

## الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه علامه طباطبایی

محمدعلی اسماعیلی<sup>۱</sup>، مه‌ری چنگی آشتیانی<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱۲/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۷/۶)

### چکیده

«الهیات سلبی» به‌مثابه نظریه‌ای مهم در حوزه «زبان دین»، در الهیات یهودی، مسیحی و اسلامی پیروان زیادی دارد و در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح است و میان آنها پیوند مستحکمی برقرار است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که بر پایه یافته‌های این تحقیق، علامه طباطبایی در برخی رساله‌های فلسفی و عرفانی و در مواردی از تفسیر المیزان، با گذر از الهیات ایجابی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی و با تأثیرپذیری از عرفا به‌ویژه سیداحمد کربلایی، الهیات سلبی را در این حوزه پذیرفته، بر این باور است که فیلسوفان بزرگی نظیر فارابی، ابن‌سینا و حتی صدرالمتألهین به درک این دیدگاه نرسیده‌اند. به باور علامه طباطبایی، نامتناهی بودن ذات الهی از یکسو و محدودیت مفهوم بما هو مفهوم از سوی دیگر، توجیه‌کننده الهیات سلبی و مانع پذیرش الهیات ایجابی و صدق مفاهیم کمالی بر ذات الهی است.

**کلیدواژه‌ها:** الهیات سلبی، زبان دین، علامه طباطبایی، نظریه عینیت، هستی‌شناسی صفات الهی.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسؤول)؛

Email: mali.esm91@yahoo.com

Email: changi@shariaty.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف دانشکده دکتر شریعتی؛

## مقدمه

مسأله «زبان دین» به مثابه پرسشی بنیادین در حوزه الهیات، به بررسی معناشناسی محمولات گزاره‌های دینی به‌ویژه گزاره‌های الهیاتی می‌پردازد که در آن دیدگاه‌های متعددی از سوی متکلمان و فیلسوفان دین ارائه گردیده که از جمله مهمترین آنها می‌توان «نظریه زبان نمادین»، «اشتراک لفظی»، «اشتراک معنوی»، «الهیات تمثیلی»، و «الهیات سلبی» را نام برد. [۷، ص ۶۲]؛ [۱۰، ص ۲۰۴-۲۰۵]؛ [۶، ص ۲۶۲]

این دیدگاه‌ها در یک تقسیم کلی بر دو دسته‌اند: یکم. الهیات ایجابی؛ دوم. الهیات سلبی. «الهیات سلبی» نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در میان الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان است که از جمله پیروان آن می‌توان در حوزه الهیات یهودی به سعدیا بن یوسف گائون یهودی [۱۷، ص ۸۵]، داوود بن مروان راقی یهودی [۳۷، ص ۲۴]؛ [۱۳، ص ۶۸]، موسی بن میمون بن عبیدالله قرطبی یهودی [۲، ص ۱۱۵]، و در حوزه الهیات مسیحی به افلوپین [۴، ص ۶۸۱]، یامبلیخوس [۳۳، ص ۵۴۷]، پروکلس لیکایوس [۳۳، ج ۱، ص ۵۵۰-۵۵۱]، و در حوزه الهیات اسلامی به ملارجبعلی تبریزی [۵، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹] و قاضی سعید قمی [۳۱، ج ۲، ص ۴۶۶] اشاره نمود. «الهیات سلبی»، در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح است که مؤلفه‌های هر کدام در ادامه خواهد آمد.

علامه سیدمحمدحسین طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) آموزه هستی‌شناسی صفات الهی را با بهره‌گیری از فرهنگ دینی، مبانی فلسفه صدرایی و عرفان نظری در موارد متعدد مطرح نموده و با اینکه در آثار فلسفی نظیر «بداية الحكمة» [۲۵، ص ۲۱۰]، «نهایة الحکمة» [۲۶، ج ۴، ص]، ایده الهیات ایجابی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی را پذیرفته، اما در برخی رساله‌های فلسفی [۲۸، ص ۳۱۰] و عرفانی [۲۹، ص ۲۷]؛ [۹، ص ۱۷۱] و نیز در مواردی از تفسیر المیزان [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱] با گذر از الهیات ایجابی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی، الهیات سلبی را در این حوزه پذیرفته و بر این باور است که این دیدگاه والاترین آموزه توحیدی و برجسته‌ترین دستاورد دین مقدس اسلام است و در آموزه‌های پیامبران پیشین یافت نمی‌شود؛ بالاترین درجه توحید که در تعالیم پیامبران پیشین آمده، الهیات ایجابی عینیت صفات با ذات الهی است که فیلسوفان بزرگ جهان اسلام نظیر فارابی و ابن‌سینا آنرا شرح داده‌اند و حتی صدرالمتألهین نیز از آن فراتر نرفته و آنرا بر پایه مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه تقریر و تثبیت نموده

است؛ این در حالی است که دستاورد معرفتی اسلام در این حوزه بیش از نظریه عینیت صفات با ذات الهی است و آموزه الهیات سلبی در سایه اطلاق ذات الهی از آموزه‌های ویژه اسلام است [۲۹، ص ۳۸-۴۱]. بر این اساس، نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، تقریر و توجیه الهیات سلبی در اندیشه علامه طباطبایی را کانون بررسی قرار داده، می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. مؤلفه‌های الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی چیست؟
۲. الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی با نظریات همگن نظیر الهیات سلبی نیابت و الهیات ایجابی عینیت چه تمایزاتی دارد؟
۳. موجه‌سازی نظریه الهیات سلبی در سایه تحلیل عقلی و فرهنگ دینی چگونه است؟
۴. دیدگاه الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی چگونه قابل ارزیابی است؟

### ۱. مؤلفه‌های الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی

«الهیات سلبی» به‌مثابه یکی از مهمترین دیدگاه‌ها در مسأله زبان دین، در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح است: «الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی» بیانگر اتصاف‌ناپذیری ذات الهی به صفات حقیقی ثبوتی است و از منظر هستی‌شناختی بر ایده نفی صفات حقیقی ثبوتی از ذات الهی تأکید دارد. [۱۷، ص ۸۵]؛ [۲، ص ۱۱۵]؛ [۳۷، ص ۲۴]؛ [۱۳، ص ۶۸]

«الهیات سلبی در حوزه معرفت‌شناسی صفات الهی» بر شناخت‌ناپذیری ایجابی صفات الهی استوار است و بهره عقل از شناخت صفات الهی را چیزی جز یک سلسله سلب‌ها نمی‌داند [۲، ص ۱۳۷]. «الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی» که با پشتوانه الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی یا معرفت‌شناسی مطرح می‌شود، بیانگر این است که معنای صفات ثبوتی الهی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها، نفی مقابل‌شان است و به ترتیب، بیانگر نفی جهل، نفی عجز و نفی ممانند و بر چیزی جز همین سلب‌ها دلالت ندارند. [۱۳، ص ۶۸]

در این میان، الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی بیشترین آثار تولید شده در این مسأله را به خود اختصاص داده است؛ این در حالی است که الهیات سلبی در دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی صفات الهی، پشتوانه الهیات سلبی در حوزه معناشناسی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات یا با

