

تحلیل و بررسی الهیات سلبی بمثابه تقریر نظریه «عینیت» در اندیشه کلینی، شیخ صدوق، علامه حلّی و فاضل مقداد*

محمدعلی اسماعیلی (نویسنده مسئول)**

عزالدین رضائزاد***

چکیده

«الهیات سلبی» به مثابه نظریه‌ای مهم و پرطرفدار در ادیان ابراهیمی، بر مؤلفه سلبی‌گروی در حوزه خداشناسی تأکید داشته، ساحت‌ها، رویکردها و تقریرهای مختلفی دارد که شاخص‌ترین آن‌ها در میان متکلمان امامیه، رویکرد الهیات سلبی به مثابه تقریر نظریه «عینیت» است. این رویکرد، رابطه نظریه عینیت و الهیات سلبی را در کانون بررسی قرار داده، در پی سازگار انگاری این دو نظریه است و مورد پذیرش ثقة‌الاسلام کلینی، شیخ صدوق، علامه حلّی و فاضل مقداد قرار دارد. از رهگذر این جستار که با روش توصیفی، تحلیلی و با هدف تقریر و ارزیابی این رویکرد سامان یافته، آشکار می‌شود که این نظریه سه مؤلفه برجسته دارد؛ ۱. سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در ساحت هستی‌شناختی؛ ۲. سازگاری سلبی‌انگاری صفات ثبوتی با بساطت ذات الهی و ناسازگاری ثبوتی‌انگاری آن‌ها با بساطت ذات (برهان نظریه)؛ ۳. تقریر نظریه عینیت در سایه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی. با این همه، به نظر می‌رسد هیچ کدام از این مؤلفه‌ها موجه نیست و این نظریه علاوه بر اشکالات درونی، نمی‌تواند تقریرکننده نظریه عینیت باشد.

کلید واژه‌ها: الهیات سلبی، عینیت صفات با ذات الهی، ثقة‌الاسلام کلینی، شیخ صدوق، علامه حلّی، فاضل مقداد.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۰۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۴/۰۶ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی، گروه ادیان ابراهیمی/

mali.esm91@yahoo.com

*** استاد و عضو هیئت علمی گروه کلام اسلامی جامعه المصطفی العالمية/

rezanejad39@yahoo.com

مقدمه

«الهیات سلبی»^۱ نظریه‌ای مهم در الهیات ادیان ابراهیمی است که از گذشته دور مطرح بوده است و الهی دانان بسیاری آن را پذیرفته‌اند، که به عنوان نمونه می‌توان در حوزه الهیات یهودی به سعدیا بن یوسف گائون (سعدیا، ۱۸۸۰م: ۸۵)، داوود بن مروان راقی (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۴؛ شرباک، ۱۳۸۳: ۶۸)، موسی بن میمون بن عبیدالله قرطبی (ابن میمون، ۱۹۷۲م: ۱۱۵)، و در حوزه الهیات مسیحی به افلوطین (افلوطین، ۱۳۶۶: ۲ / ۶۸۱، ۷۵۲)، یامبلیخوس (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲ / ۵۴۷)، پروکلس لیکایوس (همان: ۵۵۱-۵۵۰)، و در حوزه الهیات اسلامی به ملارجبعلی تبریزی (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱ / ۲۴۸-۲۴۹) و قاضی سعید قمی (قاضی سعید، ۱۳۸۶: ۲ / ۴۶۶) اشاره کرد.

الهیات سلبی در الهیات اسلامی نیز رویکردها و تقریرهای مختلفی دارد که از جمله شاخص‌ترین آن‌ها رویکرد الهیات سلبی به مثابه تقریر نظریه «عینیت» است که مورد پذیرش غالب متکلمان امامی پیرو الهیات سلبی است.

این رویکرد در میان متکلمان امامیه، نخستین بار توسط محمدبن یعقوب بن اسحاق کلینی (۲۵۸-۳۲۹) به اجمال مطرح شد (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۱۲)، سپس با پژوهش‌های ابوجعفر محمدبن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی (۳۰۶-۳۸۱) تکمیل شده (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸) و مورد پذیرش متکلمان بعدی نظیر علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶) و فاضل مقداد (درگذشته ۸۲۶) قرار گرفت. (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۲۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۰۲)

جستار حاضر با روش توصیفی، تحلیلی به تقریر و ارزیابی این رویکرد پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. الهیات سلبی چیست؟ و چه ساحت‌هایی را در بر می‌گیرد؟
۲. مؤلفه‌های الهیات سلبی به مثابه تقریر نظریه عینیت در اندیشه ثقة‌الاسلام کلینی، شیخ صدوق، علامه حلی و فاضل مقداد چیست؟
۳. ارزیابی مؤلفه‌های این نظریه چگونه است؟

۱. negative theology.

نظریه الهیات سلبی پژوهش‌های زیادی را به خود اختصاص داده است، اما غالب آن‌ها به ویژه آثار تولیدشده در غرب، تنها ساحت زبان‌شناختی این نظریه را کانون بررسی قرار داده‌اند، از این‌رو آن را زیرمجموعه زبان دین^۱ قلمداد کرده‌اند. این در حالی است که این نظریه علاوه بر ساحت زبان‌شناختی، دو ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نیز دارد. به عنوان نمونه می‌توان به کتاب «فلسفه زبان دینی» نوشته دان آر استیور^۲ اشاره کرد که در بخش روش سلبی، ضمن اشاره مختصر به پیشینه آن، دیدگاه فلوطین، دیونوسیوس و ابن‌میمون را تقریر می‌نماید. (استیور، ۱۳۸۴: ۷۴)

کتاب «فلسفه دین» نوشته نورمن گیسلر^۳ به تفصیل به الهیات سلبی پرداخته و سه نظریه افلاطون، فلوطین و ابن‌میمون را کانون بررسی قرار داده است (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۵۱)، اما عدم تفکیک میان حوزه‌ها، رویکردها و مؤلفه‌های الهیات سلبی از جمله کاستی‌های این اثر است.

از میان مقالات می‌توان به مقاله «یزدان‌شناخت تنزیهی همچون پادزهری برای نیهیلیسم» هانری کربن و «الهیات سلبی» نوشته غلامحسین توکلی اشاره کرد. نوشتار نخست در پی اثبات این مدعاست که الهیات ایجابی، صفات آفریدگان را تعالی می‌بخشد تا آن‌ها را به خدا نسبت دهد اما بر این اساس، یکتاپرستی از پیروزی خویش باز می‌ماند و به وادی بت‌پرستی که بی‌صبرانه خواستار پرهیز از آن بود، در می‌غلند. (کربن، ۱۳۸۷: ۳۸۶)

از جمله کاستی‌های این اثر می‌توان به اسناد ناصحیح الهیات سلبی به متکلمان امامی (همان: ۳۸۴)، و به طور کلی اسناد آن به ادیان ابراهیمی (همان: ۳۸۶) اشاره نمود، در حالی که رویکرد غالب در میان متکلمان امامی و ادیان ابراهیمی، رویکرد الهیات ایجابی است.

در نوشته دوم، ضمن ترسیم تاریخچه این نظریه در یونان، یهودیت و مسیحیت، به تقریر دیدگاه اندیشوران مسلمان پرداخته شده و از میان متکلمان امامیه تنها دیدگاه

۱ . Language of religion.

۲ . Stiver, Dan R.

۳ . Geisler, Norman.

شیخ صدوق، ملارجعلی تبریزی و قاضی سعید را تقریر نموده است. (توکلی، ۱۳۶۸: ۹۱-۱۱۸) در این نوشته از یک سو، دیدگاه شیخ صدوق به اختصار مطرح شده و از دیگر سو، به طور کلی تقریر دیدگاه‌ها با تأکید بر ساحت معرفتی نظریه الهیات سلبی طرح شده است، درحالی که ساحت وجودی این نظریه که کانون جستار حاضر است، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. بدیهی است مقالات دیگری نیز در این مسئله نگارش یافته که جهت رعایت اختصار از ارزیابی آن‌ها چشم‌پوشی می‌شود.

جستار حاضر ضمن ترسیم ساحت‌های الهیات سلبی و اشاره به تقریرهای مختلف ساحت هستی‌شناختی، با تأکید بر مؤلفه مسئله‌محوری، تقریر الهیات سلبی به مثابه تفسیر نظریه عینیت را کانون بررسی قرار داده، ضمن اشاره به مؤلفه‌ها و پیروان این دیدگاه پرداخته، ضمن تقریر ادله آن‌ها می‌کوشد آن‌ها را ارزیابی نماید، از این رو هدف و زاویه نگرش جستار حاضر با آثار پیشین متفاوت است.

۱. چیستی و ساحت‌های الهیات سلبی

واژه «الهیات سلبی» معادل واژه یونانی «اپوفاتیک» است که برگرفته از واژه یونانی «اپوفاتیکاس»^۱ به معنای «سلبی» و فعل «اپوفیمی»^۲ به معنای «نه‌گفتن» است. در مقابل، «کاتافاتیک» برگرفته از واژه یونانی «کاتافاتیکاس»^۳ به معنای «اثباتی» و فعل «کاتافاسکو»^۴ به معنای «آری گفتن» است. بر همین اساس، «راه سلبی» را به یونانی «آپوفاتیخه»^۵ و راه ایجابی را در برابر آن «خاتافاتیخه»^۶ می‌گویند و اصطلاح «اپوفاتیکیسم»^۷ به الهیاتی گفته می‌شود که با رویکرد سلبی به بررسی مسائل

۱. ap ophatik os.

۲. ap ophemi.

۳. kataaphatikos.

۴. kataaphasko.

۵. ἀποφάτιχ.

۶. χάταφάτιχη

۷. arophaticism

الهیات می‌پردازد. (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۱۸ / ۲؛ مک‌گراث، ۱۳۹۲: ۳۸۷ / ۲؛ کربن، ۱۳۸۷: ۳۰)

«الهیات سلبی» طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌ها را شامل می‌شود که با رهیافت‌ها و مبانی مختلف، این نظریه را در حوزه‌های متعدد خداشناسی مطرح نموده و به دشواری می‌توان میان آن‌ها مؤلفه مفهومی مشترکی به‌جز مفهوم «سلب» یافت. به عنوان نمونه، توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م) آن را انکار محدودیت‌ها درباره خدا می‌داند. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۷۲) به باور هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸م) یزدان‌شناسی منفی یا تنزیهی برای پرهیز قاطع از پرتگاه تشبیه خدا به مخلوق، هرگونه صفتی را برای خدا انکار می‌کند و در باب الوهیت جز به وجه منفی سخن نمی‌گوید. (هانری کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴) دنیس ترنر، فیلسوف معاصر (متولد ۱۹۴۲م) آن را الهیاتی می‌داند که در برابر پیشینه جهل بشری درباره ذات خدا به‌کار گرفته می‌شود. (کاکایی، ۱۳۸۷: ۱۲۵)

در جمع‌بندی و ارزیابی این تعریف‌ها، شایان توجه است که الهیات سلبی سه ساحت «وجودی»، «عرفتی» و «زبانی» را در بر می‌گیرد که تعریف اول و دوم، ساحت نخست و تعریف سوم ساحت دوم را کانون بررسی قرار داده‌اند. تعریف برگزیده، هر سه ساحت را در بر می‌گیرد که بر این اساس، می‌توان آن را شیوه‌ای از الهیات پژوهی دانست که در سه محور وجودی، معرفتی و زبانی صفات خدا مطرح است و در محور نخست، بر نفی صفات ثبوتی حقیقی به مثابه حقایق ثبوتی نفس‌الامری از ذات الهی دلالت دارد، چنان که در محور دوم، شناخت‌ناپذیری ایجابی صفات ثبوتی را مورد تأکید قرار می‌دهد و در محور سوم، بر زبان سلبی در حوزه گفتگوهای خداشناسانه تأکید دارد. این تعریف از یک‌سو، ساحت‌های مختلف صفات را پوشش می‌دهد و از سوی دیگر، الهیات سلبی را به مثابه روشی برای الهیات پژوهی قلمداد می‌کند.

۲. الهیات سلبی به مثابه تقریر نظریه «عینیت»

ساحت هستی‌شناختی الهیات سلبی خود دو رویکرد عمده دارد:

أ) نفی صفات ثبوتی حقیقی از ذات خدا؛

ب) ارجاع صفات ثبوتی حقیقی به صفات سلبی.

رویکرد دوم خود قرائت‌های مختلفی را در بر می‌گیرد که از جمله آن‌ها قرائت «عینیت» است. نظریه عینیت بیانگر این مدعاست که صفات ثبوتی ذاتی حقیقی خدا با ذات الهی، علی‌رغم تغایر مفهومی، عینیت مصداقی دارند. رویکرد مذکور با این پیش فرض همراه است که نظریه عینیت تنها در قالب بازگرداندن صفات ثبوتی حقیقی به «سلبی» توجیه‌پذیر است. بر همین اساس خواجه نصیرالدین طوسی این دیدگاه را به تمام منکران نظریه زیادت نسبت می‌دهد به این صورت که پیروان نظریه زیادت، صفتی نظیر «حیات» را ثبوتی و زائد بر ذات، اما منکران زیادت آن را سلبی می‌دانند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۱)

این اسناد در سخنان علامه حلی (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۲۹) و دیگران نیز آمده است. ملارجبعلی تبریزی الهیات سلبی را مورد پذیرش تمام فیلسوفان متقدم دانسته، دیدگاه‌شان را ارجاع تمام صفات کمالی حتی وجود و وجود به سلب مقابل-شان می‌داند. (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱/۲۵۸)

