



## الهیات سلبی در مدرسه کلامی حله

رضا برنجکار<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۷

سیدمسیح شاهچراغ<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۲۲

### چکیده

در میان متکلمان مدرسه حله، «الهیات سلبی» جایگاه مهمی دارد. خواجه نصیر با بهره‌گیری از برهان شیخ صدوق در خصوص الهیات سلبی، صفت حیات خداوند را سلبی معنا کرده و این قاعده را قابل تعمیم به دیگر صفات ذاتی خداوند می‌داند. از منظر او، کسانی که در مباحث وجودشناختی صفات، قائل به نفی صفات زاید بر ذات هستند، در مباحث معناشناختی صفات، باید قائل به الهیات سلبی باشند. شاگردان خواجه در مدرسه حله نیز همین موضع را اتخاذ کرده‌اند. علامه حلی با تمایل به اشتراک لفظی «وجود» بین واجب و ممکن، و نیز فاضل مقداد با پذیرش نظریه نیابت ذات از صفات، مبانی دیگری جهت تقویت الهیات سلبی ارائه کردند.

### واژگان کلیدی

مدرسه کلامی حله، صفات ذاتی، معناشناسی صفات، الهیات سلبی، اشتراک لفظی، نیابت ذات از صفات.

## طرح مسئله

در فلسفه و کلام، مباحث مرتبط با اسما و صفات خداوند متعال از دو منظر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛ منظر وجودشناختی و معناشناختی. در مباحث وجودشناختی، به این مسئله پرداخته می‌شود که در نفس الامر و عالم واقع، چه نسبتی میان ذات پروردگار و صفات او وجود دارد. در مباحث معناشناختی، صفات الهی به معنای صفات پرداخته می‌شود و در حقیقت از این موضوع سخن به میان می‌آید که انسان چه درکی از صفات الهی دارد و با شنیدن صفات خداوند متعال، چه برداشتی از آن‌ها می‌کند. در این مبحث، عمدتاً دو رویکرد مهم مطرح می‌گردد که از آن با عنوان «الهیات ایجابی» و «الهیات سلبی» یاد می‌شود. الهیات ایجابی مورد حمایت حکما واقع شده است. 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 آن 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.

این الهیات 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 «آلبینوس» نخستین کسی است که بر طریق سلب درباره خداوند تأکید کرده است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۲۷). در فلسفه افلاطون نیز می‌توان نوعی از الهیات سلبی را مشاهده کرد. افلاطون هنگامی که درباره خدا صحبت می‌کند، او را غیر قابل شناخت معرفی کرده و تلاش می‌کند تا او را با بیانی سلبی، معرفی کند (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 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 (فلوطین، ۱۳۶۲، ۲: ۷۲۸).

اندیشه الهیات سلبی در میان متفکران مسیحی نیز طرفداران بسیاری دارد. بازلیدس، معلم غنوصی اواسط قرن دوم میلادی، بر این اعتقاد بود که از منظر این‌جهانی، نمی‌توان خداوند را فهم نمود و نمی‌توان وی را از طریق تشبیه به چیزی در درون کیهان به وصف کشید

(Kenny, 1998: 256). کلمنت، عالم مسیحی بر آن بود که هیچ محمول معناداری مناسب خداوند، وجود ندارد (Kenny, 1998: 257). نیکلاس کوزایی معتقد بود هر چه درباره خداوند می‌گوییم، مجاز و استعاره است (Kenny, 1998: 257). وی اعتقاد داشت آنچه در باب خدا می‌توان دانست این است که او دانستنی نیست. او خدا را تضاد تضادهای می‌دانست (Moran, 1998: 437). کلمنس نیز بر این باور بود که هیچ محمول معناداری مناسب خداوند وجود ندارد (Kenny, 1998: 257).

