

الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی

در اندیشه افلوطین و قاضی سعید قمی

محمد علی اسماعیلی*

محمد اکبری**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۱۷

چکیده

«الاهیات سلبی» نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در حوزه «زبان دین» در میان الاهدانان یهودی، مسیحی و مسلمان است. الاهیات سلبی در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الاهی مطرح است که میان آن‌ها پیوند ناگسستنی برقرار است. افلوطین در حوزه الاهیات مسیحی و قاضی سعید در حوزه الاهیات اسلامی و میان اندیشوران امامیه از جایگاه ویژه‌ای در میان پیروان الاهیات سلبی برخوردارند. نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی این دو دیدگاه را تبیین و ارزیابی کرده است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که در اندیشه افلوطین، «واحد» فراهستی است و تمام صفات ایجابی مربوط به «هستی» اند؛ بنابراین باید این صفات را از واحد سلب کنیم. قاضی سعید نیز ضمن نقد الاهیات ایجابی زیادت و عینیت، الاهیات سلبی را در پرتو فرهنگ دینی و ادله عقلی توجیه کرده است. الاهیات سلبی در این دو دیدگاه کاستی‌هایی نیز دارد که نوشتار حاضر آن‌ها را ضمن اشتراکات و افتراقات این دو دیدگاه مطرح می‌کند.

واژگان کلیدی: الاهیات سلبی؛ الاهیات ایجابی؛ هستی‌شناسی صفات؛ افلوطین؛ قاضی سعید.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. «نویسنده مسئول» Email: mali.esm91@yahoo.com

** استادیار دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. Email: m.313akbari@gmail.com



مقدمه

مسئله «زبان دین» جزء پرسش‌های بنیادین در حوزه الاهیات است که محورهای متعددی در آن مطرح است. از جمله محورهای مهم، معناشناسی محمولات گزاره‌های دینی و ایجابی یا سلبی بودن آن‌ها است. متکلمان و فیلسوفان دین دیدگاه‌های متعددی در این مسئله ارائه کرده‌اند؛ از جمله «نظریه زبان نمادین»، «اشتراک لفظی»، «اشتراک معنوی»، «الاهیات تمثیلی»، و «الاهیات سلبی».^۱ این دیدگاه‌ها در یک تقسیم کلی بر دو دسته‌اند: ۱. الاهیات ایجابی؛ ۲. الاهیات سلبی.

الاهیات سلبی نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در میان الاهیدانان یهودی، مسیحی و مسلمان است که از پیروان آن می‌توان در حوزه الاهیات یهودی به سعدیا بن یوسف گائون یهودی،^۲ داوود بن مروان راقی یهودی،^۳ موسی بن میمون بن عبیدالله قرطبی یهودی،^۴ در حوزه الاهیات مسیحی به افلوپین،^۵ یامبلیخوس،^۶ پروکلس لیکایوس،^۷ و در حوزه الاهیات اسلامی به ملا رجبعلی تبریزی^۸ و قاضی سعید قمی^۹ اشاره کرد. در این میان افلوپین در حوزه الاهیات مسیحی و قاضی سعید در حوزه الاهیات اسلامی جایگاه ویژه‌ای در این مسئله دارند. فلسفه افلوپین از تأثیرگذارترین فلسفه‌ها است که تأثیرش از طریق کتاب مهم اثولوجیا نه تنها بر فلسفه مسیحی، بلکه بر فلسفه اسلامی نیز مشهود است. محمد سعید بن محمد مفید قمی معروف به قاضی سعید قمی (۱۰۴۳-۱۱۰۳ق) از اندیشوران بزرگ قرن دوازدهم هجری است. قاضی سعید در میان اندیشوران امامیه جایگاه ویژه‌ای دارد و در شرح توحید صدوق به طور مبسوط زوایای مختلف مسئله الاهیات سلبی را بررسی کرده است. نوشتار حاضر می‌کوشد با واکاوی الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی در اندیشه این دو شخصیت برجسته در الاهیات مسیحی و اسلامی به روش توصیفی - تحلیلی به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. نک: تیلیش، ۱۳۷۶: ۶۲؛ هیک، ۱۳۸۱: ۲۰۵-۲۰۴؛ پترسون و همکاران، ۱۳۸۹: ۲۶۲.

۲. نک: سعدیا، ۱۸۸۰: ۸۵.

۳. نک: ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۴؛ شریاک، ۱۳۸۳: ۶۸.

۴. نک: ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۵.

۵. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲، ۷۵۲.

۶. نک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۴۷/۱.

۷. نک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۵۱-۵۵۰/۱.

۸. نک: آشتیانی، ۱۳۷۸: ۲۴۹-۲۴۸/۱.

۹. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۴۶۶/۲.

الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی... / اسماعیلی و اکبری ۸۹

۱. مؤلفه‌های الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات

الاهی چیست؟

۲. الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات ایجابی و سلبی الاهی در اندیشه افلوطین

چگونه است؟

۳. الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی در اندیشه قاضی سعید چگونه است؟

۴. الاهیات سلبی در اندیشه افلوطین و قاضی سعید چه اشتراکات، افتراقات و کاستی‌هایی دارد؟

بیان مسئله

الاهیات سلبی، به‌مثابه یکی از دیدگاه‌های مهم در مسئله زبان دین، مورد توجه پژوهشگران بوده و آثار فراوانی را به خود اختصاص داده است؛ اما آثار تولیدشده در این مسئله غالباً الاهیات سلبی را در حوزه معناشناسی صفات الاهی بررسی کرده‌اند، در حالی که الاهیات سلبی در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الاهی مطرح است:

۱. الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی گویای این نظریه است که از منظر

هستی‌شناسانه نمی‌توان اِتصاف ذات الاهی به صفات ثبوتی را پذیرفت و اِتصاف ذات

الاهی به این صفات با بساطت ذات الاهی قابل جمع نیست.^۱

۲. الاهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الاهی تأکید دارد که بهره عقل از شناخت

صفات الاهی چیزی جز یک سلسله سلب‌ها نیست که ثبوت آن‌ها برای ذات الاهی

مستلزم هیچ‌گونه کثرتی نیست.^۲

۳. الاهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الاهی که با پشتوانه الاهیات سلبی در حوزه

هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی مطرح می‌شود بیانگر این است که صفات ثبوتی الاهی،

نظیر علم و قدرت و حیات، بیانگر یک سلسله سلبند و به ترتیب جهل، عجز و ممات را

نفی می‌کنند و بر چیزی جز این سلب‌ها دلالت ندارند.^۳

۱. نک: سعدیا، ۱۸۸۰: ۸۵؛ ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۵؛ ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۴؛ شریاک، ۱۳۸۳: ۶۸.

۲. نک: ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۳۷.

۳. نک: شریاک، ۱۳۸۳: ۶۸.

میان این سه حوزه، در عین تمایزاتی که با یکدیگر دارند، پیوند مستحکمی برقرار است؛ برای نمونه، الاهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الاهی - که بیشترین آثار تولیدشده در مسئله الاهیات سلبی را به خود اختصاص داده - با یکی از دو انگیزه هستی‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه مطرح شده است. مطابق انگیزه هستی‌شناختی، ریشه پذیرش الاهیات سلبی در حوزه معناشناسی پذیرش الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی است، به این معنا که صفات الاهی از این رو به صورت سلبی معنا می‌شوند که در صورت معناشناسی ایجابی، کثرت در ذات الاهی رخ می‌دهد؛ بنابراین صفات الاهی دارای معانی سلبی‌اند. نمونه آشکار این تقریر در حوزه الاهیات اسلامی در اندیشه‌های شیخ صدوق^۱ و قاضی سعید^۲ و در حوزه الاهیات یهودی در اندیشه‌های ابن‌میمون^۳ مشهود است. بر اساس انگیزه معرفت‌شناسانه نیز ریشه پذیرش الاهیات سلبی در حوزه معناشناسی پذیرش الاهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الاهی است، به این معنا که صفات الاهی از این رو به صورت سلبی معنا می‌شوند که انسان توانایی فهم صفات الاهی را ندارد و تنها چیزی که در مقام معرفت‌شناسی به چنگ عقل می‌آید، یک سلسله سلب نقص‌ها، نظیر جهل و عجز و ممات، است؛ بنابراین صفات الاهی دارای معانی سلبی‌اند. نمونه این تقریر در اندیشه‌های افلوپین وجود دارد.^۴

بر این اساس، از یک سو پیوند ناگسستنی میان این سه حوزه و از سوی دیگر، لزوم توجه به دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی برای حل حوزه معناشناسی صفات الاهی روشن می‌شود. نوشتار حاضر از میان این سه حوزه، الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی را کانون بحث قرار داده، اندیشه‌های افلوپین و قاضی سعید قمی را تبیین و ارزیابی می‌کند.

الاهیات سلبی در اندیشه افلوپین

فلوپین یا افلوپین (۲۰۴-۲۷۰م)، که «پلوتینوس» و در فرهنگ اسلامی «الشیخ العربی» نامیده می‌شود، در مصر به دنیا آمد و در مکتب اسکندریه با فلسفه آشنا شد. تألیفات وی را شاگردش، فرفوروس، در شش دسته نُه‌تایی مرتب کرد که در عربی تاسوعات نامیده می‌شود. فلوپین به

۱. نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸.

۲. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۲/۴۶۶.

۳. نک: ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۱۵.

۴. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۲/۷۰۶.

برکت این نوشته‌ها یکی از فیلسوفان مؤثر و الهام‌بخش جهان شد. کتاب مشهور ائولوگیا در جهان اسلام همواره اثری از ارسطو با تفسیر فروریوس صوری شناخته می‌شد؛ اما تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که این کتاب برگرفته از تاسوعات چهارم، پنجم و ششم افلوپین است.^۱ بنابراین فلوطین، بدون آنکه نامی از او در کتب فلاسفه ما باشد، در آرای آنان حضور دارد؛ این حضور چنان است که فلسفه ما را رنگ و بوی نوافلاطونی می‌دهد، به گونه‌ای که می‌توان فلوطین را، پس از ارسطو و افلاطون، مؤثرترین فیلسوف بر فلاسفه مسلمان نامید.

افلوپین از پیشگامان الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی است. با تأمل در اندیشه‌های وی می‌توان دیدگاهش را در دو محور ارائه کرد: الف) هستی‌شناسی صفات ایجابی؛ ب) هستی‌شناسی صفات سلبی.

الف) هستی‌شناسی صفات ایجابی

در اندیشه فلوطین، «واحد» در حوزه هستی‌شناسی فاقد صفات ایجابی است؛ چنانکه در حوزه معرفت‌شناسی نیز به چنگ شناخت حصولی نمی‌آید. افلوپین الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی را طبق نظام هستی‌شناسی ویژه خودش پایه‌ریزی می‌کند. هستی‌شناسی افلوپین گرد سه محور می‌چرخد که می‌توان آن‌ها را سه بنیاد نامید: ۱. واحد؛ ۲. عقل؛ ۳. روح یا نفس. در نظام فلسفی فلوطین، پس از این سه مبدأ، طبیعت یا جهان محسوس قرار دارد. از میان این مراتب، مرتبه نخست، فوق هستی و مراتب بعدی، هستی‌اند. هستی در نگاه فلوطین ویژگی‌هایی دارد که مهم‌ترینشان تعیین و محدودیت است. صورت‌داری که بیانگر تعیین و محدودیت است، از دیگر ویژگی‌های هستی است؛ بنابراین واحد که فاقد تعیین، محدودیت و صورت است، فراهستی است.^۲ به باور افلوپین، واحد مبدأ هستی است و مبدأ هستی نمی‌تواند از سنخ هستی باشد؛ بنابراین واحد فراهستی است.^۳ افلوپین تأکید می‌کند که هستی نبودن واحد به معنای معدوم بودنش نیست، بلکه یعنی فوق وجود و عدم است.^۴ مطابق این توضیح، مقصود افلوپین از فراهستی بودن واحد، فقدان تعیین و محدودیت‌های وجودی است که در ممکنات مطرح است و در مبدأ آن‌ها چنین محدودیت‌هایی وجود ندارد.

۱. نک: افلوپین، ۱۴۱۳: ۲.

۲. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۶۷۰/۲.

۳. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲، ۷۵۲.

۴. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۳۵/۱.

در سایه این نظام فلسفی است که افلوطین الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی را این‌گونه موجه می‌کند که واحد «فرا هستی» است و تمام صفات ایجابی مربوط به «هستی» اند؛ بنابراین باید این صفات را از واحد سلب کنیم. از سوی دیگر، شناخت حصولی از طریق صورت محقق می‌شود و از آنجا که واحد فاقد صورت است، متعلق شناخت حصولی قرار نمی‌گیرد؛ به باور افلوطین، راه شناخت واحد شهود قلبی است.^۱

به باور افلوطین، سلب صفات از واحد سخن درستی است و اثبات صفات برایش بیانگر غفلت از حقیقت او؛ چنین کسی مانند مدح‌کننده‌ای است که صفاتی را به ممدوح نسبت می‌دهد که در او نیست.^۲ افلوطین تصریح می‌کند صفاتی که ما به واحد نسبت می‌دهیم، در واقع صفات او نیستند، بلکه صفات مخلوق و فیض اویند.^۳ این نکته‌ای بسیار مهم است که بعدها مورد پذیرش الاهدانان اسماعیلی قرار گرفت. آنان در توجیه صفات موجود در فرهنگ دینی تصریح کردند که صفات موجود در آیات قرآنی و روایات نبوی صفات مخلوق اول هستند، نه ذات الاهی. تمام این صفات و اسمانی که انسان‌ها برای خداوند به کار می‌برند، صفات عقل اول هستند. عقل اول وحدت محض، ازلی، ابدی، حی، قادر، علیم و حکیم قرآن است. اگر عقل اول الوهیت را از خود نفی نکرده بود، هیچ کس به معرفت خداوند راه نمی‌یافت؛ احدیت و واحدیت صفت عقل اول است.^۴ این مطلب بیانگر تأثیرگذاری نظام فلسفی افلوطین بر الاهیات اسلامی است.

مطابق آنچه گذشت، فلوطین در حوزه صفات ایجابی الاهی ایده الاهیات سلبی را پذیرفته و اتصاف ذات الاهی به این‌گونه صفات را انکار کرده است؛ اما در کنار این دیدگاه کلی، در مورد برخی صفات ایجابی، نظیر علم و آگاهی، در آثار فلوطین دو دیدگاه به ظاهر ناسازگار ارائه شده است. مطابق یک دیدگاه، واحد فاقد صفت علم به ذات است، همان‌طور که دیگر صفات ایجابی را ندارد. مطابق دیدگاه دوم، واحد به ذاتش علم و آگاهی دارد.

