

## **Bases of Negative Theology**

**Sayyid Masih ShahCheragh<sup>1</sup>**

**Reza Barinjkār<sup>2</sup>**

### **Abstract**

Several factors have caused the tendency of religious thinkers in the meaning of God's inherent attributes to negative theology, which can be named as the bases of this theology. The most important factor is monotheism and the oneness of God's essence. Its three interpretations, namely negation of analogy, negation of partner, and negation of combination, are three important bases in the tendency towards negative theology. Tanzīh (purifying God of imperfect attributes) and negation of similitude caused some thinkers to defend negative theology. The second basis is that one should not associate a partner with God's essence, and therefore the Ash'arī theory of *ziyādah al-ṣifāt* (the attributes added to the Essence), which is belief in the multiplicity of the eternals, is invalid. Affirmative theology is directly related to this theory and therefore negative theology is a suitable solution to stay away from this problem. The third basis is simplicity and negation of composition. Based on this, thinkers like Kāḍī Sa'īd Qomī did not accept the theory of the sameness of Essence and attributes, and by negating attributes, they have tended towards negative theology. The fourth basis is the lack of imagination of God's attributes, which has caused theologians like 'Allāmeḥ Madjliṣī to believe in negative theology despite basically accepting attributes for God. The fifth basis is that the word wudjūd (lit. existence) is a homonym with different meanings, and this basis has led some theologians to negative theology.

**Keywords:** Negative theology, negation of analogy, negation of partner, negation of composition, homonym.

---

1. Assistant professor of Islamic Azad University Science and Research Branch (the responsible author). [masih.shahcheragh@gmail.com](mailto:masih.shahcheragh@gmail.com)

2. Professor and faculty member of Tehran University. [berenjkār@ut.ac.ir](mailto:berenjkār@ut.ac.ir)

## الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الحادية عشرة، العدد الثالث والأربعون

جمادى الثاني - شعبان ١٤٤٥ق

### المباني الإلهية السلبية

سيد مسيح شاهچراغ<sup>١</sup>

رضا برنجكار<sup>٢</sup>

#### الملخص

هناك عدة عوامل تسببت في ميل المفكرين الدينيين الي معنى صفات الله الذاتية إلى الإلهيات السلبية، وهو ما يمكن تسميته بمباني هذه الإلهيات. و أهم العوامل هو التوحيد ووحداية ذات الله ﷻ. وتأويلاته الثلاثة، وهي نفي القياس، ونفي الشريك، ونفي الجمع، هي ثلاث أسس مهمة في الاتجاه نحو الإلهيات السلبية. التنزيه ونفي التشبيه دفع بعض المفكرين إلى الدفاع عن الإلهيات السلبية. المبنى الثاني هو: لا ينبغي أن يشرك بذات الله، وبالتالي فإنّ نظرية الزيادة للأشاعر، وهي الوعد بتعدد القدماء، باطلة. وترتبط الإلهيات الإيجابية مباشرة بهذه النظرية وبالتالي فإنّ الإلهيات السلبية هو الحل المناسب للابتعاد عن هذه الآفة. المبنى الثالث هو البساطة ونفي التركيب. وعلى هذا هناك مفكرون مثل القاضي سعيد قمي لم يقبلوا نظرية الموضوعية، وبنفي الصفات اتجهوا نحو الكلام السلبي. المبنى الرابع هو عدم فهم صفات الله، مما جعل المتكلمين مثل العلامة المجلسي يعتقدون بالإلهيات السلبية على الرغم من قبولهم أصل صفات الله. المبنى الخامس هو المشاركة اللفظية في الوجود، وهو ما قاد بعض المتكلمين إلى الإلهيات السلبية.

#### الألفاظ المحورية

الإلهيات السلبية، نفي الشريك، نفي التركيب، الاشتراك اللفظي.

١. أستاذ مساعد في وحدة العلوم والبحوث بجامعة آزاد (الكاتب المسؤول) (masih.shahcheragh@gmail.com)

٢. أستاذ وعضو هيئة التدريس في جامعة طهران (berenjkar@ut.ac.ir)

## تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال یازدهم، شماره چهل و سوم، زمستان ۱۴۰۲

### مبانی الهیات سلبی

سیدمسیح شاهچراغ<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

رضا برنجکار<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۰۳

### چکیده

عوامل متعددی سبب گرایش متفکران دینی در معنای صفات ذاتی خداوند به الهیات سلبی شده است که می‌توان از آن‌ها با عنوان مبانی این الهیات نام برد. مهم‌ترین عامل، توحید و یگانگی ذات خداوند است. سه تفسیر آن یعنی نفی تشبیه، نفی شریک و نفی ترکیب سه مبنای مهم در گرایش به الهیات سلبی است. تنزیه و نفی تشبیه سبب آن شد که برخی متفکران از الهیات سلبی دفاع نمایند. دومین مبنا آن است که نباید برای ذات خداوند شریک قائل شد و از این رو نظریه زیادت اشاعره که قول به تعدد قدما است، باطل است. الهیات اثباتی با این نظریه ارتباط مستقیم دارد؛ بنابراین الهیات سلبی راهکار مناسبی برای دور ماندن از این آفت است. مبنای سوم بساطت و نفی ترکیب است. بر این اساس متفکرانی مانند قاضی سعید قمی نظریه عینیت را نپذیرفته و با نفی صفات به الهیات سلبی گرایش یافته‌اند. مبنای چهارم عدم تعقل صفات خداوند است که سبب شده است متکلمان مانند علامه مجلسی با وجود پذیرش اصل صفت برای خداوند، قائل به الهیات سلبی شوند. پنجمین مبنا اشتراک لفظی وجود است که برخی از متکلمان را به سوی الهیات سلبی سوق داده است.

### واژگان کلیدی

الهیات سلبی، نفی تشبیه، نفی شریک، نفی ترکیب، اشتراک لفظی.

۱. دکترای تخصصی، دانشگاه علوم و تحقیقات آزاد اسلامی (نویسنده مسنول) (masih.shahcheragh@gmail.com)

۲. استاد تمام و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران، رئیس انجمن کلام (berenjkar@ut.ac.ir)