انگیزه هستی‌شناسانه مطرح می‌گردد که بر پایه آن، سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در حوزه معناشناسی، ریشه در نفی هستی‌شناسی صفات ثبوتی الهی دارد که معمولاً با انگیزه ترکیب‌ناپذیری ذات الهی مطرح می‌شود؛ نمونه آشکار این تقریر در حوزه الهیات اسلامی، در اندیشه‌های شیخ صدوق [۲۴، ص ۱۴۸] و قاضی سعید [۳۱، ج ۲، ص ۴۶۶] و در حوزه الهیات یهودی در اندیشه‌های ابن‌میمون یهودی [۲، ص ۱۱۵] مشهود است. گاهی نیز الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات با انگیزه معرفت‌شناسانه مطرح می‌شود که بر پایه آن، ریشه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در حوزه معناشناسی، ناتوانی عقل از شناخت ایجابی آنهاست که بر این اساس، تنها چیزی که در مقام معرفت‌شناسی به چنگ عقل می‌آید، یک سلسله سلب نقص‌ها نظیر سلب جهل، سلب عجز، سلب ممت و مانند اینهاست؛ نمونه این تقریر در اندیشه‌های افلوطین وجود دارد. [۴، ج ۲، ص ۷۰۶]. در سایه این مطلب، از یکسو پیوند ناگسستنی میان این سه حوزه روشن می‌شود؛ و از سوی دیگر، لزوم توجه به دو حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در راستای حل حوزه معناشناسی صفات الهی آشکار می‌گردد. نوشتار حاضر از میان این سه حوزه، الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی را کانون بحث قرار داده، به تبیین و ارزیابی اندیشه‌های علامه طباطبایی می‌پردازد.

در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی دو دیدگاه عمده مطرح است: الهیات ایجابی و الهیات سلبی. الهیات ایجابی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی، اتصاف ذات الهی به صفات ثبوتی حقیقی را موجه می‌داند. این دیدگاه در دو قالب مشهور «الهیات ایجابی زیادت» و «الهیات ایجابی عینیت» ارائه گردیده است. قالب نخست که از سوی متکلمان اشعری مطرح شده، ضمن پذیرش هستی‌شناسی صفات الهی، آنها را قدیم و زائد بر ذات الهی می‌داند؛ گفتنی است که ابوالحسن اشعری در این دیدگاه، پیرو کلابیه است. [۱۸، ج ۱، ص ۸۲]؛ [۱۱، ج ۸، ص ۴۴]؛ [۸، ج ۴، ص ۷۲]؛ [۳۰، ص ۱۱۹].

علامه طباطبایی این دیدگاه را نپذیرفته، لازمه آنرا تعدد واجب‌الوجود (تعدد قدماء) و فقدان صفات کمالی در ذات الهی می‌داند. [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۱۸].

قالب دوم که از سوی متکلمان همچون شیخ مفید [۳۶، ص ۵۲]؛ حلی [۱۲، ص ۴۵] و فیلسوفانی همچون قطب‌الدین شیرازی [۱۹، ص ۱۹]؛ دوانی [۱۴، ص ۱۴۰]؛ [۲۳، ص ۲۵۴] ارائه گردیده بر عینیت صفات حقیقی با ذات الهی و نیز عینیت خود صفات با یکدیگر استوار است. علامه طباطبایی نیز در نگرش نخستین، ایده الهیات ایجابی عینیت را پذیرفته است [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۱۵].

اما در نگرش نهایی، دیدگاه الهیات سلبی و نفی صفات از ذات الهی را لطیف‌تر و دقیق‌تر می‌شمارد [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]. در راستای فهم دقیق الهیات سلبی، لازم است مؤلفه‌های الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی را مطرح نماییم که مهمترین آنها از قرار زیر است:

### ۱-۱. کثرت مفهومی صفات الهی

الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی ناظر به سلب کثرت مفهومی صفات نیست بلکه این دیدگاه بر پذیرش کثرت مفهومی آنها استوار است، چنانکه در طرف مقابل، الهیات ایجابی عینیت صفات با ذات الهی، بیانگر عینیت مفهومی صفات با ذات و نیز خود صفات با یکدیگر نیست تا مجموعه مفاهیم ذات و صفات نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها مترادف باشند؛ به‌طور کلی، تغایر مفهومی صفات با ذات الهی و نیز با یکدیگر مورد پذیرش غالب اندیشوران ادیان ابراهیمی است [۱۷، ج ۸، ص ۴۷]؛ صدرالمآلهین، [۲۰، ج ۶، ص ۱۴۵].

به باور علامه طباطبایی دیدگاه عینیت مفهومی صفات و ذات الهی از خلط میان مفهوم و مصداق سرچشمه گرفته است؛ «وحدت» وصف مصداق این مفاهیم است که به اشتباه به خود این مفاهیم نسبت داده شده است؛ علاوه بر اینکه عرف و لغت نیز ترادف‌انگاری اینها را نفی می‌کند. [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۹]؛ همو، [۲۷، ج ۸، ص ۳۵۱]

### ۱-۲. محوریت صفات ذاتی ثبوتی حقیقی الهی

آنچه در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی محل گفتگوست و دو دیدگاه الهیات ایجابی و الهیات سلبی درباره آن مطرح می‌شود، تمام صفات الهی نیست، بلکه این مسأله تنها در حوزه صفات ذاتی ثبوتی حقیقی الهی محل گفتگوست [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۳]. توضیح این‌که صفات اضافی، بیان‌گر اضافه و نسبتی است که میان ذات و غیرذات برقرار می‌گردد. این اضافه و نسبت، خارج از ذات الهی است؛ بنابراین صفات اضافی، زاید بر ذات الهی است و زیادت آنها، محل به وحدانیت خداوند نیست، زیرا کمال الهی، در این سلسله اضافات نیست، بلکه در مبدئیت خداوند نسبت به این اضافات است (صدرالمآلهین، [۲۳، ج ۳، ص ۲۰۸]؛ همو [۲۰، ج ۶، ص ۱۲۰]؛ همو [۲۱، ص ۳۸]؛ همو، [۲۲، ص ۱۷۵]. صفات فعلی نیز برگرفته از مقام فعل بوده، زاید بر ذات الهی اند [۲۶، ج ۴،

ص ۱۱۱۲]. صفات سلبی نیز مجموعه‌ای از سلوب‌اند که به سلب امکان برمی‌گردد و سلب امکان، معنایی سلبی دارد و عین ذات الهی نیست، مگر به اعتبار برگشتش به وجوب وجود [۲۳، ج ۳، ص ۲۰۸]؛ همو، [۲۱، ص ۳۸] همو [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۰۸]؛ حاصل این‌که، صفات فعلی، سلبی و ثبوتی اضافی خدا، خارج از محل بحث و زاید بر ذات الهی‌اند. تنها صفات حقیقی داخل در محل بحثند چه حقیقی محض یا ذات اضافه. [۲۳، ص ۲۰۸]؛ [۱۶، ج ۳، ص ۵۴۵]؛ [۲۵، ص ۲۰۰].