فلوطین دیدگاه اول را چنین توجیه می‌کند که خودآگاهی و علم به ذات سبب کثرت می‌شود؛ زیرا اندیشه باید دارای متعلقی برای اندیشیدن باشد و داشتن متعلق اندیشه چیزی جز ثویت و

۱. نک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/۵۳۵؛ رحمانی، ۱۳۹۰: ۱۷۴.

۲. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۲/۷۰۶.

۳. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۲/۷۰۶.

۴. نک: کرمانی، ۱۹۷۶: ۱۵۳؛ ابن‌الولید، ۱۹۸۲: ۴۰.

کثرت نیست. بنابراین با نسبت دادن خودآگاهی به فوق هستی او را کثیر می‌سازیم.^۱ خودآگاهی علم به کثرت است، حال آنکه ذات او بسیط محض، بلکه بسیط الحقیقه است.^۲ فلوطین به این نکته نیز استناد می‌کند که اندیشیدن واحد بی‌فایده است.^۳ همچنین خودآگاهی ذات فوق هستی و واحد نخستین به معنای آگاهی به این امر است که ذات او نیک است. نیک باید پیش از خودآگاهی باشد، از این رو ذات او هیچ نیازی به خودآگاهی ندارد و اگر خودآگاهی قبل از نیک باشد، او قبل از آنکه خودآگاه شود نمی‌تواند نیک محض باشد و این امر خلاف فرض است؛ فرض این است که ذات او عین نیک و منشأ نیک و مصدر خیر است.^۴

فلوطین دیدگاه دوم را بر این اساس استوار می‌داند که فوق هستی و واحد در خویشتن خویش آرام، ثابت، ساکن و مستغنی از همه چیز است؛ زیرا همه چیز، یعنی عقل کلی که هستی حقیقی و بالفعل همه چیز است، تجلی و فیض منبسط و گسترده ذات بسیط و مطلق او است. ذات بسیط و مطلق فوق هستی قوه، امکان، مصدر و منشأ همه چیز است؛ به این معنا که حیات و زندگی و ذوات همه چیز در او، از او و به سوی او است. همه چیز قبل از فیضان و صدور از ذات بسیط و مطلق او و بعد از صدور در نزد او حاضر است. نتیجه اینکه ذاتی که در خویشتن خویش آرام، ساکن و ثابت است و مصدر و منشأ همه چیز است و همه چیز نزد او حاضر است باید بر خویشتن خویش آگاه و عالم باشد، بلکه بالاتر از آن، باید بر خودآگاهی و علم حضوری خود بر ذات خود نیز آگاه و عالم باشد.^۵

برای جمع‌بندی این دو دیدگاه راه‌حل‌هایی ارائه شده است. مطابق راه حل اول، واحد از این حیث که علت همه چیز است، به ذات خود علم دارد؛ اما از این حیث که بسیط الحقیقه است، به ذاتش علم ندارد. مطابق راه حل دیگر، دیدگاه آگاهی واحد به ذاتش دیدگاه ابتدایی فلوطین و با هدف همراهی با فیلسوفان است و دیدگاه نهایی وی نفی آگاهی است.^۶

در این میان، توجه به این نکته لازم است که دیدگاه نفی آگاهی نه تنها با مبانی افلوطین سازگار

۱. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۰۵-۷۰۴/۲.

۲. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۰۵/۲.

۳. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۰۵/۲.

۴. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۴۶۲/۱.

۵. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۱۷/۲.

۶. نک: رحمانی، ۱۳۹۰: ۱۲۱-۱۲۲.

است، بلکه تعبيرات وی نیز در افاده آن گویا است و به روشنی بر نفی علم از ذات الاهی دلالت دارد. وی در برخی موارد یادآور می‌شود که واحد فراهستی است؛ بنابراین فراندیشه است و اندیشیدن در مرتبه متأخر از او قرار دارد.^۱ این نکته بیانگر مبنای اساسی وی در ویژگی‌های فراهستی است؛ از این رو اندیشورانی نظیر کاپلستون دیدگاه افلوپین را نفی هرگونه صفات می‌دانند.^۲

ب) هستی‌شناسی صفات سلبی

افلوپین در کنار الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات ایجابی، مجموعه‌ای از صفات سلبی را برای واحد به کار می‌برد و ضمن باور به مسدود بودن راه شناخت ایجابی واحد، شناخت سلبی را ممکن می‌داند.^۳ صفات سلبی مهم فراهستی در اندیشه فلوپین از این قرارند:

- کثرت‌ناپذیری و وحدت: فلوپین میان وحدت حقیقی و وحدت غیرعددی تفکیک کرده، وحدت واحد را حقیقی می‌داند.^۴ وی به روشنی وحدت را دارای مراتب می‌داند و معتقد است وحدت دیگر اشیا فروتر از وحدت واحد است و آن‌ها با واحد همسان نیستند.^۵

- ترکیب‌ناپذیری و بساطت: به باور فلوپین، واحد باید بسیط باشد و پیش از همه چیز و غیر از همه چیزهایی که پس از او است، باید برای خودش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او. اگر واحد بسیط و دور از هر چیز اتفاقی و عاری از هر گونه ترکیب نبود، نمی‌توانست نخستین مبدأ و منشأ همه چیز باشد.^۶ مقصود افلوپین از عبارت «باید برای خودش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او» این است که اگر واحد مرکب باشد، اجزایش تنها برای خودش نیستند، بلکه جزئی از یک کل هستند و به آن کل تعلق دارند.

- تناهی‌ناپذیری و اطلاق: فلوپین معتقد است که واحد باید بی‌نهایت باشد؛ اما تأکید می‌کند که مقصودش عدم تناهی عددی یا بُعدی نیست، بلکه بی‌نهایت بودن وجودی است.^۷

۱. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۴۶۱/۱-۴۶۲.

۲. نک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۳۵-۵۳۶.

۳. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۷۲۵/۱.

۴. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۷۲۵/۱؛ ۷۱۵/۲، ۱۰۸۵.

۵. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۷۲۵/۲.

۶. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۷۱۵/۲.

۷. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۰۸۶/۲.

دیدگاه افلوطین در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی به این صورت قابل جمع‌بندی است که واحد فراهستی است و به صفات ایجابی متصف نمی‌شود، اما به صفات سلبی متصف می‌شود.

ج) ادله الاهیات سلبی

الاهیدانان مسیحی برای اثبات الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی ادله‌ای اقامه کرده‌اند که بیشترشان برگرفته از فلسفه افلوطینی است. دو دلیل مهم آنان را در ادامه می‌آوریم:

۱. واحد فراهستی است و تمام صفات ایجابی مربوط به دایره «هستی» اند؛ بنابراین انتصاف واحد به صفات ایجابی صحیح نیست.^۱ افلوطین با بهره‌گیری از این دلیل، صفات ایجابی را نفی کرد؛ اما برخی افلوطینیان، نظیر یامبلیخوس^۲ و دیونیسیوس^۳، در پرتو همین استدلال، صفات سلبی را نیز نفی کرده‌اند.

۲. واحد مبدأ هستی است و مبدأ هستی نمی‌تواند از سنخ هستی باشد؛ بنابراین واحد فراهستی است.^۴ با الهام از این استدلال می‌توان گفت که واحد مبدأ صفات ایجابی است و مبدأ صفات ایجابی نمی‌تواند از سنخ آن‌ها باشد.

الاهیات سلبی در اندیشه قاضی سعید قمی

قاضی سعید (۱۰۴۳-۱۱۰۳ق)، همچون استاد ملارجعلی تبریزی، ایده الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی را پذیرفته است. در ادامه دیدگاه ایشان را بر مبنای شرح توحید الصدوق تقریر می‌کنیم.

الف) نقد الاهیات ایجابی عینیت و زیادت صفات

قاضی سعید نه تنها دیدگاه زیادت صفات بر ذات الاهی را نقد کرده، بلکه دیدگاه عینیت صفات با ذات را نیز مردود شمرده و نظریه الاهیات سلبی را پذیرفته است. لازمه دیدگاه زیادت صفات تعدد قدما است.^۵ به باور وی، دیدگاه عینیت صفات با ذات الاهی نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا لزوم تعدد قدما به

۱. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲، ۷۵۲.

۲. نک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۴۷/۱.

۳. نک: ایلخانی، ۱۳۹۶: ۷۴-۷۱.

۴. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲، ۷۵۲.

۵. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۴۶۸/۲.

دیدگاه زیادت اختصاص ندارد، بلکه دیدگاه عینیت صفات با ذات الاهی نیز مستلزم آن است. لازمه اینکه صفات الاهی را اموری ایجابی و ثبوتی بدانیم و آنها را برای ذات الاهی اثبات کنیم، پذیرش وجودات متعدد در کنار ذات الاهی است که بیانگر همان محذور تعدد قدما است. قاضی سعید به روایتی از امام رضا (ع) تمسک کرده که امام (ع) در نقد دیدگاه کسانی که خداوند را «عالم بعلم»، «سمیع بسمع» و مانند این‌ها می‌دانند، آنان را مشرک و خارج از ولایت اهل بیت (ع) دانسته‌اند.

راوی به امام رضا (ع) عرض کرد:

«يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ وَ قَدِيمًا بِقَدَمٍ وَ سَمِيعًا بِسَمْعٍ وَ بَصِيرًا بِبَصَرٍ».

امام رضا (ع) فرمودند:

«مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَ لَا يَتَنَا عَلَيَّ شَيْءٌ ثُمَّ قَالَ (ع): لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشَبَّهُونَ غُلُوبًا كَبِيرًا.» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۰، صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۱۱۹)

به باور قاضی سعید، این روایت نه تنها مبطل دیدگاه زیادت است، بلکه دیدگاه عینیت را نیز باطل می‌کند؛ زیرا روایت مطلق است و همان‌طور که شامل قدرت و علم زائد بر ذات الاهی می‌شود، قدرت و علم عین ذات الاهی را نیز در برمی‌گیرد. علاوه بر این، محذور تعدد خدایان در مورد دیدگاه عینیت نیز جاری است.^۱ قاضی سعید ادله دیگری نیز در نقد دیدگاه عینیت مطرح کرده^۲ که در بخش ادله تقریرشان می‌کنیم.

ب) تقریر نظریه الاهیات سلبی (نفی صفات از ذات الاهی)

قاضی سعید پس از نقد دیدگاه زیادت و عینیت، دیدگاه برگزیده خود را تقریر کرده است. به باور او، تمام صفات ثبوت الاهی به سلب‌ها برمی‌گردند و تفاوت صفات ثبوتی و سلبی تنها در الفاظ آنها است.^۳ در اندیشه قاضی سعید، سرچشمه الاهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات

۱. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۲/۴۶۹.

۲. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۳/۱۱۲.

۳. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۱/۱۷۹.

الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی... / اسماعیلی و اکبری ۹۷

الاهی پذیرش الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی است؛ زیرا چنانکه گذشت، وی پذیرش هستی‌شناسی صفات را مستلزم شرک و تعدد قدما می‌داند.

دیدگاه برگزیده قاضی سعید در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی نظریه نفی صفات از ذات الاهی و نیابت ذات از صفات الاهی است. به باور وی، ذات الاهی فاقد هرگونه صفتی است و مصداق مفاهیمی چون علم و قدرت نیست، بلکه ذات الاهی نایب صفات او است.^۱

اشکالی که در اینجا فراروی قاضی سعید قرار می‌گیرد این است که در فرهنگ دینی الفاظی نیز عالم و قادر بر ذات الاهی اطلاق شده‌اند، در حالی که مطابق دیدگاه نیابت، ذات الاهی فاقد صفات است و این دو دیدگاه با یکدیگر ناسازگار می‌نمایند. قاضی سعید به این نکته اشاره کرده که ذات الاهی فاقد صفات است، چه صفات زائد بر ذات و چه صفات عین ذات، در عین حال، الفاظی مثل عالم و قادر بر ذات الاهی اطلاق می‌شود، اما معنای عالم، ذات متصف به علم نیست، بلکه ذاتی است که علم را به دیگران عطا کرده است.^۲ این راه حل در بیانات متکلمان اسماعیلی نیز آمده است.

متکلمان اسماعیلی در پاسخ به اشکال بالا دو راه حل ارائه کرده‌اند. راه حل نخست، که پیش تر نیز به آن اشاره کردیم، این است که صفات موجود در آیات قرآنی و روایات نبوی صفات مخلوق اول هستند، نه صفات ذات الاهی.^۳ راه حل دوم این است که اگرچه عالم و قادر بر ذات الاهی اطلاق می‌شود، واژه عالم در مورد ذات الاهی به معنای ذات متصف به صفت علم نیست، بلکه به معنای ذاتی است که آفریننده علم در میان آفریدگان است. اطلاق قادر بر ذات الاهی نیز به اعتبار ایجاد قدرت در میان آفریدگان است.^۴

ج) ادله الاهیات سلبی

قاضی سعید قمی برای موجه‌سازی الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی ادله‌ای ذکر کرده که تقریر ادله مهمش از این قرار است:

۱. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۲/۴۶۶.

۲. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۱/۲۹۰.

۳. نک: کرمانی، ۱۹۷۶: ۱۵۳؛ ابن‌الولید، ۱۹۸۲: ۴۰.

۴. نک: کرمانی، ۱۹۷۶: ۱۵۳؛ ابن‌الولید، ۱۹۸۲: ۴۲.

۱. محذور تعدد قدما به دیدگاه زیادت اختصاص ندارد، بلکه دیدگاه عینیت صفات با ذات الاهی نیز مستلزم آن است؛ زیرا لازمه اینکه صفات الاهی را اموری ایجابی و ثبوتی بدانیم و آن‌ها را برای ذات الاهی اثبات کنیم، پذیرش وجودات متعدد در کنار ذات الاهی است که بیانگر همان محذور تعدد قدما است.^۱

۲. صفت بیانگر حالت موصوف است؛ بنابراین مغایر با موصوف است و با توجه به وحدت واجب الوجود، صفت که غیر ذات الاهی است، معلول ذات الاهی خواهد بود. این در حالی است که ذات الاهی به خلقتش متصف نمی‌شود و با آن استکمال نمی‌یابد؛ زیرا لازمه‌اش وحدت فاعل و قابل است. علاوه بر این، لازمه اتصاف الاهی وجود جهات متعدد در ذات الاهی است.^۲

۳. معانی صفات ثبوتی خدا از دو حال خارج نیست: ۱. همان معانی صفات ثبوتی مخلوقات است که لازمه‌اش محذوراتی است که در دلیل پیشین گذشت. ۲. معانی آن‌ها متفاوت است که در این صورت مفهوم آن‌ها یا همان مفهوم ذات است که این با حقیقت صفت ناسازگار است یا غیر از مفهوم ذات است که لازمه‌اش این است که صفت عارض بر ذات و معلول ذات باشد.^۳ نقطه محوری در این دلیل، قسم اخیر آن است که به روشنی بر تلازم «تغایر مفهومی صفات و ذات» با «تغایر مصداقی آنها» و نیز معلول بودن صفات تأکید می‌کند که نقد آن در ادامه خواهد آمد.

مقایسه و ارزیابی

مقایسه و ارزیابی الاهیات سلبی در اندیشه افلوطین و قاضی سعید در سه محور ارائه می‌شود.

الف) مقایسه دیدگاه افلوطین با قاضی سعید

مقایسه این دو دیدگاه ضمن سه نکته ارائه می‌شود:

۱. الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات ایجابی الاهی نقطه مشترک این دو دیدگاه است؛ اما نوع نگرش این دو به این مسئله تفاوت دارد. افلوطین با این نگرش به الاهیات سلبی روی آورده که واحد فراهستی است و تمام صفات ایجابی مربوط به «هستی» اند؛ بنابراین

۱. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۲/۴۶۸.

۲. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۳/۱۱۲-۱۱۳.

۳. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۳/۱۱۳.

باید این صفات را از واحد سلب کنیم.^۱ این در حالی است که دغدغه قاضی سعید ناسازگاری هستی‌شناسی صفات با بساطت ذات الاهی است.^۲

۲. اتصاف ذات الاهی به صفات سلبی نقطه مشترک دو دیدگاه است. پذیرش این مطلب در اندیشه قاضی سعید کاملاً موجه است، اما در نظام فلسفی افلوطین جای تأمل دارد؛ زیرا صفات سلبی، همچون صفات ایجابی، در حوزه هستی مطرحند و چون واحد فراهستی است و تمام صفات، اعم از ایجابی و سلبی، مربوط به «هستی» اند، باید صفات سلبی را نیز از واحد سلب کنیم. از همین رو است که برخی افلوطینیان، نظیر یامبلیخوس^۳ و دیونیسیوس^۴، در پرتو همین استدلال، صفات سلبی را نیز نفی کرده‌اند.

۳. بررسی ناسازگاری «صفات مطرح‌شده برای ذات الاهی» با «الاهیات سلبی» یکی دیگر از نقاط مشترکی است که افلوطین و قاضی سعید به طور مشترک مطرح کرده‌اند.^۵

ب) ارزیابی دیدگاه افلوطین

دیدگاه افلوطین ضمن پنج نکته ارزیابی می‌شود.

۱. نقطه محوری در ایده الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی در اندیشه افلوطین این است که واحد فراهستی است. وی دست‌کم دو برهان بر این ادعا اقامه کرده است:
یکم. هستی در نگاه افلوطین ویژگی‌هایی دارد که مهمترینشان تعیین و محدودیت است. صورت‌داری، که بیانگر تعیین و محدودیت است، از دیگر ویژگی‌های هستی است؛ بنابراین واحد که فاقد تعیین، محدودیت و صورت است، فراهستی است.^۶
دوم. واحد مبدأ هستی است و مبدأ هستی نمی‌تواند از سنخ هستی باشد؛ بنابراین واحد فراهستی است.^۷ در ارزیابی این دیدگاه باید توجه داشت که اگر مقصود افلوطین فقط

۱. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲، ۷۵۲.

۲. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۴۶۹/۲.

۳. نک: کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۴۷/۱.

۴. نک: ایلیخانی، ۱۳۹۶: ۷۱-۷۴.

۵. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۰۶/۲؛ قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۲۹۰/۱.

۶. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۶۷۰/۲.

۷. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۱/۲، ۷۵۲.

اصطلاح‌گذاری باشد و بخواهد اصطلاح «هستی» را همسان «هستی امکانی» قلمداد کند، مشکلی به وجود نمی‌آید؛ اما بدیهی است که مقصود از «فراهستی» مطابق این اصطلاح، «فراهستی امکانی» است. حال رابطه «فراهستی امکانی» با «هستی» چیست؟ مفهوم «هستی» میان آن‌ها مشترک لفظی است یا مشترک معنوی؟ مطابق شواهد زیادی که در مباحث فلسفی ارائه شده، مفهوم «هستی» میان آن‌ها مشترک معنوی است. از سوی دیگر، فلوطین «وحدت» را دارای مراتب تشکیکی و بالاترین مرتبه آن را ویژه واحد می‌داند.^۲ این در حالی است که «وحدت» از مفاهیم وجودی است و تشکیک‌پذیری وحدت بیانگر تشکیک‌پذیری وجود است؛ چنانکه تشکیک‌پذیری بدون اشتراک معنوی ممکن نیست. بنابراین همان‌طور که وحدت دارای مراتب تشکیکی است، هستی نیز مراتب تشکیکی دارد و بالاترین مرتبه آن، که هستی وجوبی است، برای واحد ثابت است. مطابق این توضیح، واحد با اینکه «فراهستی امکانی» است، از هستی برخوردار و واجد بالاترین درجه هستی است.

با این نگاه، پاسخ دو دلیل ایشان نیز روشن می‌شود؛ زیرا در دلیل اول، تعیین و محدودیت ویژگی اصل هستی نیست، بلکه ویژگی هستی امکانی است و هستی وجوبی با اینکه از این ویژگی‌ها مبرا است، اصل هستی را دارد. در دلیل دوم، واحد مبدأ هستی امکانی است و مبدأ هستی امکانی نمی‌تواند از سنخ هستی امکانی باشد، اما می‌تواند، بلکه باید، از سنخ اصل هستی باشد؛ زیرا قاعده سنخیت علت و معلول بر لزوم سنخیت وجودی علت و معلول تأکید می‌کند.

۲. نقطه محوری در توجیه الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی افلوطینی این است که واحد فراهستی است و تمام صفات ایجابی مربوط به «هستی» اند. پاسخ این نقطه از توضیح بالا روشن می‌شود؛ زیرا در پرتو اشتراک معنوی مفهوم وجودی و دیگر مفاهیم وجودی، نظیر علم، قدرت و حیات، و تشکیک وجود روشن می‌شود که صفات ایجابی نیز مراتب تشکیکی دارند و مرتبه امکانی آن‌ها ویژه هستی امکانی است و مرتبه وجوبی‌شان برای هستی وجوبی ثابت است.

نکته دیگری که از بیانات افلوطین استفاده می‌شود، این ادعا است که تعیین و محدودیت از لوازم صفات ایجابی است؛ از این رو واحد به آن‌ها متصف نمی‌شود. در ارزیابی این ادعا لازم است مفاهیم ماهوی از مفاهیم فلسفی تفکیک شوند. تعیین و محدودیت از لوازم مفاهیم ماهوی

۱. نک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۳۵/۱؛ سبزواری، ۱۳۸۴: ۷۸/۲.

۲. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۵/۲.

است، اما مفاهیم فلسفی بیانگر نحوه وجودند، نه حدود وجود؛ بنابراین در مفاهیم فلسفی محدودیت وجودی مطرح نیست.

۳. افلوطین و برخی پیروان وی تصریح می‌کنند که صفاتی که به واحد نسبت می‌دهیم، در واقع صفات او نیستند، بلکه صفات مخلوق و فیض اویند.^۱ انگیزه افلوطین در طرح این ایده این است که وی نمی‌تواند توجیه معقولی برای اتصاف واحد به صفات ایجابی ارائه کند. از این رو صفات ایجابی را وصف مخلوقات می‌داند. اما از یک سو مطابق تشکیک‌پذیری وجود، توجیه معقولی برای اتصاف واحد به صفات ایجابی وجود دارد و از سوی دیگر، اینکه صفات ایجابی را وصف مخلوقات بدانیم، مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا بداهت عقلی گواه بر این مدعا است که فاقد کمال نمی‌تواند آن را به دیگری عطا کند.^۲ بنابراین لازم است خود واحد پیش از مخلوقاتش به این صفات ایجابی متصف باشد.

۴. افلوطین از یک سو واحد را توصیف‌ناپذیر می‌داند و از سوی دیگر آن را توصیف می‌کند. توصیفات وی را می‌توان در سه دسته جمع‌بندی کرد:

یکم. او را به «فرا هستی» توصیف کرده است؛

دوم. او را با صفات سلبی توصیف کرده است؛

سوم. او را به برخی صفات ایجابی، نظیر وحدت و اطلاق، توصیف کرده است.

حال آیا این توصیفات با مبانی افلوطین سازگارند یا بیانگر نوعی تناقض در نظام فکری او هستند؟ برخی پژوهشگران مدعی‌اند این توصیفات با نظام فکری وی کاملاً سازگار است؛ زیرا از یک سو نفی صفات از ذات فوق هستی توصیف ذات او نیست، بلکه سلب صفات از ذات او است و از سوی دیگر، چون فوق هستی قابل شناخت نیست و درباره آن نمی‌توان چیزی گفت، هیچ اسم و نامی هم نمی‌توان به او داد و تسمیه فوق هستی با لفظ واحد به این نیت که نامی برای او باشد، درست نیست؛ زیرا نه مفهومی از ذات او در ذهن کسی مرتسم می‌شود و نه می‌توان ذات او را با علم حصولی شناسایی کرد. نام واحد از آن جهت به او اطلاق می‌شود که کثرت از او سلب شود. پس لفظ واحد و نیز سایر تعابیر شایستگی بیان او را ندارند؛ مثلاً تعابیر علت

۱. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۷۰۶/۲.

۲. نک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱۷۶/۶.

مبدأ در فراسوی عقل، مقدم بر همه چیز، در فراسوی همه چیز یا برتر از وجود نمی‌تواند نامی برای او باشند، برعکس، حاکی از آنند که ذات او هیچ یک از اشیا و هستنده‌ها نیست، بلکه ورا و فوق همه چیز است. از سوی سوم، صفاتی که فلوطین برای واحد نخستین برمی‌شمارد جنبه ایجابی ندارند، بلکه جنبه سلبی دارند. قصد فلوطین از تعدید صفات، نفی صفات از ذات واحد نخستین است، نه اسناد صفات به ذات او؛ زیرا از دیدگاه وی، واحد نخستین به دلیل آنکه فوق صفات و مبدأ و مصدر همه صفات است، منزله از همه صفات اشیا است.^۱

در ارزیابی این دیدگاه باید توجه داشت که افلوپین به این مسئله توجه داشته و آن را پاسخ داده است. وی در رساله سوم از انثاد پنجم می‌گوید که «او» قابل بیان نیست؛ زیرا هرچه درباره او بگوییم، «چیزی» گفته‌ای. تنها سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت چنین است: «در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل»؛ زیرا این سخن نام نیست، بلکه حاکی از این است که او هیچ یک از همه چیزها نیست و نامی هم برای او وجود ندارد.^۲ به نظر می‌رسد که این پاسخ قانع‌کننده نیست؛ زیرا

اولاً حمل محمول بر موضوع فرع بر تصور موضوع است. وقتی می‌گوییم «او فراهستی است»، باید نخست تصویری از او داشته باشیم تا بتوانیم «فراهستی» را بر او حمل کنیم، در حالی که افلوپین «او» را توصیف‌ناپذیر و خارج از حوزه اندیشه می‌داند.

ثانیاً توصیف به صفات سلبی نیز فرع بر تصور موضوع است و تا تصویری از موضوع نداشته باشیم معقول نیست که صفاتی را از او سلب کنیم.

ثالثاً این گفته که «نام واحد از آن جهت به او اطلاق می‌شود که کثرت از او سلب شود» قابل پذیرش نیست؛ زیرا سلب کثرت مساوی با اثبات وحدت است و نمی‌توانیم کثرت را بدون اثبات وحدت سلب کنیم. این سخن در مورد دیگر صفات سلبی نیز صادق است. ریشه اتصاف‌ناپذیری واحد به صفات ایجابی این است که این صفات برگرفته از حوزه ممکنات هستند که نقدش در مباحث پیشین گذشت.

۵. فلوطین ادله‌ای را برای «نفی علم واحد به ذاتش» مطرح کرده که حاصل آن‌ها در ادامه می‌آید:

۱. نک: رحمانی، ۱۳۹۲: ۸۲-۸۳.

۲. نک: افلوپین، ۱۳۶۶: ۲/۷۰۴.

الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی... / اسماعیلی و اکبری ۱۰۳

یکم. خودآگاهی و علم به ذات سبب کثرت می‌شود، زیرا اندیشه باید دارای متعلقی برای اندیشیدن باشد و داشتن متعلق اندیشه چیزی جز ثویت و کثرت نیست؛ بنابراین با نسبت دادن خودآگاهی به فوق هستی او را کثیر می‌سازیم.^۱

دوم. اندیشیدن «واحد» بی‌فایده است؛ اندیشیدن جریانی است که در ضمن آن، عناصر متعدد در نقطه‌ای به هم می‌پیوندند و در نتیجه همه آن‌ها به خود آگاه می‌شوند؛ ولی آنچه مطلقاً بسیط و به معنای واقعی خودبسنده است نیازی ندارد.^۲

سوم. خودآگاهی ذات فوق هستی و واحد نخستین به معنای آگاهی به این امر است که ذات او نیک است. نیک باید پیش از خودآگاهی باشد، از این رو ذات او هیچ نیازی به خودآگاهی ندارد و اگر خودآگاهی قبل از نیک باشد، او قبل از آنکه خودآگاه شود نمی‌تواند نیک محض باشد و این امر خلاف فرض است؛ فرض این است که ذات او عین نیک و منشأ نیک و مصدر خیر است.^۳ به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این ادله پذیرفتنی نیستند و همه آن‌ها از خلط علم حصولی با علم حضوری به ذات سرچشمه گرفته‌اند.

دلیل اول از خلط علم حصولی با علم حضوری به ذات سرچشمه گرفته است. افلوطین پنداشته که علم واحد به ذاتش علم حصولی است و چون در علم حصولی کثرت مطرح است، در علم واحد به ذاتش نیز کثرت مطرح است. این در حالی است که علم واحد به ذاتش به معنای حضور ذاتش نزد او است؛ این حضور عین وجود او است و هیچ‌گونه کثرتی میان عالم و معلوم نیست و اختلاف آن‌ها اعتباری است.

دلیل دوم نیز از خلط علم حصولی با علم حضوری به ذات سرچشمه گرفته است. در علم حصولی، علم فاقد صورت ذهنی معلوم است و وقتی علم به چیزی پیدا می‌شود، آن معلوم بالذات به عالم می‌پیوندد و به معلوم بالعرض نیز عالم می‌شود؛ اما در علم حضوری به ذات، حضور ذات پیش خودش مطرح است. این حضور عین وجود عالم است و این حضور، مسبوق به عدم نیست تا بحث فایده‌مندی‌اش مطرح شود، بلکه عین ذات است.

۱. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۲/۷۰۵-۷۰۴.

۲. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۲/۷۰۵.

۳. نک: افلوطین، ۱۳۶۶: ۱/۴۶۲.

دلیل سوم از حصولی‌انگاری علم الاهی سرچشمه گرفته است؛ زیرا در علم حضوری به ذات، تقدم و تأخیری میان عالم و معلوم مطرح نیست تا پرسیده شود که «نیک» مقدم است یا علم او به ذاتش، بلکه میان آن‌ها دوئیتی در مقام هستی‌شناسی وجود ندارد.

صدرالمتألهین در نقد دیدگاه منکران علم الاهی به ذاتش این نکته را ذکر می‌کند که اینان در حالی علم الاهی را نفی می‌کنند که برای خودشان علم را ثابت می‌دانند و چقدر این قضاوت قبیح است.^۱ نکات بالا نه تنها بر دیدگاه افلوطین، بلکه بر نظر پیروان فلسفه افلوطین در الاهیات مسیحی نیز وارد است.

ج) ارزیابی دیدگاه قاضی سعید

در ارزیابی دیدگاه قاضی سعید توجه به نکات زیر لازم است:

۱. قاضی سعید لزوم تعدد قدما را نه تنها لازمه دیدگاه اشاعره، بلکه لازمه دیدگاه عینیت صفات با ذات الاهی می‌داند؛^۲ اما این دیدگاه از جهات زیر نپذیرفتنی است:

یکم. تعبیر «عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ» که راوی آن را به گروهی از متکلمان نسبت می‌دهد، تعبیری است که در آن زمان نیز شایع بوده و به دیدگاه زیادت صفات بر ذات الاهی اشاره دارد، به گونه‌ای که در میان متکلمان و محدثان یک اصطلاح کلامی به شمار می‌آید؛ بنابراین نمی‌توان با نادیده گرفتن مفاد رایج این تعبیر در آن زمان، آن را بر معنای لغوی اش حمل و به اطلاقش تمسک کرد.

دوم. امام (ع) در ادامه با تصریح به بهره‌گیری از واژه «لِدَاتِهِ تَعَالَى»، نظریه عینیت صفات با ذات الاهی را تثبیت می‌کند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِدَاتِهِ تَعَالَى». علاوه بر این، با فرض اطلاق این روایت، روایات فراوان دیگری بر نظریه عینیت دلالت دارند^۳ و لازم است این روایت در کنار آن‌ها تفسیر شود.

سوم. سرچشمه اصلی دیدگاه قاضی سعید تصویر نادرست نظریه عینیت است که در آن

۱. نک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۸۰/۶.

۲. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۴۶۹/۲.

۳. نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۰؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۹/۱.

الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی... / اسماعیلی و اکبری ۱۰۵

عینیت صفات با ذات به اثبات چند وجود متحد با یکدیگر تفسیر شده است، در حالی که عینیت صفات با ذات نه به معنای مترادف مفهومی ذات و صفات است و نه بیانگر اتحادی وجودی آن‌ها با یکدیگر، بلکه به این معنا است که ذات الاهی در عین بساطت، جامع تمام صفات کمالی است.

۲. قاضی سعید نظریه نیابت ذات از صفات الاهی را پذیرفته است.^۱ در نقد این دیدگاه چند

نکته مطرح است:

یکم. در مسئله هستی‌شناسی صفات الاهی در کنار دیدگاه «زیادت صفات با ذات الاهی» و «نیابت صفات از ذات الاهی»، دیدگاه «عینیت صفات با ذات الاهی» نیز مطرح است. مشکل عمده پیروان نظریه نیابت این است که دیدگاه‌ها را منحصر در دو دیدگاه می‌دانستند و چون دیدگاه زیادت را دارای محذورات فراوان می‌دیدند، پذیرش نظریه نیابت و نفی صفات را لازمه نقد نظریه زیادت صفات بر ذات الاهی دانستند و از نظریه عینیت صفات با ذات الاهی غافل شدند. این در حالی است که نقد نظریه زیادت صفات بر ذات الاهی هیچ‌گونه تلازم منطقی با پذیرش نظریه نفی صفات ندارد و می‌توان در عین نقد دیدگاه زیادت، دیدگاه عینیت را پذیرفت. ریشه این نکته عدم تصور صحیح آنان از دیدگاه عینیت است.

دوم. به باور پیروان نظریه نیابت، با اینکه ذات الاهی فاقد صفات کمالی حقیقی است، آثار و کارکردهای این صفات را دارد؛ بنابراین ذات الاهی نایب صفاتش است و همه کارکردهای ذات واجد صفات را دارد. به نظر می‌رسد سر تأکید آنان بر حفظ کارکردهای صفات الاهی این است که آیات قرآن و روایات به‌روشنی صفات کمالی را برای ذات الاهی اثبات کرده‌اند. اندیشوران معتزلی و دیگر پیروان نظریه نیابت از یک سو اثبات این صفات را برای ذات الاهی مستلزم کثرت و ترکیب در ذات الاهی و تعدد قدما می‌دانند و نمی‌توانند با وجود این محذورات آن‌ها را بپذیرند و از سوی دیگر، نفی این صفات را ناسازگار با آیات و روایات می‌دانند؛ از این رو درصدد جمع برآمده‌اند و ضمن نفی صفات از ذات الاهی، کارکرد آن‌ها را برای ذات الاهی محفوظ می‌دانند؛ اما آیا در این راه حل موفق بوده‌اند؟

پاسخ این است که این راه حل قرین به صواب نیست؛ زیرا از یک سو در آیات قرآن کریم، مانند لکن اللّٰهُ یَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَیْکَ إِلَیْکَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِکَةُ یَشْهَدُونَ وَ کَفَى بِاللّٰهِ شَهِیدًا (نساء: ۱۶۶)؛

۱. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۲/۴۶۶.

نیز فاطر: ۱۱؛ فصلت: ۴۷) و روایات^۱ در کنار اثبات کارکرد صفات برای ذات الاهی، خود صفات نیز برای ذات الاهی اثبات شده‌اند و از سوی دیگر، اساساً ادعای نفی صفت و ثبوت کارکرد آن ادعایی خودمتناقض است؛ زیرا کارکرد یک صفت به معنای آثاری است که از آن صفت صادر می‌شوند و بدیهی است که تا خود آن صفت تحقق نداشته باشد آثارش نیز تحقق نخواهند داشت. بنا بر ادعای نفی صفت و ثبوت کارکرد آن، وجود و عدم آن صفت یکسان خواهد بود.

سوم. پیروان نظریه نیابت با نفی صفات کمالی از ذات خداوند به محذور اثبات مقابل‌های آن‌ها برای ذات الاهی دچار می‌شوند؛ زیرا رفع سلب و ایجاب در موضوع دارای شأنیت محال است و پذیرش این تالی فاسد مساوی اثبات نقص برای ذات الاهی و مخالف صریح قرآن کریم است. حکیم سبزواری لازمه این دیدگاه را صحت سلب صفات از ذات الاهی می‌داند که لازمه‌اش مجاز دانستن اطلاق عالم، قادر و مانند اینها بر ذات الاهی است.^۲ صدرالمتألهین نیز لازمه این دیدگاه را نفی اطلاق حقیقی صفات کمالی بر ذات الاهی می‌داند.^۳

۳. به باور قاضی سعید، واژه عالم و مانند آن در مورد ذات الاهی به معنای ذات متصف به صفت علم نیست، بلکه به معنای ذاتی است علم را در میان آفریدگان می‌آفریند.^۴ این توجیه صحیح نیست؛ زیرا از یک سو همه اشیا، از جمله مخلوق اول، معلول ذات الاهی‌اند و مطابق قاعده «معطی شیء فاقد آن نیست»، نمی‌توان ذات الاهی را فاقد این صفات کمالی دانست. از سوی دیگر، این توجیه با فرهنگ دینی که به صراحت صفات کمالی را برای ذات الاهی ثابت می‌داند، ناسازگار است.

۴. مغایرت صفت با موصوف که قاضی سعید آن را برهانی بر نقد نظریه عینیت دانسته^۵ از خلط «تغایر مفهومی» با «تغایر مصداقی» سرچشمه می‌گیرد. نقطه محوری در اینجا ملازم‌انگاری «تغایر مفهومی صفات و ذات» با «تغایر مصداقی آن‌ها» و معلول بودن صفات است. این نقطه ناشی از ترسیم اشتباه نظریه عینیت صفات با ذات الاهی است. عینیت صفات با ذات الاهی به معنای

۱. نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۰؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۱۱۹/۱.

۲. نک: سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۲۳.

۳. نک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۲۰۹/۳.

۴. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۲۹۰/۱.

۵. نک: قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۱۱۲/۳-۱۱۳.

الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی... / اسماعیلی و اکبری ۱۰۷

تغایر مفهومی آن‌ها نیست، همان‌طور که تغایر مفهومی نیز تلازمی با تغایر مصداقی ندارد، بلکه از شیء واحد می‌تواند مفاهیم متعددی انتزاع شود.

نتیجه

از رهگذر این جستار می‌توان مطالب زیر را استنتاج کرد:

۱. الاهیات سلبی در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الاهی مطرح است. میان این سه حوزه، در عین تمایزاتی که با یکدیگر دارند، پیوند مستحکمی برقرار است.

۲. در اندیشه فلوطین، واحد فراهستی است و تمام صفات ایجابی مربوط به «هستی» اند؛ بنابراین باید این صفات را از واحد سلب کنیم. سلب صفات از واحد سخنی درست و اثبات صفات برای او بیانگر غفلت از حقیقت او است؛ چنین کسی مانند مدح‌کننده‌ای است که صفاتی را به ممدوح نسبت می‌دهد که در او نیست. به باور افلوطین، صفاتی که به واحد نسبت می‌دهیم، در واقع صفات او نیستند، بلکه صفات مخلوق و فیض اویند. این نکته بسیار مهمی است که بعدها مورد پذیرش الاهی‌دانان اسماعیلی قرار گرفت.

۳. در آثار فلوطین، در کنار دیدگاه کلی الاهیات سلبی، در مورد برخی صفات ایجابی، نظیر علم و آگاهی، نیز دو دیدگاه به‌ظاهر ناسازگار ارائه شده است. مطابق یک دیدگاه، واحد فاقد صفت علم به ذات است و همان‌طور که دیگر صفات ایجابی را فاقد است، علم به ذات نیز ندارد. مطابق دیدگاه دوم، واحد به ذاتش علم و آگاهی دارد.

۴. قاضی سعید نه تنها دیدگاه زیادت صفات بر ذات الاهی را نقد کرده، بلکه دیدگاه عینیت صفات با ذات را نیز مردود شمرده و لازمه هر دو دیدگاه را تعدد قدما دانسته است. دیدگاه برگزیده قاضی سعید در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی، نفی صفات از ذات الاهی و نیابت ذات از صفات الاهی است.

۵. نقطه محوری در ایده الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی در اندیشه افلوطین این است که واحد فراهستی است. اگر مقصود افلوطین صرفاً اصطلاح‌گذاری باشد و بخواهد اصطلاح «هستی» را همسان «هستی امکانی» قلمداد کند، مشکلی به وجود نمی‌آید؛ اما بدیهی است که مقصود از «فراهستی» مطابق این اصطلاح، «فراهستی امکانی» است. حال رابطه «فراهستی امکانی» با «هستی» چیست؟ مطابق شواهد زیادی که در مباحث

فلسفی ارائه شده، مفهوم «هستی» میان آن‌ها مشترک معنوی است. از سوی دیگر، فلوطین «وحدت» را دارای مراتب تشکیکی و بالاترین مرتبه آن را ویژه واحد می‌داند. این در حالی است که «وحدت» از مفاهیم وجودی است و تشکیک‌پذیری وحدت بیانگر تشکیک‌پذیری وجود است؛ چنانکه تشکیک‌پذیری بدون اشتراک معنوی ممکن نیست. بنابراین همان‌طور که وحدت دارای مراتب تشکیکی است، هستی نیز مراتب تشکیکی دارد و بالاترین مرتبه آن، که هستی وجوبی است، برای واحد ثابت است. مطابق این توضیح، واحد با اینکه «فرا هستی امکانی» است، از هستی برخوردار و واجد بالاترین درجه هستی است.

۶. قاضی سعید لزوم تعدد قدما را نه تنها لازمه دیدگاه اشاعره، بلکه لازمه دیدگاه عینیت صفات با ذات الاهی می‌داند. سرچشمه این دیدگاه تصویر نادرست نظریه عینیت است که در آن عینیت صفات با ذات به اثبات چند وجود متحد با یکدیگر تفسیر شده است. از سوی دیگر، بیروان نظریه نیابت با نفی صفات کمالی از ذات خداوند به محذور اثبات مقابل‌های آن‌ها برای ذات الاهی دچار می‌شوند.

کتاب‌نامه

- ابن‌الولید، علی بن محمد (۱۹۸۲م)، تاج العقائد و معدن الفوائد، تحقیق عارف تامر، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة عزالدین.
- ابن‌میمون، موسی (۱۹۷۲م)، دلالة الحائرين، تحقیق یوسف اتای، مكتبة الثقافة الدينية.
- افلوطين (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- افلوطين (۱۴۱۳ق)، اتولوجيا، چاپ اول، قم: انتشارات بيدار.
- ایلخانی، محمد (۱۳۹۶)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ هفتم، تهران: طرح نو.
- تیلیش، پل (۱۳۷۶)، الاهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، چاپ اول، تهران: طرح نو.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۰)، فلسفه فلوطین، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۲)، الاهیات سلبی فلوطین، قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، چاپ اول، قم: مطبوعات دینی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۴)، شرح المنظومة، با تعلیقات علامه حسن‌زاده آملی، چاپ سوم، تهران: نشر ناب.
- سعدیا بن یوسف (سعدیای فیومی) (۱۸۸۰م)، کتاب الأمانات و الاعتقادات، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفرنیا در امریکا.
- شریاک، دن کوهن (۱۳۸۳)، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ترجمه علی‌رضا نقدعلی، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالی.
- صدرالمتألهین، محمد (۱۹۸۱م)، الأسفار العقلية الأربعة، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا (ع)، چاپ اول، تهران: نشر جهان.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، چاپ اول، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- قاضی سعید قمی، محمد بن محمد (۱۳۸۶)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، چاپ سوم، تهران: سروش.
- کرمانی، حمیدالدین (۱۹۷۶م)، راحة العقل، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، چاپ اول، بیروت: دارالاندلس.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۷)، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، چاپ اول، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- هیک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.