## مقدمه

در فلسفه و کلام، مباحث مرتبط با اسما و صفات خداوند متعال از دو منظر اصلی وجودشناسی و معناشناسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در مباحث وجودشناسی، به این مسئله پرداخته می‌شود که در نفس الامر و عالم واقع، چه نسبتی میان ذات پروردگار و صفات او وجود دارد. در مباحث معناشناسی، به معنای صفات پرداخته می‌شود. دو نظریه اصلی در این بحث، «الهیات ایجابی» و «الهیات سلبی» است. فلاسفه اسلامی به الهیات ایجابی باور دارند. در این الهیات، ابتدا همان معانی بشری صفات الهی اخذ می‌شود و سپس با توجه به ویژگی‌های منحصر به فرد باری تعالی، این صفات از شوائب و نواقص مادی تجرید می‌گردد و در نهایت، معانی منزّه و مجرد، به خدای متعال نسبت داده می‌شود. در الهیات سلبی این موضوع مطرح می‌شود که انسان، اساساً نمی‌تواند درکی ایجابی از صفات ذاتی باری تعالی بنا بر طریقی که در رویکرد نخست مطرح شد، داشته باشد و تنها می‌تواند با بیانی سلبی، صفات باری تعالی را معنا کند. در این رویکرد، علم خداوند به نفی جهل او و قدرت وی به نفی عجز، معنا می‌گردد. الهیات سلبی در طول تاریخ طرفداران بسیاری پیدا کرده است. در یونان باستان برخی بر این باور بوده‌اند که اندیشه معمولی درباره خداوند خام است (راسل، ۱۳۷۳، ۱: ۸۰). گفته شده است نخستین کسی که بر طریق سلب درباره خداوند تأکید کرده است، آلبینوس است. (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۲۷) افلاطون هنگامی که درباره خدا صحبت می‌کند، او را غیر قابل شناخت و با بیانی سلبی، معرفی می‌نماید (افلاطون، ۱۳۴۹: ۱۵۴۳-۱۶۲۰). فلوطین چهره برجسته جریان نوافلاطونی یونان است که الهیات سلبی در فلسفه او، جایگاه ویژه‌ای دارد. احد یا واحد که همان خدای فلوطین محسوب می‌شود، از منظر وی دارای قداست و منزلت منحصر به فردی است تا آن‌جا که معتقد است به‌کارگیری اسما و صفاتی برای خدا از جانب انسان، نتیجه نقصان آدمی و ضیق زبانی است (فلوطین، ۱۳۶۲، ۲: ۷۲۸). در یهودیت، فیلون (Runia, 1998: 359)، ابراهیم بن داوود (Samuelson, 1998: 606) و موسی بن میمون (ابن میمون، ۱۹۷۲م: ۱۴۰) از این الهیات دفاع کرده‌اند. در مسیحیت، بازیلیدس (Kenny, 1998: 256)، کلمنت (Kenny, 1998: 257)، نیکولاس کوسانی (Kenny, 1998: 257) و کلمنس (Kenny, 1998: 257) از این الهیات پشتیبانی نموده‌اند. در اسلام، ضرار (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۶) و نظام معتزلی (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۶-۱۶۷) معنای این‌که خداوند عالم و قادر است را آن می‌دانستند که جاهل و عاجز نیست. در میان شیعیان اسماعیلی، ابوحاتم رازی (رازی، ۱۳۸۱: ۳۹)، ابویعقوب سجستانی (سجستانی، ۱۳۵۸: ۴) و

حمیدالدین کرمانی (کرمانی، ۱۹۸۳: ۵۵) قاطعانه از الهیات سلبی دفاع کرده‌اند. در میان متکلمان امامیه نیز شیخ کلینی (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۱۱۲)، شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸)، خواجه نصیر طوسی (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق: ۲۸۱)، علامه حلی (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۷) و... به صراحت طرفدار این الهیات هستند. در این مقاله برآنیم تا مبانی الهیات سلبی را مورد بحث و بررسی قرار دهیم. در واقع تلاش می‌کنیم تا مشخص سازیم چه مؤلفه‌ها و عواملی سبب گرایش برخی از فلاسفه و بسیاری از متکلمان به الهیات سلبی شده است. در این مقاله پنج عامل مهم و مصادیق هر کدام بیان می‌شود.

### ۱. تنزیه و نفی تشبیه

از مهم‌ترین عوامل گرایش متفکران دینی به الهیات سلبی، اعتقاد به توحید و یگانگی خداوند است. توحید بر اساس تعالیم نورانی قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام دارای سه تفسیر است که هر کدام از آن‌ها در گرایش قائلان به الهیات سلبی مؤثر بوده است. به جهت اهمیت این تفاسیر، هر یک از آنان، در مبنایی جداگانه بحث و بررسی می‌شود. معنای اول، تنزیه و نفی تشبیه است. الهیات سلبی بهترین راهکار در معنای صفات ذاتی خداوند است که می‌تواند بر آموزه تنزیه باری تعالی از ویژگی‌های مخلوقات تأکید کند و انسان را از ورطه تشبیه نجات دهد. در الهیات اثباتی حداقل تشبیه خالق و مخلوق در اصل صفات پذیرفته شده است که با توحید و یگانگی خداوند سازگاری ندارد. بسیاری از متفکران دینی در معرفی خداوند متعال، همواره بر این مسئله تأکید می‌ورزند که نوع سخن گفتن درباره ذات باری تعالی باید به گونه‌ای باشد که علاوه بر این که منجر به نفی وجود خداوند نشود، ذات او را همانند دیگر مخلوقات و مشابه ممکنات نگرداند. آن‌ها هنگامی که در مورد خداوند سخن می‌گویند، همواره مخاطب خود را به این مسئله توجه می‌دهند که نباید از عبارتهایی که بیان می‌شود، برداشت مادی و محدود گردد و باید این مسئله مورد ملاحظه قرار گیرد که مخاطب این عبارات، ذات خداوند است که منحصر به فرد است و انسان به جهت تنگنای زبانی‌ای که دارد، چاره‌ای در بهره‌گیری از این الفاظ و عبارات ندارد، البته دانشمندان اسلامی با تأثیر از تعالیم مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، به آموزه نفی تعطیل و نفی تشبیه توجه کرده‌اند که می‌تواند در تصحیح خطابات در مورد خداوند متعال، راه‌گشا باشد. تعطیل به معنای انکار وجود خداوند است. تعطیل بر دو قسم است: تعطیل وجودشناختی که به معنای نفی خداوند است و تعطیل معرفت‌شناختی که عبارت از حکم به ناممکن بودن شناخت باری تعالی

است. تشبیه به این معنا است که خالق را در وجهی از وجوه به مخلوقات مانند کنیم. واژه انسان‌وارانگاری که در فرهنگ اسلامی با نام تشبیه شناخته می‌شود، در برابر «آنتروپومورفیزم» قرار دارد. این اصطلاح که از واژه یونانی «آنتروپوس» به معنای انسان (Magazis, 1996: 472) و واژه یونانی «مورفه» به معنای شکل و صورت (همان: ۶۷۹) مشتق است، به معنای نسبت دادن صفات و ویژگی‌های انسانی به خداوند است. توجه به این نکته مهم است که تشبیه هم از جنبه فیزیکی، یعنی نسبت‌دادن ویژگی‌های ظاهری و باطنی و هم از جنبه روانی، یعنی انتساب صفاتی مانند تفکر و عاطفه به خدا قابل بررسی است (Hastings, 1994: 573). گاه تشبیه به معنای اخیر را «آنتروپوپاتیزم» نامیده‌اند که می‌توان آن را انسان‌وارانگاری معنوی ترجمه کرد و مراد از آن، نسبت دادن احساساتی انسانی مانند محبت، نفرت، آرزو، خشم و... به خداوند است (Eliade, 1987, 6: 317).

فلوطین چهره برجسته جریان نوافلاطونی یونان است که الهیات سلبی در فلسفه او، جایگاه ویژه‌ای دارد. احد یا واحد که همان خدای فلوطین محسوب می‌شود، از منظر وی دارای قداست و منزلت منحصر به فردی است تا آن‌جا که حتی این نام‌ها را نیز شایسته او نمی‌داند و تأکید می‌کند که به‌کارگیری این الفاظ از جانب انسان، نتیجه نقصان آدمی و ضیق زبانی است. وی می‌گوید: «نام واحد هم که به او می‌دهیم، فقط بدین منظور است که کثرت را از او سلب کنیم... شاید هم نام واحد بدان منظور داده شد تا جوینده جست‌وجو را با این نام که بساطت مطلق است، آغاز کند و سرانجام بساطت را نیز از او سلب نماید؛ زیرا همین نام نیز شایستگی بیان او را ندارد.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ۲: ۷۲۸)

فلوطین حتی به کاربردن لفظ «او» را برای خدا نامناسب می‌داند و می‌گوید: «اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم، حق نداریم او را «او» بنامیم. همه این نام‌ها که به او می‌دهیم، تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم. هنگامی که به اصطلاح به گرد او می‌گردیم و گاه در نزدیکی او می‌مانیم و گاه به سبب دشواری‌هایی که در این راه است از او به کلی دور می‌افتیم.» (فلوطین: ۱۳۶۶، ۲: ۱۰۲۸)

ادبیات فلوطین در بیان ویژگی‌های احد، سلبی و تنزیهی است و این مطلب به وفور در عبارات او نمایان است. منزّه دانستن احد از هر وصفی، ویژگی بارز عبارات او است. فلوطین در نظام هستی‌شناسی خود همواره مرز میان احد و عقل به‌عنوان موجود دوم را مشخص می‌سازد تا هرگونه توهمی در این مورد از بین برود. نفی ترکیب (فلوطین، ۱۳۶۶، ۲: ۷۱۵)، نفی کمیت و کیفیت

(فلوطین، ۱۳۶۶، ۲: ۹۱۹)، نفی مکان و زمان (فلوطین، ۱۳۶۶، ۲: ۱۰۹۰)، نفی حرکت (فلوطین، ۱۳۶۶، ۲: ۶۶۸)، نفی اندیشیدن (فلوطین، ۱۳۶۶، ۱: ۴۶۱) و موارد دیگر از احد روشن می‌سازد که تمام تلاش فلوطین بر آن بوده است تا با بیانی سلبی و تنزیهی، احد را از هر گونه توهم تشبیه به مخلوقات مبرّا سازد. فلوطین یگانه سخنی را که درباره خدا شایسته می‌داند آن است که او را «در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل» بنامیم (فلوطین، ۱۳۶۶، ۲: ۷۰۴). این ادبیات نشان می‌دهد که تنزیه احد از ویژگی‌های مخلوقات، عامل اصلی گرایش فلوطین به الهیات سلبی است. پیروان فلوطین مانند پروکلس نیز شیوه سلبی را برای سخن گفتن با خداوند برگزیده‌اند (بدوی، ۱۹۷۷م: ۸).

از مصادیق دیگری که برای تبیین این عامل می‌توان نام برد، موسی بن میمون یهودی است. وی در *دلالة الحائرین* به صراحت، این دیدگاه را مطرح نموده است (ابن میمون، ۱۹۷۲م: ۱۴۰) از منظر او، توصیف صحیح خداوند که هیچ‌گونه لازمه باطلی نداشته باشد، توصیف سلبی او است. این نوع از توصیف، باعث تشبیه و اسناد عیب و نقص به ساحت او نمی‌شود. به اعتقاد وی، غیر از جملات سلبی نظیر «خدا جسم نیست» و برخی جملات بسیار عام نظیر «خدا وجود دارد» و «خدا علت اولای نامعلول هر تغییری است»، هیچ جمله حقیقی یا ایجابی را نمی‌توان درباره خداوند به کار برد. اغلب آنچه به کار می‌رود، قابل ترجمه به حقایق اثباتی لفظی نیست (Ross, 1993: 108). ابن میمون اعتقاد داشت که شناخت بیشتر ما در گرو به‌کارگیری بیشتر از این الهیات است. هر چه تخصیص یافتن به‌وسیله اوصاف سلبی بیشتر باشد، توصیف‌کننده به ادراک حقیقت او نزدیک‌تر می‌شود. این صفات از یک‌سو متضمن کثرت نیستند و از سوی دیگر رفیع‌ترین معرفت کلی را به انسان انتقال می‌دهند (ابن میمون، ۱۹۷۲م: ۱۳۹-۱۴۰). ابن میمون شناخت خداوند با صفات سلبی را موجب پرهیز از تسامح و نقص و تصور می‌داند (همان: ۱۴۴-۱۴۵). وی، آفت الهیات ایجابی را تشبیه خالق به مخلوق می‌داند و معتقد است که اعتقاد به ثبوت صفات ذاتی برای خداوند همانند اعتقاد به جسمانیت او است (همان: ۱۴۰). می‌توان در تبیین این عامل به مصادیق زیادی اشاره کرد که به جهت اختصار، از بیان آن صرف‌نظر می‌شود. در حقیقت، می‌توان ابراز داشت هر متفکر دینی که در مباحث معناشناسی صفات الهی نظریه الهیات سلبی را برمی‌گزیند، به این عامل توجه داشته و آن را مدنظر قرار داده است. تنزیه خداوند متعال و مبرّا دانستن او از صفات بشری و دور ماندن از آفت تشبیه خالق به مخلوق از اصلی‌ترین عوامل گرایش به الهیات سلبی است.

## ۲. نفی شریک

دومین تفسیر صحیح توحید آن است که ذات باری تعالی را منفرد و یگانه دانسته و او را از هر گونه شریک مبرا بدانیم. اگر برای ذات واجب الوجود، مصادیق دیگری غیر از باری تعالی قائل شویم، از منطق توحیدی قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام دور و مانند دیدگاه اشاعره، قدمای دیگری را قائل شده‌ایم. در مدرسه اهل بیت علیهم السلام، به صراحت با نظریه زیادت صفات از ذات مخالفت شده است. مهم‌ترین دلایل ردّ زیادت، تعدّد قدما، تکثّر در ذات الهی و احتیاج ذات باری تعالی به صفات عنوان شده است. فلاسفه و نیز متکلمان امامیه به همین دلایل، نظریه زیادت را ردّ کرده‌اند. برخی از قائلان به الهیات سلبی، با توجه به این معنا به اندیشه سلبی معنای صفات ذاتی باری تعالی متمایل شده‌اند. این گروه از متکلمان اعتقاد دارند که میان الهیات ثبوتی و نظریه زیادت اشاعره، ارتباط مستقیم وجود دارد و کسانی که با نظریه قدماى ثمانیه اشاعره مخالف هستند، باید این صفات را به شکل سلبی معنا نمایند. از منظر آنان، پذیرش الهیات اثباتی به این معنا است که علاوه بر ذات، صفات نیز برای خدا اثبات می‌شود و این به معنای تعدّد قدما و شرک است؛ زیرا علم غیر از قدرت و قدرت غیر از حیات است و به این ترتیب با تعدّد و غیریت مواجه خواهیم شد که همان قول تعدّد قدما است. مطابق این دیدگاه برای رهایی از توالی فاسد دیدگاه اشاعره، باید الهیات سلبی را برگزید و از الهیات اثباتی دوری جست. شیخ صدوق از جمله متکلمانى است که به این مسئله پرداخته است. وی در این زمینه می‌فرماید: «هنگامی که خداوند متعال را به صفات ذات وصف می‌کنیم، با بیان هر صفتی، ضدّ آن را از او نفی می‌کنیم؛ پس هنگامی که می‌گوییم او حیّ است، ضدّ حیات که موت است را از او نفی می‌کنیم. زمانی که می‌گوییم او علیم است، ضدّ علم که جهل است را از او نفی می‌کنیم. زمانی که می‌گوییم او سمیع است، ضدّ شنوایی که کری است را از او نفی می‌کنیم. زمانی که می‌گوییم او بصیر است، ضدّ بینایی که کوری است را از او نفی می‌کنیم. زمانی که می‌گوییم او عزیز است، ضدّ عزّت که ذلّت است را از او نفی می‌کنیم. زمانی که می‌گوییم او حکیم است، ضدّ حکمت که [کار] اشتباه است را از او نفی می‌کنیم. زمانی که می‌گوییم غنی است، ضدّ آن که فقر است را از او نفی می‌کنیم. زمانی که می‌گوییم عادل است، ضدّ عدل که ظلم است را از او نفی می‌کنیم. زمانی که می‌گوییم حلیم است، ضدّ حلم که عجله است را از او نفی می‌کنیم و زمانی که می‌گوییم قادر است، ضدّ قدرت که عجز است را از او نفی می‌کنیم و اگر این کار را انجام ندهیم، اشیایی که پیوسته با او بوده‌اند را اثبات نموده‌ایم و وقتی می‌گوییم پیوسته حیّ، علیم، سمیع، بصیر، عزیز، حکیم، غنی، ملک، حکیم، عدل و کریم است