### ۳-۱. ثبوتی‌انگاری صفات ثبوتی الهی

نقطه محوری در الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی، سلبی‌انگاری صفات ثبوتی نیست که کانون الهیات سلبی در حوزه معناشناسی صفات الهی را تشکیل می‌دهد؛ بلکه الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه علامه طباطبایی بر ثبوتی‌انگاری این صفات استوار است. به باور علامه طباطبایی، برخی اندیشوران صفات ثبوتی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها را به صفات سلبی بازگردانده، هر کدام از آن صفات را بیانگر نفی مقابل‌شان قلمداد می‌نمایند. این رویکرد که در حوزه معناشناسی صفات الهی مطرح است، نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در میان الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان است که از جمله پیروان آن می‌توان در حوزه الهیات یهودی به سعدیا بن یوسف گائون یهودی [۱۷، ص ۸۵]، داوود بن مروان رافی یهودی [۳۷، ص ۲۴]؛ دن کوهن شریاک [۱۳، ص ۶۸]، موسی بن میمون بن عبیدالله قرطبی یهودی [۲، ص ۱۱۵]، و در حوزه الهیات مسیحی به افلوپین [۴، ج ۲، ص ۶۸۱ و ۷۵۲]، یامبلیخوس [۳۳، ج ۱، ص ۵۴۷]، پروکلس لیکایوس [۳۳، ص ۵۵۰-۵۵۱]، و در حوزه الهیات اسلامی به ملارجبعلی تبریزی [۵، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۴۹] و قاضی سعیدقمی [۳۱، ج ۲، ص ۴۶۶] اشاره نمود. به باور علامه طباطبایی، لازمه این دیدگاه، فقدان کمالات در ذات الهی است که با فیاضیت مطلق خدا ناسازگار است. [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۱۹].

### ۴-۱. تفکیک مقام ذات، احدیت و واحدیت

مهمترین مؤلفه الهیات سلبی در اندیشه علامه طباطبایی، تفکیک میان مقام «ذات»، «احدیت» و «واحدیت» است:

مقام «ذات الهی» از هر گونه تعین و تقیدی فراتر است؛ ذات الهی واحد شخصی و

مطلق به اطلاق مقسمی است و از قید اطلاق نیز میراست [۲۹، ص ۲۷]؛ [۹، ص ۱۷۰]. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح گردد که رهایی از قید اطلاق با «مقام» نامیدن ذات الهی سازگار نیست؟ علامه طباطبایی در پاسخ یادآور می‌شود که اطلاق مقام، مرتبه، مرحله و مانند اینها بر ذات الهی، مجاز است. [۹، ص ۱۷۶]. به عبارت دیگر، هر مقام محدود به حدی است و همین حد آنرا از دیگر مقامات جدا می‌کند ولی ذات الهی هیچگونه حدی ندارد؛ اما برای بازشناسی ذات الهی از مقام تعینات و در راستای تمایز آنها از یکدیگر می‌توان به‌طور مجازی بر ذات الهی عنوان «مقام» را اطلاق نمود.

مقام «احدیت» ناظر به اطلاق ذات الهی است در صورتی که خود همین اطلاق را به‌مثابه قیدی برای ذات الهی قلمداد کنیم. [۹، ص ۱۷۶].

مقام «واحدیت» ناظر به مرتبه اسماء و صفات الهی و بیانگر استجماع ذات الهی نسبت به تمام صفات الهی است.

به باور علامه طباطبایی بر پایه این تفکیک، نظریه الهیات سلبی ناظر به مرتبه ذات الهی است در حالی که نظریه عینیت صفات با ذات الهی ناظر به مرتبه واحدیت است [۲۹، ص ۳۶]. «مقام ذات الهی» اسم و صفت ندارد؛ زیرا حقیقت اسم در اصطلاح عرفانی، ذات همراه با صفت خاص است؛ به‌عنوان نمونه، اسم «رحمان» بر ذات همراه با صفت رحمت دلالت دارد؛ بنابراین بحث اسم و صفت تنها زمانی مطرح می‌شود که از مقام ذات که عاری از هرگونه اعتبار و صفت است، نزول کنیم و در مقام تعینات خاص قرار بگیریم؛ بنابراین «مقام ذات الهی» که مقام اعتبارنکردن صفت است، نمی‌تواند موضوع برای اسم و صفت قرار گیرد [۹، ص ۱۷۲].

از سوی دیگر، به باور علامه طباطبایی، الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی بیانگر این مطلب است که صدق مفاهیمی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها بر ذات الهی صحیح نیست و نمی‌توان محدودیت این مفاهیم را از آنها جدا کرد؛ بنابراین با توجه به نامتناهی بودن ذات الهی و محدودیت مفاهیم صفات، نمی‌توان ذات الهی را مصداق این مفاهیم محدود قلمداد نمود [۲۹، ص ۲۷]؛ [همو، ۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]؛ [همو، ۲۸، ص ۳۱۰].

## ۲. تمایزات الهیات سلبی با نظریات همگن

الهیات سلبی در اندیشه علامه طباطبایی با دیدگاه نیابت معتزلیان و نیز با نظریه عینیت صفات با ذات الهی متمایز است که توجه به این تمایزات، حقیقت دیدگاه الهیات سلبی را آشکارتر می‌کند.

### ۲-۱. تمایز الهیات سلبی با نظریه نیابت

الهیات سلبی در اندیشه علامه طباطبایی برخلاف دیدگاه مشهور منسوب به اندیشوران معتزلی، نفی هستی‌شناسی صفات همراه با اثبات کارکرد آنها نیست که نقطه محوری نظریه نیابت معتزلیان را تشکیل می‌دهد. توجه به این نکته لازم است که انتساب این دیدگاه به معتزلیان براساس گزارش‌هایی است که برخی اصحاب ملل و نحل نظیر شهرستانی به آنها اسناد داده‌اند؛ شهرستانی با تفکیک میان دیدگاه نیابت و عینیت، از اولی با تعبیر «عالم بذاته لا بعلم» و از دومی با «عالم بعلم هو ذاته» یاد نموده، اولی را دیدگاه مشهور معتزلیان می‌داند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۴). اما این احتمال نیز وجود دارد که مقصود اصلی آنان همان نظریه عینیت صفات با ذات الهی باشد. در هر صورت، بر اساس دیدگاه مشهور منسوب به آنان، ذات الهی فاقد صفات کمالی حقیقی است ولی با این حال، آثار و کارکردهای این صفات را دارد؛ بنابراین ذات الهی نایب صفاتش است و همه کارکردهای ذات واجد صفات را داراست به این معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذاتش به اعتبار قیام صفتی به آن ذات، ناشی می‌شود، در واجب تعالی از ذات مجرد، بی‌قیام صفتی به او ناشی می‌شود. دیدگاه معتزلیان به دیدگاه «نیابت ذات از صفات الهی» [۱۶، ج ۳، ص ۵۵۹]؛ [۳۵، ج ۲، ص ۱۰] و «نفی صفات از ذات الهی» [۱۴، ج ۱، ص ۱۲۳] مشهور است. به باور علامه طباطبایی، لازمه دیدگاه معتزلیان، فقدان کمالات در ذات الهی است که با فیاضیت مطلق خدا ناسازگار است [۲۵، ج ۴، ص ۱۱۱۹].