اسناد این رویکرد به همه منکران زیادت (ادعای خواجه طوسی) یا همه فیلسوفان متقدم (ادعای ملارجبعلی) جای تأمل دارد و با واقعیت خارجی دیدگاه متکلمان و فیلسوفان ناسازگار است، زیرا تمام منکران زیادت پیرو الهیات سلبی نیستند، بلکه برخی الهیات ایجابی را پذیرفته‌اند؛ چنان که فیلسوفان بسیاری نیز الهیات ایجابی را پذیرفته‌اند که به عنوان نمونه می‌توان به فیلسوفان پیرو حکمت متعالیه اشاره کرد. با این حال، برخی اندیشوران امامی این نظریه را پذیرفته‌اند که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم؛ چنان که این دیدگاه در سخنان برخی الهی‌دانان یهودی نیز مشهود است. به عنوان نمونه، داوودبن مروان مقمص ضمن پذیرش نظریه ابوالهذیل علاف، آن را در قالب سلبی‌انگاری صفات ثبوتی تقریر نموده است. (ولفسن، ۱۳۸۷: ۲۹؛ شرباک، ۱۳۸۳: ۶۸؛ الحفنی، بی‌تا: ۲۲۶-۲۲۷)

در هر صورت از جمله شاخص‌ترین پیروان این نظریه در میان متکلمان امامی می‌توان به ثقة الاسلام کلینی، شیخ صدوق، علامه حلی و فاضل مقداد اشاره کرد که تقریر دیدگاه‌شان به قرار ذیل است:

۲. ۱. ثقة الاسلام کلینی

محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی رازی از پیشگامان الهیات سلبی در میان امامیه است و می‌توان ایشان را پدر الهیات سلبی در کلام امامی نامید. وی در کتاب «کافی» پس از ذکر روایات مربوط به صفات ذاتی، به بررسی تمایز صفات ذاتی و فعلی پرداخته، هر صفتی را که خدا به هر دو طرف آن متصف شود، صفت فعلی می‌داند، و هر صفتی که نتوان خدا را به هر دو طرف آن وصف کرد، صفت ذاتی برمی‌شمرد. بنابراین قدرت، علم و حیات از صفات ذاتی اند. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۱)

وی در ادامه به بررسی صفات ذاتی پرداخته، آن‌ها را به نفی ضدشان باز می‌گرداند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۱۲)، که بیانگر الهیات سلبی است. در اینجا این ابهام وجود دارد که آیا سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در آن صرفاً ناظر به حوزه مفهومی و معرفتی است یا حوزه وجودی را نیز پوشش می‌دهد؟

آنچه در عبارت ایشان آمده این است که ما با هر صفت ایجابی «ضدش» را نفی می‌کنیم، این سخن دو احتمال دارد؛ نخست اینکه سرچشمه این «نفی ضد» این است که حقیقت نفس الامری آن صفت ایجابی چیزی جز همین امر سلبی نیست و نفی ما نیز ناظر به حقیقت نفس الامری آن است. دوم اینکه حقیقت نفس الامری صفات ایجابی با اینکه سلبی نیست، اما بهره عقل از شناخت آن‌ها صرفاً شناخت نفی مقابل آن‌ها است.

این ابهام با تصریحات غالب پیروان الهیات سلبی در الهیات امامی برطرف می‌شود و با توجه به استدلال آن‌ها آشکار می‌شود که با انگیزه هستی‌شناختی به این نظریه روی آورده‌اند، به این صورت که اگر صفات ایجابی خدا از حقیقت ثبوتی نفس الامری برخوردار باشد و صرفاً بیانگر حقایق سلبی نباشد، کثرت در ذات رخ می‌دهد. بر این اساس از میان دو احتمال پیش‌گفته، احتمال نخست مورد نظر آنان است و از آنجا که آنان ادامه‌دهنده مسیر ثقة الاسلام کلینی اند، دیدگاه‌شان قرینه‌ای بر دیدگاه وی است.

ملا صالح مازندرانی در تفسیر سخن پیشین ثقة الاسلام کلینی یادآور می‌شود که این سخن در صدد بیان این نکته نیست که اثبات هر کدام از صفات ذاتی مستلزم

نفی ضدش است، بلکه بیانگر این نکته است که عینیت این صفات با ذات الهی در قالب «سلبی انگاری» آن‌ها است. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۳/۳۶۷)

۲.۲. شیخ صدوق

ابوجعفر محمدبن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی مشهور به «شیخ صدوق» و «ابن بابویه» نیز از پیشگامان الهیات سلبی است که دیدگاهش در امتداد دیدگاه ثقة الاسلام کلینی است و آن را با توضیح بیشتری ارائه نموده است. شیخ صدوق در کتاب «التوحید» در قدم نخست دیدگاه زیادت را این گونه نقد می کند که صفات زائد بر ذات الهی اگر حادث باشند، ذات پیش از حدوثشان متصف به آن‌ها نبوده و ناقص است و اگر قدیم باشند لازمه اش تعدد قدماست. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۲۳) وی در قدم بعد نظریه «عینیت» را می پذیرد و با صراحت ذات را «لنفسه» عالم، قادر و حی می داند. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۲۳؛ همان: ۲۰۱-۲۰۲) آنچه در گام سوم مورد اهتمام جدی شیخ صدوق است، تفسیر نظریه «عینیت» است که آن را در قالب الهیات سلبی بازگو می کند و در همین راستا اتصاف ذات به صفات ذاتی را بیانگر نفی ضدشان از خدا می داند. به عنوان نمونه حیات الهی بیانگر نفی ممات، علم الهی بیانگر نفی جهل، سمع الهی بیانگر نفی گنگی و بصر الهی بیانگر نفی کوری است؛ بقیه صفات ثبوتی نیز این گونه اند:

إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنما نفى عنه بكل صفة منها
ضدها فمتى قلنا إنه حى نفينا عنه ضد الحياة... فلما جعلنا معنى كل صفة من
هذه الصفات التى هى صفات ذاته نفى ضدها أثبتنا أن الله لم يزل واحدا لا
شئ معه. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸)

این مطلب در رساله «الاعتقادات» نیز آمده است. (صدوق، ۱۴۱۴: ۲۷) بر این اساس شیخ صدوق با صراحت نظریه سلبی انگاری صفات ثبوتی خدا را می پذیرد. در اینجا این پرسش اساسی مطرح می شود که مقصود شیخ صدوق از این نظریه چیست؟ آیا مقصود این است که صفات ثبوتی در مقام هستی شناختی به صفات سلبی باز می گردند، به این معنا که این صفات در واقع و نفس الامر چیزی جز یک سلسله امور سلبی نیستند، یا در مقام معرفت شناختی به صفات سلبی باز می گردند،

به این معنا که ممکن است این صفات از حقیقت ثبوتی و نفس الامری برخوردار باشد اما آنچه به چنگ عقل انسان می‌آید، تنها شناخت یک سلسله امور سلبی است؟

پاسخ این پرسش از استدلال شیخ صدوق آشکار می‌شود. به باور ایشان اگر صفات ذاتی را به نفی‌ضدشان تفسیر نکنیم، لازمه‌اش اثبات اشیا در ذات خداست که با بساطتش ناسازگار است:

ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه... فلما جعلنا معنى كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفى ضدها أثبتنا أن الله لم يزل واحدا لا شيء معه. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸)

مطابق این استدلال اگر حقیقت صفات ذاتی به امور سلبی باز نگردند و بیانگر امور ثبوتی واقعی نفس الامری باشند، کثرت در ذات الهی لازم می‌آید. بر این اساس این استدلال به روشنی بیانگر این است که مقصود شیخ صدوق، سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی است و به باور وی صفات به ظاهر ایجابی، یک سلسله امور سلبی‌اند و چون این امور سلبی زائد بر ذات نیستند و اساساً هیچ وقت، سلب‌ها زیادتى در ذات موصوف ایجاد نمی‌کنند، نه تنها نظریه زیادتى صحیح نیست، بلکه می‌توان گفت که این امور سلبی عین ذات‌اند.

حاصل اینکه شیخ صدوق نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام وجودی را به مثابه تقریر نظریه «عینیت» مطرح می‌کند. گواه بر این سخن، بیانات علامه مجلسی است که دیدگاه شیخ صدوق را این گونه جمع‌بندی می‌کند که در صفات ذاتی به خلاف فعلی، ضد آن‌ها به طور مطلق از ذات نفی می‌گردد، اما در عین حال ممکن است عین ذات باشند و تعدد قدما نیز رخ نمی‌دهد. (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴/۷) «عینیت امور سلبی با ذات» گواه بر سخن پیشین ما می‌باشد.

نکته اساسی در ارزیابی دیدگاه شیخ صدوق این است که آیا سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی می‌تواند تقریر مناسبی برای نظریه عینیت باشد؟ و آیا اساساً ادعای عینیت یک امر ثبوتی (ذات) با یک سلسله امور سلبی (سلب مقابل صفات ثبوتی) موجه است؟ پاسخ این پرسش در بخش ارزیابی می‌آید.

در پایان نکاتی شایان توجه است:

۱. شیخ صدوق در شرح روایتی از امام باقر علیه السلام نیز که نسبت علم به خدا را نسبت دست به بدن انسان می‌داند، سلبی‌انگاری حقیقت علم الهی را مطرح نموده، اتصاف خدا به علم را بیانگر نفی جهل می‌داند و آن را بر پایه کثرت‌ناپذیری ذات موجه می‌نماید. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۳۵) این دیدگاه نیز در عین ناظر بودن به صفت علم، مؤید مطالب پیشین است.

۲. شیخ صدوق در شرح روایتی که خدا را دارای ۹۹ نام دانسته، احصاء آن‌ها را سبب ورود به بهشت می‌شمارد. (همان: ۱۹۵) ایشان، «احصاء» را نه مجرد شمردن، بلکه فهمیدن معانی آن‌ها می‌داند و به همین مناسبت به تفسیر نام‌های خدا پرداخته، برخی را به صورت ایجابی تفسیر می‌کند. (همان: ۲۰۵-۱۹۵)

برخی پژوهشگران با تمسک به این بخش از سخنان شیخ صدوق، دیدگاه ایشان را این گونه تقریر نموده‌اند که ایشان صفات ذاتی را به عنوان حقایق وجودی، عین ذات خدا می‌داند و سلبی‌انگاری این صفات را ناظر به حوزه زبانی قلمداد می‌کند، به این معنا که زبان سلبی را به مثابه ابزار مناسبی برای تعبیر از «عینیت» تلقی می‌نماید. (ملایری، ۱۳۸۸: ۴۶-۴۵)

به نظر می‌رسد این دیدگاه صحیح نیست، زیرا از یک سو بازگرداندن نظریه شیخ صدوق به حوزه زبانی نه تنها فاقد هر گونه شاهی است، بلکه مطابق آنچه گذشت، شیخ صدوق با صراحت، انگیزه‌اش را نه زبان‌شناختی، بلکه هستی‌شناختی معرفی می‌کند و با انگیزه نفی کثرت، صفات ذاتی را به حقایق سلبی باز می‌گرداند. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸) از دیگر سو علی‌رغم این دیدگاه، شیخ صدوق با صراحت نظریه حقایق وجودی‌انگاری صفات ذاتی را نفی می‌کند. (همان: ۱۴۸ و ۲۰۱-۲۰۲)

در اینجا این پرسش باقی می‌ماند که ایجابی‌انگاری صفات ثبوتی که شیخ صدوق در اینجا آن را پذیرفته چه توجیهی دارد و چگونه با مباحث پیشین سازگار است؟ پاسخ این است که شیخ صدوق به معناشناسی سه گونه از اسماء الهی می‌پردازد؛ اسماء «ذات»، «صفات» و «افعال».

در این میان آنچه با مبحث حاضر پیوند دارد، اسماء صفات است که شیخ صدوق برخی از آن‌ها را به صورت سلبی تفسیر می‌کند. آنچه مشکل را برطرف می‌سازد این

است که وی پس از تفسیر «عالم» به این قاعده کلی اشاره می‌کند که اتصاف خدا به اسماء صفات نظیر عالم، قادر، حی و.. هرگز همسان آفریدگان نیست که افزودن مبدء اشتقاق به ذات آن‌ها مصحح حمل این اسماء بر آن‌ها است؛ درباره خدا هیچ مبدءاً قدیمی قابل تصور نیست تا مصحح حمل این اسماء باشد. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۰۲-۲۰۱) چنان که ملاحظه می‌شود در این عبارت به نفی زیادت صفات و نوعی عینیت آن‌ها اشاره دارد، اما نحوه این عینیت را شرح نمی‌دهد و همان طور که در مباحث پیشین گذشت، ایشان در جایی دیگر و با صراحت، نظریه عینیت را در قالب سلبی‌انگاری صفات ثبوتی تفسیر می‌کند.

برخی اندیشوران در مقام داوری میان شیخ صدوق و شیخ مفید، دیدگاه شیخ صدوق را ناظر به ساحت معرفتی دانسته، آن را بیانگر این نکته می‌داند که برداشت ما از صفات ذاتی خدا نفی ضدشان است. (صافی گلپایگانی، بی تا: ۱۷)

بر پایه مطالب پیشین ضعف این توجیه نیز آشکار می‌شود، زیرا بدیهی است که این ارجاع معرفتی تأمین‌کننده دغدغه هستی‌شناختی شیخ صدوق (بساطت و کثرت‌ناپذیری ذات) نیست. شایان توجه است که ایشان در جایی دیگر نیز تصریح می‌کند که با توجه به عینیت صفات ثبوتی ذاتی با ذات الهی، شناخت آن‌ها تنها در حد شناخت سلب ضدشان است. (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۲۵۸)

۳.۲. علامه حلی

جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف ملقب به «علامه حلی»، فقیه و متکلم مشهور امامی است. الهیات سلبی در اندیشه ایشان در امتداد دیدگاه کسانی چون شیخ صدوق قرار دارد که سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را به مثابه تقریری برای عینیت مطرح نموده‌اند.

علامه حلی در همین راستا در قدم نخست بر تغایر مفهومی صفات با ذات تأکید دارد، اما با این حال کثرت مصداقی آن‌ها را نمی‌پذیرد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۲۲) و نظریه زیادت خارجی صفات بر ذات را نفی می‌کند. (علامه حلی، ۱۴۲۶: ۵۰؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۹۵) ایشان پس از نقد نظریه زیادت، با صراحت، صفات ثبوتی را برای خدا «لذاته» می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۱۵؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۷۳)

و حتی در برخی موارد از تعبیر «عینیت» و مشابه آن بهره می‌برد (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۹۰)؛ از جمله در «کشف المراد» در شرح عبارت خواجه طوسی مبنی بر «نفی صفات زائد بر ذات» (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۴۵)، تقیید صفات به «زیادت بر ذات» را بیانگر عینیت آن‌ها با ذات می‌داند. (همان: ۴۶)

گام بعدی در دیدگاه علامه حلی، تفسیر نظریه «لذاته» و «عینیت» است که ایشان آن را بر پایه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی تقریر نموده، ذیل صفت «حیات خدا» آورده است. در بررسی این صفت، نخست به ذکر دیدگاه‌های مختلف پرداخته و در پایان دیدگاه برگزیده خود را این گونه تقریر می‌کند که اگر در حوزه هستی‌شناسی صفات، نظریه زیادت را بپذیریم، حیات خدا نیز صفت ثبوتی زائد بر ذات است، اما اگر آن را نپذیریم، حیات به صفت سلبی باز می‌گردد، و همین دیدگاه دوم حق است:

والتحقیق أن صفاته تعالیٰ إن قلنا بزیادتها علی ذاته فالحیة صفة ثبوتیة زائدة علی الذات وإلا فالمرجع بها إلی صفة سلبیة وهو الحق. (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۲۹)

در همین راستا سیف‌الدین آمدی در تبیین حقیقت حیات خدا سه دیدگاه ذکر می‌گوید: «اشاعره نظریه ثبوتی‌انگاری آن را پذیرفته‌اند، اما معتزلیان زیادت آن را بر ذات نمی‌پذیرند و برخی از آن‌ها مانند ابوالحسین بصری، حیات خدا را «نفی استحاله علم و قدرت» و فلاسفه آن را «نفی ممات» می‌دانند». (آمدی، ۱۴۲۳: ۱/ ۴۳۶)

بر این اساس، نظریه سلبی‌انگاری صفت حیات میان ابوالحسین و فیلسوفان مشترک است و تفاوت آن‌ها در تعیین معنای سلبی است.

مقصود علامه حلی از صفت سلبی در اینجا «نفی استحاله قدرت و علم» است که در ادامه، در راستای اثبات این صفت سلبی این گونه استدلال می‌کند که چون در مباحث پیشین، علم و قدرت خدا اثبات گردید، این صفت سلبی نیز موجه می‌شود، زیرا «ثبوت علم و قدرت» تنها در سایه عدم استحاله آن‌ها استوار است. (علامه حلی، ۱۳۸۲: ۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۱) علامه حلی نظریه سلبی‌انگاری صفت حیات را در برخی دیگر از آثارش نیز مطرح نموده، در برخی

آن را پذیرفته (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۷۴؛ همو، ۱۴۰۴: ۴۶)، اما در برخی به پذیرش آن تصریح ننموده است. (علامه حلی، ۱۴۲۶: ۱۴۰)

علامه حلی بر پایه این سخن، نظریه الهیات سلبی را در خصوص صفت حیات خدا می‌پذیرد، اما آیا می‌توان آن را به تمام صفات حقیقی تعمیم داد؟ به نظر می‌رسد این تعمیم موجه است، زیرا برهان علامه حلی اختصاصی به این صفت ندارد و در واقع ایشان در پی اثبات این مدعاست که صفات حقیقی نظیر علم، قدرت، حیات و... یا زائد بر ذات‌اند که در این صورت ثبوتی‌اند و یا زائد بر ذات نیستند، بلکه «لذاته» و به نحو عینیت برای او ثابت‌اند که در این صورت لازم است آن‌ها را به امور سلبی بازگردانیم تا کثرت در ذات لازم نیاید. بدیهی است که چنین استدلالی تمام صفات ثبوتی حقیقی را شامل می‌شود.

حاصل اینکه علامه حلی نیز همچون پیشینیان نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی را به مثابه تقریر «عینیت» می‌پذیرد.

برخی پژوهشگران دیدگاه علامه حلی را این گونه تقریر نموده‌اند که به باور وی، صفات ذاتی به عنوان حقایق وجودی و کمالی، عین ذات خداست، اما لازمه منطقی عینیت، بازگرداندن صفات ثبوتی به امور سلبی است به این معنا که مناسب است در مقام منطقی و زبانی، تعبیر سلبی را جایگزین تعبیر ایجابی کنیم تا بیان دقیق‌تری از عینیت باشد و زبان با واقعیت منطبق افتد و به عبارت دیگر، تعبیر منطقی از «نفی‌غیریت و دوئیت صفات با ذات خدا»، تعبیرات سلبی است. (ملایری، ۱۳۸۸: ۴۵-۴۴)

بر پایه مباحث پیشین، ضعف این دیدگاه آشکار می‌شود، زیرا از یک‌سو اسناد نظریه هستی‌شناختی صفات کمالی به مثابه حقایق وجودی به علامه حلی صحیح نیست و فاقد شاهد است. دیدگاه ایشان «نفی صفات به مثابه حقایق وجودی» است که تقریرش گذشت. از دیگر سو بازگرداندن نظریه علامه حلی به ساحت زبانی الهیات سلبی نیز نه تنها شاهدهی ندارد، بلکه با سخنان صریح ایشان که بر سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی دلالت دارد، ناسازگار است. علاوه بر اینکه، بهره‌گیری از زبان سلبی در ترسیم نظریه عینیت را نه تنها نمی‌توان بهتر از زبان ایجابی قلمداد نمود، بلکه اساساً زبان سلبی نمی‌تواند نظریه عینیت را

ترسیم کند، زیرا «عینیت» بیانگر یکی بودن دو حقیقت ثبوتی است، درحالی که زبان سلبی بر سلبی بودن صفات دلالت دارد و نمی تواند گویای عینیت این امور سلبی با ذات باشد.

در پایان شایان توجه است که علامه حلی در رساله «سعدیه»، پس از تقریر دیدگاه معتزله و اشاعره، نظریه نفی صفات را با استناد به فرمایش امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می پذیرد. (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۵۲) پذیرش نظریه «نفی صفات» با مطالب پیشین ناسازگار نیست، بلکه در همان راستاست، زیرا بازگرداندن صفات ثبوتی ذاتی به سلبی بیانگر نفی صفات از خداست و به عبارت دیگر، اثبات صفات سلبی برای خدا در واقع به سلب صفات ایجابی از او باز می گردد.

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که انگیزه علامه حلی از بازگرداندن صفت ثبوتی «حیات» به صفت سلبی «نفی استحاله قدرت و علم» نفی کثرت از ذات است؛ این در حالی است که با این برگشت نیز چنین هدفی تأمین نمی شود، زیرا «نفی استحاله قدرت و علم» بیانگر سلب سلب است که به امر ثبوتی باز می گردد. در همین راستا فخررازی دیدگاه ابوالحسین معتزلی را که قائل به بازگشت صفت حیات به «نفی استحاله قدرت و علم» بود، نپذیرفته، آن را تأمین کننده هدفش نمی داند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۱) علامه حلی به این پرسش این گونه پاسخ می دهد که «سلب سلب» امر ثبوتی نیست، زیرا «سلب سلب» مصداقی از مصداق «سلب» است. (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۲۷۵)

به نظر می رسد این پاسخ قابل پذیرش نیست، زیرا «سلب» در مقابل «ایجاب» است و میان آن ها واسطه ای وجود ندارد؛ بر این اساس «سلب سلب» که نفی سلب و نقیض آن است، نمی تواند مصداق خود سلب باشد، بلکه مصداق ایجاب است. اما این سخن ایشان که «سلب سلب، شاخه ای از سلب است»، ناظر به مفهوم سلب سلب است، نه حقیقت سلب سلب که به ایجاب باز می گردد. به عبارت دیگر، همان طور که فاضل مقداد گفته، «نفی استحاله» به «امکان عام» باز می گردد که صفتی ثبوتی است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۸۸) این مطلب را فاضل مقداد در راستای پاسخ اشکال مطرح نموده، اما همان طور که در ادامه می آید، نه تنها پاسخ آن نیست، بلکه تثبیت کننده آن است.

۲.۴. فاضل مقداد

ابوعبدالله مقدادبن عبدالله، مشهور به «فاضل مقداد سیوری» متکلم برجسته مدرسه کلامی حله است. الهیات سلبی در اندیشه ایشان نیز همسان دیدگاه علامه حلی است که آن را در راستای تقریر نظریه عینیت مطرح نموده است.

فاضل مقداد در گام نخست به نفی صفات زائد بر ذات پرداخته، در موارد متعدد نظریه زیادت را نقد می‌کند و آن را مستلزم نیازمندی ذات به غیر دانسته، لازمه نیازمندی را ممکن بودن ذات می‌داند. (فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۲۴؛ همو، ۱۰۲: ۱۴۲۰؛ همو، ۱۴۰۵: ۲۱۵) در گام بعد همچون علامه حلی خدا را «لذاته» متصف به صفات می‌داند. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۱۶-۲۱۵)

برخی عبارات ایشان صریح در پذیرش نظریه عینیت است، چنان که در برخی موارد دیدگاه فیلسوفان را برمی‌گزیند (همان: ۲۱۷) و در همین راستا، تعبیر از صفات را تعبیر از ذات می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۰۷) که گویای عینیت آن‌ها است. وی دیدگاه «فیلسوفان» را به «معتزلیان» نیز نسبت داده که گویای یکی انگاری این‌ها در نگاه ایشان است. ایشان این دو را این گونه توضیح می‌دهد که صفاتی نظیر علم و قدرت و حیات، در خارج عین ذات خداست و تفاوت‌شان با «ذات» اعتباری است و ذات مقتضی صدور آثار این صفات است، بدون اینکه صفتی به او قائم باشد (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۱۶)؛ این تقریر بیانگر عینیت است.

فاضل مقداد در گام سوم به تفسیر «لذاته» و «عینیت» می‌پردازد و آن را در سایه سلبی انگاری صفات ثبوتی تقریر می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۱۸) که همسان با دیدگاه علامه حلی است، با این تفاوت که در سخنان علامه حلی آنچه با صراحت آمده، سلبی انگاری صفت حیات است، اما فاضل مقداد تمام صفات را به امور سلبی باز می‌گرداند که به نظر می‌رسد این تعمیم را در سایه توجه به لازم منطقی برهان علامه حلی ارائه نموده است. فاضل مقداد در خصوص صفت حیات نیز الهیات سلبی را مطرح نموده و به پیروی از خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی این ایده را موجه می‌داند که پیروان نظریه زیادت، حیات را صفت ثبوتی زائد بر ذات می‌دانند، اما منکران این نظریه آن را به صفت سلبی «نفی استحاله قدرت و علم» باز می‌گردانند. (فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۰۲)

در تقریر دیدگاه علامه حلی این پرسش را مطرح نمودیم که «نفی استحاله قدرت و علم» سلب سلب است که به امر ثبوتی باز می‌گردد و نمی‌توان آن را صفت ثبوتی دانست؟ فاضل مقداد آن را این گونه پاسخ می‌دهد که «نفی استحاله» بیانگر امکان عام است، بنابراین با اینکه لفظش سلبی است، اما حقیقتش ثبوتی است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۸۸) به نظر می‌رسد این پاسخ نه تنها رفع‌کننده اشکال نیست، بلکه تثبیت‌کننده آن است، زیرا ریشه اشکال همان‌طور که گذشت ثبوتی‌انگاری صفت حیات بود. بر این اساس این پاسخ با اینکه بیانگر مطلب درستی است و چنان‌که گذشت کاملاً قابل پذیرش است، اما رفع‌کننده اشکال نیست و همچنان این پرسش باقی است که اگر انگیزه بازگرداندن صفت ثبوتی حیات به صفت سلبی «نفی استحاله قدرت و علم» این است که کثرت در ذات لازم نیاید، این انگیزه همچنان وجود دارد و درباره صفت «نفی استحاله قدرت و علم» نیز قابل طرح است، زیرا مفروض این است که این صفت نیز ثبوتی است و اساساً با فرض ثبوتی‌انگاری این صفت، نیازی به بازگرداندن صفت ثبوتی «حیات» به این صفت نیست.

فاضل مقداد در برخی نوشته‌هایش به نفی صفات زائد بر ذات بسنده ننموده، با بهره‌گیری از واژه «بل» به نفی مطلق صفات می‌پردازد. ایشان در کتاب «اللوامع الالهیه» در شمار صفات جلالی، نخست به نفی صفات زائد بر ذات پرداخته و در ادامه به نفی مطلق صفات می‌پردازد و به سخنان امیر مؤمنان علیه السلام: «كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (نهج البلاغه، خطبه ۱) استناد نموده است. (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۱۶۰ و ۲۰۷)

در کتاب «الانوار الجلالیه» نیز به سخنان مذکور تمسک نموده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۹۶ و ۱۰۲)، علاوه بر اینکه با صراحت به نفی صفات از ذات پرداخته و صفات را بیانگر اعتبارات یا سلبی و یا ترکیبی از این دو می‌داند. (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۹۶-۹۷) باید توجه داشت که نظریه «نفی صفات» نیز با مطالب پیشین سازگار است که تقریرش در بخش دیدگاه علامه حلی گذشت.

نکته پایانی اینکه برخی پژوهشگران عبارت فاضل مقداد - مبنی بر نفی مطلق صفات - را بر صفات زائد بر ذات حمل نموده‌اند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۰۷، تعلیقه ۳) که مطلب صحیحی است، اما مطابق توضیحات پیشین این نکته را باید

بیفزاییم که فاضل مقداد این نظریه را در قالب نظریه سلبی انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی تفسیر می‌کند.

۳. ارزیابی

مؤلفه‌های این نظریه را می‌توان این گونه جمع‌بندی کرد:

۱. حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی خدا به یک سلسله امور سلبی باز

می‌گردد (نظریه سلبی انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی)؛

۲. سلبی انگاری صفات ثبوتی، بساطت ذات الهی را تأمین می‌کند، در الی که

عدم ارجاع آن‌ها به صفات سلبی با بساطت ذات ناسازگار است (برهان نظریه)؛

۳. بازگرداندن صفات ثبوتی به صفات سلبی، تأمین‌کننده نظریه عینیت و تفسیر

آن است؛

اما هیچ‌کدام از این مؤلفه‌های سه‌گانه صحیح نیست که ارزیابی آن‌ها از این قرار است:

۳.۱. ارجاع ناپذیری صفات ثبوتی به سلبی

بازگرداندن صفات ثبوتی به صفات سلبی نه با فرهنگ لغت سازگار است و نا با منطق برهان؛ در فرهنگ لغت، صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات و... در قالب سلسله امور ایجابی تفسیر شده‌اند. (به عنوان نمونه، ر.ک: فیومی، ۱۴۰۵: ۲/۴۲۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵/۱۱۲) بدیهی است که بر اساس قواعد حاکم بر فهم و مبانی هرمنوتیکی، الفاظ وارد شده در فرهنگ دینی را می‌بایست بر معانی لغوی‌شان حمل نمود تا زمانی که دلیل قطعی بر اراده معنای جدیدی وجود نداشته باشد.

از دیگر سو، سلبی انگاری صفات ثبوتی با منطق برهان نیز سازگار نیست، زیرا به عنوان نمونه، حقیقت «علم» به «نفی جهل» باز نمی‌گردد، زیرا «نفی جهل» نقیض جهل است و نسبت آن‌ها نه ملکه و عدم‌ملکه، بلکه تناقض است. از این رو «نفی جهل» بر اشیایی که شأنیت اتصاف به علم و جهل را ندارند، نیز صادق است، در حالی که «علم» بر آن‌ها صادق نیست، زیرا نسبت منطقی میان علم و جهل، ملکه

و عدم ملکه است. به عبارت دیگر، نفی جهل مستلزم اثبات کمال (علم) نیست، زیرا بر جمادات نیز صادق است درحالی که فاقد علم‌اند.

بدیهی است وقتی حقیقت علم با «نفی جهل» تساوی نداشته باشد، میان شناخت آن‌ها نیز نسبت تساوی برقرار نیست. این نکته مورد توجه اندیشورانی نظیر ابومنصور ماتریدی (ماتریدی، ۱۴۲۷: ۹۵)، فخررازی (رازی، ۱۴۰۶: ۳۴)، بغدادی (بغدادی، ۲۰۰۳م: ۷۶)، سیف‌الدین آمدی (آمدی، ۱۴۲۳: ۲/۳۳۳) و دیگران قرار گرفته است.

ممکن است گفته شود «علم» در مواردی که شأنیت اتصاف به جهل را داشته باشد، بیانگر نفی جهل است، بنابراین میان آن‌ها نسبت تساوی است؟ سیف‌الدین آمدی این‌گونه پاسخ می‌دهد که لازمه این سخن، پذیرش شأنیت اتصاف خدا به جهل است. (همان) به نظر می‌رسد چنین پاسخی راه اتصاف خدا به علم را نیز می‌بندد، زیرا «علم» ملکه جهل است و در اتصاف به ملکه، وجود شأنیت اتصاف به عدمش مفروض است. به نظر می‌رسد در صورتی که افزودن قید شأنیت مورد تأیید سخنان پیروان الهیات سلبی باشد، اشکال پیش‌گفته بر آن‌ها وارد نیست، زیرا شأنیت در اینجا چیزی جز امکان ذاتی اتصاف نیست، اما مشکل اینجاست که در سخنان آنان چنین تقییدی وجود ندارد و علم به مطلق «نفی جهل» تفسیر شده است.

۲.۳. سازگاری ثبوتی انگاری صفات کمالی با بساطت ذات الهی

عمده‌ترین دلیل سلبی انگاری صفات ثبوتی، تحفظ بر بساطت ذات الهی است و بازگرداندن حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی به امور سلبی معمولاً با انگیزه نفی کثرت و ترکیب از ذات الهی مطرح می‌شود و با این رویکرد همراه است که ثبوتی انگاری صفات کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و مانند اینها مستلزم کثرت و ترکیب در ذات خداست. (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ۲۹)

این رویکرد معلول عدم ارائه تفسیر صحیح نظریه عینیت است و بر این پیش‌فرض ناصحیح استوار است که کثرت مفهومی صفات ثبوتی، کثرت مصداقی آن‌ها را در پی دارد. درحالی که میان این دو، تلازمی وجود ندارد و مفاهیم متکثر می‌توانند بر ذات واحد بسیط خدا صدق نمایند، بدون اینکه با بساطتش ناسازگار باشند. سرّ این

نکته در مسئله تشکیک وجود است و اینکه هر اندازه مرتبه وجودی شیء شدیدتر باشد، به همان اندازه واجد کمالات بالاتر و شدیدتری است و به همان اندازه نیز کثرت از ساحت آن رخت بر می‌بندد و تمام این کمالات به عین وجودش موجودند. نفس ذات نامتناهی حق و متن وجودی اطلاقی‌اش در بالاترین درجه وجودی قابل تصور (اطلاق و عدم تناهی) است. به همین دلیل بالاترین درجه کمالات به نحو اطلاقی و بدون زیادتی بر متن ذات برای او ثابت‌اند.

۳.۳. تقریر ناپذیری عینیت بر پایه الهیات سلبی

در ارزیابی مؤلفه سوم شایان توجه است که این نظریه نمی‌تواند تفسیر نظریه عینیت قلمداد شود، زیرا «عینیت صفات با ذات» تنها زمانی صادق است که صفات به مثابه حقایق ثبوتی پذیرفته شوند. این در حالی است که در این رویکرد، صفات ثبوتی بیانگر یک سلسله حقایق سلبی‌اند. بدیهی است که سلبی‌انگاری آن‌ها تنها می‌تواند توجیه‌کننده نفی زیادت آنها بر ذات الهی باشد، اما حقایق سلبی نمی‌تواند عین ذات الهی باشد. این مطلب که مهم‌ترین چالش این رویکرد قلمداد می‌شود، مورد توجه برخی اندیشوران قرار گرفته که به عنوان نمونه به دیدگاه برخی اشاره می‌کنیم:

علامه مجلسی ضمن اشاره به دیدگاه عینیت صفات با ذات الهی، آن را مورد پذیرش فیلسوفان و متکلمان امامی می‌داند و در صدد تفسیر آن برآمده، دیدگاه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را شایسته تفسیر نظریه عینیت ندانسته، آن را مستلزم تعطیل می‌داند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲ / ۱۰) به نظر می‌رسد مقصود ایشان از «تعطیل»، تعطیل در حوزه وجودشناسی صفات است، زیرا وقتی حقیقت نفس الامری صفات ثبوتی یک سلسله امور سلبی باشد، ذات فاقد صفات کمالی به مثابه امور ثبوتی خواهد بود.

ملاصالح مازندرانی که خود رویکرد سلبی‌انگاری صفات ثبوتی را پذیرفته، این نظریه را شایسته نام «عینیت صفات با ذات» نمی‌داند، بلکه شایسته عنوان «نفی صفات» می‌داند. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ۳ / ۳۲۷)

محقق نراقی پس از تفسیر نظریه عینیت، دیدگاه ابن میثم بحرانی را مطرح نموده که صفات ثبوتی را اعتبارات عقلی می‌داند و به این نکته تصریح می‌کند که این دیدگاه نمی‌تواند تفسیری برای نظریه عینیت باشد، زیرا «عینیت» فرع بر اثبات صفت است و در این دیدگاه، صفتی برای ذات الهی اثبات نشده است. (نراقی، ۴۲۳ق: ۲ / ۳۶۵) این نکته دقیقاً درباره دیدگاه حاضر نیز صادق است. حاصل اینکه الهیات سلبی نه تنها فی حد ذاته موجه نیست، بلکه نمی‌تواند تقریر صحیح نظریه عینیت نیز قلمداد شود و از تصور ناصحیح این نظریه سرچشمه گرفته است.

نتیجه گیری

از رهگذر این جستار، مطالب زیر استنتاج می‌شود:

۱. شاخص‌ترین رویکرد الهیات سلبی در الهیات اسلامی، رویکرد الهیات سلبی به مثابه تقریر نظریه «عینیت» است که مورد پذیرش غالب متکلمان امامی پیرو الهیات سلبی است. این رویکرد در میان متکلمان امامیه، نخستین بار توسط ثقة الاسلام کلینی به اجمال مطرح شد، سپس با پژوهش‌های شیخ صدوق تکمیل و مورد پذیرش متکلمان بعدی نظیر علامه حلی و فاضل مقداد قرار گرفت.
۲. این نظریه سه مؤلفه دارد؛ (أ) حقیقت نفس‌الامری صفات ثبوتی خدا به یک سلسله امور سلبی باز می‌گردد (نظریه سلبی‌انگاری صفات ثبوتی در مقام هستی‌شناختی)؛ (ب) سلبی‌انگاری صفات ثبوتی، بساطت ذات الهی را تأمین می‌کند، درحالی‌که عدم ارجاع آن‌ها به صفات سلبی با بساطت ذات ناسازگار است (برهان نظریه)؛ (ج) بازگرداندن صفات ثبوتی به صفات سلبی، تأمین‌کننده نظریه عینیت و تفسیر آن است.
۳. مؤلفه اول نه تنها با فرهنگ لغت سازگار نیست، بلکه فی حد ذاته نیز صحیح نیست، زیرا «نفی جهل» اعم از علم است نه مساوی با آن.
۴. مؤلفه دوم، معلول ناتوانی در ارائه تفسیر صحیح نظریه عینیت است و بر این پیشفرض ناصحیح استوار است که کثرت مفهومی صفات ثبوتی،

کثرت مصداقی آنها را در پی دارد. درحالی که میان این دو، تلازمی وجود ندارد.

۵. این نظریه نمی تواند تفسیر نظریه عینیت قلمداد شود (مؤلفه سوم)، زیرا «عینیت صفات با ذات» تنها زمانی صادق است که صفات به مثابه حقایق ثبوتی پذیرفته شوند.

منابع و مأخذ:

- ابن میمون، موسی (۱۹۷۲م)، دلالة الحائرين، تحقیق یوسف اتای، مکتبه الثقافة الدینیة.
- استیور، دان. آر (۱۳۸۴)، فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- افلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، چ ۱، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، چ ۲، قم: بوستان کتاب.
- آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳)، ابکار الافکار فی اصول الدین، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب.
- بغدادی، عبدالقاهر (۲۰۰۳م)، أصول الإیمان، بیروت: دار ومکتبه الهلال.
- الحفنی، عبدالمنعم (بی تا)، موسوعة فلاسفة و متصوفة اليهودیة، [بی جا]: مکتبه مدبولی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۴۰۶)، لوامع البینات (شرح اسماء الله تعالی و الصفات)، قاهره: مکتبه الکلیات الأزهریة.
- سعیدیا بن یوسف (۱۸۸۰م)، کتاب الأمانات والاعتقادات، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفورنیا در آمریکا.

- شرباک، دن کوهن (۱۳۸۳)، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ترجمه علی رضا نقدعلی، چ ۱، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- شیواپور، حامد (۱۳۹۰)، «نسبت الهیات سلبی با رویکردهای گوناگون درباره مفهوم خدا»، فصلنامه فلسفه دین، ش ۱۰، ص ۱۷۱-۱۹۷.
- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۰)، الهیات در نهج البلاغه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (بی تا)، بین العلمین الشیخ الصدوق والشیخ المفید، مترجم: محمدرضا آل صادق، [بی جا].
- صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸)، التوحید، چ ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۴۱۴)، الاعتقادات، چ ۲، قم: نشر المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- _____ (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا، چ ۱، تهران: نشر جهان.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵)، تلخیص المحصل، چ ۲، بیروت: دارالأضواء.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲)، کشف المراد، تقدیم و تعلیق: جعفر سبحانی، چ ۲، قم: مؤسسه الإمام الصادق .
- _____ (۱۳۶۳)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، چ ۲، قم: الشریف الرضی.
- _____ (۱۴۱۳)، الرسالة السعدیة، بیروت: دارالصفوة.
- _____ (۱۴۱۵)، مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران: دارالأسوة.
- _____ (۱۴۰۴)، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۴۲۶)، تسلیک النفس الی حظیره القدس، قم: مؤسسه الإمام الصادق .

- فاضل مقداد، ابوعبدالله (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۴۲۰) الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
- _____ (۱۴۲۲) اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۵) إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴)، ترتیب کتاب العین، قم: انتشارات باقری.
- فیومی، محمد بن علی (۱۴۰۵)، المصباح المنیر، قم: دارالهجرة.
- قاضی سعید قمی، محمد بن محمد (۱۳۸۶)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه غرب، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، ج ۳، تهران: سروش.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۷)، «مبانی نظری هیات سلبی»، فصلنامه «نامه مفید»، ش ۶۸، ص ۱۲۳-۱۴۰.
- کربن، هانزی (۱۳۸۷)، «یزدان شناخت تزیهی همچون پادزهری برای نیهیلسیم»، در: مجموعه نویسندگان، اندیشه غربی و گفتگوی تمدن‌ها، ترجمه باقر پرهام، ج ۳، تهران: نشر فروزان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، الکافی، ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- گیسلر، نورمن (۱۳۹۱)، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- ماتریدی، ابومنصور (۱۴۲۷)، التوحید، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲)، شرح اصول الکافی، تصحیح و تعلیقات: علامه شعرانی، تهران: المكتبة الإسلامیة.

- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). بحار الأنوار، چ ۴، تهران: دارالکتب
الاسلامية.
- _____ (۱۴۰۴)، مرآة العقول، چ ۲، تهران: دارالکتب
الإسلامية.
- مک‌گراث، آلستر (۱۳۹۲)، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز
حدادی، چ ۱، ویرایش ۵، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ملایری، موسی (۱۳۸۸)، «بررسی و نقد چهار رویکرد در الیهیات
سلبی»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۱۷، ص ۳۷-۵۷.
- نراقی، ملامهدی (۱۴۲۳)، جامع الافکار و ناقدالانظار، تهران: انتشارات
حکمت.
- ولفسن، هری اوسترین (۱۳۸۷)، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه
یهودی، ترجمه علی شهبازی، چ ۱، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات
ادیان و مذاهب.