

بررسی دلایل وجودشناختی الاهیات سلبی

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی* فاطمه استثنایی**

چکیده

طرفداران الاهیات سلبی در بعد وجودشناختی آن، بر دلایلی چون وحدت و بساطت مطلقه ذات، نفی تشبیه، حد و ماهیت نداشتن ذات خدای متعال، عدم تعین و تناهی او تأکید می‌کنند. این دلایل بر مبنای الاهیات ایجابی، با نقدهایی چون عدم تنافی صفات با وحدت و بساطت ذات، عدم تنافی توصیف با تنزیه، عدم تلازم میان صفت داشتن و حد داشتن، تعارض ذات مطلق و بی‌تعین با خدای ادیان و خلط میان معرفت اجمالی و تفصیلی مواجهه است. در بررسی نقدها، می‌توان گفت اکثر آن‌ها بر بعد عرفانی الاهیات سلبی وارد نیست و عموماً منتقدان بدون برداشتی جامع از این روی‌کرد، به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: ۱-، ۲-، ۳-.

۱. مقدمه

از آن‌جا که شناخت و شهود خداوند بیت الغزل معرفت و غایت قصوای آدمی است، این بحث و مسائل پیرامون آن یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی است که از دیرباز، محل توجه متفکران یهودی، مسیحی و مسلمان بوده و در طول تاریخ، منشأ پیدایش مباحث فکری بسیاری شده است؛ بسیاری از مسائل در کلام جدید و فلسفه‌ی دین، مولود همین بحث‌اند. در میان دیدگاه‌های الاهیاتی، الاهیات سلبی یکی از مهم‌ترین گرایش‌هاست که به نحو دقیقی به مسأله‌ی شناخت ذات، صفات و افعال خدای متعال و هم‌چنین سخن گفتن از او می‌پردازد (۴۸، ص: ۱۲۹) و در آن، مباحثی چون امکان

* e-mail: m_shahrudi@yahoo.com

** e-mail: F_estesnaei@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۳

* دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

** کارشناس ارشد دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۴

شناخت ذات خدای متعال و اوصاف او، تحقق صفات در ذات، کیفیت اتصاف ذات به صفات و بحث تشبیه و تنزیه مطرح است. این روی کرد با تکیه بر تعالی و تنزیه خدای متعال و برای پرهیز از سقوط در پرتگاه تشبیه خداوند به مخلوقات و با تأکید بر محدودیت ابزارهای ادراکی بشر، همواره در توان آدمی در شناخت ایجابی ذات و صفات خداوند با تردید می‌نگرد و بر این باور است که شناخت چیستی ذات و صفات خداوند به هیچ وجه ممکن نیست. الاهیات سلبی گستره‌ی وسیعی از دیدگاه‌ها، از متکلمان تا عرفا، را در بر گرفته است و مصادیق و مبانی آن در الاهیات شرق و غرب، در میان متکلمان، فلاسفه و عرفا سابقه‌ای طولانی دارد. این دیدگاه در طول تاریخ، موافقان و مخالفان بسیاری داشته و هرکدام از آن‌ها دیدگاه خود را بر دلایلی مبتنی می‌کنند. طرفداران الاهیات سلبی با توجه به دلایلی چون تأکید بر وحدت و بساطت حقیقی ذات خدای متعال، مثل و شبیه نداشتن و همچنین حد و ماهیت نداشتن او، اطلاق و عدم تناهی، ناتوانی از احاطه بر خدای متعال، تعالی و فوق عقل بودن او، نقص معرفت معلول نسبت به علت، محدودیت قوای ادراکی بشر، مفهوم‌ناپذیر بودن امر متعالی، فرعیت بیان‌پذیری بر کثرت، صورت نداشتن امر متعالی و ... به دفاع از دیدگاه خود در سه بعد وجودی، معرفتی و زبانی می‌پردازند. در مقابل، مخالفان با دلایلی چون تأکید بر ظواهر متون دینی، تلازم میان شناخت و پرستش، بسیط حقیقی بودن خدای متعال، وجوب وجود و تام و تمام بودن او، منتهی نشدن شناخت سلبی به معرفت کامل و درست، توقف معرفت سلبی بر معرفت ایجابی و ... به نقد الاهیات سلبی و دفاع از الاهیات ایجابی می‌پردازند. در این مقاله، با ارائه‌ی تعریف جامعی از الاهیات سلبی، به بررسی دلایل هستی‌شناختی آن با توجه به نقدهای مخالفان و بررسی نقدها بر اساس رویکردهای مختلف کلامی - فلسفی و عرفانی الاهیات سلبی می‌پردازیم.

۱.۱. پیشینه‌ی بحث

توجه به بعد هستی‌شناختی الاهیات سلبی مقدم بر سایر ابعاد است. ریشه‌ی این تفکر را در مبانی هستی‌شناختی افرادی چون افلاطون، فیلون (۱۵ ق. م - ۵۰ م) و افلوپین (۲۰۶ - ۲۷۰ م) می‌توان دید و نخستین دلایل هستی‌شناختی نیز در آثار آنان در خور بررسی است. افلاطون در بعد وجودی، نیک حقیقی را ورای وجود و به مراتب عالی‌تر و زیباتر از شناسایی مبتنی بر عقل و حقیقتی که شناخته می‌شود می‌داند، به گونه‌ای که زیبایی‌اش ورای تصور آدمی است و در عین حال که منبع حقیقت و دانش است، برتر از هر دوی آن‌هاست (۱۵، ج: ۲، صص: ۱۰۴۹ - ۱۰۵۰). او بر مبنای این تعالی، اولین کسی است که عدم کفایت و نقص الفاظ را درمی‌یابد، زیرا می‌داند حقایقی وجود دارد که تصویرات و تخیلات نمی‌توانند آن‌ها را تبیین کنند. وی معتقد است برای این که انسان سخن بگوید

باید چیزی برای گفتن داشته باشد، منتهی همه چیز را نمی‌تواند بگوید، زیرا خیر مطلق، که از حیث قدر و جلالت، فراتر از همه‌ی اشیا است، در ورای وجود می‌ماند (۱۹، ص: ۱۰۵). به اعتقاد امیل بریه، پس از افلاطون، مسلک تنزیهی فیلون (خدای بدون صفات)، که خداوند را ورای مثل افلاطونی و حتی فراتر از مثال اعلا می‌داند، تحولی در مفهوم خدا در نزد فیلسوفان یونانی به وجود آورد (۲۰، ص: ۶۲). او بر مبنای اصل «ناشناختی بودن ذات خدا» بحث را فقط حول محور اثبات وجود خدا ادامه می‌دهد. به تعبیر ولفسون، استنتاجی فلسفی از تعلیم دینی بی‌شبیه بودن خدا را او وارد کرد (۵۶، ص: ۲۴۳). در نتیجه، می‌توان گفت اولین دلایل وجودشناختی الاهیات سلبی را فیلون اسکندرانی مطرح کرد.

پس از او، دیدگاه سلبی را افلوپین بسط و نشر داد، به گونه‌ای که به تفصیل، دلایلی در ابعاد مختلف الاهیات سلبی در آثار او می‌توان دید. وی در بعد وجودی، به دلایلی چون وحدت و بساطت محض احد و به تعبیر درست‌تر، فوق وحدت بودن او (۱۶، ج: ۲، صص: ۷۱۰ و ۱۰۸۶)، اطلاق و عدم تعین و تناهی او (همان، صص: ۱۰۱۱ و ۱۰۲۸)، ملازمت صفت داشتن با نحوه‌ای تعین و تقید (همان، صص: ۷۲۵ - ۷۲۸)، فوق وجود و عقل بودن احد (همان، ص: ۷۱۸) اشاره کرده است و می‌گوید: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی را به او نسبت ندهد و ادعا نکند چیزی در او هست سخن درست گفته است» (همان، ص: ۷۳۶). پس از او، استناد به دلایلی چون بی‌تعین بودن خدای متعال در نوشته‌های اکهارت (۱۲۶۰ - ۱۳۲۷ م) (۱۸، صص: ۵۰۹ - ۵۱۱) و فراتر از تقابلات و نسبت‌های عقل جزئی و به عبارتی، جامع اضداد بودن او در نوشته‌های نیکولاس کوسایی (۱۴۰۱ - ۱۴۶۴ م) (همان، صص: ۵۴۹ - ۵۵۰) و بسیاری از عارفان مسیحی، که درک الوهیت را از راه منفی میسر می‌دانستند (۲۹، ج: ۲، ص: ۱۸۹) مشهود است. در میان یهودیان، ابن‌میمون (۵۳۰ - ۶۰۱ ق) از این دیدگاه حمایت کرد. وی حجم وسیعی از کتاب *دلالة الحائرين* را به شرح و بسط الاهیات سلبی اختصاص داده است. وی علاوه بر تأکید بر وحدت و بساطت ذات خدای متعال، به دلایلی چون نفی تشبیه (۱۱، ص: ۱۱۸)، تباین و اشتراک لفظی وجود و سایر صفات (همان، صص: ۱۳۴ - ۱۳۵) میان خدای متعال و مخلوقات اشاره کرده است. در میان مسلمانان نیز «نجار و ضرار از معتزله، نخستین کسانی بودند که تعبیر منفی صفات مثبت را وارد کلام و فلسفه‌ی اسلامی کردند» (۵۶، ص: ۲۴۲). نماینده‌ی برجسته‌ی الاهیات سلبی در میان متکلمان مسلمان را می‌توان معتزله دانست، زیرا آنان نیز ذات خداوند را واحدی می‌دانستند که هیچ مثل و مانندی ندارد، یعنی مصداق «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱) است و عقول آدمی از درک آن عاجزند (۱۴، ج: ۱، ص: ۲۳۵). از آن‌جا که باور به صفات زاید و قدیم به شرک می‌انجامد، از پذیرش صفات سر باز

زدند و گمانشان این بود که پذیرش صفات به تثلیث مسیحی و بدتر از آن می‌انجامد (۵۶، ص: ۱۲۳). دلایلی مشابه آن‌چه گفته شد به علاوه تأکید بر بسیاری از متون دینی در آثار بسیاری از متکلمان و فلاسفه‌ی دیگر، از جمله ابویعقوب سجستانی (م ۳۳۱ ق) (۳۲، ص: ۳ - ۴)، شیخ صدوق (۳۰۶ - ۳۸۱ ق) (۴۶، ص: ۷)، شیخ رجب‌علی تبریزی (م ۱۰۸۰ ق) (۲، ج: ۱، ص: ۲۲۰ - ۲۴۲) و دیگران مشهود است.

در میان عرفا نیز علاوه بر عرفای مسیحی، بسیاری از عرفای برجسته‌ی جهان اسلام، از جمله ابن عربی، مولانا و هم‌چنین قاضی سعید قمی (۱۱۰۷ - ۱۰۴۹ ق) با تأکید بر دلایلی چون غیب الغیوب بودن ذات خدای متعال و اطلاق مقسمی و عدم تعیین او (۴۴، ج: ۱، ص: ۱۹۰؛ و ۷، ص: ۵ - ۶) و ناتوانی از دستیابی به کنه ذات و صفات خدای متعال (۴۴، ج: ۱، ص: ۹۷؛ و ۸، ج: ۲، ص: ۹۹ - ۱۰۲) به طرفداری از رهیافت سلبی پرداخته‌اند. این دلایل همواره در طول تاریخ، با نقدهای متعددی از جانب الاهی‌دانان ایجابی مواجه بوده است و متکلمان و فیلسوفان بسیاری چون فخر رازی، ابن سینا، خواجه طوسی، ملاصدرا و ... بر مبنای دلایل متعدد و مبانی متفاوت با یک‌دیگر، به نقد دیدگاه‌های سلبی پرداخته‌اند. عمده‌ترین نقدها در دیدگاه‌های ملاصدرا و شارحان فلسفه‌ی او دیده می‌شود. وی بر اساس مبانی مسلمی چون اصالت وجود (۳۷، ص: ۱۳۴) و مبانی مشهوری چون تشکیک وجود (۳۷، ص: ۲۴۱ - ۲۴۲) و دلایلی چون تأکید بر بسیط الحقیقه و فوق تمام بودن واجب تعالی (۳۷، ص: ۱۶۱ - ۱۶۲)، تلازم میان نفی صفات ایجابی با خلّو ذات از کمالات (۳۴، ج: ۶، ص: ۱۲۶)، تفکیک احکام مفهوم از مصداق (۳۷، ص: ۱۶۶) و استناد به بسیاری از مفاهیم و معارف دینی، به دفاع از الاهیات ایجابی پرداخته است.

۲. تعریف و تبیین الاهیات سلبی

همان‌طور که اشاره شد، الاهیات سلبی از مهم‌ترین روی‌کردهای الاهیاتی است که به نحو دقیقی به مسأله‌ی شناخت خداوند و معناشناسی صفات او و سخن گفتن از او می‌پردازد و در میان متکلمان، فلاسفه و عرفای شرق و غرب، موافقان بسیاری دارد. با توجه به ابعاد متعدد این دیدگاه و گستره‌ی وسیع آن در میان الاهی‌دانان مختلف، برای ارائه‌ی تعریف جامعی از آن، باید به بررسی دیدگاه تمام کسانی پرداخت که به نوعی ذیل این عنوان گنجانده شده‌اند و وجه مشترک و روح غالب تمام آن نظریات را در قالب تعریفی جامع و درست ارائه کرد، اما علاوه بر وجوه مشترک در میان همه‌ی طرفداران الاهیات سلبی، اختلافات مبنایی نیز در میان آن‌ها دیده می‌شود که نمی‌توان همه‌ی آن‌ها را در یک سطح و به یک شکل، قائل به الاهیات سلبی دانست.

برخی از نظریاتی که تاکنون در باب الاهیات سلبی ارائه شده عبارت‌اند از:

۱- الاهیات سلبی یکی از قدیم‌ترین دیدگاه‌ها درباره‌ی معرفت (۴۲، ص: ۱۸) و یکی از پاسخ‌های مطرح‌شده از سوی متکلمان و فیلسوفان متأله به پرسش امکان سخن گفتن از خداست (۴۱، ص: ۹۱). طرفداران الاهیات سلبی به طور عام، معتقدند که تنها راه سخن گفتن از خدا و اوصاف و اسمای حسنی او سخن گفتن از طریق گزاره‌ها و زبان سلبی است. آنان تنها راه بدون خطر را که هیچ لازمه‌ی باطل و نادرستی ندارد، راه سلب می‌دانند و معتقدند اسناد هر گونه وصف ایجابی به خداوند، به معنای رایج و معمول، مستلزم تشبیه خالق به مخلوق و در نهایت، مستلزم شرک و الحاد است و گزاره‌های ایجابی مطرح‌شده در متون مقدس، گرچه در ظاهر، معنای ایجابی دارند، در حقیقت، مشتمل بر معنای سلبی بوده، جهات عیب و نقص و محدودیت را از خداوند سلب می‌کنند (۴۲، صص: ۱۸ - ۱۹). به عبارت دیگر، الاهیات سلبی روی‌کردی است که از دیدگاه کسانی حمایت می‌کند که با نشان دادن محدودیت‌های زبان و مفاهیم عادی و نیز با تأکید بر تعالی و تنزیه خداوند از قالب‌های محدود و امکانی، هر گونه سخن گفتن ایجابی درباره‌ی خداوند و اوصاف او را ناممکن می‌دانند (۴۱، ص: ۹۱).

۲- الاهیات سلبی روی‌کردی است که امکان سخن گفتن ایجابی از خدا را نفی می‌کند و آدمی را ناتوان از آن می‌بیند. بدین سبب، یگانه رهگذر فهم صفات الهی را صفات سلبی می‌شمارد؛ بر این مبنا، علم خدا به عدم جهل و قدرت او به عدم ضعف تفسیر می‌شود (۳۱، ص: ۳۲۹).

۳- الاهیات سلبی یا یزدان‌شناسی تنزیهی دیدگاهی است که برای پرهیز قاطع از پرتگاه تشبیه خالق به مخلوق، هر گونه صفتی را برای خدا انکار می‌کند و در باب الوهیت، جز به وجه منفی سخن نمی‌گوید (۵۲، ص: ۳۸۴).

۴- الاهیات سلبی جریان فکری نیرومندی است که به‌جد در توان عقل در شناخت خدا تردید می‌کند و بر این عقیده 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 (۲۲، ص: ۹۱). به عبارت دیگر، «هر کس در مورد خداوند تنها به طریق سلب سخن گوید و همه‌ی صفات ثبوتیه را به سلبی ارجاع دهد... پیرو الاهیات سلبی و تنزیه محض است» (همان، ص: ۱۰۹).

این دیدگاه‌ها گرچه بیانگر ابعادی از الاهیات سلبی‌اند و شامل دیدگاه برخی از قائلان به روی‌کرد سلبی چون معتزله، ابن میمون و ... می‌شوند، نظریات جامعی در باب الاهیات سلبی نیستند، زیرا تنها به ابعاد زبانی و معرفتی این روی‌کرد پرداخته‌اند و از بعد

وجودشناختی آن غفلت و آن را در سلب محض و تنزیه صرف محدود کرده‌اند؛ لذا این‌گونه تعاریف دیدگاه بسیاری از متفکران را، که اندیشه‌شان ذیل الاهیات سلبی مطرح می‌شود، چون افلوطین، اکهارت، قاضی سعید قمی، مولانا، ابن عربی و .. در بر نمی‌گیرند. به عبارت دیگر، در این دیدگاه‌ها، الاهیات سلبی صرفاً محدود به نفی صفات الاهی، امتناع مطلق شناخت حق، و سخن گفتن از خدا به روش سلبی است. در این میان، به روش‌ها و شگردهای گفتمان سلبی به معنای دقیق آن، یعنی مطالبی نظیر شناخت خدای ناشناختنی، سلب به خود ارجاعی (سلب سلب) و استعاره‌های روشن‌گر و پرشمار الاهیات سلبی توجه نمی‌شود (۴۹، ص: ۱۲۷). لذا این دیدگاه‌ها علی‌رغم در بر گرفتن برخی رویکردهای سلبی، دیدگاه‌های جامعی نیستند و تنها چهره‌ی افراطی و مهجور الاهیات سلبی را نشان می‌دهند که منجر به تعطیل می‌شود، با معضلات و تناقض‌هایی درگیر است و به راحتی شکست می‌خورد.

نکته‌ی درخور توجه این است که موضع الاهیات سلبی با وجود تأکید بسیار بر تنزیه و عدم شناخت خدا و بیان‌ناپذیری او، غالباً از سوی کسانی اتخاذ شده که از تجربه و شهود عرفانی سخن می‌گویند و «نسبت به واقعیت و وضوح تجربه‌ی مربوط به خدا تأکید می‌ورزند» (۱۴، ص: ۳۳) و یا از جانب عارفانی ابراز شده است که بارها گفته‌اند خاموشی تنها راه سخن گفتن درباره‌ی خداوند است و در عین حال، پرچم‌ترین آثار منظوم و منثور را در مباحث عارفانه به رشته‌ی تحریر کشیده‌اند (۴۰، ص: ۷۴). این نکته‌ای است که بر خلاف دیدگاه کسانی که آن را نقدی بر الاهیات سلبی می‌دانند، مانع نگرش ساده و سطحی به این دیدگاه می‌شود. در نتیجه، برخی با توجه به این که «الاهیات سلبی روشی فراتر از برداشت‌های مذکور است» (۴۹، ص ۱۲۷) و با توجه به بعد وجودشناختی آن معتقدند: «الاهیات سلبی، که سلبی‌گروی یا روش سلبی نیز خوانده می‌شود، یکی از گرایش‌های الاهیاتی است که بر امتناع معرفت به ذات خدا تأکید می‌کند. این گرایش ذات خدا را نه متعلق علم، بلکه متعلق جهل مکتسب می‌داند. به تبع امتناع شناخت خدا، الاهیات سلبی بر آن است که از ذات خدا، به عنوان حضرت وجودی ناشناختنی، جز از طریق سلب به خود ارجاعی نمی‌توان سخن گفت و در این روش، تمام ایجابات الاهیاتی به نحو انتقادی نفی می‌شوند» (همان، ص: ۱۲۸). این تعریف بر مبنای مراتب و حضرات وجود در عرفان، ساحت ذات خداوند (وجود لابلشرط مقسمی) را موضوع الاهیات سلبی می‌داند (همان) و طبیعتاً دیدگاه متکلمان و فلاسفه‌ی قائل به الاهیات سلبی را در بر نمی‌گیرد.

علاوه بر این، از آن‌جا که الاهیات سلبی تنها به مسأله‌ی شناخت ذات خداوند محدود نیست، بلکه مسأله‌ی شناخت تعینات و صفات خدای متعال را هم در بر می‌گیرد، این

تعریف هم تعریف جامعی نخواهد بود. در واقع، الاهیات سلبی ساحت‌های متعدد و مختلفی دارد. اولین ساحتش ذات خداوند، یعنی وجود لابشرط مقسمی (حقیقت وجود یا غیب مطلق) به زبان عارفان یا احدیت (وجود بشرط لا) به نظر فیلسوفان است و در آن، این مسائل بررسی می‌شود که آیا ذات خداوند شناختنی است و در واقع و نفس‌الامر، صفات، تعینات یا ویژگی‌هایی دارد؟ اگر صفاتی دارد، آیا قابل فهم، دریافت و مشاهده‌اند و در این صورت، آیا راهی برای دریافت آن‌ها وجود دارد؟ در فرض وجود، آیا آنچه یافته یا مشاهده می‌شود، در قالب‌های مفهومی، ذهنی و ماهوی می‌گنجد و به تبع آن، در قالب‌های زبانی نیز قابل بیان است؟ در صورتی که در قالب‌های زبانی بگنجد، آیا مخاطب می‌تواند درک درستی از آنچه بیان می‌شود داشته باشد؟

علاوه بر ذات خدای متعال، ساحات و موضوعات دیگر الاهیات سلبی عبارت‌اند از تعینات ذات خداوند، صفات خداوند و همچنین مفاهیم کلی که برای صفات کلی یا واقعی وضع شده‌اند و عیناً مراتب گفته‌شده در مورد آن‌ها نیز تکرار می‌شود و اگر در یکی از مراتب ذکرشده پاسخ منفی داده شود، الاهیات سلبی تحقق پیدا کرده است. به عبارت دیگر، ذات خداوند، تعینات ذات خدا، صفات خدا و مفاهیم صفات خدا، چهار مسأله‌ی اساسی در الاهیات سلبی‌اند که در هر کدام، ابعاد مختلف وجودشناختی، معناشناختی و زبان‌شناختی بررسی می‌شوند.

۳. دلایل وجودشناختی الاهیات سلبی

با توجه به ابعاد مختلف مسأله‌ی شناخت خداوند و مسائل پیرامون آن، در هر نظام الاهیاتی، مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مختلفی وجود دارد که منجر به اختلاف دیدگاه‌ها و نظریات آن‌ها می‌شود. در الاهیات سلبی نیز با توجه به این ابعاد، دلایل وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی متعددی بیان شده است. از آن‌جا که جنبه‌های معرفتی و زبانی الاهیات بر جنبه‌ی هستی‌شناختی آن مبتنی است، مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین بعد هر دیدگاه الاهیاتی بعد هستی‌شناختی است، به گونه‌ای که مباحث دیگر مبتنی بر آن و معطوف به آن است. به بیان دیگر، «هر چه در بعد وجودی، خداوند را متعالی‌تر از خلق بدانیم، امکان شناخت او کم‌تر است و بالعکس» (ص: ۵۰، ۶۱۳). در این بعد، با توجه به مراتب و اعتبارات وجود، فیلسوفان ذات خدای متعال را وجود بشرط لا (احدیت) و عرفا آن را وجود لابشرط مقسمی و غیب مطلق می‌دانند که احدی را به آن راه نیست و انبیا و اولیا در آن حیران‌اند (۲۴، ص: ۴۲). تقریباً همه‌ی الاهی‌دانان، از متکلمان، فیلسوفان و عارفان، اذعان دارند که ذات خدای متعال ناشناختنی است. الاهی‌دانان سلبی

نیز، اعم از متکلم و عارف، بر همین مبنا، به‌ویژه با توجه به لوازم منطقی دیدگاه خود درباره‌ی ناشناختنی بودن ذات و عموماً با توجه به مبانی دیگری چون تباین خالق و مخلوق، اشتراک لفظی وجود و سایر صفات، به نفی صفات از ذات خدای متعال می‌پردازند، به گونه‌ای که هیچ وصف ایجابی ثبوتی را نه به نحو زیادت و نه به نحو عینیت، به ذات خدای متعال نسبت نمی‌دهند و اکثر آن‌ها، خصوصاً متکلمان سلبی‌گرا، تمام صفات ایجابی به‌کاررفته در متون دینی را به صفات سلبی و رفع نقایض آن‌ها از ذات خداوند تفسیر می‌کنند (۱۴، ج: ۱، ص: ۲۴۷؛ ۱۱، صص: ۱۴۰ - ۱۴۴؛ و ۴۶، ص: ۷).

۱.۳. برخی از دلایل نفی صفات، و ناشناختنی بودن ذات

۱.۱.۳. تأکید بر وحدت مطلقه و بساطت حقیقی ذات: تأکید طرفداران الاهیات سلبی بر «بساطت محضه و وحدت مطلقه‌ی» ذات خدای متعال است و بر همین مبنا، ذات او را ناشناختنی و فاقد صفات می‌دانند. به اعتقاد معتزله، ذات خدای متعال واحد بسیطی است که هیچ‌گونه کثرتی به آن راه ندارد و آدمی از ادراک آن عاجز است؛ به عبارتی، مصداق «لیس کمثله شیء» است (۵۷، صص: ۱۳۸ - ۱۳۹) و اتصاف ذات به صفات محال است، زیرا اتصاف خدا به صفات مستلزم زاید بودن صفات بر ذات است و زیادت صفات بر ذات با احدیت و بساطت خداوند منافات دارد، زیرا صفات زاید اگر قدیم باشند، در اخص صفات ذات، یعنی قدم، با او شریک خواهند بود (۳۳، ج: ۱، ص: ۴۴) و این به تعدد قدما و شرک می‌انجامد و اگر حادث باشند، در این صورت، ذات محل حوادث خواهد بود و این نیز با بساطت و غنای ذاتی او در تنافی است (۵۷، ص: ۱۳۸). پس قبول واقعی بودن صفات، چه حادث باشند و چه قدیم، مستلزم قابل شدن به تعدد واجب الوجود یا حدوث صفات در ذات است و هر دوی این‌ها محال عقلی است. در نتیجه، به نحو واقعی نمی‌توان به صفات قابل شد.

علاوه بر معتزله، ابن میمون نیز که خود معترف است متکلمان یهودی به راهی قدم گذاشتند که متکلمان معتزلی آن راه را طی کرده‌اند و آن‌چه را دریافت کرده‌اند از متکلمان معتزلی دریافت کرده‌اند (۱۱، ص: ۱۸۰)، صفات ثبوتی ذاتی را برای خدای متعال انکار می‌کند، زیرا در نظر او، اعتقاد به اوصاف ذاتیه‌ی متعدد مستلزم اسناد ترکیب و تکثر در ذات است و این دو لازمه با وحدت و بساطت ذات، جمع‌شدنی نیستند و اعتقاد واقعی به آن‌ها ناممکن است، زیرا داشتن اعتقاد پس از تصور درستی از متعلق اعتقاد ممکن است و در چنین فرضی، امور متناقض نه متعلق تصور قرار می‌گیرند و نه اعتقاد (همان، ص: ۱۱۵). وی نفی صفات ذاتی از خداوند را از امور قریب به بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و برهان می‌داند و صفات عینی و زاید را از ذات نفی می‌کند، زیرا در نظر او، اولاً غیریت صفت و

موصوف و عروض صفت بر ذاتِ موصوفِ امری بدیهی اولی است و در این صورت، ذاتِ محلّ عروض اعراض متعدد و متکثر خواهد بود و پذیرش اوصاف متعددِ عارض بر ذات با وحدت و بساطت حقیقی ذات، ناسازگار بوده، مستلزم اسناد کثرت و ترکیب به مقام ذات احدی بسیط است و ثانیاً اگر صفات متعدد و متکثر عین ذات بسیط من جمیع الجهات باشد، در آن صورت، یا باید وحدت و بساطت ذات را امری لفظی فرض کنیم یا باید وحدت و بساطت را حقیقی بدانیم که در این صورت، قبول صفات ذاتی کثیر بی معنا خواهد بود (۱۱، صص: ۱۱۶ - ۱۱۷). به عبارت دیگر، عینیت صفات با ذات بسیط محض، به معنی نفی هر گونه کثرت و تعدد است. به این ترتیب، وقتی اشخاص در عین قول به عینیت صفات با ذات بسیط، از تعدد و تکثر نیز سخن می گویند، دچار تهافت در کلام می شوند و با نوعی ناسازگاری روبه رو خواهند بود (۵، ج: ۱، ص: ۳۵۲)؛ یعنی کسی که از صفات ذاتی سخن می گوید، گرچه در ظاهر، عنوان ترکیب را در باب خداوند به کار نمی برد، در واقع، او را مرکب می داند (همان، ص: ۳۶۰).

به گفته‌ی قاضی سعید قمی نیز توحید حقیقی آن است که اعتقاد به آن درباره‌ی واحد حقیقی صحیح باشد و بر غنی مطلق اطلاق می شود، به گونه‌ای که به هیچ وجه از وجوه و از هیچ جهتی از جهات، کثرت در او لازم نیاید، گرچه کثرت به حسب جهات و حیثیات باشد؛ حال آن که اعتقاد به صفات زاید یا عینی مستلزم راه یافتن کثرت در ذات خدای متعال است. به عبارت دیگر، تعدد و تکثر در جهات و حیثیات هم با توحید حقیقی منافات دارد و اعتقاد به ثبوت صفات در نهایت مستلزم لحاظ تعدد و تکثر در جهات و حیثیات است (۴۴، ج: ۱، ص: ۴۸۱). وی بر این نظر است که خدای متعال علت همه‌ی ممکنات است و علت آن چه به نحوی مرکب از موصوف و صفت است نباید خود به هیچ نحوی مرکب از موصوف و صفت باشد؛ زیرا اولاً به تسلسل می انجامد، ثانیاً هر موصوفی یعنی ذاتی که دارای صفت است، مسبوق به ذات است بدون اعتبار صفات و همچنین هر مرکبی که نوعی دوگانگی در آن هست، ولو به نحو اعتبار، مسبوق به وحدت ذاتی است؛ زیرا واحد طبیعتاً مقدم بر دو است. همین طور هر مرکبی باید به بسیط منتهی شود و طبق برهان، همه‌ی علل به علتی منتهی می شوند که بسیط‌ترین اشیا است و آن ذات احدیت صرف است که هیچ شیئی فوق آن نیست و هیچ اسم و رسم و نعتی ندارد (همان، ج: ۱، صص: ۱۱۹ - ۱۲۰). به تعبیر افلوطین، در این راه، باید تا واحد بسیطی که اصل و منشئی ندارد پیش برویم (۱۶، ج: ۱، ص: ۴۵۱). در نتیجه، طبق برهان، هر مقید و مرکبی باید مسبوق به مطلق و بسیط باشد و چیزی که بتوان در آن حتی به نحو عینیت، ذات و صفتی در نظر گرفت، ولو در ظرف تحلیل و اعتبار، باید مسبوق به مرتبه‌ای باشد که بسیط‌ترین اشیا است

و هیچ اسم و رسم و وصفی در آن قابل اعتبار نیست. در نتیجه، خدای متعال واحدی است که مرکب از ذات و صفات (چه صفات عینی و چه زاید) نیست و هیچ چیزی با آن ملاحظه نمی‌شود، بلکه او واحد است بدون در نظر گرفتن هیچ چیز دیگری؛ از این واحد، به «واحد محض» یا «واحد مبسوط» تعبیر می‌شود (۴۴، ج: ۲، ص: ۴). شایان یاد است ذاتی که قاضی سعید به آن اشاره می‌کند فوق مرتبه‌ای است که معتزله و ابن‌میمون به آن نظر دارند و صفات را از آن نفی می‌کنند.

۳.۱.۲. نفی تشبیه: قاضی سعید قمی با توجه به آیه‌ی «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱)، بر این نکته تأکید دارد که نه چیزی شبیه خدای متعال است و نه خدای متعال شبیه به چیزی است (۴۴، ج: ۱، ص: ۱۲۲) و معتقد است که اثبات صفت برای خدای متعال یا معرفت به او از طریق صفات، محال است، زیرا به تشبیه و ترکیب او می‌انجامد، در صورتی که تشبیه خدای متعال به چیزی محال است (همان، ص: ۱۸۰). به عقیده‌ی ابن‌میمون، اندیشیدن به خدا در مدل ترکیبی ذات - صفات، از نوعی تشبیه به سایر مخلوقات ناشی شده است. به تعبیر او، گروهی بر اساس همین تشبیه، خدا را جسمانی دانسته و به او اعراض و صفات جسمانی هم نسبت می‌دهند و گروهی نیز از این مرحله بالاتر رفته، جسمانی بودن را از خدا نفی می‌کنند، ولی صفات را به او نسبت می‌دهند. پس اسناد اوصاف به خداوند نیز مرتبه‌ای از تشبیه است (۱۱، ص: ۱۱۸) و تشبیه هم با توحید حقیقی منافات دارد (۴۴، ج: ۱، ص: ۱۲۲). در نتیجه، کسی که خدای متعال را به چیزی تشبیه می‌کند، هرگز او را قصد نکرده است، زیرا چیزی که شبیه ندارد تشبیه او هم محال است (همان، ج: ۱، ص: ۳۲۵). البته در دیدگاه عرفانی ابن‌عربی، به علت امتناع توصیف خدای متعال در مرتبه‌ی ذات، اعتبار صفات و تشبیه و تنزیه را از او سلب می‌شود (۸، ص: ۱۲۸).

۳.۱.۳. حد و ماهیت نداشتن ذات خدای متعال: ابن‌میمون بر این مسأله که خدای متعال ماهیت ندارد تأکید کرده، بر همین اساس، به انکار صفات ایجابی می‌پردازد (۵، ج: ۱، ص: ۳۵۲). او معتقد است آن‌چه ماهیت ندارد صفات ذاتی نیز نخواهد داشت و آن‌چه معروض اعراض واقع نمی‌شود نمی‌تواند دارای صفات عرضی بوده باشد. خداوند موجودی است که ماهیت ندارد و معروض اعراض نیز واقع نمی‌شود؛ در نتیجه، از هر گونه صفت ایجابی منزّه است (۱۱، صص: ۱۳۷ - ۱۳۸). به گفته‌ی قاضی سعید قمی نیز خدای متعال به هیچ حدّ خاصی، چه حدّ مقداری و چه حدّ معنوی، محدود نیست، چراکه دارای وجودی بی‌نهایت است و هم‌چنین حد به معنای معرّف، یعنی کاشف از یک چیز، نیز ندارد (۴۴، ج: ۲، ص: ۴۷۷). از آن‌جا که وصف، چه عین ذات باشد و چه غیر ذات، موصوف را

احاطه می‌کند و با آن جمع می‌شود و او را از غیر آن تمییز می‌دهد و جدا می‌کند، حدی است که موصوف به وسیله‌ی آن محدود می‌شود. در نتیجه، نفی صفات از خدای متعال به معنای تنزیه او از داشتن حد است، زیرا داشتن حد برای ذات احدیت، محال است. پس او هیچ وصف و نعتی ندارد (۴۴، ج: ۱، صص: ۳۹۴ - ۳۹۵).

۳.۱.۴. ملازمت موصوف بودن با معلولیت و ترکیب: قاضی سعید قمی در تفسیر این عبارت که «شهادة کلّ مخلوق انّ له خالقاً لیس بصفة و لا موصوف» می‌گوید: هر موصوف و صفتی مخلوق است، زیرا حکم به این که شیء موصوف به صفت ذاتی است مستلزم علم به ذات او و تحصیل معرفت به این است که ذات او مقتضی صفات است، چرا که صفات ذات صفاتی هستند که ذات بدون هیچ حیثیت دیگری مقتضی آن‌هاست و همچنین علم به چیزی مستلزم نوعی احاطه به آن شیء است، زیرا نفس تا نحوه‌ی احاطه به چیزی نداشته باشد، هیچ گونه علمی به آن نخواهد داشت. در نتیجه، علم به صفات ذاتی یک چیز مستلزم احاطه بر آن است و نزد عقلا، احاطه به یک شیء مستلزم معلولیت آن است. به عبارت دیگر، آن چه محاط شود معلول و محدود است. حال آن که خدای متعال به گونه‌ای است که هیچ علمی بر او محیط نمی‌شود، چنان که خود فرمود: «و لایحیطون به علماً» (طه/۱۱۰) (۴۴، ج: ۱، صص: ۱۱۹ - ۱۲۰).

۳.۱.۵. اطلاق و عدم تعیین ذات: در نظر برخی از قائلان به الاهیات سلبی، مانند افلوطین، قاضی سعید قمی و ابن عربی، ذات خدای متعال هیچ‌گونه تناهی، تقید و محدودیتی نمی‌پذیرد و بی‌نهایت و بی‌تعیین است، به گونه‌ای که می‌توان گفت مطلق است از هر قیدی حتی قید اطلاق، یعنی مطلق بودن نیز صفتی نیست که او را مقید به قید اطلاق کند. به گفته‌ی افلوطین، «او را باید بی‌نهایت اندیشید. چه اگر او را به عنوان عقل بیندیشی یا به عنوان خدا، او بیشتر از آن‌هاست و اگر به عنوان واحدش بیندیشی او واحدتر از آن است که می‌اندیشی... او در نزد خود خویش است بی هیچ تعینی...» (۱۶، ج: ۲، ص: ۱۰۸۶). به عبارت دیگر، او چنان بی‌شکل و بی‌تعیین است که حتی درباره‌اش نمی‌توان گفت «این»، زیرا اگر او را «این» بتوان دریافت، دیگر آن اصل اصیل نخواهد بود، بلکه همان چیزی خواهد بود که با عنوان «این» درباره‌اش سخن گفتیم. یگانه سخنی که می‌توان درباره‌اش گفت این است که او «در فراسوی هستی» است، ولی باید توجه داشت که «در فراسوی هستی» هم اشاره‌ای به «این» و نامی برای او نیست، یعنی عنوانی ایجابی و دال بر چگونگی او نیست، بلکه تنها به این معناست که او این نیست. پس آن عنوان نیز به هیچ روی و به هیچ معنا بر او محیط نمی‌شود و او را بیان نمی‌کند. در نتیجه، افلوطین با تأکید بر عدم تناهی و احاطه‌ناپذیری او، می‌گوید مضحک است کسی بکوشد بر چنان «ذاتی

احاطه‌ناپذیر» محیط شود. کسی که بخواهد بر او محیط شود خود را از برداشتن کوچک‌ترین گامی در طریق او محروم می‌سازد (همان، ج: ۲، صص: ۷۲۷ - ۷۲۸). بر همین مبنا، آنان ذات واجب تعالی را غیب محض می‌دانند که به سبب مطلق بودن از، هر گونه قیدی حتی قید اطلاق مبراست و هیچ اسم و رسم و نعت و صفتی نمی‌پذیرد (۴۴، ج: ۱، ص: ۲۸۷) و هیچ اصطلاح و سخن و صفتی را نمی‌توان یافت که بتواند مطلبی را درباره‌ی او بیان کند (۱۶، ج: ۲، ص: ۱۰۵۵)؛ ولی این به معنای انتساب عدم آن اسم و صفت به او نیست، بلکه او نه موجود و نه معدوم، بلکه فوق عقل و فوق وجود و عدم است. پس ذات خدای متعال «غیب الغیب» و مرتبه‌ی «احدیت محضه‌ی غایب از عقول» است (۴۴، ج: ۱، ص: ۱۹۰) که به سبب نداشتن هیچ اسم و رسم و صفتی، معرفت او برای هیچ‌یک از عباد و ملایک ممکن نیست (همان، ج: ۱، ص: ۲۸۷). غیب الغیوب بودن او به گونه‌ای است که برخی چون اکهارت از او با عناوینی چون «نوعی عدم»، «سکون و تنهایی»، «تاریکی»، «ظلمت»، «برهوت» و ... یاد می‌کنند (۱۸، ص: ۵۱۶؛ ۱۲، صص: ۹۴ - ۹۶). منظور از عدم در این‌جا، منزلگاه زندگی غیبی و ورای همه‌ی تصورات و همان مقام غیب الغیوبی است که ورای همه‌چیز است و اضداد یک‌باره در آن‌جا در کنار هم فرومی‌افتند. در آثار مشهور مولوی، درباره‌ی قوس صعود نیز آخرین مرتبه‌ی سیر مراتب وجودی «عدم» معرفی شده است (۳۸، ص: ۳۳۹):

پس عدم گردم عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه الرّاجعون

در نتیجه، عارفان سلبی‌گرا هیچ حکمی را به این مرتبه نسبت نمی‌دهند، چنان‌که ابن عربی تمام احکام ثبوتی از جمله عباراتی چون «کان الله و لم یکن معه الشیء»، نسب و اضافاتی چون دلیل و مدلول، حقیقت و محقق و علت و شرط را لایق و شایسته‌ی ذات نمی‌داند، بلکه آن‌ها را به مرتبه‌ی الوهیت (واحدیت) نسبت می‌دهد (۷، صص: ۵ - ۶) و ذات را موطن تنزیه مطلق، نه از باب تنزیه صفات سلبی و حدّی، بلکه از باب سلب امکان توصیف در آن موطن می‌داند (۴۷، ص: ۱۲۸). در نتیجه، به بیان افلوطین، «او آن است که اوست و پیش‌تر از هر چیز است» (۱۶، ج: ۲، ص: ۱۰۵۶) و «حقیقت او آن‌چنان‌که هست، برای بشر و تعقل محدود او غیر قابل فهم، توصیف و بیان است» (همان، ج: ۲، ص: ۷۰۵). به عبارتی، «ذاتش را بذاته کسی جز خودش نمی‌داند» (۴۴، ج: ۱، ص: ۲۲۱).

نکته‌ی مهم در بعد وجودشناختی الاهیات سلبی، این است که برخی از طرفداران الاهیات سلبی به تفکیک مراتب ذات و صفات می‌پردازند و احکام متفاوتی برای این دو مرتبه قایل‌اند. این مسأله بازتاب‌های معرفتی جالب توجهی خواهد داشت و بسیاری از نقدهای وارد بر الاهیات سلبی را نیز پاسخ خواهد گفت.

۴. نقد دلایل هستی‌شناختی الاهیات سلبی بر مبنای الاهیات ایجابی

۴.۱. نقد دلیل اول: عدم تنافی وحدت و بساطت با وجود صفات: به نظر

الاهی‌دانان ایجابی، قائلان به الاهیات سلبی، از جمله معتزله، از وصف، تنها عروض و زیادت‌ی بر موضوع را می‌فهمند و ثبوتی بودن صفات را متفرع بر زاید بودن آن‌ها بر ذات می‌دانند. لذا مطلقاً صفات را از ذات خداوند نفی می‌کنند (۳، ج: ۱، ص: ۲۳۱؛ و ۲۶، ص: ۲۵۵)، در صورتی که به اعتقاد طرفداران الاهیات ایجابی، مانند ملاصدرا و علامه طباطبائی، صفت داشتن ضرورتاً ملازمت با معروض بودن ندارد و نفی صفات ایجابی ذاتی از خداوند مساوی است با ادعای خالی بودن ذات او از صفات کمال. در نظر آنان، خداوند وجود محض و بحتی است که هر وجود و کمال وجودی را در بر دارد و فقدان یا عدم صفات کمالیه در ذات او محال است (۴۰، ص: ۲۴۹؛ و ۳۴، ج: ۶، ص: ۱۲۶). ملاصدرا بر خلاف طرفداران الاهیات سلبی، معتقد است دقیقاً بر اساس بساطت مطلقه و وحدت حقیقی ذات خدای متعال، می‌توان از ذات واحد بسیط او مفاهیم و اوصاف متعدد و متکثر را انتزاع کرد و به طور واقعی، آن مصداق واحد را مصداق برای همه‌ی مفاهیم متکثر دانست، بدون این‌که هیچ ترکیب و کثرت حقیقی به ذات او نسبت داده شود؛ زیرا وجود صفات همان وجود ذات است و صفات و ذات مصداقاً یکی و به وجود واحد موجودند، هرچند مفاهیم صفات با یک‌دیگر متفاوت‌اند (۳۴، ج: ۶، ص: ۱۲۴). از نظر او، لازمه‌ی بسیط حقیقی بودن خدای متعال این است که او واجد تمام اشیا باشد و هیچ کمالی فرض نمی‌شود که او فاقد آن باشد. پس او تمام اشیا و کل موجودات است و هیچ سلبی به ساحت ذات صمد او راه ندارد (۲۵، ج: ۶، ص: ۲۸۱ - ۲۸۳)، زیرا اگر چیزی را از او سلب کنیم، به همان اندازه او را محدود کرده‌ایم. در نتیجه، بر خلاف آن‌چه طرفداران الاهیات سلبی گمان می‌کنند، هر نوع سلبی درباره‌ی او مستلزم ترکیب است نه برعکس. در نظر طرفداران الاهیات ایجابی، الاهی‌دانان سلبی از تحلیل صحیح مفهوم عینیت ذات و صفات ناتوان شده‌اند، زیرا در نظر آنان، یا باید عینیت ذات و صفات را به طور کامل بپذیریم، به طوری که حتی به لحاظ مفهومی نیز چنین وحدت و عینیتی بر قرار باشد و هیچ‌گونه تغایری بین ذات و صفت وجود نداشته باشد و یا باید غیریت محض ذات و صفت را بپذیریم که هم به لحاظ مصداقی و هم به لحاظ مفهومی، دوگانگی بین ذات و صفت برقرار باشد. به عبارت دیگر، آنان می‌پندارند اگر در مورد خداوند در قالب مدل موضوع - محمولی بیندیشیم و در قالب این مدل، درباره‌ی او به نحو ایجابی سخن بگوییم، به طور واقعی، او را مرکب دانسته و کثرت را به او نسبت داده‌ایم و این با بساطت و وحدت همه‌جانبه‌ی او ناسازگار است (۴۱، ص: ۱۳۴)؛ حال آن‌که «تعدد و تکثر مفاهیم با وحدت منشأ انتزاع آن مفاهیم منافات ندارد و می‌شود یک مصداق

واحد منشأ انتزاع مفاهیم متعدد گردد. آن چه محال است اتحاد خارجی دو موجود اصیل متحصل است نه مفاهیم متعدد» (۳، ج: ۱، ص: ۲۳۱). در نتیجه، تعارضی میان کثرت مفهومی و تحلیلی صفات با وحدت مصداقی ذات وجود ندارد، بلکه آن چه مستلزم راه یافتن کثرت به ذات و منافی با بساطت مطلقه ذات است صفات زاید بر ذات است نه صفات عینی (۳۴، ج: ۶، ص: ۱۲۴؛ و ۳۶، ج: ۱، ص: ۳۳۲).

۴.۲. نقد دلیل دوم: عدم تنافی توصیف با تنزیه خدای متعال

الاهی‌دانان ایجابی مانند ملاصدا، ابن سینا و فخر رازی نیز معتقدند مصداق و کنه ذات و صفات خدای متعال ناشناختنی است و عقلاً و شرعاً خداوند را مثل و مانندی نیست و او را به هیچ چیز و هیچ چیز را به او نمی‌توان تشبیه کرد و عقل بشر هم قادر نیست به کنه ذات و صفات او پی ببرد (۳۰، ج: ۳، صص: ۲۳۹ - ۲۴۰؛ ۳۴، ج: ۴، ص: ۳۶؛ ۹، ج: ۳، ص: ۳۹۴؛ و ۱۰، ص: ۱۸۵)، اما در نظر آنان، این سبب نمی‌شود که امتیاز و تفاوت مخلوق و خالق در این باشد که هر معنا و مفهومی که درباره‌ی مخلوق صدق می‌کند درباره‌ی خالق صدق نکند و برعکس. در واقع، این دیدگاه که عقل بشری اگر صفت اثباتی را که مخلوق در آن با خدا شریک است به خداوند نسبت دهد، منجر به راه یافتن نقص در او و تشبیه او به مخلوقات خواهد شد، ناشی از خلط میان مفهوم و مصداق است؛ در صورتی که اگر ما مفهوم را در همان حد ادراک عقل نگه داریم و با کمک نفی حد و نقص، مصداق حقیقی مفهوم را درباره‌ی خداوند بازگوییم، چنین اشکالی پیش نخواهد آمد. به عبارت دیگر، تفاوت خالق و مخلوق در وجوب و امکان، تناهی و عدم تناهی و بالذات و بالغیر بودن است. برای نمونه، مفهوم علم که به معنای آگاهی، احاطه و کشف است در خالق و مخلوق یکسان است، ولی از نظر مصداق، خداوند عالم بالوجوب و دارای علم نامحدود است و مخلوق عالم بالامکان و دارای علم محدود به همراه نواقص فراوان است. به عبارت دیگر، تفاوت مصداقی خالق و مخلوق تفاوت میان «فوق لایتناهی بما لایتناهی» است با موجود به غایت متناهی و محدود. ولی نفی مثلیت میان خالق و مخلوق به معنای اثبات ضدیت نیست، زیرا مخلوق آیه و پرتو و مظهر خالق است. این گونه تنزیه و نفی تشبیه، که منجر به تضاد میان خالق و مخلوق می‌شود، ناشی از خلط میان مفهوم و مصداق است، یعنی وجود خارجی مخلوق مانند خالق نیست، نه این که هر مفهومی که بر مخلوق صدق می‌کند نباید بر خالق صدق کند (۵۵، ج: ۶، صص: ۱۰۳۳ - ۱۰۳۵). ملاصدرا نیز معتقد است حمل صفات بر او حمل اولی و حمل شایع صناعی نیست تا تشبیه لازم آید و نقایص و حدود موجودات به ذات او راه یابد (همان چیزی که سلبی گروان سخت از آن پرهیز می‌کنند و برای گریز از همین محظورات به الاهیات سلبی روی می‌آورند)، بلکه حمل حقیقت و رقیقت است (۲۵، ج: ۶،

ص: ۲۴۸). در نتیجه، طرفداران الاهیات ایجابی مانند ملاصدرا و علامه‌ی طباطبایی با توجه به بسط الحقیقه بودن واجب تعالی، صفات را، که همان کمالات‌اند، به ذات او به نحو اعلی و اشرف نسبت می‌دهند و نفی آن را مستلزم نقص می‌دانند و در عین حال، جهات نقص و محدودیت‌های امکانی صفات را از او سلب می‌کنند (۳۴، ج: ۶، صص: ۱۱۳-۱۲۹؛ ۴۰، صص: ۲۴۹-۲۵۰) تا محذور تشبیه او به مخلوقات لازم نیاید.

۴.۳. نقد دلیل سوم: عدم تلازم میان صفت داشتن و حد داشتن

نفی صفات از خدای متعال به دلیل نداشتن ماهیت، ریشه در اصالت ماهیت دارد، حال آن‌که بر مبنای دیدگاه الاهی‌دانان ایجابی مانند ملاصدرا اصالت با وجود است (۳۷، ص: ۱۳۴) و هر وجودی به اندازه‌ی مرتبه‌اش، دارای صفات و کمالات است و از آن‌جا که خدای متعال در بالاترین مرتبه‌ی وجودی و دارای وجوب وجود است، همه‌ی صفات و کمالات را به نحو اعلی و ارفع داراست (۲۵، ج: ۶، صص: ۲۸۱-۲۸۳).

در نقد دیدگاه قاضی سعید قمی نیز مبنی بر این‌که صفت داشتن با تعیین داشتن برابر است گفته شده است که چنین تعریفی برای مطلق صفت درست نیست و این تعریف صرفاً شامل مخلوقات عالم ماده می‌شود (۲۸، ص: ۷۲). به تعبیر استاد آشتیانی، هر کدام از صفات عامه‌ی وجود، مانند علم و قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر هم اگر به شرط عدم تعیین و اطلاق لحاظ شود، مانند اصل ذات، بی‌حد و بدون تعیین خواهد بود (همان، ص: ۱۹). در نتیجه، صفت داشتن و حد داشتن همیشه ملازم یکدیگر نیستند.

۴.۴. نقد دلیل چهارم: خلط میان معرفت اجمالی و تفصیلی

به نظر طرفداران الاهیات ایجابی، این دلیل که به سبب ناتوانی از احاطه به خدای متعال، هیچ علمی به او و صفات او نداریم، به تعطیل می‌انجامد. آنان معتقدند برای معرفت اجمالی به چیزی، نیازی به احاطه بر موصوف نیست و قائلان به الاهیات سلبی میان معرفت به وجه و معرفت به کنه را خلط کرده‌اند، درحالی‌که معرفت به کنه ذات و صفات خدای متعال برای انسان با توجه به محدودیت توان عقلی و محدودیت ابزارهای شناخت او از یک سو، و عدم تناهی و محدودیت ذات و صفات الاهی از سوی دیگر، ناممکن است، ولی معرفت اجمالی یا معرفت به وجه برای انسان با همین ابزارهای محدود به جنبه‌های نامتناهی، آن هم در حدّ توان انسان، ممکن است و انسان می‌تواند متناسب با ظرفیت وجودی و ادراکی خودش، شناختی اجمالی از اسما و صفات خدای متعال به دست آورد. در نظر آنان، آن‌چه از متون دینی و براهین عقلی استفاده می‌شود محدودیت قدرت سیر عقلانی بشر است نه ناتوانی و ممنوعیت کامل عقل بشر از توصیف و شناخت خدای متعال (۴۳، صص: ۲۰۲-۲۰۳).

۴. ۵. نقد دلیل پنجم: تعارض ذات مطلق و بی‌تعیین با خدای ادیان

از نظر مخالفان الاهیات سلبی، چنین ذات مطلق که غیب محض است پرستیدنی نیست و نگاه این‌گونه به خدای ادیان در تعارض آشکار با تعالیم دینی قرار دارد؛ زیرا در متون دینی، «خداوند مقدم بر هر چیز، موجودی است که موضوع پرستش واقع می‌شود و شایستگی خداوند برای آن‌که معبود واقع شود» در قلمرو دین، از اهمیت اساسی برخوردار است و اگر تلقی خاصی از خداوند، صرف نظر از هر حسن دیگری، فاقد این وجه باشد، ناپذیرفتنی است» (۲۱، ص: ۹۹)، زیرا پرستش فرع بر معرفت است و آن‌چه به هیچ وجه معروف واقع نمی‌شود معبود نیز واقع نمی‌شود؛ حال آن‌که تعالیم ادیان توحیدی بر محور معرفت به خدای متعال، عشق‌ورزی و وصال به او بنا شده است. مسأله‌ی اساسی این است که به خدایی که نمی‌توان شناخت چگونه می‌توان عشق ورزید یا واصل شد؟ در متون دینی، خدای متعال خودش را موجودی دارای صفات کمالی معرفی می‌کند که به موجودات بسیار نزدیک‌تر از خودشان است، نجواها و راز و نیازهای بندگانش را می‌شنود (انی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان (بقره/۱۸۶))، اشک‌هایشان را می‌بیند (و اذا سمعوا ما انزل الی الرسول تری اعینهم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق (مائده/۸۳)؛ تولوا و اعینهم تفیض من الدمع حزنا الا یجدوا ما ینفقون (توبه/۹۲))، از آن‌ها درخواست وام می‌کند و خودش را جای بنده‌ی مقروض می‌نشانند (من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً (بقره/۲۴۵))، زراعت می‌کند (أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون (واقعه/۶۴))، ساقی می‌شود (و سقاهم ربهم شراباً طهوراً (انسان/۲۱))، قلب مادر موسی (ع) را محکم می‌کند (و اصبح فؤاد ام موسی فارغاً (قصص/۱۰)) و برای مریم (س) غذا می‌فرستد (کلما دخل زکریا المحراب وجد عندها رزقاً (آل عمران/۳۷)). این تصویر از خدا با خدایی که صرفاً متعالی، دور از دست‌رس و دست‌نیافتنی است منافات دارد. منتقدان الاهیات سلبی، با توجه به این‌که خداوند در متون دینی، خودش را به کرات، به صفات کمال و به گونه‌ای ایجابی توصیف کرده است، این دیدگاه را که با هدف پرهیز از سقوط در دام شرک و تشبیه به نفی کامل صفات می‌پردازد، با کتاب و سنت دارای تعارض آشکار و منجر به تعطیل می‌دانند (۲۳، ص: ۱۰۶؛ ۳، ج: ۱، ص: ۲۳۶).

۵. دلایل مخالفان الاهیات سلبی

طرفداران الاهیات ایجابی مانند ملاصدرا با تکیه بر مبانی‌ای چون اصالت وجود، تشکیک و اشتراک معنوی، و بر اساس دلایلی چون ۱- بساطت حقیقی و تام و تمام بودن خدای متعال (۳۴، ج: ۶، ص: ۱۲۴)، ۲- تلازم میان نفی صفات ایجابی با خلّ ذات از کمالات (۴۰،

ص: ۲۴۹؛ و ۳۴، ج: ۶، ص: ۱۲۶)، ۳- برابری نفی یکی از دو مقابل با اثبات دیگری (۵۴، ص: ۴۴۰)، ۴- تفکیک احکام مفهوم از مصداق (۵۵، ج: ۶، صص: ۱۰۳۳ - ۱۰۳۵) و ۵- تأکید بر معارف و متون دینی (۳، ج: ۱، ص: ۲۳۶)، تمام صفات کمال را با تجرید نقایص امکانی، به خدای متعال نسبت می‌دهند و به عینیت ذات و صفات قائل‌اند و صفات سلبی خدای متعال را به صفات ایجابی بازمی‌گردانند نه برعکس.

اشاره به دلایلی چون بساطت حقیقی خدای متعال و تلازم میان نفی صفات و خلّو ذات از کمالات در نقد دلیل اول، تفکیک احکام مفهوم از مصداق در نقد دلیل دوم و تأکید بر معارف و متون دینی در نقد دلیل پنجم گذشت. در این‌جا، تنها به توضیح دلیل سوم می‌پردازیم.

۵. ۱. برابری نفی یکی از دو مقابل با اثبات دیگری

همان‌طور که اشاره شد، در نظر برخی از قائلان به الاهیات سلبی، صفات ثبوتی به صفات سلبی بازمی‌گردند و معنای صفات ایجابی، که در متون دینی به خدای متعال نسبت داده شده، سلب نقائص آن صفات است. به عبارتی، وقتی گفته می‌شود خدا عالم است یعنی جاهل نیست و قادر است یعنی عاجز نیست (۱۴، ج: ۱، ص: ۲۴۷؛ ۱۱، صص: ۱۴۰ - ۱۴۴؛ ۴۶، ص: ۷). از نظر طرفداران الاهیات ایجابی، نفی یکی از دو متقابل در واقع، اثبات دیگری است، البته هنگامی که میان آن دو واسطه‌ای نباشد، مانند علم و جهل. پس در واقع، معنای نفی جهل و عجز چیزی جز اثبات علم و قدرت نخواهد بود و نفی جهل و عجز با عدم اثبات علم و قدرت معنا ندارد و به تناقض می‌انجامد. هم‌چنین مفاهیم عدمی از اضافه کردن عدم به ملکه‌هایشان حاصل می‌شود، پس تا هنگامی که آن ملکه‌ها تصور نشوند، هرگز این مفاهیم عدمی انتزاع نمی‌شوند و تا وقتی آن ملکه‌ها برای موضوعشان ثابت نشوند، نمی‌توان عدم‌های آن‌ها را از موضوعشان سلب کرد. بنابراین تا زمانی که علم و قدرت برای خداوند ثابت نشود، جهل و عجز، که نوعی عدم ملکه برای علم و قدرت‌اند، نمی‌توانند از ساختش منتفی شوند (۵۴، ص: ۴۴۰).

در نظر طرفداران الاهیات ایجابی، صفات سلبی که بیانگر نفی نوعی کمبود و نیاز یا نفی حدود عدمی و جسمی‌اند، به صفات ایجابی بازمی‌گردند، زیرا همه‌ی کمال‌های وجودی برای خداوند تحقق دارد و او از کمبودهایی که جنبه‌ی عدمی دارند منزّه است. در نتیجه، در آن مقام، اوصاف سلبی مانند اوصاف ایجابی خواهند بود، با این تفاوت که این اوصاف چون جنبه‌ی عدمی دارند در آن‌جا تحقق نخواهند داشت، بلکه به نحوی از غیر خود انتزاع می‌شوند و در واقع، بر سلب سلب، که به اثبات وجود برمی‌گردد، دلالت دارند (۴۰، ص: ۴۵). بنابراین از دیدگاه آنان، صفات سلبی به صفات ثبوتی بازگردانده می‌شود نه برعکس.

به عبارت دیگر، آن چه از خدا سلب می شود نقص و عجز و فقدان است و سلب نقص یعنی سلب عدم و سلب عدم یعنی سلب السلب. پس بازگشت سلب نقص به ثبوت کمال است، چون فقدان و نقص در موجود غنی بالذات، که عین وجود و کمال است، راه ندارد. به نظر آنان، اشکال عمده‌ی طرفداران الاهیات سلبی این است که به درک درست عینیت صفات ثبوتی با ذات خدا نرسیده‌اند، لذا به این نظریات قائل شده‌اند (۲۶، صص: ۲۵۶ - ۲۵۵).

۶. نقد و بررسی نقدها

پیش از پرداختن به بررسی نقدها، توجه به این نکته ضروری است که همه‌ی دیدگاه‌های سلبی در یک سطح و یک شکل، قائل به الاهیات سلبی نیستند. در یک تقسیم‌بندی اولی، می‌توان الاهیات سلبی را به دو دسته‌ی کلامی و عرفانی تقسیم کرد. دیدگاه سلبی معتزله و ابن میمون تا حدودی در یک سطح قرار دارد و دیدگاه سلبی عرفای مسیحی و مسلمان نیز تقریباً در یک سطح است. با توجه به این که بخشی از دیدگاه‌هایی که ذیل الاهیات سلبی گنجانده شده‌اند، دیدگاه‌هایی عرفانی‌اند، نمی‌توان برداشتی صرفاً کلامی و فلسفی از آن داشت و آن را در سلب محض و تنزیه صرف و تعطیل محدود کرد. عمده‌تأ نقدها بر دیدگاه فلسفی و کلامی الاهیات سلبی وارد است و دلایل نیز با نگاه فلسفی، دلایلی درست است، ولی نفی صفات در دیدگاه کلامی و فلسفی با توجه به مرتبه‌ای که صفات از آن نفی می‌شوند با اشکالاتی مواجه است که در دیدگاه عرفانی با توجه به مرتبه‌ی ذات و تفکیک مراتب وجود، آن اشکالات مطرح نیست.

۶.۱. بررسی نقد اول

انکارناپذیر است که دیدگاه سلبی معتزله، که به تنزیه محض می‌انجامد و در معرفت‌شناسی، راه به جایی نمی‌برد، دفاع‌پذیر نیست. از آن جا که دیدگاه ابن میمون به دیدگاه معتزله نزدیک است، می‌توان گفت اشکال نداشتن تصور صحیحی از عینیت ذات و صفات و جمع میان وحدت مصداقی و کثرت مفهومی بر وی نیز وارد است، اما در دیدگاه عرفانی الاهیات سلبی، همان‌طور که در دلیل پنجم به آن اشاره شد، ذات خدای متعال همان هویت مطلق است که اطلاق نیز وصف و قید او نیست، بلکه عنوانی مشیر است که از عدم محدودیت و تعیین آن خبر می‌دهد (۲۴، ص: ۲۵) و از آن به «غیب الغیوب»، «عنقای مغرب»، «کنز مخفی» و «مقام ذات» تعبیر می‌شود (۲، ص: ۲۲). این مرتبه به علت مطلق بودنش از هر قیدی حتی قید اطلاق، منزله از قیود و مقام صرافت هستی است که «نه کسی زو نام دارد نه نشان». هیچ تعینی از قبیل کثرت، ترکیب، صفت، نعمت، اسم و رسم ندارد و نسبت و حکم نیز در آن مرتبه اعتبار نمی‌شود؛ مرتبه‌ای که حتی تعبیر به

مرتبه هم از آن حقیقت، خالی از تسامح نیست و هر تعبیری آن را از مقام خود تنزل می‌دهد، زیرا هر تعبیری مفهیم اشاره است و او نه اشاره می‌پذیرد نه عیان. حتی از جهتی وجوب وجود نیز از تعیین حقیقت او و در مقام متأخر، از ذات اعتبار می‌شود (همان، ص: ۲۴). در نتیجه، به علت نداشتن هیچ اسم و رسمی، غیب محض است که اطلاق لفظ وجود و وحدت ذاتی نیز بر آن حقیقت، از باب تفهیم است، نه این که اسمی برای آن ذات باشد. از این رو، همانند سایر صفات، وجود و عدم را نیز نمی‌توان به این مرتبه نسبت داد. چنین مرتبه‌ای نه از سنخ مفاهیم عقلی است و نه بر احدی معلوم (همان، صص: ۲۴۴ - ۲۴۵). در نتیجه، در این مرتبه، تمام اعتبارات و تعینات، حتی تعین اسما و صفات هم محو و مضمحل است؛ زیرا این مرتبه دارای اطلاقی است که در مقابلش تقییدی نیست و برتر از هر اطلاق و تقییدی است و با دام هیچ وصفی و نعتی و بیانی و عبارتی و ایما و اشارتی شکار نمی‌شود (۲۷، صص: ۱۷۰ - ۱۷۱) و اشاره به آن با الفاظی چون مقام و مرتبه، مجاز و از سر ناچاری و کوتاهی کلام است (۳۹، ص: ۳۵). به تعبیر افلوطین، «اصطلاح موجود را نیز درباره‌ی آن از روی ناچاری و اضطراب به زبان می‌آوریم» (۱۶، ج: ۲، ص: ۱۰۶۰).

به تعبیر دیگر، ذات حق هیچ‌گونه تعین ندارد، یعنی لایشرط از تعین و عدم تعین است. در نتیجه، آن را مقام لایشرط مقسمی عاری از قید اطلاق و لایشرطیت می‌نامند. وحدت حق نیز وحدت حقیقی است که تقابل با کثرت ندارد، یعنی از حیث اطلاق ذاتی، محکوم به حکم و معروف به وصف و مورد اضافی نسبت از وحدت یا وجوب وجود یا مبدئیت و اقتضای ایجاد یا صدور اثر و یا لحاظ علم و قدرت و غیر این جهات نیست. همه‌ی این جهات مقتضی تعین است و هر تعین و تقییدی باید مسبوق به لاتعین باشد (۲، ص: ۴۵). در نتیجه، هیچ‌گونه وصف و نسبیتی، چون واحد، مطلق، واجب، قدیم، مبدأ، مرجع، اول، آخر، ظاهر، باطن، خالق، قادر، سمیع، بصیر، علیم، محیط، حی، قیوم، هو، الله، احد، صمد و ... را نمی‌توان از این جهت به ذات نسبت داد، زیرا نسبت دادن این اوصاف مقتضی وجود یک امر متعین و مقید است، حال آن که مطلق وجود و ذات حق از هر گونه تعین و تقییدی مبرا است (۲۸، صص: ۲۰ - ۴۱). در نتیجه، انطباق مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است به نوعی متأخر از مرتبه‌ی ذات آن مصداق است. این نوع تأخر همان تأخر تعین از اطلاق است (۳۹، صص: ۲۰ - ۲۱).

پس می‌توان گفت توحید ذاتی یعنی شناخت خود ذات امری محال است و حقیقت حق برای احدی معلوم نیست، زیرا معرفت نسبیتی بین شناسنده و شناخته‌شده است و در آن مقام، همه‌ی نسبت‌ها ساقط می‌شود. این آخرین درجه از توحید است، زیرا کمال توحید متناسب با حدود و قیودی است که از ذات اقدس اله نفی می‌شود و در توحید ذاتی، هر

نوع تعین و تمیزی، اعم از واقعی و اعتباری و حتی خود توحید، نیز سلب می‌شود (۳۹، ص: ۳۵ - ۳۶). در نتیجه‌ی ادعای الاهیات سلبی عرفانی درباره‌ی معرفت به مقام ذات خدای متعال، ثابت می‌شود که در ذات خدای متعال، هیچ اسم و صفتی لحاظ‌شدنی نیست و غایت معرفت به این مرتبه جهل و عجز از معرفت است. باید به دنبال شناختن و یافتن چیزی بود که شناختنی باشد نه اویی که «لا یحیطون به علماً» (طه/۱۱۰)، علم و احاطه بر او محال است. اویی که به تعبیر امام حسین (ع) «یا من لا یعلم کیف هو الا هو، یا من لا یعلم ما هو الا هو، یا من لا یعلمه الا هو» (۵۳، ج: ۶۴، ص: ۱۴۲). در نتیجه، «او آن است که اوست» (۱۷، ج: ۲، ص: ۱۰۵۶) و «او را بذاته کسی جز خودش نمی‌داند» (۴۴، ج: ۱، ص: ۲۲۱).

بر این اساس، اشکالاتی چون عدم تصور صحیح عینیت ذات و صفات و جمع میان وحدت مصداقی و کثرت مفهومی بر این مرتبه وارد نیست، زیرا «مرتبه‌ی ذات مرتبه‌ی الغای جمیع حدود و اعتبارات است» (۲۷، ص: ۶۰) و اعتبار اسما و صفات و مفاهیم در آن ناممکن است. به همین علت، علامه طباطبایی آن‌چه را فلاسفه در باب توحید می‌گویند مبنی بر این که الله، عز اسمہ، ذات دربردارنده‌ی همه‌ی کمالات و مبری از همه‌ی نقایص است و همه‌ی صفات او عین ذات اوست، میراث مذاهب گذشته می‌داند که انبیای پیشین به آن دعوت می‌کردند و این چیزی است که از آموزش‌های فلاسفه‌ی الهی به دست می‌آید و بزرگان فلاسفه‌ی اسلامی مانند فارابی، ابن سینا و صدرالمتهلین بر آن بوده‌اند. ولی این توحید توحید در مرتبه‌ی واحدیت است و کمال توحید و توحید حقیقی نیست (۳۹، ص: ۳۲).

۲.۶. بررسی نقد دوم

این نقد نیز نسبت به دیدگاه‌های کلامی و فلسفی وارد است. حق این است که نفی شبیه از خدای متعال به معنای اثبات ضد برای او نیست. مخلوقات و ممکنات را ضد خدا دانستن و در مقابل او قرار دادن و نفی صفات از خدا با این دلیل که این صفات در مخلوقات وجود دارند به گفته‌ی امام خمینی، به نوعی ریشه در تشبیه او به خلق دارد. صفت را به گونه‌ای معنا کردن که در خالق و مخلوق یکی باشد خود عین تشبیه است (۲۸، ص: ۴۷). در واقع، مفاهیمی که حاکی از کمالات‌اند اگر بخواهند مصداقی حقیقی داشته باشند، آن مصداق خدای متعال خواهد بود و اطلاق این صفات بر مخلوقات نیاز به اثبات و دلیل دارد نه برعکس. اما در مرتبه‌ی ذات عرفانی، با توجه به آن‌چه در بررسی نقد اول گذشت، تنزیه و تشبیه به این معنا اصلاً وجود ندارد، زیرا در آن موطن، امکان اتصاف به صفات نیست (۸، ص: ۱۲۸). تنزیه چیزی از چیزی در صورتی ممکن است که امکان توصیف آن شیء به آن

وصف باشد. با توجه به این که ذات خدای متعال غیب محض است، اعتبار صفات در آن ممکن نیست و در نتیجه، تنزیه او از اوصاف امکانی نیز بی معنا خواهد بود (۵۱، ص: ۱۲۳).

۳.۶. بررسی نقد سوم

این که نفی صفات از ذات خدای متعال به معنای نفی حد از اوست، سخنی درست است، ولی نفی صفات به معنای راه یافتن عدم صفات یا خالی بودن ذات از کمالات نیست. در نتیجه، نقدی که می توان آن را بر دیدگاه عرفانی الاهیات سلبی وارد دانست نقد امام خمینی بر قاضی سعید قمی است. به گفته ی امام، هر کدام از صفات عامه ی وجود هم اگر به شرط عدم تعین و اطلاق لحاظ شود، مانند اصل ذات و حقیقت وجود، مجهول مطلق و غیب الغیوب خواهد بود (۲۸، ص: ۱۹). به عبارت دیگر، به بهانه ی آن که ذات مرتبه ی عدم لحاظ غیر و عاری از همه ی تعینات است نباید علم ذاتی را از ذات نفی کرد. معنای عدم اعتبار بطون و ظهور و اطلاق و تقیید و نفی آنچه مشعر به تعین است آن نیست که علم ذاتی مطلق عاری از قید اطلاق از آن اصل الاصول همه ی اسماء و منشأ همه ی ذراری و دراری وجود، نفی و در تعین ثانی لحاظ شود (همان، صص: ۳۱ - ۳۲). اگر منظور قائلان الاهیات سلبی لحاظ بینونت میان ذات و تعین اول و نسبت دادن عدم صفات به ذات و لحاظ آن در مرتبه ی واحدیت است، به تعبیر استاد آشتیانی اشتباه بزرگی است. در این مرتبه، نه وجود و نه عدم صفات لحاظ شدنی نیست (همان، ص: ۱۹). همان قدر که انتساب صفات به آن مرتبه غلط است، نفی و سلب آن ها نیز غلط است. در آن مقام، تعبیری برای بیان و خبر دادن وجود ندارد.

۴.۶. بررسی نقد چهارم

در بررسی این نقد، می توان گفت محدودیت معرفت بشری دقیقاً همان ادعای الاهیات سلبی است. گرچه برخی از دیدگاه های سلبی به تعطیل می انجامند و این نقد بر آن ها وارد است، ولی اکثر طرفداران الاهیات سلبی قائل به تعطیل نیستند و با همه ی سعی و کوششی که برای اثبات محدودیت عقل از خود نشان می دهند، به مسدود شدن باب نظر و تعطیل عقل قائل نیستند. برای مثال، ابن میمون نصوص دینی و کلمات پیغمبران را تفسیر کرده (۳، ج: ۱، ص: ۳۶۸) و می گوید مقصود انبیا از آن چه در باب محدود بودن عقل ابراز داشته اند، این نیست که باب نظر مسدود است و عقل حجیت ندارد، زیرا عقل نسبت به آن چه در حوزه ی تفکر آدمی قرار می گیرد، همواره حجت است (۱۱، ص: ۷۱ - ۷۲). در نتیجه، وی در عین این که عقل را حجت معتبر می داند و به انفتاح باب نظر و استدلال معتقد است، روی محدود بودن عقل نیز تأکید فراوان می کند (۳، ج: ۱، ص: ۳۶۸). مسلم است که محدودیت عقل در شناخت به معنای تعطیل عقل از معرفت نیست. برخی از

طرفداران الاهیات سلبی، خود، نقدهای دقیقی بر تعطیل و تنزیه محض وارد کرده‌اند، چنان‌که ابن عربی معتقد است تنزیه محض به همان اندازه نادرست است که تشبیه محض و همان‌گونه که تشبیه خداوند را محدود می‌کند، تنزیه محض نیز موجب تحدید و تقيید حق می‌شود (۶، ص: ۵۰).

همان‌طور که در دلایل وجودشناختی بیان شد، در نظر طرفداران الاهیات سلبی، اصل وجود مرتبه‌ی ذات و حداقل معرفت ایجابی، که علم به هستی صرف و مطلق این مرتبه و مبنای سلب‌های بعد است، با برهان ثابت می‌شود (۴۴، ج: ۱، صص: ۱۱۹ - ۱۲۰؛ ۱۶، ج: ۱، ص: ۴۵۱؛ و ۸، ج: ۲، ص: ۱۰۱). به تعبیر افلوطین، «این واقعیت را که او هست از طریق معقولات می‌توان شناخت، ولی این که او چگونه هست تنها کسی می‌تواند بفهمد که معقولات را به یک سو نهد» (۱۶، ج: ۲، ص: ۷۲۸).

علاوه بر این، این سخن که معرفت اجمالی مستلزم احاطه نیست سخنی نادرست است. معرفت به چپستی و چگونگی چیزی، به طور کلی، چه به صورت اجمالی و چه به صورت تفصیلی، مستلزم نوعی محدودیت و محاط بودن معروف یا موصوف است (۴۴، ج: ۱، صص: ۱۱۹ - ۱۲۰). معرفت بدون احاطه، معنای خردپذیر ندارد و تفاوت معرفت اجمالی و تفصیلی در این است که معرفت تفصیلی مستلزم احاطه‌ی تفصیلی و معرفت اجمالی مستلزم احاطه‌ی اجمالی است و ذات خدای متعال نیز به دلیل نداشتن حد، برهان‌پذیر و معروف احدی نیست (۳۷، صص: ۱۶۵ - ۱۶۶).

۵.۶. بررسی نقد پنجم

در پاسخ به این اشکال که چنین ذات غیب مطلق چگونه می‌تواند معبود، مطلوب و محبوب بندگانش باشد و اسما و صفاتی که صراحتاً در متون دینی به او نسبت داده شد چگونه توجیه‌پذیر است، باید گفت در واقع، هر شناختی که به او تعلق می‌گیرد به اسم و اولین تجلی او تعلق گرفته است (۳۹، ص: ۳۶). پاسخ به این پرسش که آیا «ناشناخته و شناخته‌نشده» خود را به چیزی شناخته و شناخته‌شدنی متجلی می‌کند مثبت است. مطلق، برای این که شناخته شود، خود را در کسوت اسما و صفاتش در عالم متجلی می‌کند (۱۷، صص: ۵۴ - ۵۵). اولین تجلی خدای متعال را به اسامی مختلفی چون «حق مخلوق به»، «خدای شخصی»، «فیض منبسط»، «حقیقت محمدیه» و... می‌نامند. به تعبیر عرفانی، اولین تجلی خدای متعال دارای دو چهره و نمود «احدیت و واحدیت» است. در احدیت، که چهره‌ی بطون آن است، هیچ نشانی از کثرت نیست و در واحدیت، که چهره‌ی ظهور آن است، کثرات نامتناهی بالفعل به وحدتی حقیقی محقق‌اند (۲۴، ص: ۴۲۵). ظهور تفصیلی اسما و صفات حق در مرتبه‌ی واحدیت است؛ مرتبه‌ای که ذات اقدس حق خود را

به شرط تمام اسما و صفاتش ملاحظه می‌کند (۲۷، ص: ۷۳). مقام واحدیت مقامی است که کثرت در آن آشکار می‌شود، زیرا در آن مقام، حق تعالی به اسما و صفات خود ظاهر می‌شود و همه‌ی اضافات و اعتبارات مانند رابطه‌ی اله و مألوه، رب و مربوب و نیز عبد و معبود از این مقام انتزاع خواهد شد. در نتیجه، حق تعالی به اعتبار مقام و تجلی خارجی‌اش برای هر موجودی به قدر سعه‌ی وجودی‌اش معلوم است و به تعبیر روایت «معروف عند کل جاهل» است و هم‌چنین به حسب مرتبه‌ی فعل و تجلی‌اش، احاطه‌ی قیومی بر اشیا دارد که به موجب آن، با هر موجودی معیت دارد و در همه‌ی اشیا، ساری است (۲، صص: ۴۵ - ۴۶).

چنین تفکیکی میان مراتب ذات و صفات، در آثار برخی از قائلان به الاهیات سلبی مشهود است؛ برای نمونه، در بعد وجودی، قاضی سعید قمی صفات را از مرتبه‌ی احدیت ذاتی، که اسم و رسمی ندارد، سلب می‌کند و آن‌ها را نسبت به ذات، به معنای سلب نقایض آن‌ها می‌داند، ولی این صفات را به مرتبه‌ی الوهیت (واحدیت)، امور ثبوتی و ایجابی و دارای معانی مخلوقانه نسبت می‌دهد (۴۴، ج: ۳، ص: ۱۷۸). به عقیده‌ی وی، کمال ذات احدی به صفات نیست، بلکه کمال ذات به نفس ذات اقدس ربوبی است که سرچشمه‌ی همه‌ی خیرات و کمالات و مبدأ هر حسن و جمالی است و صفات صرفاً مظاهر نور و مجالی ظهور آن حقیقت لایتناهی است که خداوند آن‌ها را نشانه‌های سلطنت و کبریای مطلق خود قرار داده است (همان، ج: ۳، ص: ۱۹۵). به گفته‌ی وی، ذات حق محجوب است به حجاب‌های نورانی اسما و صفات و مترائی در آینه‌ی اسما و صفات و افعال حق است، ولی از پس پرده‌های غیب و حجاب‌های کبریایی‌اش و بر طبق نقل، حجاب اعلی نور مولای ما امیرمؤمنان (ع) است که با نور پیامبر (ص) متحد است (۴۵، ص: ۵۱). لذا فرمودند: «بنا عُبِدَ الله و بنا عُرِفَ الله و بنا وُجِدَ الله و محمد (ص) حجاب الله» (۵۳، ج: ۲۳، ص: ۱۰۲). با جمع این سخنان، می‌توان گفت او اولین تجلی خدای متعال را حقیقت محمدیه (ص) می‌داند و اسما و صفات را به این مرتبه نسبت می‌دهد.

از عبارات افلوطین نیز می‌توان چنین چیزی را برداشت کرد، زیرا احد در نظر او با مقام ذات عرفانی تطبیق‌پذیر است و او، با توجه به این که عقل را طبقه‌ای از هستی بعد از احد می‌داند، می‌گوید: «عقل ذاتی یگانه و تمام هستی است. او خدای بزرگی است که نه یک خدا بلکه کل الوهیت است. ولی با این همه، خدای دوم است که بر ما متجلی می‌شود پیش از آن که برترین خدا را ببینیم. اما آن برترین خدا ... خود را از طریق زیبایی و جلال عظیمی اعلام می‌کند که پیشاپیش او حرکت می‌کند» (۱۶، ج: ۲، ص: ۷۲۴).

در نهایت، می‌توان گفت حکمت الاهی عرفانی بر محور تفاوت‌گذاری میان مطلق تعین‌یافته و نشناختنی یا مستور از سویی، با رب یا خدای شخصی، یعنی خدای ظاهرشده از طریق وحی، از سوی دیگر، نهاده شده است. به تعبیر کربن، خداشناسی تنزیهی در تفصیل خویش، به این حکمت می‌انجامد و این هنر را دارد که از هر گونه آمیختن مطلق با خدای شخصی بپرهیزد. به تعبیر او، نخستین مرحله‌ی مرگ خدا، حاصل از اختلاط میان مطلق و خدای شخصی است که یزدان‌شناسی اثباتی، یعنی الاهیاتی که به کلی به ظاهر گرایش دارد و از هر گونه سپر محافظ یزدان‌شناسی تنزیهی محروم است، به آن می‌انجامد (۵۲، صص: ۳۸۱ و ۳۸۷ - ۳۸۸). البته همان طور که در بررسی نقد سوم گذشت، بین ذات و سایر مراتب، بینونت وجود ندارد و تفکیک میان ذات و ظهورات به این معنا نیست که فعل او از ذات او جداست و آن‌جا که فعل هست ذات نیست، بلکه این فعل ظهور همان ذات است و همان ذات نهان در این ظهورات جلوه‌گر است. ظاهر و مظهر با یک‌دیگر متحدند و فرق میان آن‌ها به اطلاق و تقیید است. مظهر غیر از ظاهر نیست و ظاهر بذاته در مظهر ظاهر است (۲۳، ص ۴۱). غفلت از این نکته را می‌توان نقدی بر برخی دیدگاه‌های سلبی عرفانی دانست. علاوه بر این، دیدگاه تباین و نفی سنخیت نیز در خور دفاع نیست، مگر این‌که بتوان در عبارات برخی از قائلان به الاهیات سلبی، توجیهات دیگری برای این نظریات یافت، چنان‌که در نظریات دقیق عرفانی، مانند دیدگاه‌های ابن عربی، مسائلی چون سنخیت یا تباین، اشتراک لفظی یا معنوی مطرح نمی‌شود.

۷. نتایج

۱- ذات خداوند، تعینات ذات خدا، صفات خدا و مفاهیم صفات خدا، چهار مسأله‌ی اساسی در الاهیات سلبی‌اند که در هر کدام، ابعاد مختلف وجودشناختی، معناشناختی و زبان‌شناختی بررسی می‌شوند.

۲- در تقسیم‌بندی اولیه، می‌توان الاهیات سلبی را به دو دسته‌ی کلامی و عرفانی تقسیم کرد.

۳- نقدها و اشکالات منتقدان در بعد وجودشناختی الاهیات سلبی، عمدتاً بر دیدگاه‌های فلسفی و کلامی آن وارد است. اکثر نقدها به علت نداشتن برداشتی جامع از الاهیات سلبی بیان شده است. در الاهیات سلبی کلامی، با توجه به مرتبه‌ای که از آن سلب صفات می‌شود، اشکالاتی چون خلّو ذات از کمالات، عدم تصور صحیح عینیت ذات و صفات، خلط مفهوم و مصداق و ... وارد است، ولی در الاهیات سلبی عرفانی مرتبه‌ای که صفات از

- آن سلب می‌شود، مرتبه‌ی لابشرط مقسمی است که به علت مطلق بودنش از هر قیدی، حتی قید اطلاق، اعتبار تعینات و صفات در آن ممکن نیست.
- ۴- دلایل مخالفان الاهیات سلبی از دیدگاه فلسفی، دلایلی درست‌اند، ولی از دیدگاه عرفانی، نقدهایی که مطرح شد بر آن‌ها نیز وارد است.
- ۵- اشکالاتی چون نسبت دادن عدم صفات به ذات، نفی سنخیت و عقیده به تباین را می‌توان نقدی بر برخی از دیدگاه‌های سلبی دانست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۴۴)، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحکم، با مقدمه‌ی فرانسوی و انگلیسی هانری کربن و سید حسین نصر، مشهد: کتاب‌فروشی باستان.
۳. _____، (۱۳۵۱)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میر فندرسکی تا زمان حاضر، ج: ۱، قسمت اول، تهیه و تحقیق و مقدمه و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قسمت دوم از هانری کربن، تهران: انستیتو ایران و فرانسه‌ی پژوهش‌های علمی در ایران.
۴. آلستون، پی‌یر، (۱۳۷۶)، دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه‌ی غلامحسین توکلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو.
۶. ابن عربی، محمد بن علی، (۱۳۸۷)، فصوص الحکم، ترجمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۷. _____، (۱۳۷۰)، المسائل، با مقدمه و تصحیح و ترجمه‌ی سید محمد دامادی، تهران: مؤسسه‌ی تحقیقات فرهنگی.
۸. _____، (۱۹۷۷م)، فتوحات مکیه، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، قاهره: المكتبة العربیة.
۹. ابن سینا، حسین، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، با شرح خواجه‌ی طوسی و قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغه.
۱۰. _____، (۱۹۷۳م)، تعلیقات، تحقیق و تقدیم عبدالرحمان بدوی، قاهره: المكتبة العربیة.
۱۱. ابن میمون، موسی [ابی‌تا]. دلالة الحائرين، تصحیح و تحقیق حسین آتای، بی‌جا: مكتبة الثقافة الدینیة.
۱۲. استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱)، عرفان و فلسفه، ترجمه‌ی بهاء الدین خرّم‌شاهی، تهران: سروش.
۱۳. استیور، دان. آر، (۱۳۸۰)، فلسفه‌ی زبان دینی، ترجمه‌ی حسن نوروزی، تبریز: مؤسسه‌ی تحقیقاتی علوم اسلامی دانشگاه تبریز.

۱۴. اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۳۸۹)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
۱۵. افلاطون، (۱۳۸۰)، *دورهی آثار*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۶. افلوپین، [بی‌تا]، *دورهی آثار افلوپین*، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۷. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه‌ی محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
۱۸. ایلخانی، محمد، (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت.
۱۹. برن، ژان، (۱۳۶۳)، *افلاطون*، ترجمه‌ی سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: هما.
۲۰. بریه، امیل، (۱۳۸۲)، «مفهوم خدا در اندیشه و فلسفه‌ی فیلون»، ترجمه‌ی سعید رحیمیان، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۱۵ و ۱۶.
۲۱. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۲۲. توکلی، غلامحسین، (۱۳۸۶)، «الاهیات سلبی»، *نامه‌ی حکمت*، ش ۹.
۲۳. جامی، نور الدین عبد الرحمان، (۱۳۸۳)، *اشعه‌اللمعات*، تحقیق هادی رستگار مقدم، قم: بوستان کتاب.
۲۴. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد* (صائن الدین علی بن محمد الترمک)، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۵. _____، (۱۳۶۸)، *شرح حکمت متعالیهی اسفار اربعه*، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۶. _____، (۱۳۸۳)، *توحید در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۷. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۲۸)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، تزییلات و محاکمات سیدمحمدحسین طباطبایی و سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، مشهد: علامه‌ی طباطبایی.
۲۸. خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۴)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، مقدمه‌ی سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۹. راداکریشنان، سروپالی، (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه‌ی شرق و غرب*، ترجمه‌ی جواد یوسفیان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۰. رازی، فخر الدین محمد، (۱۴۰۷ق)، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت: دار الکتاب العربی.
۳۱. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۵)، *زبان دین و قرآن*، قم: مرکز انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. سجستانی، ابویعقوب، (۱۳۵۸)، *کشف المحجوب*، با مقدمه‌ی هانری کربن، تهران: کتابخانه‌ی طهوری.

۳۳. شهرستانی، محمد، (۱۳۹۵)، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة.
۳۴. شیرازی، صدر الدین محمد، (۱۴۲۳ ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. _____، (۱۳۶۴)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
۳۶. _____، (۱۴۲۴)، *مفاتیح الغیب*، با تعلیقات مولی علی النوری، مقدمه‌ی محمد خواجوی، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۳۷. _____، (۱۳۸۸)، *شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، با حواشی حکیم سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳۸. شیمل، آن‌ماری، (۱۳۶۷)، *شکوه شمس*، با مقدمه‌ی سید جلال الدین آشتیانی، ترجمه‌ی حسن لاهوتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۹. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۰)، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق: علی شیروانی هرندی، تهران: انتشارات الزهراء.
۴۰. _____، [بی‌تا]. *نهایه الحکمه*، قم: دار التبلیغ الاسلامی.
۴۱. علیزمانی، امیرعباس، (۱۳۸۶)، *سخن گفتن از خدا*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۴۲. _____، (۱۳۸۳)، *علم، عقلانیت و دین*، قم: دانشگاه قم.
۴۳. _____، (۱۳۷۵)، *زبان دین*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۴. قمی، قاضی سعید، (۱۳۷۳)، *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۵. _____، (۱۳۸۱)، *اربعینیات لکشف انوار القدسیات*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: میراث مکتوب.
۴۶. قمی، محمد بن بابویه، [بی‌تا]. *اعتقادات*، ترجمه‌ی سیدمحمدعلی قلعه کهنه، به ضمیمه‌ی حواشی شیخ مفید، مشهد: انتشارات قدس رضوی.
۴۷. قیصری، داود بن محمود، (۱۳۹۳)، *شرح فصوص الحکم*، قم: انتشارات بیدار.
۴۸. کاکایی، قاسم و بحرانی، اشکان، (۱۳۸۸)، «کارکردهای الاهیاتی سکوت در آثار مولانا»، دو فصلنامه‌ی فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، دفتر ۱.
۴۹. _____، (۱۳۸۷)، «مبانی نظری الاهیات سلبی»، نامه‌ی مفید، سال چهاردهم، ش ۶۸.
۵۰. _____، (۱۳۸۲)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران: انتشارات هرمس.
۵۱. کاملان، محمدصادق، (۱۳۷۴)، «تشبیه و تنزیه از دیدگاه محیی‌الدین»، نامه‌ی مفید، ش ۳.

۵۲. کرین، هانری، (۱۳۸۴)، «یزدان‌شناسی تنزیهی هم‌چون پادزهری برای نیهیلیسم»، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، مجموعه‌ی مقالات هانری کرین، جمع‌آوری و تدوین محمدمین شاهجویی، زیر نظر شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.
۵۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، بحار/الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۵)، تعلیقه‌ی علی نهایی‌الحکمه، قم: در راه حق.
۵۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۵۶. ولفسون، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه‌ی علم کلام، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.
۵۷. همدانی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۷۲)، فرق و طبقات معتزله، تحقیق و تعلیق دکتر علی سامی النشار و عصام الدین محمد علی، بی‌جا: دار المطبوعات الجامعیة.