### ۲-۲. تمایز الهیات سلبی با الهیات ایجابی عینیت

در اندیشه علامه طباطبایی الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی با نظریه عینیت صفات با ذات الهی متمایز است؛ زیرا بر اساس مؤلفه‌های الهیات سلبی، این نظریه بر این نقطه تأکید دارد که صدق مفاهیمی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها بر ذات الهی صحیح نیست و نمی‌توان محدودیت این مفاهیم را از آنها جدا کرد؛ این مؤلفه برجسته الهیات سلبی در اندیشه علامه طباطبایی دقیقاً در مقابل نظریه عینیت صفات با ذات الهی قرار می‌گیرد که بیانگر این واقعیت است که صفات حقیقی الهی علاوه بر تغایر مفهومی، عینیت مصداقی با ذات الهی دارند و وجودی جدا از وجود خدا ندارند بلکه وجودشان عین وجود خداست به طوری که ذات الهی در عین بساطت و نفی هر گونه ترکیب، به آنها متصف می‌گردد و صفات حقیقی از حاق وجودش انتزاع



می‌شوند و مصداق این صفات است. دیدگاه عینیت نه تنها صفات حقیقی را عین ذات الهی می‌داند بلکه خود صفات حقیقی را نیز عین یکدیگر می‌داند [۲۰، ج ۶، ص ۱۴۵]؛ [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۱۳]؛ همو، [۲۷، ج ۸، ص ۳۵۱].

علامه طباطبایی نسبت نظریه الهیات سلبی با نظریه عینیت را نسبت نظریه «ادق» و «دقیق» می‌داند و الهیات سلبی را ادق و الطف و پیچیده‌تر از نظریه عینیت می‌شمارد [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]. این سخن گویای این نکته است که نظریه الهیات سلبی بیانگر درجه بالاتری از شناخت است که در نظریه عینیت وجود ندارد نه اینکه نظریه عینیت به‌طور کلی، باطل باشد؛ نظریه الهیات سلبی بر نظریه وحدت شخصی وجود استوار است و نظریه عینیت بر نظریه تشکیک وجود و به باور علامه طباطبایی، نظریه وحدت شخصی وجود، نظریه تشکیک وجود را ابطال نمی‌کند؛ بلکه نظریه فوق آن را اثبات می‌کند [۹، ص ۱۷۱-۱۷۲].

علامه طباطبایی در رساله «التوحید» به تمایز الهیات سلبی با الهیات ایجابی عینیت اشاره نموده، بر این باور است که آموزه اطلاق ذات الهی و رهایی از هر گونه تعیین اسمی و وصفی، والاترین آموزه توحیدی است که دستاورد دین مقدس اسلام است و در آموزه‌های پیامبران پیشین وجود ندارد؛ بالاترین درجه توحید که در تعالیم پیامبران پیشین و فیلسوفان آمده، مرتبه «واحدیت» است که بیانگر عینیت صفات با ذات الهی و استجماع صفات کمالی در ذات الهی است [۲۹، ص ۳۶]. بر پایه این توضیح، الهیات سلبی ناظر به مرتبه «ذات الهی» است که پیش از مرتبه «احدیت» و «واحدیت» است اما نظریه عینیت ناظر به مرتبه واحدیت است که پس از مرتبه ذات الهی و احدیت قرار دارد؛ بر این اساس، نظریه عینیت صفات با ذات الهی با اینکه در مرتبه ذات الهی صحیح نیست اما در مرتبه واحدیت صحیح است و با طرح ایده الهیات سلبی، اصل نظریه عینیت ابطال نمی‌شود بلکه تنها جایگاه آن دو مرتبه تنزل می‌کند و شناخت جایگاه واقعی‌اش دقیق‌تر می‌شود.

### ۳. موجه‌سازی الهیات سلبی

علامه طباطبایی در راستای موجه‌سازی الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی، نخست با رویکرد فلسفی به تحلیل حقیقت مفاهیم فلسفی پرداخته، سپس بر پایه آن، نفی هستی‌شناسی صفات حقیقی الهی را استنتاج نموده و این مدعا را از فرهنگ نقلی نیز استنباط نموده است.

### ۳-۱. برهان عقلی

تقریر مقدمات برهان عقلی ایشان از این قرار است:

یکم. ذات الهی نامتناهی است؛ عدم تناهی ذات الهی که در سلسله مباحث فلسفی از آن با عنوان «نفی ماهیت از خدا» یاد می‌شود [۲۰، ج ۱، ص ۹۶]، در اندیشه علامه طباطبایی بر این مبنا استوار است که ماهیت «حد وجود» است و حد وجود در قالب یک سلسله سلبها ظاهر می‌شود که بیانگر نفی بقیه مراتب وجودی از صاحب ماهیت است [۲۶، ج ۱، ص ۶۹]؛ [۲۰، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه علامه طباطبایی]؛ بر این اساس، ذات الهی که تمام کمالات هستی را به نحو جامع و بسیط دارد، حد ندارد تا ماهیت داشته باشد [۲۶، ج ۱، ص ۲۰۸]

دوم. هر مفهومی بیانگر محدودیت است و نمی‌توان محدودیت را از مفهوم بما هو مفهوم سلب کرد. این مقدمه که رکن اصلی برهان علامه طباطبایی را تشکیل می‌دهد، بیانگر این مطلب است که نه تنها مفاهیم ماهوی بلکه حتی مفاهیم فلسفی نیز که از اتصاف خارجی برخوردارند و بر اشیای خارجی صدق می‌کنند، بیانگر محدودیت‌اند: مفاهیم ماهوی، به‌طور مستقیم بیانگر حدود وجودی محکی خویش‌اند؛ به باور علامه طباطبایی، ماهیت «حد وجود» است و هر وجود محدودی، ماهیت دارد و از همین جاست که علامه طباطبایی دیدگاه صدرالمتألهین مبنی بر نفی ماهیت از عقل را نپذیرفته، بر این باور است که لازمه وجود معلول، محدودیت وجودی است و ماهیت نیز چیزی جز همین محدودیت وجودی نیست [۲۶، ج ۱، ص ۶۹]؛ [۲۰، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه علامه طباطبایی]. مفاهیم فلسفی با اینکه بیانگر حدود وجود نیست بلکه نحوه وجود را حکایت می‌کنند و بر همین اساس است که بر مقوله‌های متعدد قابل صدق‌اند و علامه طباطبایی صدق یک مفهوم بر بیش از یک مقوله را نشانه ماهوی نبودن آن مفهوم می‌داند [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۵۸]؛ اما با این حال، به باور علامه طباطبایی در مفاهیم فلسفی نیز نوعی محدودیت وجود دارد که ایشان با تعبیر «انعزال» از آن یاد می‌کند [۲۹، ص ۲۷]. محدودیت در مفاهیم فلسفی از سنخ محدودیت درونی است به این معنا که الفاظی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها تنها از محکی خودشان حکایت می‌کنند و مفهوم علم از محکی مفهوم قدرت حکایت نمی‌کند چنانکه مفهوم حیات از محکی هیچکدام از دو مفهوم علم و قدرت حکایت ندارد؛ بنابراین مفاهیم فلسفی نیز محدودیت درونی دارند [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]؛ همو، [۲۸، ص ۳۱۰].

ممکن است این پرسش مطرح گردد که هنگام اطلاق علم بر علم الهی، ویژگی‌های امکانی آن سلب می‌شود و با تعبیراتی نظیر «علم صرف» یا «علمی نه مانند علوم امکانی» بر این واقعیت تأکید می‌شود که علم الهی از ویژگی‌های امکانی منزله است و هیچگونه محدودیتی ندارد؛ بنابراین وجود محدودیت در این مفاهیم تنها زمانی موجه است که علم الهی را همسان علوم امکانی بپنداریم؟ علامه طباطبایی در پاسخ، میان محدودیت‌های «بیرونی» و «درونی» تفکیک می‌نماید؛ به باور ایشان، تعبیراتی نظیر «علم صرف» یا «علمی نه مانند علوم امکانی» تنها محدودیت‌های بیرونی را سلب می‌کند و آشکار می‌سازد که علم الهی مخلوط به هیچگونه جهلی نیست و جهل که حقیقتی بیرون از حقیقت علم است در علم الهی منتفی است و علم الهی مشوب به جهل نیست؛ اما با این حال، تعبیرهای پیشین هرگز محدودیت‌های درونی را سلب نمی‌کند؛ زیرا «علم» هر اندازه هم که صرف و خالص باشد، باز هم تنها محکی مفهوم علم است و از محکی مفهوم قدرت حکایت نمی‌کند [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]. این تفکیک در بیانات سیداحمد کربلایی نیز با صراحت آمده است [۹، ص ۱۲۳].

سوم. صدق مفهوم بما هو مفهوم بر مصداق مستلزم محدودیت مصداق است [۲۹، ص ۲۷]. بر پایه مقدمه پیشین، در خود مفاهیم محدودیت وجود دارد و نمی‌توان محدودیت را از آنها سلب کرد. علامه طباطبایی در مقدمه سوم می‌کوشد این محدودیت مفهومی را به مصداق بکشاند به این صورت که وقتی مفهومی نظیر علم بر ذاتی صدق می‌کند، بر پایه مقدمه پیشین بر آن ذات با حیثیت اطلاق صدق نمی‌کند بلکه بر حیثیت خاصی از مصداق صدق می‌کند که این حیثیت در هنگام اطلاق مفهوم قدرت، حیات و مانند اینها وجود ندارد؛ بنابراین کثرت مفاهیم بیانگر کثرت آن حیثیات خارجی متحقق در مصداق است و همین حیثیات خارجی متعدد، مصحح صدق مفاهیم متعدد بر ذات می‌شوند؛ پس صدق مفهوم علم بر ذات بیانگر این واقعیت است که آن ذات با تقيید و تحدیدی که در علم است و در قدرت، حیات و مانند اینها نیست، توانسته مصداق این مفهوم شود.

در سایه این سه مقدمه، آشکار می‌شود که صدق مفاهیمی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها که در شمار مفاهیم فلسفی‌اند، بر ذات الهی مستلزم محدودیت ذات الهی است که بر پایه مقدمه اول، هیچگونه محدودیتی در ذات الهی نیست. بنابراین بر پایه مقدمه نخست، ذات الهی نامحدود است و بر پایه مقدمه دوم، مفاهیم بیانگر محدودیت‌اند و بر پایه مقدمه سوم، صدق مفاهیم بر ذات بیانگر محدودیت آن ذات است، در حالی که بر

اساس مقدمه نخست، در ذات الهی هیچگونه محدودیتی وجود ندارد. از اینجاست که نظریه الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی موجه می‌شود.

علامه طباطبایی در بیشتر آثارش نظیر المیزان [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱] و رساله «علی و الفلسفة الالهية» [۲۸، ص ۳۱۰] به همین سه مقدمه بسنده نموده و آشکار است که در سایه همین سه مقدمه می‌توان نتیجه مطلوب را استنتاج نمود. اما در رساله «التوحید» که این مسأله را در راستای اثبات اطلاق ذاتی حق تعالی مطرح نموده، دو مقدمه دیگر نیز به مقدمات پیشین افزوده که تقریر آنها از این قرار است:

چهارم. وقوع مفهوم بر مصداق نامحدود، متأخر از مرتبه ذات اوست. به باور علامه طباطبایی، این مقدمه عکس نقیض مقدمه سوم است؛ زیرا در مقدمه سوم گذشت که صدق مفهوم بما هو مفهوم بر مصداق مستلزم محدودیت مصداق است؛ عکس نقیضش این است که وقتی مصداقی محدود نباشد، هیچ مفهومی نیز بر ذات بما هی ذات‌اش صدق نمی‌کند و تنها زمانی صدق می‌کند که ذاتش همراه با تعیین خاصی لحاظ گردد و چون مرتبه تعیین پس از مرتبه اطلاق است، پس وقوع مفهوم بر مصداق نامحدود، متأخر از مرتبه ذات است [۲۹، ص ۲۷].

پنجم. مرتبه محمول پس از مرتبه موضوع است [۲۹، ص ۲۷]. بر پایه قاعده فرعیت، ثبوت موضوع مقدم بر ثبوت محمول است [۲۶، ج ۲، ص ۱۵۵].

در سایه این مقدمات پنجگانه، آشکار می‌شود که ذات الهی مقدم بر هر گونه تعیین اسمی و وصفی است و هیچکدام از اسماء و صفات بر مرتبه ذات الهی صادق نیست؛ ذات الهی اطلاق دارد که مانع صدق اسماء و صفات است. علامه طباطبایی در پایان این نکته را می‌افزاید که لازمه مطالب پیشین این نیست که خود «اطلاق» قیدی برای ذات الهی است تا ذات الهی مقید به اطلاق شود؛ بلکه ذات الهی از تقيید به قید اطلاق نیز رهاست:

«حيث إن كل مفهوم منعزل بالذات عن المفهوم الآخر بالضرورة، فوَقوع المفهوم على المصداق لا يخلو عن تحديد ما للمصداق بالضرورة، و هذا ضروري للمتأمل، و ينعكس إلى أن المصداق الغير المحدود في ذاته وقوع المفهوم عليه متأخر عن مرتبة ذاته نوعاً من التأخر، و هو تأخر التعيين عن الإطلاق. و من المعلوم أيضاً أن مرتبة المحمول متأخر عن مرتبة الموضوع، و حيث إن الوجود الواجبى صرف فهو غير محدود، فهو أرفع من كل تعيين اسمي و وصفي و كل تقييد مفهومي حتى من نفس هذا الحكم، فلهذه الحقيقة المقدسة إطلاق بالنسبة إلى كل تعيين مفروض حتى بالنسبة إلى نفس هذا الإطلاق، فافهم.» [۲۹، ص ۲۷]؛ [۹، ص ۱۷۰].

همانطور که ملاحظه می‌شود نتیجه آشکار این برهان، نفی صفات از ذات الهی است که بیانگر الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی است. در این میان، علامه طباطبایی در تفسیر میزان این مطلب معرفت‌شناختی را نیز استنتاج نموده که شناخت خدا از راه مفاهیم، شناخت تفصیلی نیست بلکه شناخت اجمالی ناقصی است که همراه با محدودیت‌های درونی مفاهیم است و چون مفروض این است که از هیچ مفهومی، محدودیت قابل سلب نیست بنابراین مفهومی نداریم تا بتوانیم خدا را با آن بدون محدودیت بشناسیم؛ بنابراین شناخت خدا از راه مفاهیم، شناخت اجمالی است [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱-۱۰۲].

