کرین (مجموعه مقالات)، گردآوری و تدوین محمدامین شاهجویی، تهران، حقیقت.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیرکبیر.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- معروف الحسینی، هاشم (۱۳۷۱)، شیعه در برابر معتزله، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی. به نقل از: عضدالدین ایچی، المواقف، ج ۸، ص ۲۶.
- ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۳۹۶ ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفوی.
- نصر، سیدحسین و اولیور لیمن (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، حکمت.
- نعمانی، شبلی (۱۳۲۸)، تاریخ علم کلام، ترجمه محمدتقی فخر داعی، تهران، نگین.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۳۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، آگوستین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- Benor, Ehud, "Meaning and Reference in Maimonides Negative Theology", (Jul. 1995), *The Harvard Theological Review*, Vol. 88, No. 3, p. 339-360.
- Eckhart, Mister, (1986) *Teacher and Preacher*, ed. by Bernard Mc Ginn, New York, Paulist press.
- _____, (1991) *Breakthrough, Meister Eckhart's Creation Spirituality in New Translation*, Introduction and Commentaries by Matthew Fox, New York, Image Books.
- Ross, James, (1993) "Religious Language" in: *An introduction to the Philosophy of Religion*, Ed by Brian Davies, Oxford University Press.
- Kenny, Anthony, (2005) *The Unknown God*, London & NY, Continuum.
- Kenny, John Peter, (1998), "Patristic philosophy", in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 7, London, Routledge.
- Moran, Dermot, (1998) "Platonism, Medieval", in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol. 9, London, Routledge.
- Murata, Sachiko, (1992) *The Tao of Islam*, New York, State University of New York Press.
- Payn, Steven, (1998) "mysticism", in: *Routledge encyclopedia of philosophy*, vol. 6, London, Routledge.
- Priest, Ann-Marie, "Woman as God, Gad as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray", (2003), *The Journal of Religion*, Vol. 83, No. 1, p. 1-23.
- Schurman, Reiner, (1978), "The Loss of Origin in Soto and in Meister Eckhart" , in *The Tomist*, vol. 42, p 281-312.
- Smith, Cyprian, (1993) "Meister Eckhart on the Union of Man with God", in: *Mystics of the Books*, ed. R. A. Herrera, New York, Peter Lang publishing.
- Stiver, Dan R, (1996) *The Philosophy of Religious Language*, Blackwell, Oxford.
- Turner, Denys, "The Darkness of God and the Eucharistic presence", (1999), *Modern Theology*, Vol 15, No 2, p. 143-158.
- William L, Reese, (1996) *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey, Humanities Press.