و معنای هر صفتی از این صفات که از صفات ذات محسوب می‌شوند را نفی ضد آن قرار دادیم، اثبات می‌کنیم که خداوند پیوسته واحد و یگانه است و چیزی در معیت او نیست. اراده، مشیت، رضا، غضب و شبیه آن از صفات افعال هستند و به مثابه صفات ذات نیستند؛ زیرا جایز نیست گفته شود که خداوند پیوسته مرید و شائی بوده است؛ همان‌گونه که جایز است گفته شود، خداوند پیوسته قادر و عالم بوده است.»<sup>۱</sup> (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸)

وی پس از طرح الهیات سلبی، علت استفاده از این الهیات را این می‌داند که الهیات اثباتی به نظریه زیادت منجر می‌شود و در معیت خداوند اشیای دیگری نیز ثابت خواهد شد که از ازل با او بوده‌اند؛ در حالی که با براهین عقلی ثابت شده است که تنها خداوند است که قدیم است و غیر او حادث هستند. این بیان حاکی از پیوند زدن و ایجاد ارتباط و تلازم میان مباحث وجودشناختی و معناشناختی صفات است. در واقع شیخ صدوق، الهیات سلبی را تنها راه دور ماندن از شرک و تعدد قدما می‌داند. متکلمان امامی مدرسه حله در معنای صفت حیات باری تعالی این اندیشه را بروز داده‌اند و از الهیات سلبی دفاع نموده‌اند. خواجه نصیر طوسی می‌فرماید: «کسانی که اعتقاد دارند صفات خداوند جایز است که زائد بر ذات وی باشد، عقیده دارند که حیات صفتی زائد است و کسانی که زیادت صفات بر ذات را جایز نمی‌دانند، آن را به شکل سلبی معنا می‌کنند.»<sup>۲</sup> (خواجه نصیر، ۱۴۰۵ق: ۲۸۱)

این عبارت خواجه به‌صراحت بیان می‌کند که وی تنها راه فرار از نظریه زیادت صفات بر ذات و قائل شدن به شریک برای ذات قدیم خداوند را الهیات سلبی می‌داند. در واقع خواجه، الهیات

۱. إذا وصفنا الله تبارك و تعالی بصفات الذات فإنما نفی عنه بكل صفة منها صدها فمتی قلنا إنه حي نفینا عنه ضد الحياة و هو الموت و متی قلنا إنه علیم نفینا عنه ضد العلم و هو الجهل و متی قلنا إنه سمیع نفینا عنه ضد السمع و هو الصمم و متی قلنا بصیر نفینا عنه ضد البصر و هو العمی و متی قلنا عزیز نفینا عنه ضد العزلة و هو الذلة و متی قلنا حکیم نفینا عنه ضد الحکمة و هو الخطأ و متی قلنا غنی نفینا عنه ضد الغنی و هو الفقر و متی قلنا عدل نفینا عنه الجور و الظلم و متی قلنا حلیم نفینا عنه العجلة و متی قلنا قادر نفینا عنه العجز و لو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه و متی قلنا لم یزل حیا علیما سمیعا بصیرا عزیزا حکیما غنیا ملکا حلیما عدلا کریما فلما جعلنا معنی کل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفی صدها أثبتنا أن الله لم یزل واحدا لا شيء معه و لیست الإرادة و المشیة و الرضا و الغضب و ما یشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات لأنه لا یجوز أن یقال لم یزل الله مریدا شائیا كما یجوز أن یقال لم یزل الله قادرا عالما.

۲. الذین یدهبون إلى أن الصفات یجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالی یدهبون إلى أن الحياة صفة زائدة و الذین لا یجوزون ذلك یجعلونها سلبیة.

سلبی را تنها راه در تفسیر صحیح توحید باری تعالی و دور ماندن از معانی ناصواب آن برمی شمرد. علامه حلی نیز در معنای صفت حیات در کشف المراد به تقلید از استاد خویش، همین بیان را مطرح می کند و آن را در مورد تمام صفات ذاتی باری تعالی جاری و ساری می داند. وی می فرماید: «مردم بر این مطلب که خداوند حی است، اتفاق نظر دارند؛ اما در تفسیر آن اختلاف کرده اند. قومی بر این باورند که حی بودن خداوند به این معنا است که محال نیست که قادر و عالم باشد و دیگران گفته اند همانا خداوند دارای صفتی است (خارج از ذات) که به واسطه آن واجب می شود که بداند و توانا باشد و تحقیق آن که در صفات باری تعالی اگر قائل به نظریه زیادت این صفات بر ذات شویم، حیات صفتی ثبوتی خواهد بود که زائد بر ذات است و اگر قائل به این نظریه نشویم، بازگشت حیات به صفتی سلبی خواهد بود و حق همین است.»<sup>۱</sup> (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۷)

علامه در تحقیق خود تعبیر صفات را به کار می برد و نشان می دهد که اندیشه او منحصر در معنای صفت حیات نیست و دیگر صفات ذاتی باری تعالی را نیز در بر می گیرد.

### ۳. بساطت و نفی ترکیب

سومین تفسیری که برای توحید ارائه شده است، بساطت ذات باری تعالی و عدم ترکیب آن است. خداوند از آن جهت که بسیط است و ذات او نیازمند اجزا نیست، از مخلوقات متمایز می گردد. این معنا در مباحث وجودشناسی سبب گرایش گروهی از متفکران دینی به نظریه نفی صفات و یا نیابت ذات از صفات شده است. به اعتقاد این گروه، پذیرش صفات گوناگون سبب ترکیب ذات باری تعالی می شود. اگر خداوند را عالم به علمی بدانیم که عین ذات او است و قادر به قدرتی که عین ذات او است و دیگر صفات ذاتی را نیز به همین شکل معنا کنیم، در واقع به ترکیب ذات باری تعالی معتقد شده ایم؛ زیرا علم غیر از قدرت و قدرت غیر از حیات است و عینیت نمی تواند این مشکل را برطرف سازد. این متکلمان بر همین مبنا، در مباحث معنانشناسی صفات نیز قائل به الهیات سلبی شده اند و این الهیات را تنها راه در تکمیل دیدگاه وجودشناسی و نظریه نفی صفات دانسته اند. در مباحث وجودشناختی و معنانشناختی صفات الهی پیوند وثیقی

۱. اتفق الناس علی أنه تعالی حی و اختلفوا فی تفسیره فقال قوم إنه عبارة عن كونه تعالی لا یتحیل أن یقدر و یعلم. و قال آخرون إنه من كان علی صفة لأجله علیها یجب أن یعلم و یقدر. و التحقیق أن صفاته تعالی إن قلنا بزیدتها علی ذاته فالحیة صفة ثبوتیة زائدة علی الذات و إلا فالمرجع بها إلی صفة سلبیة و هو الحق.

میان نظریه نیابت ذات از صفات و الهیات سلبی وجود دارد. به این معنا که هر اندیشمندی در بحث وجودشناختی، رأی به نیابت ذات از صفات بدهد، از باب تلازم، در معنای صفات خداوند رأی به الهیات سلبی می‌دهد. علت این تلازم آن است که در نظریه نیابت بیان می‌گردد که ذات باری تعالی نایب‌مناب صفات است و همان اثر صفات از ذات صادر می‌شود. در این رویکرد، خداوند عالم لذاته است، به این معنا که نیاز به واسطه علم نداریم و ذات برای اتّصاف خداوند به صفت عالم، کافی است و اثر علم از ذات صادر می‌شود. اگر با نگاه دقیق و موشکافانه‌تری به این نظریه بنگریم و به ریشه‌های اعتقاد به آن توجه کنیم، در می‌یابیم که مهم‌ترین علت گرایش به این رویکرد، پرهیز از کثرت در ذات باری تعالی و تأکید بر بساطت ذات است. بر این اساس، با توجه به این‌که قول به صفات مستلزم تعدّد در ذات و نفی بساطت ذات خداوند است، گروهی از متکلمان معتزله و امامیه صفات را نفی کرده، قائل به نیابت ذات از صفاتند. از سوی دیگر، اعتقاد به الهیات اثباتی به معنای اثبات صفت و در نتیجه، تعدّد در ذات است. از این رو، معتقدان به نظریه نیابت به الهیات سلبی گرایش پیدا کردند.

باید به این نکته نیز توجه نمود که اساساً در نظریه نیابت، صفت از ذات باری تعالی نفی می‌شود. هنگامی که صفتی وجود نداشته باشد، بیان ایجابی نیز در مورد آن بی‌معنا است و تنها می‌توان با الهیات سلبی در مورد صفات سخن گفت. بر این اساس، در این نظریه، تنها به بیانی سلبی از صفات ذاتی خداوند اکتفا و هر گونه درک ایجابی، مردود شناخته می‌شود. با توجه به این مطالب می‌توان بیان داشت که اگر متکلمی در حوزه وجودشناختی به هر علتی رأی به نظریه نیابت داد، می‌توان اندیشه الهیات سلبی را در حوزه معناشناختی، به او نسبت داد، هرچند خود به آن تصریح نکرده باشد. برای روشن شدن بحث می‌توان به دیدگاه برخی متکلمان در این باره اشاره کرد:

قاضی سعید قمی از جمله این متکلمان است که با ردّ نظریه عینیت ذات با صفات در معنای صفات باری تعالی رأی به الهیات سلبی داده است. وی در تحلیل ماهیت صفت و ردّ نظریه عینیت می‌فرماید: «اگر (مطابق نظریه عینیت) صفات، مفاهیم سلبی باشند، مطلوب حاصل می‌شود و اطلاق عینیت بر آن بی‌دلیل است؛ زیرا در این‌جا غیر از ذات بسیط احدیت، چیز دیگری نیست و اما اگر وجودی باشند، پس اتّحاد دو موجود و دو مفهوم، مطابق شهادت عقل سلیم، ممنوع خواهد بود. تعقل هر یک از این دو مفهوم به‌تنهایی با غفلت از دیگری، اتّحاد را تکذیب می‌کند، آن‌گونه که مخفی نیست و نیز موصوف به ناچار، مقدّم بر صفت است؛ زیرا

وجود شیء فی نفسه مقدم بر وجودش برای غیرش یا وجود غیر برای آن است... در نتیجه آنچه (قانلان به عینیت) می‌گویند که صفات به حسب مفهوم، اگر چه غیر ذات هستند، اما به حسب مصداق و وجود خارجی، امری و رای ذات نیست، یعنی ذات خداوند عین صفات ذاتی او هستند، باطل است. این قول از بدفهمی نسبت به مفهوم «وجود» و «شئیت» حاصل شده است؛ همان‌گونه که مخفی نیست، وگرنه قول به این‌که این مفهوم غیر از آن مفهوم است، در حالی که به لحاظ وجودی با یکدیگر اتحاد دارند، تناقض‌گویی است؛ همان‌گونه که بر مخلصین مخفی نیست.»<sup>۱</sup> (قمی، ۱۳۷۹ق: ۹۱)

این تحلیل در عبارات وی به کرات بیان شده است. بر این اساس، پذیرش نظریه عینیت صفات با ذات، منجر به ترکیب ذات باری تعالی می‌شود و عینیت نمی‌تواند تفسیر صحیحی از توحید ارائه دهد. قاضی سعید با اعتقاد به نفی صفت و نیابت ذات از صفات در معنای صفات ذاتی به الهیات سلبی رأی می‌دهد. وی در شرح روایت معصوم علیه السلام می‌فرماید: «امام علیه السلام اولاً فرق بین علم خالق و علم مخلوق را در نفی خواص علم مخلوق از علم خالق ذکر کرد، سپس علم خالق را معنایی ثبوتی در خالق ندانست، بلکه آن را راجع به سلب جهل برگرداند... و این امر در معانی سائر اسماء نیز جاری است.»<sup>۲</sup> (قمی: ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۲۸)

قاضی سعید در عبارت فوق تلازم میان مباحث وجودشناسی و معناشناسی را آشکار می‌سازد و پس از رای به نفی صفات که در راستای بساطت و نفی ترکیب ذات باری تعالی صورت پذیرفت، از الهیات سلبی دفاع می‌کند.

۱. اما العینیه فلانها اما معان وجودیه او سلبیه فان كانت سلبیه فهو المطلوب ولا مشاحه فی اطلاق العینیه علیها بمعنی ان لیس هاهنا شیء سوی الذات البسیطه الاحدیه و اما ان كانت وجودیه فتعوز المحاذیر مع زوائد لانها لو كانت مفهومات وجودیه فامتناع اتحاد الموجودین و المفهومین مما یشهد به العقل الغیر المشوب بالاوهام و یکذب ذلک الاتحاد تعقل کل واحد من هذین المفهومین براسه مع الغفله عن الآخر کما لایخفی و ایضا الموصوف متقدم علی الصفه لامحاله لان وجود الشیء غی نفسه متقدم علی وجوده لغیره او وجود الغیر له... فبطل ما یقولون من ان الصفات بحسب المفهوم و ان كانت غیر الذات الا انها بحسب الوجود لیست امرا وراء الذات ای ان ذاته الاحدیه هی بعینها صفاته الذاتیه و لعمری ان هذا القول انما نشا من سوء فهم القوم به «الوجود» و «الشئیه» کما لایخفی و الا فالقول بكون هذا المفهوم غیر ذلک المفهوم مع کونهما متحدین فی الوجود متناقض کما هو غیر خاف علی المخلصین.

۲. ذکر الإمام علیه السلام اولاً بیان الافتراق بین علم الخالق و علم المخلوق بنفی خواص علم السمخلوق عن علم الخالق، ثم بین علم الخالق بأنه لیس معنی ثبوتیاً فیه، بل هو راجع الی سلب الجهل... و هكذا الأمر فی معانی سائر الأسماء.

علامه طباطبائی نیز بر خلاف مبانی فلسفی خویش که رای به عینیت ذات با صفات داده است، در تفسیر شریف المیزان به ناکارآمدی این نظریه اعتراف کرده و نفی صفت را شیوه مخلصین در این مسیر می‌داند. وی با این بیان بدون آن که خود بدان تصریح کرده باشد، گرایش خود را به نفی صفات در مباحث وجودشناسی و الهیات سلبی در مباحث معناشناسی صفات نشان می‌دهد. وی در این زمینه می‌فرماید:

«هنگامی که انسان به والاترین مراتب اخلاص می‌رسد و مشمول عنایات الهی می‌گردد، نشانه‌های عجز از ادای حق معرفت خداوند و توصیف شایسته و مناسب با ساحت کبریایی و عظمت الهی در او ظاهر می‌شود و می‌بیند که مفاهیمی چون وجود، علم، قدرت، حیات، رزق، عزت، غنی و غیره که خداوند را با آن‌ها توصیف می‌کرده از ادراک اشیای مخلوق پیرامونی و از امور مشهود و ممکن که با آن‌ها الفت داشته به دست آمده است، در حالی که آن‌ها صورت‌های محدود و مقید هستند. به علاوه معانی محدود و ناقص یکدیگر را دفع می‌کنند، زیرا مشخص است که هر مفهومی خالی از مفهوم دیگر است، مثلاً مفهوم علم خالی از مفهوم قدرت است، چون هنگام تصور علم به قدرت توجهی نداریم و آن را در معنای علم نمی‌یابیم. همچنین هنگام تصور صفت علم، توجهی به ذات که موصوف است نداریم. پس این علوم و مفاهیم و ادراکات به دست آمده از مخلوقات به کلی قاصر از انطباق بر خداوند جل‌شانه و ناتوان از توصیف او است. از این رو انسان مخلص ناگزیر به اعتراف به نقص و عجز در توصیف و تشبیه معنایی مخلوقات با پروردگارش می‌شود. پس برمی‌گردد و آن چه از صفات را اثبات کرده بود نفی می‌کند و در حیرتی همیشگی می‌ماند و این معنای کلام نورانی امیرالمومنین علی علیه السلام «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه لشهادة کل صفة انها غیر موصوف و شهادة کل موصوف انها غیر الصفة» است.» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۹۳-۹۴) در این بیان، علامه به‌صراحت بیان می‌کند که صفات با یکدیگر غیریت دارند و پذیرش نظریه عینیت ذات باری تعالی را از بساطت خارج می‌سازد. تفسیر صحیح روایت امیرالمؤمنین علیه السلام آن است که صفات را از ذات وی نفی نموده و در معناشناسی نیز صفات را به شکل سلبی معنا نماییم، البته علامه در عبارات خود به الهیات سلبی تصریح نکرده است، اما بیان فوق به وضوح حاکی از گرایش وی به این الهیات است.

#### ۴. عدم امکان تعقل ذات و صفات ذاتی خدا

عامل مهم دیگری که در گرایش متفکران دینی به نظریه الهیات سلبی تعیین‌کننده است، عدم

تعقل صفات خداوند متعال است. بر اساس آموزه توحید و تنزیه و تباین خالق و مخلوق، خداوند نه در سنخ وجود و نه در هیچ یک از صفات دیگر، به مخلوقات شباهتی ندارد. از سوی دیگر، آدمی تنها می‌تواند موجودات هم‌سنخ خود را تصور کند. بر این اساس، انسان نمی‌تواند ذات الهی را تصور کند و هیچ مفهوم و شناخت اثباتی از اوصاف ذاتی خالق ندارد. صفات خداوند تنها در لفظ با صفات بشری مشابهت دارد و در معنا و حقیقت خارجی، اشتراکی میان آن دو نیست و آن‌ها، دو سنخ متباین هستند؛ بنابراین این صفات نمی‌توانند مورد تعقل بشر قرار گیرند و از این رو، انسان در معنای آن‌ها ناگزیر از به کار بردن ادبیاتی سلبی و تنزیهی است. تعبیر ثبوتی حاکی از آن است که شناختی -ولو حداقلی- از ذات خداوند وجود دارد. با توجه به محال بودن این مسئله باید از هرگونه تعبیر ایجابی و ثبوتی پرهیز شود تا توهم سنخیت و مشابهت خالق و مخلوق منتفی گردد.

از مصادیقی که در تبیین این عامل می‌توان نام برد، علامه مجلسی است. نگاه بدوی به آثار علامه، از مخالفت وی با الهیات سلبی در معنای صفات خداوند خبر می‌دهد. او در بسیاری از عبارات، با اثبات اصل صفت برای خداوند متعال، تأکید می‌نماید که باید آن را از شوائب و نواقص مادی و امکانی مبرا کنیم و سپس صفت منزّه و مجرد را به باری تعالی منتسب سازیم که همان تفسیر الهیات ایجابی است. اما تعمق در مجموع آثار علامه مجلسی نشان می‌دهد که وی از قائلان به الهیات سلبی است. علامه در تبیین مبنای اعتقادی خود می‌فرماید: «پس به تحقیق، برای خداوند متعال، کمال -که همان اصل علم است- را ثابت نمودیم و از او، جمیع آن جهاتی که از علایم نقص و عجز است را نفی کردیم و هنگامی که تصور بالکنه باری تعالی برای ما امکان‌پذیر نیست و نیز دانستیم که جهل در ما، نقص به حساب می‌آید، پس آن را از او نفی کردیم؛ پس گویا از علم باری تعالی، تصویری جز عدم جهل او نداریم. در این هنگام، اثبات علم خداوند توسط ما به نفی جهل ارجاع داده می‌شود؛ زیرا ما علم او را تنها به این صورت می‌توانیم تصور کنیم.» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۵)

در جمع عبارات علامه می‌توان بیان کرد که مراد وی، مردود دانستن الهیات سلبی نیست. تأکید علامه بر رد دیدگاه نافیان صفت است. وی بیان می‌کند که قول کسانی که تمام صفات خداوند را نفی می‌کنند و آن‌ها را به نفی اضداد و مقابلات آن‌ها معنا می‌کنند، باطل است. تمام دغدغه علامه در این مباحث، معطوف به این نکته است که اصل صفت، برای باری تعالی اثبات شود. از منظر علامه، الهیات سلبی‌ای که در بستر نظریه نفی صفت شکل بگیرد، باطل و مردود

است. در عبارت فوق، هنگامی که اصل کمال برای باری تعالی اثبات شد، در معنای این صفت ثبوتی به الهیات سلبی رجوع می‌کند و آن را آموزه‌ای منطقی و صحیح می‌داند؛ زیرا انسان از این صفت ثبوتی، هیچ درک ایجابی ندارد. اساساً درک ایجابی در بستر تعقل صفات صورت می‌پذیرد که این امر در مورد باری تعالی محال است. پس تصوّر انسان از صفات ثبوتی باری تعالی تنها ناظر به سلب اضداد آن‌ها است. علامه تأکید می‌کند که قاعده بر این است که از یک سو نباید صفات خداوند نفی شود و از سوی دیگر، نباید آنچه موجب نقص و عجز است، در مورد باری تعالی اثبات گردد. عبارت ذیل به صراحت اندیشه سلبی‌گرایی علامه مجلسی و مخالفت وی با الهیات ایجابی مورد نظر فلاسفه را نشان می‌دهد. وی در باب علم خداوند می‌فرماید: «و لازم نیست، بلکه جایز نیست تفکر در کیفیت علم خداوند را که آیا حضوری است یا حصولی؟ و نه در دیگر صفات خداوند، بیشتر از آنچه مقرر کرده‌اند. پس این مباحث، رجوع به تفکر در ذات خداوند است که در روایات متعدّد از تفکر در آن، نهی شده‌ایم.» (مجلسی، ۱۳۹۰: ۱۹۱)

در مجموع می‌توان اظهار داشت که علامه مجلسی با توجه به محدودیت‌های عقل و قوای ادراکی انسان در معرفت به حقیقت ذات و صفات خداوند، الهیات سلبی را در بستر نظریه عینیت و اثبات صفت برای باری تعالی می‌پذیرد. علت گرایش علامه به این الهیات آن است که انسان، اساساً نمی‌تواند هیچ تصویری از صفات خداوند داشته باشد و در معنای این صفات ثبوتی، چاره‌ای جز بهره‌گیری از الهیات سلبی ندارد.

## ۵. اشتراک لفظی وجود

در مسائل مرتبط با وجود، این بحث مطرح است که مفهوم وجود، مفهومی واحد و یا متعدّد است. بر این اساس، دو نظریه اشتراک معنوی و اشتراک لفظی وجود مطرح شده است. طبق نظریه اول، وجود، مفهومی واحد است که اصل آن در خدا و مخلوقات به یک معنا و تفاوت آن‌ها، در شدت و ضعف است. اما مطابق نظریه دوم، سنخ وجود در خالق و مخلوقات با یکدیگر متفاوت است و واحد معنا کردن آن موجب تشبیه خالق به مخلوق می‌شود. از سوی دیگر، اعتقاد به الهیات اثباتی مستلزم اشتراک معنوی است. از این رو، معتقدان به نظریه اشتراک لفظی وجود، تفسیر صفات الهی را بر اساس الهیات سلبی انجام می‌دهند. در توضیح این مبنا و رابطه آن با الهیات سلبی باید عنوان نمود که اگر شخصی به هر دلیلی، قائل به نظریه اشتراک لفظی وجود شود، به این امر معتقد شده است که سنخ وجودی باری تعالی با سنخ وجودی مخلوقات متباین

است و اساساً هیچ جهت اشتراکی بین آن‌ها وجود ندارد. روشن است که این بیان در مورد صفات دیگر نیز صادق است. حال با توجه به مطلب فوق چنین شخصی در معنای صفات باری تعالی چاره‌ای جز بهره‌گیری از الهیات سلبی ندارد؛ زیرا تنها این الهیات است که فرض عدم سنخیت و تباین وجودی خالق و مخلوق را به درستی تبیین می‌کند. الهیات اثباتی حاکی از پذیرش اصل سنخیت خالق و مخلوق و پذیرش وجود واحد در خالق و مخلوق است که در شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. این بیان، هیچ ارتباطی با قول به اشتراک لفظی وجود ندارد. نتیجه آن‌که اشتراک لفظی و الهیات سلبی با یکدیگر تلازم دارند و رأی به اشتراک لفظی، به معنای اعتقاد به الهیات سلبی است. بررسی مصادیق نیز این مسئله را به وضوح هویدا می‌سازد.

این نظریه در گرایش متکلمان مدرسه کلامی خراسان، به رهبری میرزامهدی اصفهانی به الهیات سلبی نقش بسزایی را ایفا نموده است. میرزا مهدی اصفهانی در باب اعتقاد خویش به اشتراک لفظی وجود می‌فرماید: «براهین الهی بر تقدیس و خروج خداوند از دو حد تأکید دارند، مگر در دو لفظ «شیء» و کلمه «هو». بر فرض آن‌که «شیء» به حیث ثبوت شیء و خروج از حد عدم وضع شده باشد و کلمه «هو» نیز برای غائب وضع شده است، پس اطلاق به شکل مجازی صحیح است، با عنایت به خروج حق از حد تعطیل و تحیر عقول در آن و غیبت او از عقول. اما سایر الفاظ برای باری تعالی و نامیدن او به آن الفاظ و وضع الفاظ برای او، به اشتراک لفظی است.»<sup>۱</sup> (میرزا مهدی، بی تا، ۱: ۲۵۰)

بر این اساس، میرزا معتقد است که هیچ اشتراکی میان خالق و مخلوق وجود ندارد. این دیدگاه در معنای صفات ذاتی منجر به نظریه الهیات سلبی می‌شود. میرزا مهدی در این باره می‌فرماید: «و معصوم ﷺ تأکید کرد بر این مطلب که محدود ساختن خداوند بر او هام حرام است و این تصریح جدی به این است که توهم تحدید از محرّمات است و اما بشر در توحیداتشان و معارفشان، هنگام اثبات علم خداوند متعال، معلومات را در مرتبه‌ای از ذات او با وحدت علم و عالم و معلوم اثبات می‌کنند و این عین کثرت متوهم است؛ سپس به این مطلب التزام پیدا می‌کنند که در عین وحدتش کثیر است و امام ﷺ هنگامی که این توهمات را در معارف بشر می‌بیند، بعد از

۱. و قد قامت البراهین الالهیه علی قدس الخارج عن الحدین الا فی لفظ «الشیء» و کلمه «هو» علی تقدیر کون الشیء موضوعاً لحیث ثبوت الشیء و الخروج عن حد العدم و کلمه هو موضوعه للغائب فیصح الاطلاق مجازاً بعنایه خروج الحق عن حد التعطیل و تحیر العقول فیه و غیبتة عنها. و اما سائر الالفاظ ... و لهذا وضع تلك الالفاظ لنفسه العزیز و سماه بها و یکون وضعها له بالاشتراک اللفظی.



تصریحش به علم ذاتی و این‌که خداوند متعال عالم است، به جمیع معانی بر نفی کثرت تأکید می‌کند. سپس این مطلب را واضح کرد که قول تو که می‌گویی «عالم است»، تنها با این کلمه، جهل را از او نفی کرده‌ای؛ پس جهل را غیر آن قرار دادی. بنابراین این بیان تأکید بر آن است که علم خداوند متعال نفی جهل است، نه اثبات معلومات در ذات او.<sup>۱</sup> (همان، ۲: ۵۶۱)

نمود اشتراک خالق و مخلوق روشن می‌سازد که نمی‌توان در معنای صفات خداوند از تعابیر ثبوتی و ایجابی بهره برد؛ زیرا هر بیانی بدان معنا است که انسان وجه اشتراکی را بین خود و خالق دیده و بنابراین از این تعابیر استفاده نموده است. از منظر میرزا، الهیات سلبی تنها راهی است که می‌تواند تبیین صحیحی از اشتراک لفظی وجود و تباین خالق و مخلوق را ارائه دهد.

### نتیجه‌گیری

عوامل و مؤلفه‌های مختلفی سبب گرایش متفکران دینی به الهیات سلبی در مباحث معناشناسی صفات الهی می‌شود. می‌توان از این عوامل با عنوان مبانی الهیات سلبی نام برد. مهم‌ترین عامل در گرایش به الهیات سلبی، توحید و یگانه دانستن ذات خداوند است. الهیات سلبی بهترین راهکار برای تبیین صحیح این اصل مهم اعتقادی محسوب می‌شود. توحید دارای سه تفسیر است که هر یک از آن‌ها به دلیل اهمیت با عنوان مبنایی مستقل مورد بحث و بررسی قرار گرفت. تفسیر اول عبارت از تنزیه و نفی تشبیه است. بر این اساس الهیات سلبی سبب دور ماندن انسان از آفت تشبیه می‌گردد. دومین مبنا، دومین تفسیر از اصل توحید را مورد تأکید قرار می‌دهد و آن نفی شریک است. بر این اساس متکلمانمانند شیخ صدوق، خواجه و علامه حلی الهیات سلبی را به جهت دور ماندن از دیدگاه شرک‌آمیز اشاعره پذیرفته‌اند. از منظر آنان، رأی به الهیات اثباتی به معنای پذیرش نظریه زیادت و قائل شدن به قدمای ثمانیه است؛ زیرا در الهیات اثباتی شما علاوه بر ذات، وجود صفات را نیز پذیرفته‌اید و در حقیقت به قدمایی غیر از ذات معتقد گردیده‌اید. برای رهایی از این آفت باید از الهیات سلبی بهره برد. سومین مبنا، پذیرش

۱. و اکد صلوات الله علیه بانه محرم علی الاوهام ان تحده و هذا تصریح شدید بان توهم التحدید من المحرمات و اما البشر فی توحیداتهم و معارفهم فلمکان اثبات علم الحق تعالی شانه یثبتون المعلومات فی مرتبه من ذاته بوحده العلم و العالم و المعلوم و هذا عین اکثره المتوهمه ثم یلتزمون بانه کثیر خارجا فی عین وحدته و الامام صلوات الله علیه حیث یری ذلک من البشر بعد تصریحه صلوات الله علیه بالعلم الذاتی و انه تعالی عالم نص علی نفی اکثره بجمیع المعانی ثم اوضح بان قولک: «عالم» انما نفیت بالکلمه الجهل فجعلت الجهل سواه فهذا نص علی ان علمه تعالی هو نفی الجهل لاثبات المعلومات فی ذاته.

نظریه نیابت ذات از صفات و تأکید بر بساطت باری تعالی و نفی ترکیب است. متفکرانی مانند قاضی سعید قمی به دلیل غیریت صفات با ذات از پذیرش آن امتناع ورزیده و قائل به نفی صفات شده‌اند. روشن است که در چنین شرایطی در معنای صفات ذاتی خداوند نیز از الهیات سلبی دفاع نموده‌اند تا تناقضی میان آرای وجودشناسی و معناشناسی آنان حاصل نگردد. عدم تعقل ذات و صفات الهی چهارمین عامل و مبنا در گرایش به الهیات سلبی است. علامه مجلسی بر طبق همین عامل، در حالی که اصل صفت را برای خداوند متعال اثبات می‌کند، اما رأی به الهیات سلبی داده و صفات الهی را از تعقل و دسترس بشر خارج می‌داند. پنجمین مبنا نظریه اشتراک لفظی وجود است که بر اساس آن خالق و مخلوق در وجود و دیگر صفات با یکدیگر متباین هستند و هیچ جهت اشتراکی در آن‌ها وجود ندارد. متکلمانی مانند میرزا مهدی اصفهانی و شاگردان وی بر این اساس و جهت دفاع از آموزه تباین خالق و مخلوق که ریشه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام دارد با اعتقاد به اشتراک لفظی وجود از الهیات سلبی دفاع کرده‌اند.

## منابع

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲. ابن میمون، موسی، (۱۹۷۲م)، دلالة الحائرين، تحقیق: حسین آتای، آنکارا، مكتبة الثقافة الدينية.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، چاپ سوم، ویسبادن، انتشارات فرانس شتاينر.
۴. اشمیتکه، زاینه، (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمائی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۵. اصفهانی، میرزامهدی، (بی‌تا)، اساس معارف القرآن، تقریر: شیخ علی اکبر نمازی، تحقیق: شیخ مهدی خاتمی، بی‌جا، بی‌نا.
۶. افلاطون، (۱۳۴۹)، مجموعه آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۷. بدوی، عبدالرحمن، (۱۹۷۷م)، الافلاطونية المحدثه عند العرب، کویت، نشر وكالة للمطبوعات.
۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیق: علامه حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیرالدین)، (۱۴۰۵ق)، نقد المحصل، بیروت، دارالاضواء.
۱۰. رازی، احمد بن حمدان، (۱۳۸۱)، اعلام النبوة، تحقیق: صلاح الصاوی و دیگران، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۱. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب*، تهران، نشر پرواز.
۱۲. سجستانی، ابویعقوب، (۱۳۵۸)، *کشف المحجوب*، اشراف: هانری کرین، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، نشر اسلامی.
۱۴. فلوطین، (۱۳۶۶)، *دوره آثار*، ترجمه: محمد حسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۵. قمی، قاضی سعید، (۱۳۷۹)، *شرح الاربعین*، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، *شرح توحید صدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. کرمانی، حمیدالدین، (۱۹۸۳م)، *راحة العقل*، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت، الجامعیة للدراسات و النشر و التوزیع.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم، دارالحدیث.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول*، تحقیق و تصحیح: هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، *اعتمادات*، شرح: سیدقاسم علی احمدی، قم، دلیل ما.
۲۲. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی.
23. Eliade, Mircea (Editor), (1987), the Encyclopedia of Religion, New York, London, Macmillan.
24. Hastings, James, (reprinted), (1994, 2003), Encyclopedia of Religion and Ethics, London, New York: T-T clark.
25. Kenny, John peter, (1998), "Patristic philosophy", in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol 7, London, Routledge.
26. Magazis, George A, (Editor), (1996), Langestcheidt s standard Greek Dictionary, Athen: Langestcheidt.
27. Ross, James, (1993), "Religious Language" in: An introduction to the philosophy of Religion, Ed by Brian Davies, oxford university press.
28. Runia, David T, (1998), "Philo of Alexandria" in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol 7.
29. Samuelson, Norbert, (1998), "Ibn Daud" in: Routledge Encyclopedia of philosophy, v 4.