### ۲-۳. فرهنگ دینی

علامه طباطبایی پس از تحلیل فلسفی الهیات سلبی به موجه‌سازی آن در سایه فرهنگ دینی پرداخته، آنرا تفسیر صحیح عبارت «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (۱)، ص ۳۹) می‌داند [۲۸، ص ۳۱۰]؛ همو، [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱] به باور ایشان، روایات دیگری به تفسیر «نفی صفات» پرداخته و گویای این نکته‌اند که مقصود از نفی صفات در اینجا، نفی مطلق وصف است که بیانگر تحدید موصوف است [۲۹، ص ۳۳]. علامه طباطبایی در همین راستا، آموزه «الْمَوْصُوفُ غَيْرُ الْأَوْصِفِ» [۲۴، ص ۱۴۳] را که در فرهنگ روایی وارد شده، نه تنها بیانگر تغایر مفهومی صفت و موصوف بلکه بیانگر تغایر هستی‌شناختی صفت و موصوف می‌داند که محدودیت صفت بر آن دلالت دارد [۲۹، ص ۳۳].

در اینجا این پرسش مطرح می‌گردد که این تفسیر از «نفی صفات» با آغاز فرمایشات امیرالمؤمنین (ع) سازگار نیست که تنها به نفی حد از صفات الهی می‌پردازند: «لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ وَلَا نَعْتٌ مَوْجُودٌ وَلَا وَقْتُ مَعْدُودٌ» (۱، ص ۳۹)؛ زیرا بدیهی است که نفی حد از صفات الهی فرع بر پذیرش خود صفات است؟ علامه طباطبایی به این پرسش اینگونه پاسخ می‌دهد که تأمل در این فقره نیز ما را به نفی صفات رهنمون می‌سازد؛ زیرا در این فقره حد را از صفات الهی نفی می‌کند و از آنجا که بر پایه تحلیل پیشین، ذات صفات همراه با محدودیت است و هرگز نمی‌توان محدودیت را از ذات صفات، سلب کرد؛ پس نفی حد از صفات الهی بیانگر نفی خود صفات است:

«قوله أيضا في تلك الخطبة: «الذي ليس لصفته حد محدود، و لا نعت موجود» و أنت ترى أنه (ع) يثبت الصفة في عين أنه ينفیها أو ينفی حدها، و من المعلوم أن إثباتها هي لا تنفك عن الحد فنفي الحد عنها إسقاط لها بعد إقامته.» [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]

#### ۴. ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی

با تأمل در مجموعه بیانات علامه طباطبایی آشکار می‌گردد که دیدگاه ایشان دو جنبه دارد: یکم. در سایه تفکیک میان مقام «ذات الهی»، «احدیت» و «واحدیت»، مقام ذات الهی اسم و صفت ندارد؛

دوم. صدق مفاهیمی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها بر ذات الهی صحیح نیست و نمی‌توان محدودیت این مفاهیم را از آنها جدا کرد؛ بنابراین با توجه به نامتناهی بودن ذات الهی و محدودیت مفاهیم صفات، نمی‌توان ذات الهی را مصداق این مفاهیم محدود قلمداد نمود [۲۹، ص ۲۷]؛ همو، [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]؛ همو، [۲۸، ص ۳۱۰]. جنبه اول دیدگاه علامه طباطبایی همان دیدگاه عرفاست که بر پایه تفکیک میان مقام ذات، احدیت و واحدیت شکل گرفته است. بر اساس مبانی عرفانی، مقام ذات مقام رهایی از هر گونه قیدی حتی قید اطلاق است [۳۲، ص ۱۰۸]؛ از سوی دیگر، از آنجا که اسم در اصطلاح عرفانی، ذات همراه با تعیین است، خدا در مرتبه ذات، اسم و صفت ندارد [۳، ص ۱۱۹]؛ [۳۲، ص ۱۰۸]. به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در طرح این دیدگاه به صورت ویژه از دیدگاه سیداحمد کربلایی متأثر است و مهمترین مؤلفه‌های دیدگاه علامه طباطبایی برگرفته از دیدگاه ایشان است. سیداحمد کربلایی در سلسله مکاتباتی که با محقق اصفهانی دارد، نظریه عینیت صفات با ذات الهی را نفی نموده، مرتبه اسماء و صفات را متأخر از مرتبه ذات الهی و بیانگر تعیینات می‌داند [۹، ص ۷۳].

این جنبه از دیدگاه علامه طباطبایی از یکسو بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود استوار است که بررسی آن خارج از اهداف نوشتار حاضر است؛ و از دیگر سو، بر این اساس استوار است که در مقام ذات الهی، اسماء و صفات مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد و همانطور که خود عارفان تصریح نموده‌اند، «عدم لحاظ چیزی» به معنای نبودن آن چیز نیست؛ به باور آنان، با اینکه ذات الهی جامع تمام کمالات وجودی است، گاهی خود ذات ملاحظه می‌شود و گاهی ذات همراه صفات. بر این اساس، تبیینی که برای نظریه نفی اسماء و صفات در مقام «ذات» ذکر شده است، بر فرض درستی آن بر مبنای اهل عرفان، بیشتر صبغه معرفت‌شناختی دارد نه هستی‌شناختی که کانون نوشتار حاضر است؛ زیرا بر اساس این توجیه، واقعیت صفات کمالی در مرتبه «ذات» نفی نمی‌شود، و از این حیث با مقام «واحدیت» تفاوتی وجود ندارد، تفاوت آنها به لحاظ صفات و عدم لحاظ آنها باز می‌گردد و از باب وحدت شهود است نه وحدت وجود. بر این اساس، تمرکز مباحث

حاضر بر جنبه دوم دیدگاه علامه طباطبایی است که به نوعی، نقطه امتیاز دیدگاه ایشان از دیدگاه عرفان نظری است و در ارزیابی آن، نکات زیر شایان توجه است:

#### ۱-۴. نفی تلازم میان محدودیت مفهومی و مصداقی

در دیدگاه علامه طباطبایی دو اشکال اساسی وجود دارد که راه حل آنها، «تلازم‌ناپذیری محدودیت مفهومی با محدودیت مصداقی» است. تقریر آن دو اشکال از این قرار است: یکم. به باور علامه طباطبایی، ذات الهی فاقد اسم و صفت است و مصداق صفات کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها نیست؛ لازمه چنین دیدگاهی، خلو ذات الهی از کمالات هستی است. بدیهی است که وقتی ذات الهی مصداق این صفات کمالی نباشد، ذات الهی از این کمالات خالی خواهد بود.

دوم. علامه طباطبایی در جنبه نخست از دیدگاهش، همگام با عرفا با تحلیل حقیقت اسم و صفت به این مطلب رهنمون شد که مرتبه ذات الهی که رها از تعینات و تقیدات است، مقدم بر مرتبه تعینات است بر خلاف مرتبه اسماء و صفات. این در حالی است که لازمه برهان عقلی ایشان، مصداق‌نبودن خدا برای صفات کمالی در مرتبه «اسماء و صفات» نیز هست؛ زیرا مفروض این است که مقام اسماء و صفات، مقام تعینات است نه مقام اطلاق و رهایی از تعینات. بنابراین علامه طباطبایی بر اساس برهان عقلی پیشین، نمی‌تواند مصداق‌بودن خدا برای صفات کمالی در مرتبه اسماء و صفات را نیز موجه نماید. به نظر می‌رسد راه حل صحیح این مسأله، «تلازم‌ناپذیری محدودیت مفهومی با محدودیت مصداقی» است به این بیان که مفاهیم کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها با اینکه محدودیت درونی لازمه ذات آنهاست اما در واقع، این محدودیت در حد محدودیت مفهومی است و میان محدودیت مفهومی با محدودیت مصداقی هیچگونه تلازم منطقی برقرار نیست؛ چنانکه کثرت مفهومی بر کثرت مصداقی دلالت ندارد و ذات واحد بسیط می‌تواند مصداق مفاهیم متعدد باشد، همچنین محدودیت‌های تصویر شده در عالم مفاهیم به عالم مصداق راه نمی‌یابد و ذات الهی در عین اطلاق و صرافت وجودی، مصداق همه این صفات کمالی است بدون اینکه محدودیت‌های مفهومی صفات درباره او مصداق عینی داشته باشد. این واقعیت زمانی آشکارتر می‌گردد که در حقیقت «مفهوم» تأمل نماییم: «مفهوم» پنجره‌ای بسوی مصداق است و به اندازه خودش کمالات مصداق را نمایان می‌سازد؛ بدیهی است که لازمه محدودیت پنجره، محدودیت مصداق نیست.

بر این اساس، به نظر می‌رسد محدودیت مفهومی صفات امری انکارناشدنی است اما تسری آن به عالم مصداق قابل پذیرش نیست؛ نکته شایان توجه اینکه علامه طباطبایی در «المیزان» بر خلاف رسائل توحیدی، محدودیت مصداقی را از برهان پیشین استنتاج ننموده بلکه نتیجه دیگری گرفته که کاملاً قابل پذیرش است؛ ایشان پس از تقریر برهان پیشین، اینگونه نتیجه می‌گیرد که اثبات صفات کمالی برای خدا همراه با نفی اینگونه محدودیت‌هاست گر چه مفهوم جامعی نداریم که بر اثبات کمالات همراه با عدم محدودیت دلالت داشته باشد؛ زیرا چنانکه گذشت، هر مفهومی همراه با محدودیت است؛ بنابراین نتیجه صحیح این برهان، تأکید بر این نکته است که نباید محدودیت را در مصداق محقق دانست [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]

براساس این تحلیل، میان مرتبه «ذات» و مرتبه «اسماء و صفات الهی» نیز از جهت اتصاف به صفات الهی وجود ندارد؛ زیرا ذات الهی در هر دو مرتبه واجد کمالات است و لازمه صدق مفاهیم صفات بر او، محدودیت مصداقی نیست؛ با این تفاوت که در مرتبه «ذات» به این صفات توجه نمی‌شود و مورد لحاظ قرار نمی‌گیرند بر خلاف مرتبه اسماء و صفات.

#### ۲-۴. ناسازگاری با فرهنگ دینی

دیدگاه علامه طباطبایی در نفی صفات از ذات الهی با فرهنگ روایی نیز ناسازگار است؛ زیرا در روایات فراوانی بر عینیت صفات با ذات الهی تأکید شده که به عنوان نمونه به چند مورد اشاره می‌نماییم:

یکم. امام صادق (ع) می‌فرماید: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ رَبَّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومَ وَ السَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعَ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مَبْصَرَ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورَ.» [۳۴، ج ۱، ص ۱۰۷]. این روایت بر نظریه عینیت صفات با ذات الهی صراحت دارد.

دوم. امام صادق (ع) ضمن تصریح به اینکه حقیقت صفات کمالی میان انسان و خدا مشترک است اما مراتب آنها متفاوت است، می‌فرماید: «... فَالصَّغَاتُ لَهُ وَ أَسْمَاؤُهَا جَارِيَةٌ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ مِثْلُ السَّمِيعِ وَ الْبَصِيرِ وَ الرَّءُوفِ وَ الرَّحِيمِ وَ أَشْبَاهَ ذَلِكَ وَ النَّعُوتُ نَعُوتُ الذَّاتِ لَا تَلِيقُ إِلَّا بِاللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى. وَ اللَّهُ نُورٌ لَا ظِلْمَ فِيهِ وَ حَيٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَ عَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَ صَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ. رَبَّنَا نُورِي الذَّاتِ حَتَّى الذَّاتِ عَالِمِ الذَّاتِ صَمَدِي الذَّاتِ.» [۲۴، ص ۱۴۰]. مطابق این روایت، ذات الهی به صفات کمالی متصف می‌شود اما این صفات عین ذات الهی است. تعبیر «رَبَّنَا نُورِي الذَّاتِ حَتَّى الذَّاتِ عَالِمِ الذَّاتِ» اشاره به همین نکته دارد که علم عین ذات الهی است. وقتی ذات الهی نوری است که هیچ



ظلمتی ندارد، لازمه‌اش این است که نورانیت عین ذات الهی است؛ زیرا اگر زائد بر ذاتش باشد، مرتبه ذات الهی فاقد نور بوده و متصف به ظلمت خواهد بود.

سوم. امام رضا(ع) پس از اشاره به ابطال نظریه زیادت صفات بر ذات الهی می‌فرماید: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلِيمًا قَادِرًا حَيًّا قَدِيمًا سَمِيعًا بَصِيرًا لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا». [۲۴، ص ۱۴۰]. تعبیر «لذاته» در این روایت نیز بیانگر عینیت صفات با ذات الهی است. در این میان، برخی اندیشوران نظیر قاضی سعید این روایت را نه تنها مبطل دیدگاه زیادت بلکه مبطل دیدگاه عینیت می‌داند و به اطلاق این روایت استدلال می‌نمایند؛ علاوه بر اینکه به باور وی، محذور تعدد خدایان در دیدگاه عینیت نیز جاری است [۳۱، ج ۲، ص ۴۶۹]

اما این دیدگاه قابل پذیرش نیست؛ زیرا از یکسو، تعبیر «عَالِمًا بِعِلْمٍ وَ قَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَ حَيًّا بِحَيَاةٍ» که راوی آنرا به گروهی از متکلمان نسبت می‌دهد، تعبیری است که در آن زمان نیز شائع بوده و به دیدگاه زیادت صفات بر ذات الهی اشاره دارد به گونه‌ای که در میان متکلمان و محدثان یک اصطلاح کلامی به‌شمار می‌آید؛ بنابراین نمی‌توان با چشم‌پوشی از مفاد رائج آن، آنرا بر معنای لغویش حمل نمود و به اطلاقش تمسک کرد؛ از دیگر سو، امام(ع) در ادامه با صراحت با بهره‌گیری از واژه «لِذَاتِهِ تَعَالَى» به تثبیت نظریه عینیت صفات با ذات الهی می‌پردازند؛ علاوه بر اینکه با فرض اطلاق این روایت، روایات فراوان دیگری بر نظریه عینیت دلالت دارند که به دو مورد اشاره نمودیم.

#### ۲-۴. ناسازگاری با نظریه عینیت

دیدگاه علامه طباطبایی مبنی بر سازگاری نظریه الهیات سلبی با نظریه عینیت صفات با ذات الهی قابل تأمل است و در راستای فهم دقیق این مسأله، لازم است میان دو جنبه پیشین در دیدگاه علامه طباطبایی تفکیک نماییم و نسبت هر کدام را با الهیات ایجابی عینیت بررسی نماییم:

جنبه نخست دیدگاه علامه طباطبایی، به‌نظر می‌رسد با الهیات ایجابی عینیت ناسازگار نیست و می‌توان میان آنها جمع نمود و به‌نظر می‌رسد اینکه علامه طباطبایی نسبت نظریه الهیات سلبی با نظریه عینیت را نسبت نظریه «ادق» و «دقیق» می‌داند و الهیات سلبی را ادق و پیچیده‌تر از نظریه عینیت می‌شمارد [۲۷، ج ۶، ص ۱۰۱]، ناظر به همین جنبه دیدگاه ایشان است که توضیحش گذشت.

جنبه دوم دیدگاه علامه طباطبایی، به‌نظر می‌رسد با الهیات ایجابی عینیت سازگار

نیست؛ زیرا بر اساس مؤلفه‌های الهیات سلبی، این نظریه بر این نقطه تأکید دارد که صدق مفهیمی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها بر ذات الهی صحیح نیست و نمی‌توان محدودیت این مفاهیم را از آنها جدا کرد؛ این مؤلفه برجسته الهیات سلبی در اندیشه علامه طباطبایی دقیقاً در مقابل نظریه عینیت صفات با ذات الهی قرار می‌گیرد که بیانگر این واقعیت است که صفات حقیقی الهی علاوه بر تغایر مفهومی، عینیت مصداقی با ذات الهی دارند و وجودی جدا از وجود خدا ندارند بلکه وجودشان عین وجود خداست به طوری که ذات الهی در عین بساطت و نفی هر گونه ترکیب، به آنها متصف می‌گردد و صفات حقیقی از حاق وجودش انتزاع می‌شوند و مصداق این صفات است. دیدگاه عینیت نه تنها صفات حقیقی را عین ذات الهی می‌داند بلکه خود صفات حقیقی را نیز عین یکدیگر می‌داند [۲۰، ج ۶، ص ۱۴۵]؛ [۲۶، ج ۴، ص ۱۱۱۳]؛ همو، [۲۷، ج ۸، ص ۳۵۱].

### نتیجه

از رهگذر این جستار، مطالب زیر قابل استنتاج است:

۱. مهم‌ترین مؤلفه‌های الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه علامه طباطبایی از این قرار است: الف. پذیرش کثرت مفهومی صفات الهی؛ ب. محوریت صفات ذاتی ثبوتی حقیقی الهی؛ ج. ثبوتی‌انگاری صفات ثبوتی الهی؛ د. تفکیک مقام ذات، احدیت و واحدیت.
۲. الهیات سلبی در اندیشه علامه طباطبایی بر خلاف دیدگاه مشهور اندیشوران معتزلی، نفی هستی‌شناسی صفات همراه با اثبات کارکرد آنها نیست که نقطه محوری نظریه نیابت معتزلیان را تشکیل می‌دهد چنانکه با نظریه عینیت صفات با ذات الهی نیز متمایز است؛ زیرا بر اساس مؤلفه‌های الهیات سلبی، این نظریه بر این نقطه تأکید دارد که صدق مفهیمی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها بر ذات الهی صحیح نیست.
۳. به باور صدق مفهوم بما هو مفهوم بر مصداق مستلزم محدودیت مصداق است اعم از مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی؛ بر این اساس، نامتناهی بودن ذات الهی از یکسو و محدودیت مفهوم بما هو مفهوم از سوی دیگر، توجیه‌کننده الهیات سلبی و مانع پذیرش الهیات ایجابی و صدق مفاهیم کمالی بر ذات الهی است.
۴. علامه طباطبایی در طرح الهیات سلبی متأثر از عرفا به‌ویژه سیداحمد کربلابی است. بر اساس این دیدگاه، ذات الهی در مرتبه ذات، اطلاق وجودی دارد و فاقد اسم و

صفت است گرچه فاقد کمالات نیست. از سوی دیگر، به باور وی، الهیات سلبی با الهیات ایجابی عینیت ناسازگار نیست؛ در الهیات ایجابی، جامعیت خدا نسبت به صفات کمالی لحاظ می‌شود که بیانگر مرتبه «واحدیت» است اما در الهیات سلبی، خود ذات همراه با عدم لحاظ هر گونه تعیینی کانون توجه است و این مرتبه بالاتر از مرتبه پیشین است و بیانگر اطلاق ذاتی ذات الهی است و ترسیم‌کننده کمال توحید خالص است. در این میان دیدگاه علامه طباطبایی اشکالاتی دارد که در متن مقاله بدانها پرداختیم.

## منابع

- [۱] نهج البلاغة، ۱۴۲۵ق، نسخه صبحی صالح، قم، دار الاسوة.
- [۲] ابن‌میمون، موسی (۱۹۷۲م)، دلالة الحائرين، تحقیق یوسف اتای، مكتبة الثقافة الدينية.
- [۳] ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰) تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.
- [۴] افلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ اول.
- [۵] آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- [۶] پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۸۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ هفتم.
- [۷] پل تیلیش (۱۳۷۶)، الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل‌الله پاکزاد، تهران، طرح نو، چاپ اول.
- [۸] تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، شرح المقاصد، تحقیق عبد الرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی.
- [۹] تهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۴ق)، توحید علمی و عینی، مشهد، نشر علامه طباطبایی، چاپ اول.
- [۱۰] جان هیک (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ سوم.
- [۱۱] جرجانی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق)، شرح الموافف، الشریف الرضی، افسست قم، چاپ اول.
- [۱۲] حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، کشف المراد، تحقیق جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- [۱۳] دن کوهن شریاک (۱۳۸۳)، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ترجمه علی‌رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.
- [۱۴] دوانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۱، سبع رسائل، رساله اثبات الواجب الجديدة، تهران، میراث مکتوب.
- [۱۵] رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، سوم.
- [۱۶] سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴، شرح المنظومة، با تعلیقات علامه حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، چاپ سوم.
- [۱۷] سعدیا بن یوسف (۱۸۸۰م)، کتاب الأمانات و الاعتقادات، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفورنیا در آمریکا.
- [۱۸] شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، قم، نشر الشریف الرضی.
- [۱۹] شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاشراق، تهران، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- [۲۰] صدرالمتألهین، محمد (۱۹۸۱م)، الأسفار العقلية الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- [۲۱] \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، المظاهر الإلهية، تحقیق سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- [۲۲] \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، المبدء و المعاد، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- [۲۳] \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، شرح أصول الكافي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- [۲۴] صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- [۲۵] طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۳ق)، بداية الحكمة، تحقیق عباس علی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- [۲۶] \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، نهاية الحكمة، با تصحیح و تعلیقات استاد فیاضی، مؤسسه آموزشی امام خمینی(ره)، چاپ سوم.
- [۲۷] \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی، بیروت، چاپ اول.
- [۲۸] \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق)، الإنسان و العقيدة (مجموعه رسائل توحیدی)، قم، باقیات، چاپ دوم.
- [۲۹] \_\_\_\_\_ (۲۰۰۷م) مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی، تحقیق صباح الربیعی، قم، فدک، چاپ اول.
- [۳۰] عبدالجبار، ابوالحسن، ۱۴۲۲ق، شرح الأصول الخمسة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۳۱] قاضی سعید قمی، محمد بن محمد (۱۳۸۶)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
- [۳۲] قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، النصوص، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- [۳۳] کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵ش) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش، چاپ سوم.
- [۳۴] کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
- [۳۵] مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۸ق)، مرآة العقول، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ اول.
- [۳۶] مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم، الموتر العالمی للشیخ المفید.
- [۳۷] ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۷)، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول.