



## The Relationship between God's Negative Attributes with His Expressibility in Avicenna and Allamah Helli's Thought

Hassan Abbasi Husseinabadi\*

Received: 19/12/2016

Accepted: 07/07/2017

### Abstract

Several methods have long been proposed to talk about divine attributes, which are divided into two general negative and affirmative ones, each with its own subsets subdivisions. For example, negative method is divided into negation- silence method, negative-imperative method, and negative- affirmative method. The present paper seeks to review negative-affirmative method and its relationship with God's expressibility, because scholars have proposed different interpretations and meanings for the method, some of which contradict with God's inexpressibility. The question is what is Allamah Helli and Avicenna's view about the meaning of negative-affirmative method and its relationship with God's inexpressibility? In terms of divine essence and attributes, Avicenna restores God's necessary attributes to negations and relation and does not accept inexpressibility of divine attributes and essence. Allamah Helli believes in a certain restoration from affirmative to negative, recognizes affirmative attributes through negating their opposites, and restricts expressibility in attributes to their conditionality. Reviewing different meanings of negative-affirmative method from the view of such scholars as Avicenna and Allamah Helli, the paper explains the former's general view which holds that all divine attributes restore to negation and relation.

### Keywords:

necessity of being, negative attributes, affirmative attributes, unity, divine attributes.

---

\* Associate professor of Payam-e-Noor University, (Corresponding Author) | h\_abasi@pnu.ac.ir



## نسبت صفات سلبی خداوند با بیان‌پذیری او در اندیشه ابن‌سینا و علامه حلّی

حسن عباسی حسین‌آبادی\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۲۹ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۱۶

### چکیده

برای سخن‌گفتن از اوصاف الهی از دیرباز طریقه‌هایی مطرح بوده است و به دو دسته کلی سلبی و ایجابی تقسیم می‌شود که این دو خود دارای زیرمجموعه‌ها و تقسیمات فرعی‌اند؛ از جمله تقسیم سلبی به طریقه سلب و سکوت، طریقه سلبی تفضیلی و طریقه سلبی-ایجابی است. آن‌چه در این نوشتار مدنظر ماست بررسی درباره طریقه سلبی-ایجابی و نسبت آن با بیان‌پذیری خداوند است؛ زیرا این طریقه دارای تفاسیر و معانی مختلف نزد اندیشمندان است و برخی از این معانی با بیان‌ناپذیری خداوند تضاد دارد. حال معنای طریقه سلبی-ایجابی نزد ابن‌سینا و علامه حلّی چگونه است؟ رابطه طریقه سلبی-ایجابی با بیان‌ناپذیری خداوند نزد این دو اندیشمند چگونه است؟ ابن‌سینا در باب ذات و صفات الهی صفات واجب تعالی را به سلب‌ها و اضافه‌بازمی‌گرداند و با بیان‌ناپذیری صفات و ذات الهی موافق نیست. علامه حلّی به نوعی بازگشت از ایجابی به سلبی قائل و صفات ایجابی را از راه سلب اضداد آن‌ها می‌شناسد و بیان‌پذیری در صفات را نیز به توقیفیت صفات محدود می‌کند. در این نوشتار ضمن بررسی معانی مختلف طریقه سلبی-ایجابی نزد اندیشمندان چون ابن‌سینا و علامه حلّی، موضع کلی ابن‌سینا را که بازگشت همه صفات الهی به سلب و اضافه است، بیان می‌داریم.

### کلیدواژه‌ها

وجوب وجود، صفات سلبی، صفات ایجابی، وحدت، صفات الهی.

## مقدمه

سخن گفتن درباره خداوند و بیان‌پذیری و بیان‌ناپذیری اوصاف الهی از مسائل مهم الهیات و کلام است. از آنجا که شناخت بشری و مفاهیم آن، مبتنی بر زمینه‌های تجربی و محسوس و محدود به عالم تجربه است، پرسش این است که آیا می‌توان از طریق زبان معمول، درباره امری متعالی و برتر سخن گفت؟ از سوی دیگر، اگر آدمی زبانی دیگر - که بتواند ویژگی‌های موجودی متعالی را بیان کند - در اختیار ندارد، آیا می‌توان به سخن گفتن درباره خدا قائل شد یا حاصل آن سلب و سکوت خواهد بود؟ بر این اساس، رهیافت‌های متفاوتی درباره صفات الهی نزد اندیشمندان و متکلمان مطرح شد که می‌توان گفت نظرات به‌طور کلی به دو دسته (رهیافت ایجابی و رهیافت سلبی) تقسیم می‌شوند و رهیافت سلبی خود به دسته‌های فرعی‌تر تقسیم می‌شود که در این نوشتار سه دسته از آن را مطرح کردیم: ۱) طریقه سلبی به معنای سلب و سکوت؛ ۲) طریقه سلبی به معنای تفضیلی؛ ۳) سلبی به صورت سلبی-ایجابی.<sup>۱</sup>

برای هر یک از این دسته‌ها نمایندگانی در ادامه معرفی کردیم، اما بحث اصلی ما در دسته سوم طریقه سلبی، یعنی طریقه سلبی-ایجابی است. دلیل این مسئله که اندیشمندان از طریقه سلب و سکوت گذر کردند و به طریقه سلبی به معنای تفضیلی و سلبی-ایجابی رسیدند این بود که بتوانند درباره خداوند و صفاتش سخن بگویند و از لادری‌گری دوری کنند. نماینده آن‌ها در میان فیلسوفان مسلمان ابن سینا و در میان متکلمان علامه حلّی است و درصدد پاسخ به این پرسش هستیم که طریقه سلبی - ایجابی نزد این دو اندیشمند به چه معنایی به کار رفته است و نسبت آن‌ها با بیان‌پذیری و بیان‌ناپذیری خداوند چگونه است؟ آیا هر دو اندیشمند که از یک طریقه بهره گرفتند، دست‌آورد آن برای هر دو یکی بود و هر دو به بیان‌پذیری خداوند رسیدند یا خیر؟ طریقه سلبی-ایجابی برای این دو به دو صورت متفاوت مطرح شده و در بعضی موارد باهم تلاقی می‌کنند؛ ابن سینا

۱. در زمینه الهیات سلبی مقالاتی نوشته شده است: از جمله مقاله «الهیات سلبی» از غلامحسین توکلی که در این مقاله سیر الهیات سلبی را بیان کرده، اما از ابن سینا و علامه سخنی نگفته است و طریقه سلبی-ایجابی را بحث نکرده است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «سیر تاریخی الهیات سلبی» از اسماعیل علیخانی که ایشان هم از ابن دو اندیشمند و خصوصاً طریقه سلبی-ایجابی سخنی نگفتند. در زمینه صفات الهی نزد ابن سینا نیز مقالاتی از محمد ذبیحی و اعظم ایرجی‌نیا با عنوان «بررسی وجودشناختی صفات الهی از دیدگاه ابن سینا همراه با نقد ملاصدرا» و نیز مقاله‌ای با عنوان «صفات الهی از نگاه ابن سینا و توماس آکوئینی» که در این مقالات بحثی از صفات سلبی با تلقی‌ای که بیان کردیم، نیامده است.

همه صفات واجب الوجود جز «وجود» را به سلب و اضافه برمی‌گرداند، اما علامه حلی به اثبات صفات ایجابی از راه سلب اضداد آن‌ها می‌پردازد. در نهایت، ابن سینا قاطعانه به بیان‌پذیری خداوند قائل می‌شود و علامه حلی در این میان مردد است. هم از آثارشان بیان‌پذیری استنباط می‌شود و هم با خطوطی که برای عقل در نسبت با شرع لحاظ کردند، بیان‌ناپذیری قابل برداشت است.

### پیشینه بحث

پیشینه الهیات سلبی به دوره باستان برمی‌گردد و تلقی‌های متفاوتی از طریقه سلبی وجود دارد. برخی به طریقه سلبی<sup>۱</sup> به معنای سلب و سکوت درباره خداوند قائل شدند؛ این صورت سلبی به بیان‌ناپذیری خداوند قائل است و پیشینه آن به افلاطون (۴۲۷-۳۴۸ ق. م) برمی‌گردد. او در رساله جمهوری می‌گوید مثال خیر فراتر از وجود است و تنها وجود قابل شناخت است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸۳۸). و در محاوره پارمنیدس نیز آورده است: «مثال خیر نه نامی دارد و نه چیزی است که بتوان درباره او چیزی بتوان گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور درمی‌آید»<sup>۲</sup> (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۷۲). بنابراین می‌توان گفت افلاطون از این طریقه برای بیان‌ناپذیری خیر، زیبایی و مثال خیر بهره می‌گیرد.

افلوپین (۲۰۵-۲۷۰ م) با تأثیر از افلاطون، این طریقه را به کار گرفت (Quinn, 1996, p. 23). او در انتادها با توصیفی سلبی از «واحد» به این بیان که «او» نه «چیزی» است و نه «چون» و نه «چند»، نه عقل و نه روح، نه متحرک و نه ساکن و... بهتر است بگوییم بی‌صورت است به توصیفی سلبی از «واحد» می‌پردازد و در ادامه می‌گوید «اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم حق نداریم او را «او» بنامیم» (افلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۰۸۲). بنابراین، می‌توان گفت افلوپین زبان را برای توصیف واحد نامناسب دانست و معتقد بود «درباره او نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت» گفتن و نوشتن ما تنها بدین منظور است که دیگران را به سوی او سوق بدهیم و چشم را برای نگریستن باز کنیم (همان، ص ۱۰۸۳).

پس از افلوپین، زبان فلسفی-دینی متنوع‌تر شد و دیونسوس مجعول، به‌عنوان یکی از فیلسوفان

1. Negative Way

۲. «واحد نه هست و نه «واحد» است» (افلاطون، ج ۳، ص ۱۶۷۲).

نوافلاطونی با گرایش شدید عرفانی به گفتار تزیهی در باب خداوند علاقه داشت. او سه نوع کلام برای بحث درباره خداوند مطرح کرد: (۱) کلام ایجابی که این طریقه را خاص عوام دانست؛ (۲) طریقه سلبی که در آن همه چیز از خداوند نفی می‌شود در این طریق خدا جسم نیست؛ رحمان و رحیم نیست و می‌توان گفت خدا، خدا نیست. این طریق نفی تمامی مفاهیمی است که به‌طور سنتی بر خداوند اطلاق گردیده است. اگر خدا خیر نیست آیا متضاد آن یعنی شر است؟ اگر موجود نیست آیا عدم است؟ دیونسیوس در پاسخ به آن «کلام تفضیلی» و سومین نوع کلام را معرفی می‌کند و می‌گوید اگر خدا وجود نیست یعنی او برتر از این مفاهیم است (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۷۲-۷۴). بعدها، ابن میمون، (۵۲۹ یا ۵۳۰-۶۰۱ هـ / ۱۱۳۵-۱۲۰۶ م) فیلسوف و متکلم یهودی نیز اطلاق اوصاف ایجابی برای خداوند را جعلی و مستلزم شباهت خداوند به مخلوقات دانست (Quinn, 1996, p. 20).

در عالم اسلام نیز در قرآن صفات فراوانی به خداوند نسبت داده شده، اما آیاتی نیز هست که به طریقه سلبی اشاره دارند؛ مانند «لیس کمثله شیء» (سوره شوری، آیه ۱۱) و برخی از آیات نیز به توصیف تزیهی اشاره دارند: «سبحان ربک رب العزة عما یصفون» همه آیاتی که کلمه «سبحان» یا «تعالی» در آن به کار رفته این مفهوم را دارند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۶۸).

متکلمان نیز صفات را به اعتبارهای مختلف تقسیم کرده و اشاعره و ماتریدیه از صفات سلبی خداوند سخن گفته‌اند (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶-۱۳۷).

از میان فیلسوفان، کندی معتقد بود تنها با صفات سلبی 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» (الأهوانی، ۱۳۶۲، ص ۶۰۲)، اما انحصار طریقه سخن گفتن از خدا به طریقه سلبی آنهم سلب و سکوت، سبب بی‌اعتمادی به قوای عقل بشری برای شناخت خداوند می‌شود و بر این اساس، برخی فلاسفه و متکلمان شیعی<sup>۵</sup> از جمله ابن سینا و علامه حلّی<sup>۶</sup> به طریقه سلبی به معنای سلبی-ایجابی معتقد شدند. در این نوشتار به بررسی طریقه سلبی-ایجابی و معانی مختلف آن در نظر این دو اندیشمند می‌پردازیم.

## معانی مختلف طریقه سلبی-ایجابی

طریقه سلبی-ایجابی افزون بر سلب، نوعی ایجاب نیز در خود دارد و می‌توان به شناختی از خداوند

و صفاتش دست یافت. برداشت‌های متفاوتی از این طریقه در میان اندیشمندان وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. بازگشت صفات به سلب و اضافه: نماینده آن ابن سینا است. او در باب ذات و صفات الهی همه صفات واجب تعالی را به سلب‌ها و اضافه باز می‌گرداند. ابن سینا صفات خداوند را از اموری مانند ترکیب، کثرت، دگرگونی و نقص و کاستی تجرید و تنزیه می‌نماید و پس از منز دانستن صفات الهی از این گونه امور و سلب نواقص امکانی، آن‌ها را به واجب تعالی نسبت می‌دهد. ابن سینا در الهیات شفا درباره بازگشت صفات به سلب و اضافه می‌گوید:

اولین صفت واجب الوجود این است که او موجود است. افزون بر آن، در دیگر صفات، مقصود در بعضی از آن‌ها همین وجود همراه با اضافه‌ای است و مقصود در بعضی دیگر، همین وجود همراه با سلبی است؛ و هیچ‌یک از این صفات اصلاً موجب کثرت و مغایرتی در ذات او نمی‌شوند<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۴).

او در ادامه، می‌گوید:

صفاتی با سلب آمیخته‌اند؛ مانند جوهر دانستن واجب الوجود. به این معنا با سلب درآمیخته است که وجود، یعنی بودن در موضوع از خداوند سلب می‌شود. و مراد از صفت واحد و یگانگی برای واجب الوجود سلب شریک از واحد است. و مراد از عقل و عاقل و معقول این است که جواز آمیختگی با ماده و علایش همراه با اعتبار اضافه‌ای از او سلب می‌شود. واجب الوجود اول است به این معنا که جز اضافه‌ای این وجود با کل نظام نیست. او قادر است؛ یعنی جز این نیست که او با این اضافه واجب الوجود است که وجود غیر او از او تنها به نحوی که ذکر شد درست باشد (همان، ص ۳۹۴-۳۹۵).

همین‌طور او خیر است؛ یعنی چیزی جز بری بودن این وجود از آمیختگی با چیزی که قوه و نقص است نیست و این سلبی است و مقصود او جز مبدأ بودن او برای کل کمال و کل نظام نیست و

۱. «إذا حقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن و موجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة و بعضها هذا الوجود مع سلب و ليس و لا واحد منها موجبا في ذاته كثرة ألينة و لا مغايرة» (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۴).

این اضافه‌ای است (همان).

اوصاف اضافی وجود خداوند را در اضافه او با دیگر موجودات، ملاحظه می‌کند. این اوصاف در ارجاع به وجود واجب، مانند اوصاف سلبی، باهم مشترک‌اند و هر یک با اضافه مشخصی از بقیه اوصاف متمایز می‌شوند؛ مانند اول، قادر و... ابن سینا از صفاتی سخن می‌گوید که در واقع، صفات عدم است؛ مانند صفت بی‌جان که از صفت حیات انتزاع شده است. از این رو، واجب‌تعالی دارای صفات عدمی نیز هست؛ یعنی از ذات او عدم امری انتزاع می‌گردد؛ مثل وحدت یعنی موجودی که شریک ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷).

صفات سلبی زائد بر ذات و عارض بر ذات‌اند؛ چون در صفات سلبی از ذات تام، فوق تمام، سلب کاستی می‌شود و منشأ سلب، وجوب وجودی است که از هر کاستی مبراست و مقصود از صفت سلبی که می‌گویند متأخر و عارض بر ذات است همین سلب نقص است (ذبیحی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۶).

صفات اضافی به نظر ابن سینا چگونه‌اند؟ رابطه آن‌ها با ذات واجب چگونه است؟ ابن سینا در تعلیقات و اشارات به تقسیم صفات می‌پردازد ( نک: ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۱۱-۳۱۶). در تعلیقات ابتدا صفات را به چهار دسته تقسیم می‌کند و سپس بیان می‌کند واجب‌تعالی به کدام قسم این صفات متصف می‌شود: (۱) صفات ذاتی، مانند صفات حیات و جسم برای انسان (ابن سینا، ۱۳۷۹، ۲۲۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۲)؛ (۲) صفات عرضی، مانند توصیف شیء به سفیدی؛ (۳) صفات حقیقی ذات اضافه، مانند توصیف انسان به عالم بودن؛ (۴) اضافی محض مانند آب و یمین. ابن سینا تفاوت این قسم را با صفات عرضی بیان نمی‌کند. در آخر صفات عدمی مانند صفت بی‌جان که از صفت حیات انتزاع شده است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷).

صفات حقیقی ذات اضافه: ابن سینا این قسم را در تعلیقات دو قسم دانسته است:

۱. صفاتی که ذاتی شیء نیستند و موصوف برای اتصاف به صفت باید به شیئی مستقل از ذات خود اضافه یابد؛ مانند توصیف انسان به عالم بودن. تفاوت این قسم با صفات عرضی در این هست که در صفات عرضی لازم نیست موصوف به شیء خارجی اضافه‌ای پیدا کند، اما در صفات اضافی منوط به اضافه شدن به شیء خارجی است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶). این صفات زائد و عارض بر ذات‌اند؛ برای مثال، صفاتی مانند خالقیت، رازقیت و... متأخر از ذات‌اند. آنگاه که

خداوند موجود ممکن را می‌آفریند میان موجود ممکن و خداوند رابطه اضافه‌ای در خارج پدید می‌آید و منشأ این اضافه، ذات واجب‌الوجود است؛ زیرا ذات واجب توانایی ایجاد را دارد و این توانایی پیش از پدید آمدن رابطه اضافی بین خالق و مخلوق تحقق دارد؛ درحالی که رابطه اضافی پس از وجود گرفتن شیء ممکن و تعقل او از رابطه میان خالق و مخلوق انتزاع می‌شود و انتزاع خالقیّت متأخر از ذات است و مقصود از صفت اضافی، همان اضافه حقیقی است نه آن حیث توانایی که در حقیقت قدرت الهی است و عین ذات است. اضافه حقیقی، زائد و خارج از ذات است؛ چون اضافه امری است وابسته به طرفین (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۴۴).

۲. صفاتی که ذاتی شیء نیستند و بلکه موصوف برای اتصاف به آن‌ها به شیء مستقل از ذات خود نیاز ندارد؛ مثل سفیدی برای جسم (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶).

**صفات اضافی محض:** مانند پدر بودن و طرف راست بودن. این صفات مانند صفات اضافی نیستند، بلکه عین اضافه‌اند؛ مثل «ابوت» که همان نسبت متکرر میان دو شیء (پدر و پسر) است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳). برای مثال، پدر بودن، نفس اضافه است نه هیئتی که اضافه عارض بر آن شود. صفت «راست بودن» هم به همین متوال است و این دو صفت نفس اضافه‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶). صفات اضافی محض سبب تکثر در ذات نمی‌شوند؛ زیرا تعدد اضافات با توجه به این که ما موجودات زمانی هستیم، رخ می‌دهد و گرنه در محضر خداوند همه یکجا هستند، حضور و غیبت در ذات واجب تعالی معنا ندارد (ذبیحی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۶).

ابن سینا می‌گوید صفت اضافه محضه که اضافه مقوم صفت است و بدون آن صفتی با نام صفت اضافه محضه وجود ندارد؛ مثل در جانب راست یا در جانب چپ قرار داشتن یک شیء. از رابطه متکرر میان دو شیء در جانب چپ و راست بودن انتزاع می‌شود. این اضافه با اضافه‌ای که در صفات حقیقیه ذات اضافه مطرح کردیم متفاوت است؛ زیرا در «صفات اضافه محضه» مثل رازقیّت و قادریت دو طرف اضافه وجود فی نفسه لِنفسه اعتبار می‌شوند، اما در مورد رازق و قادر یک طرف اضافه مستقل و وجود فی نفسه لِنفسه بنفسه و طرف دیگر نسبت، غیرمستقل و معلول وجود فی غیره که در واقع نیازمند به طرف مستقل است لحاظ می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶).

به‌طور کلی می‌توان گفت صفات یا ذاتی شیء‌اند یا ذاتی شیء نیستند. صفات ذاتی مانند وصف حیوان و جسم برای انسان. صفات ذاتی شیء نباشد یا عرضی است مانند توصیف شیء به



سفیدی؛ یا عین اضافه است یا عین اضافه نیست. صفتی که عین اضافه نیست یا موصوف برای اتصاف به صفت به شیئی مستقل از خود در خارج اضافه می‌شود؛ مانند توصیف انسان به این که عالم است یا به شیء خارجی اضافه نمی‌شود.

صفات حقیقیه محضه و آن دسته از صفات حقیقه ذات اضافه‌ای که در آن‌ها تغییری وجود ندارد؛ مانند علم عین ذات‌اند (ذیحی و ایرجی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۲۳). همچنین صفات سلبی همه به سلب واحد که سلب نقص یا سلب امکان است برمی‌گردند. صفات اضافه محضه و صفات سلبی، سبب تکرر در ذات نمی‌شوند (ذیحی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۷). عبارت او دربارهٔ عینیت برخی از صفات حقیقی و تابعیت صفات اضافی چنین است:

و بان أنّ قدرته و حیاته و علمه واحد؛ و اذا كانت له اضافات الی الموجودات الکاثنه عنه فلیست مقومه لذاته، بل تابعه له (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳).

ابن سینا در تعلیقات توضیح می‌دهد که واجب تعالی صفت ذاتی ندارد؛ به این معنا که در ذات واجب و جزء ذات او باشد، اما صفاتی ذاتی به معنای لازم ذات را دارد. همچنین واجب صفات عرضی مانند اتصاف شیء به سفیدی را ندارد، ولی متصف به صفت ذاتی هست؛ چون موجودات همه از اویند و او با همه موجودات یا متقدم بر آنهاست. معیت به واجب با مخلوقات همان اضافه واجب به مخلوقات است و تقدم او بر موجودات همان علیت او نسبت به موجودات است. این معیت‌ها و تقدم‌ها همگی اضافی‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷).

واجب تعالی صفات عدمی نیز دارد. البته، صفات عدمی، صفات نیستند؛ مانند وحدت که معنای آن شریک یا جزء نداشتن است. یا این که خداوند ازلی است؛ یعنی ابتدایی برای وجودش نیست و حدوث و زمان داشتن از او سلب می‌شود و از ناحیه صفات اضافی و سلبی هیچ تکرری به ذات واجب راه پیدا نمی‌کند؛ چون اضافه معنایی عقلی است و سلوب هم اثبات چیزی برای واجب نیست، بلکه اموری را از او سلب می‌کند (همان).

اثبات صفات ایجابی از راه سلب اضداد آن‌ها. نمایندهٔ آن علامه حلّی است. او در اثبات برخی از صفات طریقهٔ ایجابی محض را به کار نمی‌برد، گاهی صفاتی را به صورت ایجابی، اما در معنای سلبی اثبات می‌کند و از ایجابی به سلبی می‌رود؛ این صفات، صفاتی با مفهوم سلبی در قالب الفاظ ایجابی‌اند. در واقع، صفات ایجابی را از راه سلب اضداد آن‌ها می‌شناسد؛ صفات حی،

خیر<sup>۱</sup>، غنی، یگانگی<sup>۲</sup>، باقی بودن، صفتی ایجابی است که به سلبی باز می‌گردد<sup>۳</sup> و به معنای محال نبودن علم و قدرت خداوند است (علامه حلّی، ۱۳۸۸، ص ۳۶۶) که از جمله آن‌هاست صفات خیر، حی و سرمد بودن و واحد بودن. به عبارت دیگر، می‌توان گفت صفاتی سلبی با ظاهر ایجابی هستند. صفاتی که منطوق ایجابی، ولی مفهومی سلبی دارند. در اثبات صفت «حی» چنین روشی به کار می‌برد. علامه صفت حی، اراده و کلام را بر اساس قدرت اثبات می‌کند؛ چنان‌که درباره صفت حی می‌گوید:

تحقیق آنست اگر [همچون اشاعره] قائل به زیادت صفات خداوند بر ذات او باشیم، باید گفت حیات یک صفت ثبوتی زائد بر ذات است؛ و گرنه بازگشت آن به یک صفت سلبی است و آن عبارت است از سلب امتناع علم و قدرت از خداوند. [و همین قول صحیحی است خدای تعالی قادر و عالم است. بنابراین او، بالضروره، حی است؛ چون ثبوت یک صفت [عالم و قادر بودن خداوند] فرع عدم امتناع آنست<sup>۴</sup> (شیروانی، ۱۳۸۸، ص ۳۶-۳۷).

به نظر ایشان حق اینست که صفات زائد بر ذات او نباشد پس صفت ایجابی حی به سلبی باز می‌گردد. بنابراین، معنای حیات در خداوند محال نبودن علم و قدرت است. علامه در اثبات صفت حی از راه ضد آن یعنی ممانت استفاده می‌کند و حیات در برابر ممانت قرار می‌دهد.

۱. «وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لأن الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له و واجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق إليه الشر بوجه من الوجوه فهو خير محض» (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۰).

۲. «هذا عطف على الزائد أي و وجوب الوجود يدل على نفي الزائد و نفي الشريك (و اعلم) أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد و الدليل على ذلك العقل و النقل إما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فإما أن يتميزا أو لا و الثاني يستلزم المطلوب و هو انتفاء الشركة و الأول يستلزم التركيب و هو باطل و إلا لكان كل واحد منهما ممكنا و قد فرضناه واجبا هذا خلف و أما النقل فظاهر» (علامه حلّی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۱).

۳. نک: احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۳۶۶.

۴. درباره صفت حیات می‌گوید: «و التحقيق أن صفاته تعالى إن قلنا بزيادتها على ذاته فالحياة صفة ثبوتية زائدة على الذات و إلا فالمرجح بها إلى صفة سلبية و هو الحق و قد بينا أنه تعالى قادر عالم فيكون بالضرورة حيا لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها» (حلّی، ۱۴۱۳، ص ۲۸۸).

## ارزیابی تحلیلی نظریات طریقه سلبی-ایجابی

ابن سینا در برخی صفات این گونه می‌اندیشد که صفتی می‌تواند هم درباره مخلوقات به کار رود هم درباره خداوند، اما برای مخلوقات به صورت وجودی و انضمامی است، اما برای خداوند به طریق سلبی و متعالی اطلاق می‌شود؛ مثال برای این تلقی، صفت وحدت و یگانگی است. صفت واحد برای مخلوقات صفت وجودی است (یا ایجابی) و همراه با اتصال و اجتماع است، اما این صفت برای اطلاق به خداوند تنها سلبی است؛ یعنی سلب اجزاء و تقسیم‌پذیری و نفی شریک داشتن است؛ یعنی به اجزاء بالفعل و اجزاء بالقوه و وهمی و عقلی انقسام نمی‌یابد و در وجود خود به هیچ وجه شریکی ندارد. او واحد است؛ زیرا وجودی تام است و فاقد چیزی نیست که انتظار آن را داشته باشد و به وسیله آن به تمامیت برسد؛ بنابراین واجب الوجود واحد نیست، مگر به نحو سلبی و واحد بودن او مانند واحد بودن اجسام نیست که به خاطر اتصالی یا اجتماعی غیر از این‌ها وحدتی می‌یابند دارای معنای وجودی است و بر ذات عارض می‌شود (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۴۰۱). بنابراین، این سینا با سلب این نقص‌ها آنرا خالص می‌گرداند و به خداوند نسبت می‌دهد.

ابن سینا به صفات به چهارگونه می‌نگرد: (۱) گاهی ظاهری ایجابی دارند و معنای سلبی؛ (۲) گاهی ظاهری ایجابی و معنای ایجابی دارند؛ (۳) گاهی نیز الفاظ سلبی هستند و معنای ایجابی دارند؛ (۴) گاهی نیز صفات هم اضافی و هم سلبی هستند. ابن سینا در مقابل امور وجودی ناقص که از لوازم صفات اند از مفاهیمی سخن می‌گوید که دارای لفظی ایجابی و معنای سلبی هستند؛ مثل «وحدت» به معنای شریک نداشتن و جزء نداشتن است. هرگاه می‌گوییم «ازلی» مراد این است که برای وجودش اولی نیست پس از او حدوث یا وجود متعلق به زمان را سلب می‌کنیم و «فرد» عددی است که قابل انقسام به عدد دو نیست «وحدت» و «فرد» و «ازلی» اگرچه الفظی ایجابی هستند، اما دارای معنایی سلبی اند. بنابراین، برای برخی صفات سلبی مانند وحدت و ازلیت، لفظی ایجابی به کار می‌رود. گاهی نیز الفاظ ایجابی، معنای ایجابی دارند؛ مانند زوج. «زوج» عددی است که بر عدد دو قابل انقسام است و دارای لفظ و معنای ایجابی است. گاهی الفاظ سلبی اند و معنای ایجابی دارند؛ «لایتغیر» که بیانگر ثابت بودن است. ابن سینا ضمن مثالی از نوع چهارم صفات یعنی صفاتی که هم اضافی و هم سلبی هستند سخن می‌گوید؛ مانند «غنی و فقیر» و صفت «اراده» و «جود». یعنی در این اوصاف هم نقص مربوط به موجودات ممکن از

واجب سلب می‌شود هم اضافه با عالم برای او لحاظ می‌شود؛ پس صفات واجب الوجود اگر بذاته باشد لوازم ذات اوست و تکثیری در ذات او ایجاد نمی‌کند و اگر از خارج عارض بر او شده باشند، یا معنای اضافی است یا معنای عدمی (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ دادجو، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰؛ ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۵۶۹).

«غنی» جز اضافه صاحب مال به مالش نیست و صفتی موجود در ذات صاحب مال نیست و «فقیر» معنای عدمی دارد و معنای آن این است که صاحب مال نیست. این دو صفت وجودی در ذات صاحبشان ندارند و اشتراک هر دو در این است که ذات موصوف واجد آنها نیست؛ زیرا صفت «غنی» صفتی اضافی و انتزاع ذهنی از رابطه متکرر دو شیء است و صفت فقر مفهومی عدمی است و هیچ یک در ذات مصداق وجودی تحقق ندارند؛ از این رو صفات وجودی نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۲۷). و ذات مقدم بر آنها و منشأ آنهاست؛ زیرا صفات عدمی زائد و عارض بر ذات هستند؛ چون در ذات تام و تمام، سلب کاستی می‌شود و منشأ سلب، وجوب وجودی است که از هرکاستی‌ای مبراست و مقصود از صفات عدمی که متأخر و عارض به ذات است همین سلب نقص است؛ یعنی آن چیزی که منشأ شد این نقص از ذات سلب شود (ذبیحی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۶).

صفت «مرید بودن» او به این معناست جز مبدأ بودن واجب الوجود به اضافه عقلانیتش یعنی سلب ماده از او بر کل نظام خیر درحالی که این نظام را تعقل می‌کند نیست؛ از این رو، این معنای از اراده مرکب از اضافه و سلبی است و مراد از «جواد بودن» این است او را از حیث همین اضافه همراه با سلب به علاوه این سلب دیگر که او دارای عوضی نیست که به ذات خودش برگردد، مورد نظر قرار داده است (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ دادجو، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰).

اوصاف سلبی از حیث وجودی بودن، باهم مشترک هستند و در سلب‌های گوناگون باهم اختلاف دارند؛ مانند واحد، بساطت و سرمدیت.

ابن سینا به جز وجود، همه صفات الهی را به سلب و اضافه برمی‌گرداند (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۴). صفات خداوند را از اموری مانند ترکیب، کثرت، دگرگونی و نقص و کاستی تجرید و تنزیه می‌نماید و پس از منزّه دانستن صفات الهی از این گونه امور و سلب نواقص امکانی، آنها را به واجب تعالی نسبت می‌دهد و این کار را از طریق بازگشت صفات به سلب و اضافه انجام

می‌دهد. در واقع، او مشخصه‌ها و صفاتی که در مخلوقات هست و خاص موجودات امکانی است را از صفات می‌زدایند و آن‌را به صفتی برمی‌گردانند که در مخلوقات نیست (همان، ۴۰۱). علامه حلّی در اثبات برخی از صفات طریقهٔ ایجابی محض را به کار نمی‌برد، گاهی صفاتی را به صورت ایجابی، اما در معنای سلبی اثبات می‌کند و از ایجابی به سلبی می‌رود؛ به بیان دیگر، صفات ایجابی را از راه سلب اضداد آن‌ها می‌شناسد؛ صفات حی، خیر، غنی، یگانگی، باقی بودن، صفتی است که منطوقاً ایجابی است و مفهوماً سلبی و به معنای محال نبودن علم و قدرت خداوند است که از جمله آن‌هاست صفات خیر، حی و سرمد بودن و واحد بودن.

۳. علامه حلّی به تبع خواجه نصیرطوسی، از وجوب وجود صفاتی را به صورت سلبی و ایجابی اثبات می‌کند. علامه حلّی در اثبات صفات خدا، دو صفت «وجوب وجود» و «قدرت» را کلیدی می‌داند و صفات دیگر را به طرق مختلف و مبتنی بر آن‌ها اثبات می‌کند که گاه به طریقهٔ سلبی است؛ مانند صفات سلبی یا به طریقهٔ ایجابی است و برخی از صفات را نیز مبتنی بر وجوب وجود با بازگشت صفات از ایجابی به سلبی اثبات می‌کند. ابن سینا نیز همین اندیشه را دارد. به نظر او نخستین صفت واجب تعالی این است که او موجود است؛ او می‌گوید: صفت واجب الوجود همان «موجود بودن» و «انیت داشتن» است (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۰۰-۳۰۱). علاوه بر آن در دیگر صفات، مقصود در بعضی از آن‌ها همین وجود همراه با اضافه‌ای است و مقصود در بعضی دیگر همین وجود همراه با سلبی است (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۹۴).

می‌توان گفت علامه حلّی از جهاتی تمام صفات خدا را صفات سلبی به حساب آورده است؛ زیرا تمام صفات ایجابی از حیث منطوق ایجابی هستند و از حیث مفهوم و معنا صفات سلبی. اساساً اثبات صفتی برای واجب تعالی معنای سلب نقصی از خداست، پس به یک اعتبار تمامی صفات، صفات سلبی است. از نگاهی دیگر نیز می‌توان به این بحث پرداخت و آن این که سلب تمامی صفات، ایجاب صفتی را در خود دارد، سلب ترکیب از خداوند، بساطت و سلب شریک، وحدانیت را در خداوند به اثبات می‌رساند، اما از آنجا که علامه حلّی معتقد است انسان از درک کنه ذات و صفات خداوند عاجز است، بنابراین نمی‌تواند صفاتی را به صورت ایجابی محض اثبات کند (فاضل مقداد، ۱۳۷۰، ص ۹۴). بر این اساس، به بیان برخی<sup>۱</sup>

می‌توان از این روش علامه «بازگشت از ایجابی به سلبی» گفت.

### بازگرداندن صفات به وجوب وجود

نکته دیگری که بنظر می‌آید میان این اندیشمندان مشترک است تأکید بر صفت وجوب وجود برای خداوند است. ابن سینا برخی صفات را به وجوب وجود و برخی را به قیومیت باز می‌گرداند. صفت حق، یگانگی، خیر محض و کمال محض را به وجوب وجود برمی‌گرداند و صفات اضافه محضه همه به صفت قیومیت بر می‌گردند منشأ صفت قیومیت قدرت است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳). او می‌گوید هرچه وجود آن، به ذات خود باشد، حق خالص و محض است؛ زیرا حقیقت هر چیزی همان خصوصیت وجود اوست که برایش ثابت است. پس واجب الوجود حق است؛ چیزی احق از واجب الوجود نیست (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۸۰-۳۸۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱).

او در بیان صفت کمال محض نیز می‌گوید واجب الوجود کمال محض است؛ زیرا آن چه به ذات خویش، وجودش واجب است. از همه جهات واجب است؛ زیرا اگر چنین نباشد جهاتی در واجب هست که در آن نیست و از این امر خالی است و نبود آن جهت خود مبتنی بر علتی است. پس ذات واجب به دو علت بسته است بر این اساس واجب نخواهد بود (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۶). واجب الوجود در ذات خود خیر محض است؛ خیر امری است که هر چیزی در اشتیاق آن است؛ و آن چه هر چیزی در اشتیاق آن است همان وجود و کمال وجودی است. بنابراین وجود مورد اشتیاق است. پس وجود خیر محض و کمال محض است (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۸۱). وجودی که همواره بالفعل است چنین وجودی خیر محض است. ممکن الوجود در ذات خود خیر محض نیست؛ زیرا ذات آن به خودی خود وجوب وجود بالذات ندارد و از این رو، ذات او متحمل عدم می‌شود و هر چیزی که به نحوی متحمل عدم باشد از هر جهت از شرّ و نقص بری نخواهد بود. بنابر این، خیر محض جز واجب الوجود بالذات نیست (ابن سینا، ۱۴۱۸، ص ۳۸۰).

ابن سینا در الهیات شفا با استفاده از وجوب وجود، یگانگی خداوند را اثبات می‌کند. استدلال او این است وجوب وجود نمی‌تواند معنای مشترک برای چند چیز باشد خواه چیزهایی که حقیقت

و نوعیت آن‌ها یکیست، خواه چیزهایی که حقیقت و نوعیت آن‌ها متفاوت است. او برای رد معنای مشترک وجوب وجود برای اموری که نوعیت آن‌ها یکی است از ماهیت نداشتن واجب‌الوجود بهره می‌گیرد. وجوب وجود دارای ماهیتی نیست تا این که چیز دیگری هم با او مقارن باشد (دادجو، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶).

علامه حلّی صفات خدا را بر اساس دو صفت «وجوب وجود» و «قدرت» اثبات می‌کند. وجوب وجود دلالت بر خیر بود ندارد؛ زیرا خیر همان وجود است و شر همان عدم کمال شیء محال است کمالی از کمالات از واجب‌الوجود نفی شود؛ از این رو، شر در او راهی نیست و او خیر است.

علامه در اینجا خیر بودن واجب تعالی را مبتنی بر وجوب وجود و این که بر خیر دلالت می‌کند و خیر همان وجود است و محال است واجب‌الوجود فاقد کمالی باشد، اثبات می‌کند. در واقع، خیر را در برابر شر و وجود را در برابر عدم قرار می‌دهد. خیر وجود است و شر عدم؛ چون محال است خداوند فاقد کمالی از کمالات باشد و نوعی شر در خداوند راه داشته باشد، اثبات می‌کند که خداوند خیر است و در اثبات «واحد بودن» خداوند می‌گوید وجوب وجود بر نفی زائد و نفی شریک دلالت دارد. صفت واحد مبتنی بر وجوب وجود است که دلالت بر نفی زائد و نفی شریک دارد و نفی شریک دال بر یگانگی خداوند است (علامه حلّی، بی تا، ص ۲۲۵-۲۲۶). او وحدانیت خداوند را با نفی شریک برای خداوند اثبات می‌کند و یگانگی را در برابر شرکت قرار می‌دهد که ضد آن است (همان، ص ۲۹۱). و در اینجا به نوعی بازگشت از ایجاب از راه سلب ضد آن استفاده برده است.

علامه در صفت سرمدیت، از محال بودن عدم برای وجوب وجود استدلال کرده و می‌گوید دلیل باقی بودن واجب‌الوجود این است که عدم بر او محال است در غیر این صورت، ممکن بود. وجوب وجود مقتضی بی‌نیازی از غیر است اگر خداوند به بقائی قائم به ذات او باقی باشد نیازمند به آن بقا و در نتیجه ممکن خواهد بود و این خلاف فرض است (همان، ص ۲۹۰).

حال که از صفات سلبی گفتیم این پرسش در ذهن ماست که چرا اندیشمندان از صفات خدا به طریقه‌های مختلف سخن گفتند؟ چرا از راه‌های وجوب وجود و سلب و ایجاب بهره گرفتند؟ اینجاست که به ارتباط این رهیافت‌ها با بیان‌پذیری و یا بیان ناپذیری خداوند می‌رسیم.

## بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری صفات

در بحث آغازین پرسیدیم آیا انسان با این عقل متناهی خود می‌تواند امر نامتناهی و متعالی را بشناسد و از او سخن بگوید؟ پاسخ را در نظریات متعدد اطلاق صفات بر خداوند به طریقه‌های سلبی یافتیم و اینک این مسئله را مطرح می‌کنیم عقل تا کجا می‌تواند آزاد باشد و از خداوند و صفاتش سخن بگوید؟ آیا مرزی برای عقل در باب سخن گفتن از خداوند وجود دارد؟ اگر مرزی وجود دارد، این مرز سبب بیان‌ناپذیری برخی از صفات نمی‌گردد؟ آیا برای اطلاق اسم و صفت برای خداوند اجازه شارع لازم است یا عقل انسان هر صفت کمالی را که لایق ذات بدانند، بدون اذن شارع می‌تواند بر ذات الهی اطلاق کند؟ آیا انسان مجاز است با اتکا به عقل خود، آن چه را از کمالات درک کرده، به‌عنوان صفت بر خداوند اطلاق کند؟ دیدگاه‌های مختلفی در این باره مطرح شده است. برخی مانند علامه حلی به توقیفی بودن صفات معتقد هستند و برخی مانند ابن سینا عقل را برای اطلاق صفاتی که مخالف عظمت خداوند نباشد، مجاز می‌دانند و اطلاق صفاتی که نفی نقص از خداوند باشد را جایز می‌دانند و غیر از آن را جایز نمی‌دانند. حال پرسش این است آیا توقیفی دانستن صفات خداوند با بیان‌ناپذیری او ملازم نیست؟

حسن‌زاده آملی می‌گوید: خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد از توقیفیت اسماء بحث نکردند، اما او در رساله فصول نصیری به این مسئله معترض شده است که خداوند سبحان هر لفظی را که لایق جلال و مناسب اوست بر خود اطلاق کرده است و رعایت ادب مع الله ایجاب می‌کند ما نیز به همان لفظ او را بخوانیم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۵-۱۶)، اما بسیاری از علما مانند علامه حلی معتقدند نام‌های خداوند تعالی توقیفی است و غیر از آن چه وارد شده است بر او اطلاق نتوان کرد؛ چنان‌که «ملئذ» یعنی لذت برنده گرچه در معنای صحیحی است، اما خدای را نتوان «ملئذ» نامید (همان، ص ۶۶).

بنابر نظر علامه حلی در کشف‌المراد در شرح اسمی از «ملئذ» یا «مبتهج» برای خدا به کار نرفته است و چون در شرح این‌گونه اسماء وارد نشده است، نباید آن را بر او اطلاق کرد. کسی مانند ابن سینا گفته است: «اجل مبتهج به شیء هو الاول بذاته» بزرگ‌ترین بهجت برای ذات موجود اول حاصل است که ذات خود را ادراک نماید. لذت همان ادراک است؛ چون جمادات ادراک ندارند و نیز ملایم است چون غیر ملایم سبب آزار است. بنابراین، مجردات در



ادراک کمالات ملایم از انسان قوی‌ترند و در سعادت بیشتر (علامه حلّی، ۱۳۸۹، ص ۳۸۹).

لذت برای ابن سینا با کمال مرتبط است و چون لذت را با ادراک یکی دانسته برای هریک از قوای نفس بر طبق مراتب کمالی لذتی قائل شده است و بالاترین مرتبه کمال، بالاترین مرتبه لذت را داراست (ابن سینا، ۱۴۲۸، ص ۴۲۴). او حتی برای ابتهاج نیز مراتبی قائل می‌شود و بالاترین مرتبه، مرتبه ذات واجب‌الوجود است که کامل‌ترین مرتبه ابتهاج را دارد؛ زیرا هراندازه دریافت و ادراک کامل‌تر و شدیدتر باشد عشق به آن نیز کامل‌تر و شدیدتر است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۹).

ابن سینا در به‌کاربردن صفت ابتهاج بی‌پروا عمل کرده و با ارتباط دادن آن با ادراک آن را در بالاترین مرتبه به واجب‌الوجود نسبت داده است. می‌توان گفت ابن سینا با بیان‌ناپذیری خداوند در هیچ موردی همراه نبوده و تمام تلاش خود را برای بیان صفات و اقسام آن‌ها به‌کارگرفته که بتواند به دانشی معقول و مستدل از صفات خداوند برسد و از او سخن بگوید، اما در سوی دیگر، علامه به توقیفی بودن صفات برای خداوند قائل است و صفت لذت را برای خداوند به‌کار نمی‌برد. او این صفت را بر اساس وجوب وجود، از خداوند نفی می‌کند. وجوب وجود مستلزم نفی لذت و الم است؛ زیرا لذت و الم از توابع مزاج است. لذت از توابع اعتدال مزاج و الم از توابع سوء مزاج. این دو معنا برای چیزی که جسم است اطلاق می‌شود و محال است واجب‌الوجود که جسمانی نیست، به لذت و الم متصف شود (علامه حلّی، ۱۳۶۵، ص ۴؛ علامه حلّی، بی‌تا، ص ۲۹۵).

این مبحث را در مورد صفات سمیع و بصیر نیز می‌توان مطرح کرد. در پاسخ به این پرسش که آیا به همان دلیل که خدا به دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها عالم است او سمیع و بصیر خوانده می‌شود، آیا می‌توان اسمائی چون «لامس» و «ذائق» و «شام» را نیز به او اطلاق کرد؟ پاسخ این بحث همان پاسخ مبحث لذت است همان‌طوری که نمی‌توان اسمایی مانند «ملئت» و «مبتهج» را برای خدا به‌کار برد، چون در قرآن و حدیث از آن‌ها استفاده نشده است، به همین ترتیب با آن که عقل حکم می‌کند خدا به چشیدنی‌ها و ... عالم است، ولی چون شرع، اسامی «ذائق» و ... را بر خدا اطلاق نکرده است، اطلاق این اسامی برای واجب‌تعالی درست نیست و نباید بر او چنین اسمی اطلاق کرد و اطلاق سمیع و بصیر بر خداوند به این دلیل است که در کتاب و سنت این الفاظ برای خداوند استفاده شده است. بنابراین، هرچند «عقل»، اسماء و صفاتی را برای خدا ثابت کند و اطلاق آن‌ها را بر خدا جایز بداند، اما اگر در «شرع» این اسماء و صفات برای خدا به‌کار نرفته

است، ادب شرع حکم می‌کند قول خدا و معصوم مقدم باشد و به حکم عقل اکتفا نکرد؛ زیرا چه بسا در اطلاق نکردن اسم و صفتی بر خدا مانعی وجود داشته باشد که از عقل پنهان باشد، چون خداوند بر تمام جهات واقف است، می‌داند که اطلاق آن‌ها چه اشکالی و مانعی دارد. پس اگر معنایی بر خدای جایز باشد و صفتی از صفات که خدای تعالی خود را بدان وصف کرده باشد به هر لفظ که ادا کنند منع شرعی ندارد (علامه حلی، ۱۳۵۱، ص ۴۱۳).

علامه حلی به مرزبندی قائل است و همین مرزها و خطوطی که شرع برای او تعیین می‌کند می‌توان مرز بیان‌ناپذیری از برخی صفات هم باشد. او به دو معنا به بیان‌ناپذیری خداوند قائل است. از یک سو صریحاً در باب حادی عشر می‌گوید عقل از درک کنه ذات الهی عاجز است و از سوی دیگر مرزبندی‌ای که برای عقل در سخن گفتن از صفات می‌کند و حد و حدودی که برای عقل می‌گذارد تنها او را مجاز می‌دارد با توجه به شرع درباره خداوند سخن بگوید. به‌طور کلی به دو طریق می‌توان به بحث بیان‌پذیری خداوند یا بیان‌ناپذیری او پرداخت:

۱. استفاده از روش برای سخن گفتن از خداوند، برای مثال، اگر روش سلبی به معنای سلب و سکوت را برگزینیم قاعدتاً به بیان‌ناپذیری می‌رسیم و اگر روش را تعدیل بخشیم و از سلبی به سلبی تفضیلی و سلبی-ایجابی گذر کنیم، بیانگر گذار از بیان‌ناپذیری به بیان‌پذیری نیز هست.
۲. از حیث حد و حدود بهره‌گیری از قوای بشری برای سخن گفتن از خداوند و مرزبندی آن نیز به‌نوعی می‌توان از بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری خداوند سخن گفت. در این نوشتار این سینا با توجه به هر دو طریق هم روش و هم حد و حدود عقل، به بیان‌پذیری یا سخن گفتن از خداوند قائل است، اما وضعیت برای علامه حلی متفاوت است. او درباره ذات خداوند و کنه ذات الهی به بیان‌ناپذیری قائل است و سخن گفتن از خداوند را صراحتاً به صفات تقلیل می‌دهد؛ از سوی دیگر نیز به حد و مرزی برای عقل معتقد است و جواز استفاده از صفات را به شرع می‌دهد تا عقل، به‌نوعی به بیان‌ناپذیری برخی از صفات که عقل آن‌را مجاز می‌داند و شرع از آن سخنی نگفته است می‌رسد.

## نتیجه

۱. از میان سه قسم طریقه سلبی که به طور اجمال معرفی شد، تنها طریقه سلبی از نوع سلب و

سکوت با بیان‌ناپذیری خداوند مطابق است؛ حال آن‌که معنای تفضیلی نیز به‌نوعی سخن گفتن از خداست؛ صفات در خداوند به نحو متعالی هستند، اما در طریقه سلبی- ایجابی در صورت اخیر که مقاله به صورت اختصاصی درباره آن است؛ با معنای گفته شده نزد ابن سینا که به معنای بازگرداندن صفات به سلب و اضافه است با بیان‌ناپذیری خدا تضاد دارد؛؛ زیرا او معتقد است از طریق صفات به طریق سلبی و اضافی به شناخت خداوند دست یافت و درباره او سخن گفت. بر این اساس، تلاش ابن سینا بیانگر بیان‌پذیری خداوند است. نزد علامه حلّی با بیان‌ناپذیری خدا تعارض ندارد؛ او صراحتاً بیان می‌کند ما از درک ذات خداوند عاجزیم.

۲. در اندیشه ابن سینا بحث طریقه سلبی - ایجابی و نیز بررسی صفات و اقسامی که برای صفات از حیث ایجابی و سلبی بر می‌شمارد صفات از حیث این‌که بعضی ظاهر ایجابی و معنای سلبی دارند؛ بعضی ظاهری ایجابی و معنای سلبی دارند؛ بعضی ظاهر سلبی دارند و معنای ایجابی و بعضی دیگر هم سلبی و هم اضافی هستند بسیار جامع و فراگیرتر از اندیشه علامه حلّی است. در علامه به کاربردن صفت ایجابی برای خداوند را نمی‌پسندد؛ زیرا کنه ذات او از ما پنهان است. در زمینه وجوب وجود نیز ابن سینا و علامه حلّی بر صفت وجوب وجود خداوند تأکید داشته و بیشتر صفات را بر اساس آن چه به طریق سلبی و چه به طریق ایجابی یا بازگشت از ایجاب به سلب اثبات کرده‌اند.

۳. در اندیشه ابن سینا بازگشت همه صفات به سلبی و اضافی است؛ تمامی صفات به طریق سلبی یا اضافی بر اساس وجوب وجود و قیومیت بررسی می‌شود قیومیت مبتنی بر قدرت است. در علامه حلّی نیز بازگشت تمامی صفات به دو صفت وجوب وجود و قدرت است.

## فهرست منابع

- الأهواني، احمد فؤاد. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام. (ترجمه: م. م. شریف). (ج ۱). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابن سینا. (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیهاث مع شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی. قم: نشر البلاغه.
- ابن سینا. (۱۳۶۳). مبدأ والمعاد، (به اهتمام عبدالله نورانی). مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل شعبه تهران.
- ابن سینا. (۱۴۱۸). الهیات من کتاب الشفاء. آیه‌الله حسن‌زاده آملی. قم: مکتبه الاعلام الاسلامی. مرکز نشر.
- ابن سینا. (۱۳۷۹). التعليقات. (چاپ چهارم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن سینا. (۱۳۹۰). الهیات از کتاب شفا. (ویرایش و ترجمه: ابراهیم دادجو). تهران: امیرکبیر.
- ابن سینا. (۱۳۶۴). النجاه من الغرق فی بحر الضلالت. (مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه). (چاپ دوم). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا. (۱۳۷۱). المباحثات. (توضیح مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر). قم: بیدار.
- ابن سینا. (۱۳۹۱). تعلیقات. (تحقیق: سید حسین موسویان). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- احمدوند، معروف‌علی. (۱۳۸۹). رابطه ذات و صفات الهی. قم: بوستان کتاب.
- افلاطون. (۱۳۸۰). مجموعه آثار. (ترجمه: محمد حسن لطفی). (ج ۴). تهران: خوارزمی.
- افلوپین. (۱۳۶۱). مجموعه آثار. (ترجمه: محمد حسن لطفی). (ج ۲). تهران: خوارزمی.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۸۰). متافیزیک بوتیوس. تهران: الهام.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۴). کلمه علیا در توفیقیت اسماء. (چاپ چهارم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- حلّی، حسن بن یوسف. (بی‌تا). کشف‌المراد شرح فی تجرید الاعتقاد. قم: مکتبه المصطفوی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). کشف‌المراد شرح فی تجرید الاعتقاد. تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات: حسن‌زاده آملی. (چاپ چهارم). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۵۱). کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد. ترجمه و شرح: ابوالحسن شعرانی. تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامیة.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۷۱). نهج الحق کشف‌الصدق. مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹). نهایت المرام فی علم الکلام. قم: مؤسسه الامام الصادق.
- ذیحجی، محمد. (۱۳۸۹). فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا. چاپ چهارم. تهران: سمت.
- ذیحجی، محمد؛ ایرجی‌نیا، اعظم. (۱۳۹۳). «بررسی وجودشناختی صفات الهی از دیدگاه ابن سینا همراه با نقد

- ملاصدرا». پژوهش‌های هستی‌شناختی. ۳(۶)، ص ۳۸-۱۹.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۸). ترجمه و شرح کشف‌المراد. (چاپ سوم، ج ۱). قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.
- عزیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۷). سخن گفتن از خدا. (ج ۲). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌های اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). مقالات فلسفی. (ج ۲). تهران: انتشارات حکمت.
- Quinn, Patrick. (1996). *Aquinas, Platonism and Knowledge of God*. Avebury Series in Philosophy.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی