پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی
س٦، ش١٠، پاییز و زمستان ١٣٩٧
صفحات ٦١ تا ٨٠

Bi-quarterly Journal of Hikmat & Islamic Philosophy
Vol.6, No.10, Autumn & Winter 2019

الهیات تنزیهی در ترازوی کتاب و سنّت

علی عباسی[1] و حبیب‌الله فهیمی[2]

چکیده

ازمیان دیدگاه‌های گوناگون در تحلیل اوصاف خداوند، نوشته حاضر دیدگاه معروف بـه «الهیـات تنزیهی» را برگزیده است تا وزن و عیار آن را به میـزان کتـاب و سـنّت بسـنجد. پـس از نگـاه تاریخی به دیدگاه مهم‌ترین دانشمندان معتقد به این گرایش فکری و بررسی بسـیار فشـرده آن، برداشت نویسنده این است که ناتوانی این گروه در تحلیل اوصاف الهی و نداشتن تصور دقیق از معقول ثانی فلسفی، سبب سرگردانی آنان در مقام نسبت ذات و صفت شده است. برخی از آنـان خواسته‌اند ضعف دیدگاه فلسفی‌شان را با پشتوانه و پیشتیبانی کتاب و سنّت جبران کنند. روایـات دستاویز آنان در سنجش با روایات مقابل، بسامد کمتر دارد و نیز بـا توجـه بـه قـراین، تأویـل و تفسیری می‌تواند بپذیرد که متبوع و مقبول این گروه نیست. درمقابل، برخی دانشمندان دیگـر از همین روایات دقیقاً برداشت مخالف کرده‌اند. استناد بعضی از تنزیـه‌گرایـان بـه آیـات و روایـات، بیشتر برای توجیه و توضیح دیدگاه نظری مقبول آنان صورت گرفته، کارشـان درحقیقـت ازبـاب جری و تطبیق است.

واژگان کلیدی: اوصاف الهی، الهیات سلبی، الهیات تنزیهی، ذات، صفت.

تاریخ دریافت: ۹۷/۶/۶ تاریخ تأیید: ۹۷/۸/۱۰

۱. استادیار جامعةالمصطفی العالمیه (abbasi8177@yahoo.com).
۲. دانش‌آموخته دکتری جامعةالمصطفی العالمیه.

مقدمه

سخن‌گفتن از خدا و اوصاف الهی که امروزه در کلام جدید بسیار مطرح می‌شود، درحقیقت ریختن باده کهن در جام نو می‌باشد. رواج اصطلاحاتی چون «تعطیل»، «تجسیم»، «تشبیه» و «تنزیه» در کتاب‌های کلامی قرون نخستین، از ریشه‌داربودن این مباحث نزد مسلمانان پرده برمی‌دارد. برای پاسخ به این پرسش نه‌چندان جدید، نحله‌های فکری گوناگون پدید آمده است که تحلیل، سنجش و درواقع عرضه تمامی این دیدگاه‌ها بر آیات و روایات، از توان یک مقاله مختصر خارج است. نویسنده، ناگزیر ازمیان این دیدگاه‌ها نحله فکری را انتخاب کرده است که به «الهیات تنزیهی» معروف می‌باشد و مطابق ادعای آنان درباره خداوند و اوصاف وی نمی‌توان به‌طور ایجابی سخن گفت. هرچه دراین‌باره می‌گوییم، درحقیقت به سلب اوصاف امکانی و متعارف بشری برمی‌گردد و درواقع خداوند را از اوصاف نامحدود بشری تنزیه می‌کنیم و برتر از این وهم و گمان‌ها می‌دانیم. درنتیجه پرسش تحقیق این است که الهیات تنزیهی چیست و آیات و روایات دراین‌باره چه نظری دارند؟ برای پاسخ به مسئله تحقیق، نوشته حاضر در دو قسمت سامان یافته است که نخست با نگاه تاریخی، به بیان دیدگاه افراد مهم و تأثیرگذار این نحله فکری اشاره می‌کند و به توضیح و نقد دیدگاه دانشمندان معتقد به این گرایش می‌پردازد تا زمینه برای تحلیل مفهومی اوصاف الهی از نگاه قرآن و سنّت فراهم گردد. سپس در حدّ توان، دیدگاه آیات و روایات دراین‌باره در تفسیر و تحلیل خواهد شد تا دیده شود آیات و روایات چه برداشتی از اوصاف خداوند عرضه کرده‌اند یا دست‌کم ما از آنها چه می‌فهمیم؛ هرچند احتمال دارد میان این دو قسمت به‌لحاظ حجم، توازن دقیق برقرار نباشد و بخش نخست، فربه‌تر گردد.

۱. الهیات تنزیهی در گذر تاریخ

شاید بتوان گفت تقریر فلسفی این دیدگاه، در سخنان ***افلاطون*** ریشه دارد. وی در رساله «پارمنیدس» هنگام بیان اوصاف واحد با تأکید بر جنبه متعالی‌بودن مثالِ خیر، اظهار می‌دارد که این امر از مقولات ذهنی و زبانی فراتر است: «... نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور درمی‌آید» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۵۶۹). روشن است که اگر امری قابل شناخت، احساس و تصور نباشد، بیان‌ناپذیر و غیرقابل

توصیف نیز خواهد بود. وی در رساله «تیمائوس» گویا از این موضع اندکی عقب‌نشینی کرده، از دشواربودن آگاهی‌یافتن از صانع جهان سخن گفته است:

> پیداکردن صانع و سازنده کل جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم، امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد (همان، ص۱۷۲۴).

به‌اعتبار این سخنان، ***افلاطون*** را در زمره الهی‌دانان تنزیهی دانسته‌اند. ***اتین ژیلسون*** فیلسوف تومایی‌مشرب فرانسوی دراین‌باره معتقد است ورای تشابه ظاهری در عبارات ***افلاطون*** باید توجه داشته باشیم که وی در این دو رساله در جست‌وجوی منشأ جهان محسوس و جهان معقول است. وی گرچه منشأ جهان معقول را واحد و منشأ جهان محسوس را «دمیورژ» می‌داند، ولی ازاین‌رو که از نگاه وی توانایی و قدرت دمیورژ نیز ناشی از واحد است، باز درحقیقت معتقد است منشأ واقعی هر دو جهان، واحد می‌باشد؛ به‌همین‌دلیل اگر اوصاف صانع جهان در بیان وی بیان‌ناپذیر به‌شمار آمده یا مشکل دانسته شده است، درحقیقت نظر نهایی او بیان وصف واحد می‌باشد: «... بنابراین پارمنیدس و تیمائوس را باید این‌گونه تفسیر کرد که که مسئله واحدی را از دو جهت مختلف بررسی می‌کند» (ژیلسون، ۱۳۸۶، ص۹۷). اگر مثال خیر در بیان ***افلاطون*** همان خداوند ادیان باشد ـ که چندان روشن نیست ـ وی در کتاب **جمهوری**، به مبنای خود دراین‌باب اشاره دارد و گویا از نگاه وی، دلیل بیان‌ناپذیری اوصاف الهی این است که مثال خیر فراسوی هستی است. شاید بهتر باشد این حکایت را از زبان ***ژیلسون*** بشنویم:

> هنوز حقیقتی برتر از اوسیا باقی می‌ماند، یعنی اصلی که فراسوی هستی است. آن اصل همان خیر است که به‌نظر افلاطون در قدرت و شرافت برتر از هستی است (همان، ص۶۵)

ژیلسون سرانجام به این نتیجه می‌رسد که از نگاه ***افلاطون*** سرسلسله هستی یا مبدأ که دراصطلاح او به مثال خیر تعبیر می‌گردد، درنهایت در ابری از ابهام گم می‌شود:

> هر نامی که برای آن اصل نهایی برگزینیم، واحد یا خیر، هرچه بخواهیم بخوانیم، این واقعیت به قوت خود باقی است که هستی و معقولیت به هیچ وجه صدرنشین نخواهند بود و پس از اینکه ذهن آدمی آنها را به‌قدر وسع خود دنبال می‌کند، سرانجام به جایی می‌رسد که ردّ آنها را گم می‌کند، و گویی آنها هستند که خود را در ظلمت ناهستی متعالی و در نامعقولیتی برین گم می‌کنند (همان).

اگر از سخنان پراکنده و پُرابهام ***افلاطون*** دراین‌باره صرف‌نظر کنیم، نخستین دانشمندی که در این موضوع به‌طور مستوفا سخن گفته است، ***فلوطین*** فیلسوف عارف‌مشرب و نوافلاطونی قرن سوم میلادی می‌باشد که به‌تعبیر ***یاسپرس***، در زمان افول تمدن کلاسیک قدیم درخششی زیبا به‌شمار می‌آید (یاسپرس، ۱۳۸۸، ص۹). ***فلوطین*** به‌جای خداوند یا خالق، از واژه «احد» استفاده می‌کند و به‌گفته یکی از پژوهشگران معاصر:

> این واژه یکی از کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین واژه‌ها در نظام فکری فلوطین است. او علاوه‌براین البته با اهمیت و تأکید کمتری از احد به‌عنوان «اول»، «علت اولی»، «خیر محض» نیز یاد می‌کند (علی‌زمانی، ۱۳۸۷، ص۹۶).

فلوطین برای احد، ویژگی‌هایی برمی‌شمارد تا زمینه و بستر برای دیدگاه اصلی وی درباره اوصاف الهی فراهم گردد. او در گام نخست، با تفکیک وحدت حقیقی احد و وحدت عددی آن، نوع دوم را از وی سلب می‌کند:

> در این راه تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است، نه مانند دیگر چیزها که در عین واحدبودن، کثیرند؛ تنها از طریق بهره‌وری از واحد (حقیقی) واحدند (فلوطین، ۱۳۸۹، ج۲، ص۷۲۵).

از دیگر اوصاف احد که در بیان ***فلوطین*** برجستگی خاص دارد، صفت بساطت است. از نگاه ایشان احد یا همان علت اولی باید از هرجهت و از هرگونه ترکیب و تحدیدی عاری باشد تا سبب نیازمندی در وی پدید نیاید و محتاج جزء خویش نباشد:

> نخستین باید بسیط باشد و پیش از همه‌چیز و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست، باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او؛ درعین‌حال باید به‌نحوی خاص قادر باشد به اینکه در همه چیزها باشد؛ ... اگر بسیط و دور از هرچیز اتفاقی و عاری از هرگونه ترکیب نبود، و واحد به‌معنای راستین نبود، نمی‌توانست نخستین، مبدأ و منشأ همه‌چیز باشد. چون بسیط و مستقل از هرچیز است، نخستین است. آنچه نخستین نیست، نیازمند آن چیزی است که پیش از اوست، و آنچه بسیط نیست، نیازمند اجزای بسیطی است که او خود از ترکیب آنها پدید آمده است (همان، ص۷۱۵).

یکی دیگر از ویژگی‌های احد که در بیان ***فلوطین*** بر آن تأکید فراوان شده است، وصف تعالی و تنزیه می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که شاید بتوان گفت این ویژگی همواره تداعی‌گر احد و به‌تعبیردیگر از ویژگی‌های محوری وی در نگاه ***فلوطین*** است:

> ماهیت خود او غیر از ماهیت همه آن چیزهایی است کـه او مـی‌آفرینـد و زنده می‌کند و منظم می‌سازد و می‌جنباند؛ و ارزشـش بـه‌مراتـب بـیش از ارزش همه آن چیزهایی است که بـه‌حسـب اینکـه روح بـه آنـان زنـدگی ببخشد یا زندگی را از آنان بازپس بگیرد، پدید می‌آیند و ازمیـان مـی‌رونـد (همان، ص۶۶۲).

او ضمن برشمردن این ویژگی‌ها آشکارا بیان می‌دارد که اگر قـرار باشـد مـا آدمیـانِ فـانی و محدوداندیش درباره ذات باقی (احد) سخن بگوییم و بخواهیم آن یگانه بـرین را توصـیف کنـیم، نام‌بردن از وی به‌صورت سلبی بهترین روش است:

> کسی که همه‌چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست، سخن درست گفته است، ولی اگر کسی چیـزی اعم از جوهر و عقل و زیبایی را به او بیفزاید، نیک‌بودن را از او سلب کرده است، و حال آن‌کس همچون حال مداحانی است که از هنر مدح بیگانه‌اند؛ اینان چون سخنی را که سزاوار ممدوح است، نمی‌یابد، صفاتی به ممـدوح نسبت می‌دهد که دون شأن اوست و بدین‌سان از مقام او می‌کاهند. پـس ما نیز نباید چیزهایی را که پست‌تر و فروتر از او هستند، به او نسبت دهیم؛ زیرا او بر فراز همه آنها و علت همه آنهاست (همان، ص۷۳۶).

از نگاه ***یاسپرس*** فیلسوف آلمانی، دیدگاه ***فلوطین*** دراین‌بـاره نشـیب و فـراز دارد و سـرانجام آنچه وی می‌گوید و آن را توصیف خداوند به‌طور سلبی یا سلب توصیف از خداوند می‌نامـد، از راه دیگر و به شیوه دیگر توصیف خداوند است و می‌کوشد خداوند را وارد حوزه آگاهی آدمی سازد:

> آنچه نمی‌توان اندیشید، به گفتن درنمی‌آید؛ ازاین‌رو آنجاکه سخن‌گفـتن از آن واحد نیندیشیدنی به‌میـان مـی‌آیـد، گفتـار فلـوطین آکنـده از گفـتن و پس‌گرفتن است. هنگامی که او با عبارت «به‌کلی غیر از همه‌چیـز» بیـان می‌شود، ناچار او را با مقوله غیریت می‌اندیشیم و دیگر آن تعالی که منظور است، به‌جای خود نمی‌ماند؛ زیـرا بـه‌واسـطه اندیشـیده‌شـدن، دوبـاره وارد محدوده آگاهی می‌شود (یاسپرس، ۱۳۸۸، ص۳۷ـ۳۸).

وی درادامه می‌گوید آنچه درباره احد می‌گوییم، درواقع کوشش ما آدمیان برای بیان چگونگی برقراری رابطه با خداوند است، نه اینکه درباره ذات احد باشد:

> آنچه درباره واحد گفته می‌شود، درواقع درباره خود او نیست، بلکه در ارتباط با ماست؛ خود واحد را چنان‌که هست، بیان نمی‌کند، بلکه او را آن‌گونه که ما می‌اندیشیم، وصف می‌کند (همان، ص۳۸).

موسی‌بن‌میمون قرطبی اندلسی، طبیب، ریاضی‌دان و الهی‌دان یهودی، یکی دیگر از دانشمندانی است که به‌قاطعیت تمام از انگاره «الهیات تنزیهی» دفاع می‌کند. ***ابن‌میمون*** در کتاب مشهور **دلالةالحائرین** که غرض اصلی وی در آن، شرح، تفسیر و تأویل ظواهر کتب عهد عتیق درجهت سازگارسازی آن با دلایل عقلانی و تفسیر فلسفی است، به تبیین مفصّل و مشروح این دیدگاه دست یازیده است. وی پس از طرح دیدگاه تورات درباره خدا و اوصاف او و اینکه انسان به‌صورت خدا آفریده شده است، ولی مقصود از شکل و صورت نمی‌تواند معنای لغوی و ظاهری باشد، تصریح می‌کند به اینکه ظاهر گفته‌های کتاب مقدس به جسمانی‌بودن خدا می‌انجامد و نمی‌تواند مدنظر باشد و صورت در این عبارات معنای دیگری دارد:

> **أما الصورة فهو یقع علی الصورة الطبیعیة اعنی المعنی الذی تجوهر الشئ و صار ما هو حقیقته من حیث ذلک الموجود الذی ذلک المعنی فی‌الإنسان هوالذی عنه یکون الإدراک الإنسانی و من أجل هذا الإدراک العقلی قیل فیه: علی صورةالله خلقه**: صورت بر صورت طبیعی اطلاق می‌شود؛ یعنی معنایی سازنده جوهر شیء و امری که حقیقت شیء ازآن‌جهت که شیء خاص است، به آن وابسته می‌باشد و این معنا در انسان، ادراک انسانی است و به‌دلیل همین ادراک انسانی است که درباب وی گفته شده انسان به‌صورت خداوند آفریده شده است (ابن‌میمون، [بی‌تا]، ص۲۳).

بر اساس گفته ***ابن‌میمون*** دراینجا مقصود از صورت، صورت نوعیه هرچیز است که در انسان این حقیقت، قوه ادراک حقایق‌اند. ازنظر ***ابن‌میمون***، واژه صورت در این تشبیه، به‌معنای صورت ظاهری نیست، بلکه به‌معنای تأویلی به‌کار رفته است که همان قوه ادراک حقایق عقلانی می‌باشد و در خدا و انسان مشترک است. همین‌گونه وی درباره رؤیت خدا معتقد است مقصود از دیدن خدا، ادراک حسی و بصری نیست؛ زیرا این امر درصورتی امکان دارد که خداوند دارای جسم و درجهتی از جهات باشد:

> **کل ذلک إدراک عقلی لارؤیة عین و بحسب هذه الإستعارة هو کل لفظ الرؤیة جاء فی‌الله تعالی**: همه آنچه درباره رؤیت خداوند گفته شد، مقصود ادراک عقلی است، نه دیدن به چشم سر؛ ازاین‌رو هر واژه‌ای که درباره دیدار الهی به‌کار رفته، بایستی به این معنای استعاری حمل گردد (همان، ص۲۹).

مطابق دیدگاه ***ابن‌میمون***، کتاب مقدس به‌دلیل رعایت حال مخاطبان عادی، مطابق فهم آنان سخن گفته است که نباید این تعبیرهای رایج و معمول میان مردمان عادی را به همان معنای ظاهری گرفت. عدم توجه به این نکته و نادیده‌گرفتن عجز زبان بشری از بیان تجربه‌های فراکلامی، یکی از دلایل اصلی روی‌آوردن به تشبیه و تجسیم در میان متکلمان بوده است. از دید وی پیروی از ظواهر کتاب مقدس در بسیاری موارد سبب شده است دینداران به تجسیم و تشبیه روی آورند که به این نکته باید توجه داد و آنان را از این کار برحذر داشت:

> **ان معتقد التجسیم لم یدعه لذلک نظر عقلی بل تبع ظواهر نصوص الکتب**: معتقدان به تجسیم به‌دلیل دیدگاه عقلی، به این گرایش گردن ننهانده‌اند، بلکه آنچه آنان را به این مسیر برده، پیروی از نصوص کتاب است (همان، ص۱۲۳).

از مجموع نکات پیش‌گفته می‌توان دریافت که از نگاه ***ابن‌میمون***، جمود بر ظواهر کتاب مقدس و نصوص دینی، دامگاه فهم دقیق از خداوند و اوصاف اوست. نمی‌توان به همان سبک و سیاق ظاهر کتاب مقدس درباره خداوند سخن گفت و محمولاتی را به وی نسبت داد که به‌طور متعارف این محمولات را به انسان‌ها نیز نسبت می‌دهیم.

ابن‌میمون پس از جهد بلیغ در تفسیر و تأویل ظواهر کتاب مقدس، به‌دفعات و با عبارت‌های گوناگون دیدگاه خود درباره خداوند و اوصاف وی را بیان می‌کند. از نگاه او بهترین روش دراین‌باره به شیوه سلبی سخن‌گفتن است:

> **واعلم ان وصف‌الله عزّوجل بالسوالب، هوالوصف الصحیح الذی لایلحقه شیء من التسامح و لا فیه نقص فی حق‌الله ... أما وصفه بالإیجابات ففیه من الشرک والنقص ما قد بیّناه**: بدان که توصیف خداوند متعال به اوصاف سلبی، همان شرح و توصیف به هنجاری است که چیزی از تسامح و کمبود در آن راه ندارد. در توصیف خداوند با اوصاف اثباتی و ایجابی گونه‌ای از شرک و نقص به خداوند راه می‌یابد؛ امری که پیش از این به‌تفصیل بیان شده است (همان، ص۱۳۶ـ۱۳۷).

به‌نظر وی توصیف خداوند به اوصاف سلبی تنها روش صحیح است که بدون تسامح و نقص درباره خداوند می‌توان سخن گفت، ولی توصیف ایجابی خداوند مستلزم هزاران‌گونه شرک و نقص است.

هرچند ازمیان دانشمندان شیعه، مرحوم ***قاضی سعید قمی*** به تنزیهی‌بودن شهره گشته است،

ولی درحقیقت وی در این باب از استادش مرحوم ***ملارجبعلی تبریزی*** حکیم دوران صفوی تأثیر پذیرفته است. شاید بهتر باشد به‌طور گذرا و فشرده دیدگاه هردو بزرگوار دراین‌باره بررسی شود. حکیم ***تبریزی*** در رساله «اثبات واجب» (منتشرشده در جلد اول منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران) هنگامی که عناوین کلی مباحث کتاب را یادآور می‌شود، این‌گونه اظهار می‌دارد:

> مطلب چهارم در بیان آن که صفت، عین ذات نمی‌تواند بود. مطلب پنجم در بیان آن که اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالی و ممکنات، اشتراک لفظی است، نه معنوی (تبریزی، ۱۳۷۸، ص۲۴۰).

ایشان سپس به بیان اقوالی می‌پردازد که از دید وی می‌تواند پشتوانه و مؤید نظریه اشتراک لفظی باشد و سرانجام این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

> پس معلوم شد که وجودهای اشیا و ماهیات آنها همه معلول و آفریده حق‌تعالی هستند؛ پس اگر معنای وجود در اللّه تعالی به‌عینه معنای وجودی باشد که در ممکنات است، لازم می‌آید که او هم آفریده باشد (همان، ص۲۴۲).

گویا نبود درک صحیح از معقول ثانی فلسفی و ماهیت‌انگاری مفهوم وجود و جست‌وجوی مابه‌ازای عینی برای آن، لغزشگاه حکیم ***تبریزی*** است. خوب است به این بخش از گفته‌ها و درواقع استدلال ایشان درباره مشترک لفظی‌بودن لفظ وجود و موجود میان ممکنات و واجب‌الوجود توجه کنیم. وی برای اثبات دیدگاه خویش این‌گونه استدلال می‌کند:

> اگر معنای وجود و موجودی که بدیهی‌التصور است، مشترک باشد میان واجب و ممکن، آن معنا یا عین ذات واجب خواهد بود یا جزء ذات واجب و یا عارض ذات واجب خواهد بود؛ پس می‌گوییم که نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهی‌التصور است و صفت ممکن است و محتاج است به ذات ممکن، عین ذات واجب‌الوجود باالذات باشد، اما اولاً، به‌واسطه آنکه این معنا بدیهی است و ذات واجب تعالی بدیهی نیست، اما ثانیاً، به‌واسطه آنکه صفت است و صفت، ذات نمی‌تواند بود، چه جای آنکه ذات واجب‌الوجود باشد، اما ثالثاً، به‌واسطه آنکه محتاج است و محتاج عین ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند بود (همان، ص۲۴۹ـ۲۵۰).

اگر در سخنان حکیم ***تبریزی*** تأمل کنیم، به‌خوبی می‌بینیم که وی مفهوم وجود را به‌مثابه معقول اول می‌انگارد و در عرض دیگر مفاهیم ماهوی همچون انسان، درخت، دریا، زمین، آسمان، جسم و جوهر قرار می‌دهد و مبتنی بر آن می‌پرسد که این مفهوم یا عین ذات است یا جزء ذات یا عارض بر ذات؟

مرحوم ***قاضی سعید*** یکی دیگر از کسانی است که به تنزیهی‌بودن بسیار شهرت دارد. وی در فصل چهارم از رساله «کلید بهشت» که به زبان شیرین پارسی نوشته است، بررسی اوصاف الهی را با بحث نفی صفات از خداوند آغاز می‌کند:

> مخفی نماند که علما را درباب اتصاف واجب‌الوجود به صفاتی که مشهورند به صفات ثبوتیه، مذاهب مختلف است؛ بعضی را اعتقاد این است که صفات مذکوره مثل وجود و علم و قدرت همگی زایدند بر ذات پاک او، تعالی شأنه یعنی غیرذات اویند و این مذهب، بسیار قبیح و شنیع است (میرزامحمد قمی، ۱۳۶۲، ص۶۸ـ۶۹).

این دیدگاه که همان نظر معروف زیادت صفات بر ذات می‌باشد، ازنظر ***قاضی سعید***، مردود و غیرقابل قبول است؛ زیرا در این وضعیت با یکی از دو گزینه روبه‌رو هستیم: الف) واجب‌الوجود مجموع ذات و صفات باشد؛ ب) واجب‌الوجود فقط ذات باشد و همه اوصاف خارج از ذات، واجب و غیردخیل در آن باشد. هردو این گزینه‌ها ازنظر ***قاضی سعید***، مردود است؛ زیرا در حالت نخست، واجب‌الوجود مجموعه مرکب از ذات و صفات می‌گردد و ترکیب در ذات او که بسیط من جمیع‌الجهات است، قابل تصور نیست و اِسناد ترکیب به ذات وی محال می‌باشد. حالت دوم نیز مردود است؛ زیرا مستلزم نیازمندی ذات خداوند به صفات خارج از ذات می‌گردد. ***قاضی سعید*** پس از ابطال هر دو فرض، نتیجه می‌گیرد که صفات ثبوتیه اصلاً نمی‌تواند زاید بر ذات باشد. وی درادامه از ابطال نظریه زایدبودن صفات بر ذات، به نظریه عینیت صفات و ذات منتقل می‌گردد و این‌گونه اظهار می‌دارد:

> پس معلوم شد که صفات مذکوره اصلاً زاید بر ذات نمی‌تواند بود؛ لهذا بعضی دیگر از علما، بلکه اکثر آنها این معنی (زیادت صفات بر ذات) را قبیح و شنیع دانسته، می‌گویند که صفات واجب‌الوجود تعالی شأنه همگی عین ذات اویند، و این مذهب اگرچه در شناعت به‌مثابه مذهب اول نیست، اما در نفس‌الأمر نیز معقول نیست، چه اگر کسی معنای ذات و صفات را کماینبغی فهمیده باشد، هرگز نمی‌گوید که صفت عین ذات می‌تواند بود (همان، ص۷۰).

مرحوم ***قاضی سعید*** برای ردّ و طرد نظریه عینیت، به اصل و فرع‌بودن ذات و صفت تمسک می‌جوید و با اصرار تمام می‌خواهد بگوید اگر صفت خداوند عین ذات او باشد، لازم می‌آید اصل و فرع یا تابع و متبوع، عین یکدیگر شود و این امر را هیچ عاقلی نمی‌تواند بپذیرد:

> صفت عبارت از امریست که تابع و فرع ذات باشد و ذات عبارت از حقیقتی

> است که اصل و متبوع باشد؛ پس اگر صفت عین ذات بوده باشد، چنان‌که می‌گویند لازم می‌آید که تابع عین متبوع و یا لازم عین ملزوم بوده باشد و شناعت این قول بر جمیع عقلا ظاهر است، پس معلوم شد که هرگز صفت عین ذات نمی‌تواند بود، همچنان‌که ذات نیز عین صفت نمی‌باشد (همان).

از همین سخن پیداست ***قاضی سعید*** نتوانسته است میان مفهوم و مصداق صفت، تمایز تشخیص دهد و مقام تحلیل را با مقام تحقق درهم آمیخته است؛ چه اینکه اگر کدام تابع و متبوع در کار باشد، در مقام تحلیل است، ولی در مقام تحقق بنا بر دیدگاه محققان، ذات و صفات ذاتی به یک مصداق محقق است.

قاضی سرانجام دیدگاه خویش مبنی بر تنزیه خداوند از هرگونه توصیف را این‌گونه ابراز می‌دارد:

> تحقیق حال در این مقام نیز همان است که سابقاً برهاناً درباب صفات سلبیه مذکور ساختیم که اتصاف واجب‌الوجود تعالی شأنه به هیچ امری از امور ممکن نیست؛ خواه آن امور سلبی بوده باشند و خواه ایجابی. حاصل کلام آنکه در جمیع اوصاف واجب‌الوجود را تعالی شأنه همچنین می‌باید شناخت تا شناعتی و محذوری لازم نیاید. ... پس در هیچ وصفی از اوصاف با ممکن‌الوجود ممکن نیست مشترک باشد، مگر در لفظ تنها، نه به‌حسب معنی؛ یعنی واجب‌الوجود تعالی شأنه فقط ذاتیست فقط و او را وصف‌کردن و متصف به اوصاف‌دانستن هیچ معقول نیست؛ خواه صفات را عین ذات او دانند و خواه غیرذات او که ممکن و معقول نیست. این است حقیقت حال در این مقام (همان).

وی اتصاف خداوند به اوصاف گوناگون را که در بیان پیامبران﵈ و نیز متون مقدس آمده است، از باب گفت‌وگو به‌اندازه فهم و عقول مخاطبان می‌داند که در این کار، اولیای خداوند حال مخاطب و عوام را رعایت کرده‌اند. درواقع حال از نگاه ***قاضی سعید***، پیامبران﵈ در گفت‌وگو با خلق با زبان خود آنان و مطابق ظرفیت ذهنی و زمینه فرهنگی آنان سخن گفته‌اند و قصد پیامبران در این کار، اِسناد اوصاف عرفی به خداوند نیست:

> اینکه انبیای عظام﵈ و بعضی از حکمای کبار واجب‌الوجود را تعالی شأنه متصف به وصفی ساختند، به‌جهت عوام و قصور ادراک ایشان است، نه اینکه فی‌الواقع واجب‌الوجود تعالی شأنه متصف به وصفی از اوصاف می‌تواند بود، یا اینکه ایشان همچنین می‌دانند حاشا و کلاّ (همان، ص۷۰ـ۷۱).

همان‌گونه که در متن می‌بینم، ***قاضی سعید*** در تحلیل نهایی به سخنی می‌رسد که پیش از وی ***ابن‌میمون*** دراین‌باب بدان تصریح کرده است و سخن هر دو محقق در این فرازها بسیار به یکدیگر نزدیک می‌گردد. وی در تأویل ظواهر سخنان پیامبران﵈ که خداوند را عالم، قادر و مانند آن دانسته‌اند، تصریح می‌کند که برگشت این توصیفات به این است که وقتی خداوند را عالم بدانیم، یعنی او جاهل نیست و نیز آنگاه که خداوند توانا توصیف و تصویر شود، بدین‌معناست که خداوند عاجز نیست:

> غرض ایشان در هر وصفی از اوصاف که واجب‌الوجود را متصف به آن داشته‌اند، آن است که او تعالی شأنه متصف به نقیض آن وصف نیست؛ مثلاً اینکه می‌گویند عالم است، این معنی را دارد که جاهل نیست و قادر است؛ یعنی عاجز نیست و همچنین سایر اوصاف را بر این قیاس باید کرد. حاصل کلام آنکه جمیع آنها فی‌الحقیقهٔ به سلوب برمی‌گردد (همان، ص۷۱).

ایشان همین محتوا را در کتاب **شرح توحید** نیز بازمی‌گوید و به بازگشت تمامی صفات خداوند به اوصاف سلبی تکیه و تأکید دارد:

> ... فصفات‌الله تعالی کلها راجعة إلی سلوب الأضداد والنقائض لا إنها معانی ثبوتیة له أما عینیة أو قائمة به. فقسمة لسلبیة الصفات بالثبوتیه والسلبیة، أنما هو بإعتبار الألفاظ فقط، فإن بعضها ألفاظ ثبوتیة کالحلم والقدرة و بعضها ألفاظ سلبیة کلیس بجسم و لاجوهر و لاعرض، وإلا فکل سلوب أما علی إنها مسلوب أنفسها کما فی الصفات السلبیة أو مسلوب نقائضها کالصفات الثبوتیة (قمی، ۱۴۱۵، ج۱، ص۱۷۹).

مطابق متن، ***قاضی سعید*** معتقد است تمامی صفات خداوند به امور سلبی قابل ارجاع می‌باشد، نه اینکه واقعاً آنها معانی عین ذات بوده، یا قائم به ذات خداوند باشد. درنتیجه تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی فقط به اعتبار لفظ است، نه به‌حسب واقع و حقیقت. این امر که برخی اوصاف همچون حلم و قدرت به‌ظاهر بیانگر وصف ایجابی است و برخی دیگر چون جسم‌نبودن یا عرضی‌نبودن خداوند، مفید سلب اوصافی از اوست، همگی به‌حسب لفظ می‌باشد، وگرنه درحقیقت مفاد همه اوصاف سلبی است. برخی خودشان از ساحت باریتعالی نفی شده، برخی نیز نقیض‌شان از ساحت ربوبی طرد و نفی شده است. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، اوصافی

مانند قادر و عالم، درنهایت به این برمی‌گردد که خداوند به نقایض این اوصاف قابل اتصاف نیست؛ یعنی خداوند ناتوان و نادان نیست.

۲. الهیات سلبی از نگاه آیات و روایات

پس از اینکه در قسمت نخست، به‌طور اجمال و با نگاه تاریخی دیدگاه‌هایی افراد معتقد به «الهیات تنزیهی» بررسی شد و تا اندازه‌ای مفاد این گرایش فکری و مقصود این جماعت روشن گردید، اکنون شایسته است این دیدگاه بر آیات و روایات عرضه شود تا روشن گردد بزرگان دین این دیدگاه را تأیید کرده‌اند یا خیر. اگر بدون پیش‌فرض به سراغ آیات و روایات برویم، البته آیات و روایاتی می‌یابیم که در ظاهر با ادعای این گرایش فکری موافق است، ولی باید دید در تحلیل نهایی مفاد آیات و روایات واقعاً چنین است یا استفاده این گرایش فکری از آیات و روایات دلخواه و ازباب جری و تطبیق است. اگرچه در قرآن کریم آیاتی دیده می‌شود که در نگاه نخست، چه‌بسا گمان شود بیانگر مدعای این نحله فکری است؛ مانند آیه ۱۸۰ سوره صافّات که در آن خداوند از هرگونه وصف منزه دانسته شده است: «سُبْحَانَ رَبِّک رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یصِفُونَ» و آیه ۱۱ سوره شوری که در آن هرگونه مثل و مانندی از خداوند نفی شده است: «لَیسَ کمِثْلِهِ شَیءٌ وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» یا آیه ۱۱۰ سوره طه که در آن احاطه علمی به خداوند، نفی و انکار شده است: «لاَیحِیطُونَ بِهِ عِلْماً».

البته توجه داریم که مطابق تفسیر مفسران، آیه نخست، برداشت و توصیف مشرکانِ مخالف با دعوت پیامبر گرامی اسلامﷺ را از خداوند نفی و انکار می‌کند (طباطبایی، ۱۹۹۷، ج۱۷، ص۱۷۹). آیه دوم در ادامه خداوند را به سمیع و بصیربودن وصف کرده است. افزون‌براین آیات فراوان دیگری، خداوند را به اوصافی همچون علیم، خبیر، قدیر و... توصیف کرده‌اند که همگی برخلاف رویکرد این گرایش فکری است. برخی دانشمندان اهل نظر از آیاتی مانند آیه ۷۸ از سوره مبارکه الرحمن که در آن خداوند باعنوان صاحب جلالت و مکرمت یاد شده است: «تَبَارَک اسْمُ رَبِّک ذیالْجَلاَلِ وَالْإِکرَامِ» استفاده کرده‌اند که خداوند هر دو گونه صفات ثبوتی و سلبی را دارد و تفسیر خاص از آن ارائه داده‌اند که دقیقاً نقطه مقابل دیدگاه گروندگان به «الهیات تنزیهی» است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج۶، ص۱۱۸ـ۱۱۹).

ازجمله روایاتی که به آن استناد فراوانی شده است، فرازهایی از خطبه توحیدیه امام ***علی***ؑ در

نهج‌البلاغه است که از دید معتقدان، گویا امام در آنجا به‌صراحت هرگونه صفت را از خداوند نفی کرده است:

> اَوّلُ الدّین مَعرفتُهُ وَ کَمالُ مَعرفتِهِ التصدیقُ بهِ. وَ کَمالُ التصدیق بهِ توحیدُهُ وَ کَمالُ توحیدِهِ الإخلاصُ لَهُ. و کَمالُ الإخلاص لَهُ نَفیُ الصّفاتِ عنهُ. لِشهادة کُلِّ صِفَة أنّها غیرُ الموصوف. و شَهادةُ کُلِّ مَوصُوف أنَّهُ غیرُالصّفة. فَمَن وَصَفَ الله سُبحانَهُ فَقَد قَرَنَهُ. وَ مَن قَرَنَهُ فَقَد ثَنّاهُ وَ مَن ثَنّاهُ فَقَدَ جَزّأَهُ، وَ مَن جزّأه فَقَد جَهلَهُ. وَ مَن جَهلَهُ فَقَد أشارَ إلَیهِ. وَ مَن أشارَ إلیه فَقد حَدَّهُ: سرلوحه دین، شناختن اوست و درست‌شناختن او، باورداشتن او و درست باورداشتن او، یگانه‌انگاشتن او و یگانه‌انگاشتن، او را بسزا اطاعت‌نمودن؛ و بسزا اطاعت‌نمودن او، صفت‌ها را از او زدودن، چه هر صفتی گواه است که با موصوف دوتاست و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست؛ پس هرکه پاک خدای را با صفتی همراه داند، او را با قرینی پیوسته و آنکه با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته و آنکه دوتایش خواند، جزء جزئش داند و آنکه جزء جزء داند، او را نداند و آنکه او را نداند، در جهتش نشاند و آنکه در جهتش نشاند، محدودش انگارد (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۶، ص۲).

تعبیر ایشان به نفی صفات از خداوند، بسیار مورد استقبال برخی افراد از این گرایش فکری واقع شده است (ر.ک: تبریزی، ۱۳۷۸، ص۲۵۲). بعضی از آنان همواره در سخنان خود تأکید دارند که خداشناسی خالص توحیدی این است که خداوند را از هرگونه صفت مبرّا بدانیم. به‌زعم آنان، امام در این خطبه آشکارا انگاره مدنظر آنان را تأیید کرده است؛ زیرا درادامه، توصیف خداوند را ملازم با محدودسازی و قرین‌سازی وی با غیرخدا و جهت‌دارشدن و اتصافش به اوصافی دانسته است که درحقیقت این اوصاف درخور و شایسته برای امور امکانی و اشیای جای‌گیر و پای‌بست مکان و زمان و ترکیب‌یافته از عناصرند، درحالی‌که خداوند بسیط مطلق است. اگر قرار باشد به‌نفع دیدگاه آنان استدلالی صورت گیرد که البته مقتضای دیدگاه خود آنان نیز باشد، باید گفت: هرگونه وصف ازجانب ما، چون ناشی از علم ناقص ناظر به امور محسوس و این‌جهانی و ناشی از تصور ما از جهان اطراف است، ناگزیر درباره خدای بسیط نیز همین اوصاف این‌جایی را فرافکنی می‌کنیم، درحالی‌که به ضرورت برهان عقلی می‌دانیم وی بسیط و متعالی و منزه از این اوصاف می‌باشد؛ ازاین‌رو بهترین کار ازجانب ما، لب‌دوختن و سخن‌نگفتن به این سبک و سیاق و

درواقع ساحت باری‌تعالی را با این‌گونه سخنان گزافه نیالودن است.

این روایت نیز در **الکافی** از امام ***باقر***ؑ روایت شده است:

> **عَلِیُّ‌بن‌اِبراهِیمَ، عَن أبیهِ، عَن إبن أبی‌عُمَیر، عَن عَلِیِّ‌بن‌عَطِیَّةَ، عَن خَیثَمَةَ، عَن أبی‌جَعفَرؑ قال: إنّ اللّهَ خِلوٌ مِن خَلقِهِ وَ خَلقُهُ خِلوٌ مِنهُ وَ کُلَّ مَا وَقَعَ عَلَیهِ أِسمُ شَیءٍ مَا خَلاَ اللّهَ تَعالی فَهُوَ مَخلُوقٌ وَاللّهُ خالِقُ کُلِّ شیء:** ... امام باقرؑ فرمود: به‌راستی خدا تهی است از خلقش و خلقش ازَ او تهی باشند و هرچه که بر او نام چیز صادق آید، جز خدای تعالی مخلوق باشد و خدا خالق هرچیز است (کلینی، ۱۳۸۱، ص۱۴۷).

بسیار روشن است اگر ازمنظر گروندگان به الهیات تنزیهی به روایت بنگریم، روایت بر تباین‌انگاری میان خدا و خلق دلالت آشکار دارد که خود این امر یکی از مبانی و بنیاد نظری این گرایش فکری دراین‌باره می‌باشد. روایتی دیگری را شیخ ***صدوق*** علیه الرحمه در کتاب **توحید** از امام ***علی***ؑ نقل کرده است که گویا روزی در مسجد جامع کوفه کسی به‌پا خواست و از حضرت درخواست کرد خدایش را به‌گونه‌ای وصف کند که گویا در منظر عام به‌چشم آید و دیده شود. امام ***علی***ؑ پس از حمد و ستایش خداوند، در فرازهایی این‌گونه فرمود:

> **... البعیدُ مِن حَدس القُلوب اَلمُتعالِی عَن‌الأشیاءِ وَالضُّرُوب، اَلوَتر، عَلاّمُ الغیوب، فَمَعانِی الخلق عَنهُ مَنفیّةٌ، وَ سَرائرهِم عَلیهِ غَیرُ خَفِیّة، المَعروفُ بغیر کیفیة، لایدرکَ بالحواس، و لایقاسُ بالنّاس، وَ لاتُدرکه الأبصارُ، و لاتحیط به الأفکار، و لاتَقدره العقول، و لاتقع علیه الأوهام، فَکُل ما قدّره عقل أو عرف لَه مثل فهو محدود، و کیفَ یوصَفُ بالأشباح، وَ یَنعتُ بالألسُن الفِصَاح؟:** ... خدای دور از وهم و تخمین قلب‌هاست و برتر از نظایر و مانند، فرد است و دانای نهان، پس از منظور مردمان به‌دور است و اسرار خلق بر او نهان نیست و بدون هیچ‌گونه کیفیت شناخته شده است. خدای را با حواس، درک نتوان کرد و با مردمان نتوان سنجید، با دیده نتوان به دیدار وی نایل گشت، با فکر نتوان بر وی محیط شد و با عقل نتوان اندازه گرفت، وی در وهم و گمان هم نگنجد، پس هرچیزی را که عقل اندازه گیرد و برای او مانند تراشد، آن چیز محدود است. چگونه افکار بر وی محیط گردد و زبان‌های فصیح وی را وصف گوید (صدوق، ۱۴۳۰، ص۷۶ـ۷۷).

فراز منقول از سخنان امام ***علی***ؑ را به‌راحتی می‌توان مطابق خواست گروندگان به الهیات تنزیهی، تأویل و تفسیر کرد.

احادیث و روایات نزدیک به آنچه تاکنون بیان شد، فراوان است؛ برای‌نمونه این حدیث منقول از امام ***علی***ؑ در **احتجاج *طبرسی*** نقل می‌شود:

> **أوّلُ عِبادَةاللّهِ مَعرِفَتُهُ، وَ أصلُ مَعرفتِهِ توحیدُهُ، وَ نَظامُ توحیدِهِ نفی الصفات عَنه، جَلَّ أن تَحلّهُ الصفاتُ بشهادة العقول: أن کُلَّ مَن حَلَّتهُ الصفاتُ فُهو مصنوعٌ، وَ شَهادة العقول: أنَّهُ جَلّ جَلالُه صانعٌ لیسَ بمصنوع**: نخستین مرحله بندگیَ خداوند متعال، معرفت به اوست و اصل و اساس معَرفت، توحید اوست و نظام توحید خداوند، نفی صفات از اوست. خداوند برتر از آن است که محل صفات باشد [یعنی موصوف واقع گردد]؛ زیرا عقل‌ها گواهی می‌دهد که هرکس موصوف و محل برای صفات گردد، مصنوع است و عقل‌ها گواهی می‌دهند که خداوند بزرگ و بلندمرتبه، صانع غیرمصنوع است (طبرسی، ۱۳۸۰، ص۲۶۶).

به‌نظر می‌رسد ذکر همین مقدار روایت برای مستندساختن دیدگاه گروندگان به الهیات تنزیهی، کفایت می‌کند. بزرگان این مشرب فکری همچون ***ملارجبعلی تبریزی*** و ***قاضی سعید قمی*** نیز به چند روایت بیشتر استناد نکرده‌اند و استقرای تام روایات، در کار هیچ از این دو بزرگوار موجود نیست. پیش از آنکه مدعای این نحله فکری را در پرتو روایات بررسی کنیم، گفتنی است این گروه از باب اینکه نتوانستند به یک تحلیل عقلانی درست، برهان‌پذیر و معقول از اوصاف خداوند دست یابند، به آیات و روایات استناد کرده‌اند؛ ازاین‌رو یادآور می‌شود که لغزشگاه اصلی تمامی گروندگان به این نحله از ***ابن‌میمون*** تا ***قاضی سعید***، عدم درک درست از معقول ثانی فلسفی است که همین کاستی سبب بسته‌ماندن دست آنان در تحلیل اوصاف خداوند شده است. از نگاه آنان، چگونه امکان دارد یک ذات، محل (موصوف) اوصاف گوناگون باشد، بی‌آنکه در آن ذات تغییری پدید آید؛ زیرا آنان نسبت اوصاف و ذات الهی را چونان نسبت جواهر و اعراض درنظر می‌گیرند و با این تحلیل، بسیار طبیعی است به همین بن‌بست برسند و ناگزیر به الهیات سلبی گرایش یابند.

اما اگر بخواهیم به‌طور منصفانه دیدگاه این نحله را از روایات استنطاق کنیم، انصاف را که نمی‌توان به‌طور قاطع به‌نفع آنان داوری کرد؛ زیرا روایاتِ باب اگر فرازهایی از آن در ظاهر می‌تواند مدعای آنان را تأیید کند، درمقابل بسیاری از فرازهای دیگر، اوصاف گوناگون را برای خداوند اثبات می‌کند. افزون بر این اگر واقعاً قرار باشد تحلیل عقلانی از اوصاف خداوند داشته

باشیم، بدون مفهوم‌سازی عقلی و منطقی چگونه ممکن است به این کار مبادرت ورزیم؟ اگر کسی از اوصاف خداوند هیچ‌گونه شناخت اثباتی نداشته باشد، هرچند در مقام تصویر و تصوّر، در مقام اظهار و بیان چه چیزی را می‌خواهد سلب کند و اگر در مقام تصوّر، شناختی از اوصاف خداوند داشته باشد، دست‌کم در مقام اندیشه که نجوای با خویشتن است، اوصافی را برای خداوند اثبات کرده‌ایم. در یک سخن، این گروه بیش از اینکه واقعاً در پرتو رهنمود آیات و روایات به این دیدگاه رسیده باشد، مانند بسیاری از فرقه‌های کلامی درآغاز به‌دلایلی به ایده‌ای گردن نهاده، به آن دل سپرده است و سپس به‌دنبال توجیه و تأیید قرآنی و روایی برآمده است تا پایگاه فکری از پیش تعیین‌شده را مستحکم‌تر سازد. آیات قرآن با نگاه فراگیر، خداوند را به اوصاف گوناگون متصف کرده‌اند و روایات نیز فقط در برخی فرازهای خاص، توصیفاتی از خداوند ارائه داده‌اند که دربرابر توصیفات مقابل، کم‌حجم و قابل تفسیر برخلاف مدعای این گروه است.

اگر به تاریخ اندیشه فلسفی بنگریم، کسانی که در تحلیل مسائل فلسفی توانا بودند، هیچ‌یک به این نحله فکری گرایش نداشتند که در این مختصر نمی‌توان به دیدگاه آنان دراین‌باره اشاره کرد، ولی از باب نمونه، شایسته است این سخن علامه ***طباطبایی*** را درنظر آوریم که دقیقاً برخلاف ***قاضی سعید*** و ***ملارجبعلی تبریزی***، با استفاده از همان قاعده‌ای (بسیط‌الحقیقه) که آنان می‌خواستند الهیات تنزیهی یا الهیات سلبی را اثبات کنند، ایشان می‌خواهد اتصاف خداوند به اوصاف کمالی گوناگون را اثبات کند:

> **إن الوجود الواجبی لایسلب عنه کمال وجودی قط، فما فی‌الوجود من کمال کالعلم والقدرة فالوجود الواجبی واجد له بنحو أعلی و أشرف و هو محمول علیه علی ما یلیق بساحة عزته و کبریائه، و هذا هو المراد بالإتصاف**: از وجود واجب هرگز کمال وجودی را نتوان سلب کرد؛ ازاین‌رو هرگونه کمال که در دار هستی هست ازقبیل علم و قدرت، خداوند واجد این کمالات است، به‌نحو اعلی و اشرف و به‌گونه‌ای که متناسب و لایق ذات کبریایی اوست (نه مانند حمل اعراض بر جواهر و دارابودن جواهر اوصاف عرضی و عارضی را) و معنایی اتصاف چیزی جز این نیست (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص۲۸۳).

گفتنی است علامه دقیقاً بر خلاف ***قاضی سعید*** و دیگر گروندگان به الهیات تنزیهی که اوصاف ایجابی را به سلبی برمی‌گرداند و پیش از این به‌دفعات در سخنان‌شان دیدیم که می‌گفتند

اوصافی چون «خداوند عالم است»، مفادش این است که خداوند جاهل نیست. درادامه، همین مطلب برعکس آنان اوصاف سلبی را به اوصاف ایجابی ارجاع می‌دهد و می‌گوید:

> **إن الصفة تنقسم إنقساماً أولیا إلی ثبوتیة تفید معنی إیجابیاً کالعلم والقدرة و سلبیة تفید معنی سلبیاً، و لایکون إلا سلب سلب الکمال، فیرجع إلی إیجاب الکمال، لأن نفی النفی إثبات. کقولنا: من لیس بجاهل و من لیس بعاجز الراجعین إلی العالم والقادر ... فاالصفات السلبیة راجعة بالحقیقة إلی الصفات الثبوتیة:** صفات در تقسیم اولیه خود دوگونه است: یا صفات ثبوتی است که مفادشان معنی ایجابی است، مانند علم و قدرت و یا سلبی است که معنای سلب درحقیقت برمی‌گردد به سلب کمال از خداوند و چون ورود نفی بر نفی مفید اثبات است، درحقیقت معنای آن اثبات کمال برای خداوند است؛ بدین‌معنا که اتصاف کسی به جاهل یا عاجزنبودن برمی‌گردد به اینکه آن شخص دانا و قادر است؛ ازاین‌روست که باید بپذیریم صفات سلبی به ایجابی برمی‌گردد (همان، ص۲۸۴).

همان‌گونه که در آغاز فصل حاضر به‌اجمال یادآور شدیم، ***ملاصدرا*** با استفاده از آیه ۷۸ سوره مبارکه الرحمن: «تَبَارَک اسْمُ رَبِّک ذی‌الْجَلَالِ وَالْإِکرَامِ»، هریک از صفات ثبوتی و سلبی را به خداوند نسبت می‌دهد که مطابق برداشت ایشان، صاحب اکرام‌بودن خداوند یعنی وی به صفات ثبوتی آراسته است و صاحب جلالت‌بودن، به تعالی و تنزیه وی از صفات سلبی اشاره دارد:

> **الصفة أما إیجابیة و أما سلبیة تقدیسیة، قد عبر الکتاب عن هاتین بقوله: تبارک إسم ربک ذی‌الجلال والإکرام. فصفةالجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغیر، و صفة الإکرام ما تکرمت ذاته بها و تجملت. والأولی سلوب عن النقایص والإعدام، و جمیعها یرجع إلی سلب واحد و هو سلب الإمکان عنه تعالی:** صفت یا ثبوتی است یا سلبی و تقدیسی که خداوند در آیه شریفه به هر دو قسم اشاره کرده است. صفت جلالی اشاره دارد به اینکه خداوند از مشابهت به غیر، بری است و صفت اکرامی یعنی اینکه ذات خداوند منشأ این صفات کمالی است و از این اوصاف خالی نیست یا به‌دیگرسخن به این اوصاف آراسته است (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ص۱۱۸).

چنان‌که می‌بینیم، ***ملاصدرا*** آیه قرآن را ناظر به دیدگاهی می‌داند که بدان معتقد است. وی درادامه با اشاره به خطبه توحیدیه **نهج‌البلاغه**، فراز اصلی مورد استناد گروندگان به الهیات تنزیهی: «**کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه**» را دقیقاً به نفی صفات زاید بر ذات حمل می‌کند (همان، ص۱۴۰). صدار همین معنا را به عبارات بسیار نزدیک در کتاب شریف **مفاتیح‌الغیب** هم

اشاره کرده و آیه کریمه را ناظر به صفات ثبوتی و سلبی دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۲۵۳). شاید این سخن منسوب به ***مولانا جلال‌الدین بلخی*** که گفته است: «طالب هر چیز ای یار رشید *** جز همان چیزی که می‌جوید ندید»، شرح گویای احوال فیلسوفان متشرع و متکلمانی باشد که هریک از راه قرآن، به‌دنبال اثبات ایده‌هایی ازپیش تعیین‌شده‌اند.

نتیجه

بر اساس مطالب پیش‌گفته این‌گونه نتیجه گرفته می‌شود که سبب اصلی گرایش گروندگان به «الهیات تنزیهی» یا «الهیات سلبی»، عدم درک درست از معقول ثانی فلسفی و ناتوانی در تحلیل اوصاف خداوند بوده است. آنان نتوانستند از نسبت اوصاف با ذات باری‌تعالی، درک معقول و قابل دفاع و برهان‌پذیر ارائه دهند؛ ازاین‌رو به تنزیه و تعالی خداوند از هرگونه وصف و نسبت به‌طور خاص اعتقاد یافتند. گروندگان این نحله فکری که برای تأیید و اثبات حقانیت دیدگاه‌شان به روایات تمسک کرده‌اند، بیش از اینکه آیات و روایات راهبر و دلیل راه‌شان باشد، گرایش فکری و دیدگاه فلسفی از پیش تعیین‌شده، سلوک فکری آنان را جهت داده است و آیات و روایات برای توجیه و توضیح دیدگاه فلسفی به‌کار گرفته شده است. در یک بررسی کلی و نگاه بی‌طرفانه نمی‌توان از آیات و روایات برای تأیید این دیدگاه ـ یعنی تحلیل اوصاف الهی بر اساس «الهیات تنزیهی» ـ شواهد محکم و خدشه‌ناپذیر یافت و اگر در نگاه ابتدایی برخی روایات مشعر بر این مطلب باشد، دربرابر آن روایات بی‌شمار دیگر خداوند را به اوصاف گوناگون توصیف کرده است که در مقام جمع، نمی‌توان به‌نفع روایات موافق با دیدگاه تنزیه‌گرایان، از روایات مقابل دست برداشت و آن همه روایات را کنار نهاد. افزون‌براین دیدگاه کسانی که در مقام تحلیل و تبیین نسبت ذات و اوصاف الهی به دیدگاه سلبی و تنزیهی گرایش یافته‌اند، مشکلات دیگری نیز دارد و روشن‌ترین آن اینکه اگر هیچ تصوری از اوصاف خداوند نتوان داشت و مبتنی بر مبانی آنان (تباین اوصاف الهی و اوصاف بشری)، هرگز و حتی در ذهن و مقام تصور نتوان خداوند را به اوصاف ایجابی متصف کرد، در مقام سلب چه چیزی را از خداوند سلب کنیم؟ اگر این‌گونه باشد، این دیدگاه درنهایت به تعطیل می‌انجامد؛ امری که خود آنان از پذیرش آن امتناع می‌ورزند.

منابع

* **قرآن کریم**.
** **نهج‌البلاغه**؛ ترجمه دکتر سیدجعفر شهیدی.
۱. ابن‌میمون، موسی؛ **دلالةالحائرین**؛ تصحیح حسین آتای؛ [بی‌جا]: مکتبة الثقافة الدینیة، [بی‌تا].
۲. افلاطون؛ **دوره آثار**؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۳. تبریزی، ملارجبعلی؛ **رساله در اثبات واجب** (در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران به‌اهتمام سیدجلال‌الدین آشتیانی جلد اول)؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۴. ژیلسون، اتین؛ **هستی در اندیشه فیلسوفان**؛ تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.
۵. صدوق، ابی‌جعفرمحمدبن‌علی؛ **التوحید**؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۳۰ق.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیرالقرآن**؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۷. ـــــ ؛ **نهایةالحکمة**؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۳۶۲.
۸. طبرسی، ابی‌منصور احمدبن‌علی؛ **الإحتجاج**؛ [بی‌جا]: انتشارات شریف رضی، ۱۳۸۰.
۹. علی‌زمانی، امیرعباس؛ **سخن‌گفتن از خدا**؛ قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۰. فلوطین؛ **دوره آثار**؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۹.
۱۱. قمی، قاضی سعید؛ **شرح توحید صدوق**؛ تهران: مؤسسة الطباعة والنشر، ۱۴۱۵ق.
۱۲. ـــــ ؛ **کلید بهشت**؛ [بی‌جا: [بی‌نا]، ۱۳۶۲.
۱۳. کلینی، ابی‌جعفر محمدبن‌یعقوب؛ **الکافی**؛ تهران: انتشارات اسلامیه، ۱۳۸۱.
۱۴. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی‌الأسفار العقلیة الأربعة**؛ بیروت: دار إحیاء التراث‌العربی، ۱۹۹۰م.

۱۵. ـــــ ؛ **مفاتیح‌الغیب؛** تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۶. مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد؛ **مثنوی معنوی؛** تهران: هرمس، ۱۳۸۵.
۱۷. یاسپرس، کارل؛ **فلوطین؛** ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۸.