در یهودیت، فیلون اعتقاد داشت شناخت جوهره خدا در وسع انسان نیست. در حالی که وجودش برای همه آشکار است (Runia, 1998: 357). وی میان وجود و ماهیت خداوند فرق می‌گذاشت و بر این باور بود که تحصیل شناختی از خدا، از حد توان‌های مفهومی انسان خارج است و رسمش بر این بود که به تعمد گاهی از خدا با ضمیر شخصی و گاهی با ضمیر غیرشخصی یاد کند (Runia, 1998: 359). ابراهیم بن داوود اعتقاد داشت باید تمامی صفات ایجابی خداوند، حتی وحدت و ضرورت را به صورت مشترک لفظی فهم نمود (Samuelson, 1998: 606).

بی‌تردید برجسته‌ترین متفکر یهودی طرفدار نظریه الهیات سلبی، موسی بن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴) است. وی در کتاب *دلالة الحائرين* به صراحت، این دیدگاه را مطرح کرده است (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۴۰). از منظر او، توصیف صحیح خداوند که هیچ‌گونه لازمه باطلی نداشته باشد، توصیف سلبی اوست. این نوع از توصیف، باعث تشبیه و اسناد عیب و نقص به ساحت او نمی‌شود (Ross, 1993: 108).

در اسلام، «ضرار» بر این اعتقاد بود که معنای این‌که خدا دانا یا توانا است، این است که نادان و ناتوان نیست. رازی، قول ضرار را به نظام معتزلی نسبت می‌دهد (رازی، ۱۹۷۶: ۳۴). نجار معتقد به نفی صفت علم، قدرت، حیات و دیگر صفات ازلی خداوند است (ولفسون، ۱۳۶۸: ۲۴۱). ابویعقوب سجستانی بر این باور بود که خداوند نه صفات مادی دارد و نه معنوی و او ورای ایس (وجود) و لیس (عدم) است (سجستانی، ۱۳۵۸: ۴). ابن‌مسکویه نیز تنها راه ممکن تعریف صفات خداوند را، طریق سلبی می‌دانست (بدوی، ۱۳۶۲: ۶۶۹).

در بین متکلمان امامیه نیز همواره از چهره‌های خاصی مانند شیخ صدوق، قاضی سعید قمی و برخی دیگر به عنوان طرفداران الهیات سلبی نام برده می‌شود. خاستگاه اصلی این الهیات در کلام امامیه را باید در آیات قرآن و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام جست‌وجو کرد. در این مقاله بر آنیم تا به جایگاه الهیات سلبی در مدرسه کلامی حله بپردازیم. حله، شهری شیعه‌نشین در بین‌النهرین است که از حمله‌های بنیان‌کن مغول، در نیمه قرن هفتم هجری سالم ماند (حلی، ۱۴۱۱ق:

۸۰-۸۲). به علاوه، از روابط تازه‌ای که هلاکوخان مغول با وزیر شیعی مذهب برقرار کرده بود، بهره‌مند شد.

خواجه‌نصیر در سال ۶۵۶ هجری قمری به حله رفت و از اساتید آن‌جا بهره برد (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۲۴). این امر خود نشان از دوره تازه و نقش مؤثر این مدرسه در زمینه علم کلام و اصول دارد. البته زمینه‌های این نوگرایی پیش‌تر با ظهور ابن‌ادریس حلی و اقامت، تدریس و تألیف سدیدالدین حمصی رازی و هم‌چنین کمال‌الدین میثم بحرانی فراهم شده بود. در این مدرسه با کوشش و اقدام ابن‌ادریس، مؤلف کتاب *السرائر*، باب اجتهاد که پیش‌تر در حال بسته شدن بود، باز ماند و اندیشه اثنی‌عشری وارد مرحله دیگر از گرایش عقلی شد که البته بعد از سقوط بغداد شکوفا شد (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۸۱-۸۲).

در این مقاله، الهیات سلبی را از منظر خواجه‌نصیر طوسی، علامه حلی و فاضل مقداد مورد بررسی قرار خواهیم داد. دلیل انتخاب این سه نفر از آن جهت است که در بحث پیش رو، میزان تأثیرگذاری آن‌ها در استقرار جایگاه الهیات سلبی در مباحث اسما و صفات، بیش از دیگران بوده است. در واقع هر یک از این متکلمان، با نگاهی متفاوت به الهیات سلبی تمایل پیدا کرده‌اند. به نظر می‌رسد با بررسی آرای این سه نفر در معنای صفات خداوند، می‌توان به تحلیلی کلی در مورد جایگاه الهیات سلبی در مدرسه حله دست یافت. افرادی مانند محقق حلی و ابن‌میثم نیز در این مدرسه وجود دارند. از آن‌جا که آرای آن‌ها در مقایسه با نفرات فوق، از اهمیت کمتری برخوردار است، از بیان آن صرف‌نظر شده است. در بررسی آرای هر یک از متکلمان تلاش شده است تا مؤلفه‌های مهم در اعتقاد آن‌ها به الهیات سلبی، مورد توجه قرار بگیرد.

### ۱. خواجه‌نصیر طوسی

خواجه‌نصیر طوسی را می‌توان مؤسس مدرسه کلامی حله دانست که با تألیف آثار فراوان، نقش برجسته‌ای را در ترویج و نشر و گسترش تفکر شیعه بر اساس قواعد عقلی ایفا کرد. وی علاوه بر تألیف آثار کلامی، در شرح و نقد آرای ابن‌سینا و حکمای مشاء نیز آثار مهمی را به رشته تحریر درآورد. در ادامه، آرای وی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

#### الف. اشتراک معنوی وجود

خواجه در آثار خود از نظریه «اشتراک معنوی وجود» دفاع کرده و ادله انتخاب این قول را نیز بیان می‌کند. از منظر او، هنگامی که به ذهن خودمان رجوع می‌کنیم، متوجه می‌شویم که ذهن تنها یک معنا از حمل وجود بر مصادیق گوناگون آن برداشت می‌کند. دلیل دیگر آن‌که

نقیض مفهوم وجود، مفهوم عدم است که تنها یک معنا دارد؛ پس نقیض آن نیز باید یک معنا داشته باشد. و دلیل سوم آن که، نفس تقسیم وجود و مقسم قرار گرفتن این مفهوم، حکایت از اشتراک آن در مصادیق گوناگون دارد (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۰۶).

خواجه نصیر «وجود» را مفهومی «مشکک» می‌داند. اساساً مفاهیم در کیفیت صدق بر مصادیق گوناگون، بر دو دسته‌اند: برخی، مفاهیمی هستند که کیفیت صدق آن بر مصادیق گوناگون یکسان است و افراد آن هیچ اختلافی در مصداقیت برای آن مفهوم ندارند؛ مانند مفهوم جسم که افراد آن در صدق مفهوم جسم بر آنان، نسبت به یکدیگر هیچ امتیازی ندارند. این مفاهیم را «متواطی» می‌نامند. اما برخی دیگر از مفاهیم در کیفیت صدق بر افراد آن، متفاوتند و مصادیق آن مفهوم در تقدم، تأخر، اولویت و... با یکدیگر اختلاف دارند؛ مانند این که تمام خط-ها در مصداقیت برای مفهوم طول یکسان نیستند. مصداقیت خط یک متری برای مفهوم طول، بیشتر از مصداقیت خط یک سانتی‌متری برای آن مفهوم است. مفهوم وجود نیز این گونه است و مصداقیت خداوند برای این مفهوم، به مراتب بیشتر از مصداقیت مخلوقات برای این مفهوم است. خواجه نیز وجود را مفهومی مشکک می‌داند. در واقع طبق برهان خواجه، چون وجود مفهومی مشکک است، برخی مصادیق آن مانند خداوند می‌توانند، واجب الوجود باشند و برخی مصادیق آن ممکن الوجود، در حالی که اگر وجود مفهومی متواطی باشد، اگر مصداقی از آن اقتضای وجوب را داشته باشد، مصادیق دیگر نیز باید این اقتضا را داشته باشند (همان، ۱۴۰۵ق (الف): ۹۳-۹۴).

باید این نکته را مدنظر قرار داد که خواجه نصیر در فضای فلسفه مشاء قرار داشته و شارح آثار ابن سیناست. این اختلاف در میان محققان وجود دارد که آیا فلسفه مشاء قائل به تباین یا تشکیک عامی بوده است یا تشکیک خاصی؟ تشکیک عامی آن است که صدق یک مفهوم کلی بر مصادیق خود یکسان نبوده، بلکه به طور مختلف بر افراد خود تطبیق کند. آن مصادیق همه در معنای آن اسم مشترک باشند و در عین حال یکسان نباشند؛ مثلاً کلمه «حرارت» بر گرماهای متفاوت صدق می‌کند و یا اشیا در حرارت یکسان نیستند. یا سفیدی بر اشیای سفید صدق می‌کند، اما برخی سفیدترند و برخی کمتر سفیدند. برای نمونه، کلمه «سفید» بر برف، پنبه و عاج فیل صدق می‌کند، اما یکی اقدام یا اشد از دیگری است. در این تشکیک ما به اختلاف غیر از ما به الاشتراک است؛ یعنی پنبه، برف و عاج فیل در اصل سفیدی مشترکند، اما در امور دیگر با یکدیگر متفاوتند و همین تفاوت‌ها باعث شده است تا یکی سفیدتر از دیگری باشد. در واقع، این‌جا اختلاف به امور زاید بر ذات این اشیاست؛ لذا این نوع تشکیک به تواطؤ

برمی‌گردد، ولی افراد ساده‌اندیش (عموم مردم) این را تشکیک می‌پندارند و آن را تشکیک عامی گویند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۱: ۲۵۸). اما در تشکیک خاصی، ما به الامتیاز عین ما به الاختلاف است؛ مانند مفهوم «وجود» که اختلاف مصادیق گوناگون آن در صدق مفهوم وجود، به مرتبه وجودی‌شان باز می‌گردد نه به امور زاید بر ذات. بنابراین وجود در عین حال که ما به الامتیاز محسوب می‌شود، سبب اختلاف مصادیق گوناگون نیز می‌باشد و وجود در برخی مصادیق، شدیدتر و در برخی، ضعیف‌تر است. ابن‌سینا از نخستین کسانی است که به مطالعه درباره مسئله تشکیک وجود پرداخته است. وی در پایان فصل سوم از مقاله پنجم *الهیات شفا* می‌گوید: «وجود، شدت و ضعف ندارد و کمتر و ناقص نمی‌شود و تنها تفاوت در سه حکم می‌پذیرد: تقدم و تأخر، بی‌نیازی و نیاز، وجوب و امکان. به همین جهت، وقتی تقدم و تأخر در نظر گرفته شود، ابتدا وجود به علت نسبت داده می‌شود و ثانیاً به معلول و نیز علت، بی‌نیاز از معلول است و معلول، محتاج آن است و نیز علت، واجب الوجود است و معلول ذاتاً ممکن الوجود است» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۷۹).

روشن است که در بیان ابن‌سینا، ما به الاختلاف مصادیق گوناگون، مفهوم وجود نیست، بلکه عواملی مانند اولویت و تقدم و تأخر، سبب آن می‌شود که وجود ابتدا به علت و سپس به معلول نسبت داده شود. ریشه تفاوت دیدگاه مکتب مشاء و حکمت متعالیه به اصل محوری فلسفه ملاصدرا باز می‌گردد که صدرا در آن، به تمایز حقیقت وجود از مفهوم وجود قائل گردیده است. به عبارت دیگر تشکیک خاصی وجود، با حقیقت عینی وجود معنا می‌یابد؛ اصلی که در فلسفه ابن‌سینا مطرح نشده است، زیرا اصل محوری فلسفه ابن‌سینا، تمایز میان مفهوم وجود و ماهیت است و با این مبنا تنها می‌توان تشکیک عامی وجود را مطرح ساخت.

خواجه‌نصیر در آثار خود، گاهی در بیان احکام مفهوم وجود می‌فرماید: «... و تزايد و اشتداد در وجود نیست و خیر محض است و ضد و مثل ندارد» (خواجه‌نصیر، ۱۴۰۷ق: ۱۰۷)، و گاهی نیز از وجود شدت و ضعف در مفهوم وجود سخن می‌گوید (خواجه‌نصیر، ۱۹۹۵: ۵۱۸). باید توجه داشت که تأمل و تدبر در دیدگاه خواجه‌نصیر نشان می‌دهد اعتقاد وی با اندیشه حکمت متعالیه در تضاد بوده و او تشکیک خاصی صدرا و پیروان وی را قبول نداشته است، اما تشکیک مدنظر وی، به معنای ارجاع اندیشه او به اشتراک لفظی وجود نیز نمی‌باشد.

اشتراک معنوی وجود می‌تواند تفسیر دیگری نیز داشته باشد. این تفسیر عبارت از آن است که هنگامی که مفهوم وجود را بر خدا و مخلوقات اطلاق می‌کنیم، خالق و مخلوق علاوه بر لفظ وجود، در این معنا که با اطلاق این لفظ، عدم نیز از هر دو نفی شده است، مشترک هستند،

بدون آن که سنخیتی با یکدیگر داشته باشند. بنابراین به لحاظ اشتراک در نفی عدم از اطلاق لفظ وجود بر خالق و مخلوق، وجود به صورت مشترک معنوی استعمال می‌شود. در مجموع می‌توان بیان داشت که خواجه‌نصیر در مباحث عام وجود، قائل به اشتراک معنوی وجود و تشکیک عامی این مفهوم است، اما تفسیر وی از این اصطلاحات، با مبانی حکمت متعالیه متمایز است.

#### ب. محدودیت ادراک عقلی

خواجه‌نصیر در حالی که بر جایگاه عقل و نقش براهین عقلی در معرفت توحیدی تأکید می‌ورزد، در عین حال بر محدودیت‌های آن نیز واقف است و اعتقاد دارد که ذات و صفات ذاتی خداوند، قابل درک و شناسایی نیست (خواجه‌نصیر، ۱۴۰۵ق (الف): ۳۱۵-۳۱۶). خواجه‌نصیر، مطابق مشی حکما، قائل به دو وجود برای خداوند متعال است؛ یکی وجود عامی که قابل انطباق بر خالق و مخلوق بوده و مفهومی مشکک است که درباره نوع تشکیک آن صحبت شد، و دیگری وجود خاصی است که منحصر به ذات باری تعالی است و قابل انطباق بر ممکنات نیست. از منظر خواجه، این وجود خاص که همان ذات باری تعالی است، قابل شناسایی برای انسان نیست و عقل بشر از درک آن عاجز است (خواجه‌نصیر، ۱۴۰۵ق (الف): ۳۱۵-۳۱۶). نکته قابل توجه دیگر در بیان خواجه، تأکید بر بهره‌گیری از صفات سلبی، جهت تبیین وجود خاص باری تعالی است. اعتقاد وی بر این است که تنها با بیان سلبی می‌توان از این حقیقت غیر قابل شناسایی سخن گفت. این نگاه در تحصیل اندیشه معناساختی خواجه بسیار مؤثر است (خواجه‌نصیر، ۱۴۰۵ق (الف): ۳۱۵-۳۱۶). خواجه تأکید می‌کند که بحث از حقیقت این صفات نیست (خواجه‌نصیر، ۱۴۰۵ق (ب): ۴۷۱).

#### ج. عینیت صفات با ذات

خواجه‌نصیر طوسی بر عینیت صفات ذاتی خداوند با ذات وی تأکید کرده و در مقابل نظریه «زیادت» اشاعره و «احوال» معتزله موضع‌گیری می‌کند. وی در کتاب *تجربید الاعتقاد* نظریه زیادت و حال را با مبنا قرار دادن واجب الوجود بودن خداوند مردود می‌شمرد (خواجه‌نصیر، ۱۴۰۷ق: ۱۹۴). دلیل آن این است که هر دو نظریه، شرط اتصاف ذات به صفات را متوقف بر عامل خارج از ذات می‌داند و این امر به معنای افتقار خداوند به خارج از ذات خویش است که او را از حکم واجب الوجود خارج ساخته و ممکن الوجود می‌گرداند، زیرا واجب الوجود، نیازمند عامل خارج از ذات خویش نیست و این از خواص واجب الوجود لذاته است. خواجه در عبارتی،

اعتقاد خویش مبنی بر عینیت صفات با ذات را ابراز می‌کند و می‌نویسد: «و صفات، زاید بر ذات واجب الوجود لذاته نیستند به واسطه این حجت، و عین آن هستند. حقیقتِ خداوند تنها وجود خاص اوست، نه وجود مشترک بین او و غیرش و قدرت، علم و اراده او غیر اعتبار آن وجود نسبت به مقدرات، معلومات و مرادات او نیست و قدرت او عین صدور کل از اوست و علم او حصول کل برای اوست و ارادت او عنایت او به کل است فقط؛ بدون این که توهم کثرت در ذات باری تعالی صورت پذیرد» (خواججه‌نصیر، ۱۴۱۳ق: ۶۳-۶۴).

البته خواجه در این عبارت، اراده را نیز جزء صفات ذاتی خداوند برشمرده است که محل اشکال است، زیرا اراده به تصریح روایات اهل بیت علیهم‌السلام از صفات فعل خداوند است و در عین حال، محل بحث این مقاله نیست. آنچه در عبارت خواجه مهم است، پذیرش نظریه عینیت از جانب اوست. وی صفات ذاتی خداوند را در مقام اعتبار و ذهن متعدد می‌داند و تأکید می‌کند که این تعدد مفهومی به هیچ وجه موجب تعدد مصداقی باری تعالی نمی‌شود و در عالم واقع و نفس الامر، تنها ذات باری تعالی وجود دارد.

#### د. الهیات سلبی

ممکن است در نگاه اول این تصور ایجاد گردد که از آن جا که خواجه‌نصیر به اشتراک معنوی وجود و تشکیک در وجود قائل است، بنابراین می‌توان بر اساس این مشی فلسفی، وی را در مباحث معناشناختی صفات، قائل به الهیات ایجابی دانست. بحث ابتدایی درباره بررسی اندیشه خواجه در مباحث عام وجود، جهت برطرف کردن چنین تحلیلی صورت پذیرفت. همان‌گونه که مشخص شد، خواجه در مبانی خویش و در مباحث وجود، با اندیشه حکمت متعالیه و تفکر صدرایی، اختلافاتی اساسی دارد. تشکیک مطرح‌شده در فلسفه خواجه که نشئت‌گرفته از حکمت مشائی است، تشکیکی عامی است که مبتنی بر اصل محوری تمایز وجود و ماهیت است و این مخالف تشکیک مطرح‌شده در حکمت متعالیه است که تشکیکی خاصی است و ما به الاشتراک در آن، عین ما به الامتیاز است. در حقیقت، اشتراک معنوی‌ای که خواجه به آن قائل است، مبتنی بر تشکیکی عامی است و چنین اندیشه‌ای، متمایز از رویکردهای حکمت متعالیه است. اندیشه الهیات سلبی در کلام خواجه‌نصیر، در معنای صفت حیات تبلور یافته است. خواجه در کتاب *قواعد العقائد* می‌فرماید: «و خداوند متعال حی است؛ به این معنا که ممتنع است کسی که به قادر و عالم بودن وصف می‌شود، غیر حی باشد و حیات را



این‌گونه تفسیر می‌کنند که شأن خداوند این است که موصوف به حی، به قدرت و علم وصف شود» (خواجه‌نصیر، ۱۴۱۳ق: ۵۵).

خواجه‌نصیر در کتاب *تحصیل المحصل* در معنای صفت «حیات»، عبارتی دارد که به صراحت اندیشه سلبی وی را آشکار می‌سازد و احتمالات مطرح‌شده در کتاب *قواعد العقائد* را منحصر در رأی ابوالحسین بصری و پیروان او می‌کند. خواجه می‌فرماید: «کسانی که این اعتقاد را دارند که صفات خداوند جایز است که زاید بر ذات وی باشد، عقیده دارند که حیات، صفتی زاید است و کسانی که زیادت صفات بر ذات را جایز نمی‌دانند، آن را به شکل سلبی معنا می‌کنند» (خواجه‌نصیر، ۱۴۰۵ق (الف): ۲۸۱).

این عبارت به صراحت نشان می‌دهد که خواجه چگونه مباحث وجودشناختی و معناشناختی صفات را به هم گره می‌زند و در معنای صفات ذاتی خداوند، قاعده مشخصی را مطرح می‌کند. در این قاعده، کسانی که با نظریه زیادت صفات بر ذات، مخالفت می‌ورزند، صفات ذاتی خداوند را به شکل سلبی معنا می‌کنند و تنها قائلان به زیادت، آن را به شکل ثبوتی معنا می‌کنند. آنچه در طرح این قاعده قابل توجه است آن است که این بیان، قابلیت ارجاع به تمام صفات ذاتی باری تعالی را دارد و این‌گونه نیست که منحصر در معنای صفت «حیات» باشد. هنگامی که متکلمی نظریه عینیت صفات با ذات را می‌پذیرد، به لوازم اعتقاد خویش نیز پای‌بند خواهد بود. بر اساس این نظریه، صفات خداوند در عین حال که با ذات عینیت دارند، عین یکدیگر نیز هستند. علم خداوند عین قدرت، قدرت وی عین حیات، و حیات او نیز عین علم خواهد بود. حال، هنگامی که صفت حیات به شکل سلبی معنا می‌شود، بی‌تردید علم، قدرت، سمیع و بصیر نیز این‌گونه معنا خواهند شد. محال است که بگوییم حیات به شکل سلبی معنا می‌شود، ولی - مثلاً - صفت علم را به شکل ایجابی معنا می‌کنیم. این صفات عین یکدیگرند و قابل شناسایی و درک عقول بشری نیستند و لذا سلبی معنا کردن آن‌ها ضرورتی انکارناپذیر است.

باید توجه داشت که خواجه‌نصیر مبدع طرح این قاعده نیست. شیخ صدوق پیش از او، این الهیات را در مباحث کلامی مبرهن ساخت. وی هنگام تقسیم‌بندی صفات خداوند به ذات و فعل، صفات ذات را به شکل سلبی معنا می‌کند و جهت مبرهن ساختن آن از مباحث وجودشناختی بهره می‌برد. او بیان می‌کند که اگر صفات ذاتی باری تعالی را این‌گونه معنا نکنیم، در عرض خداوند، اشیایی قدیم را اثبات خواهیم کرد و انحصار خداوند در صفت قدیم را از بین خواهیم برد (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸). این بیان، همان اعتقاد اشاعره مبنی بر زیادت صفات از ذات است که از منظر متکلمان امامیه مردود است. جای تعجب است که منتقدان الهیات سلبی

هنگام نام بردن از قائلان به این الهیات، از علامه حلی نام می‌برند و علت این امر را سلبی معنا کردن صفت حیات توسط علامه در کتاب *کشف المراد* می‌دانند (حلی، ۱۴۰۷ ق: ۲۸۷)، اما نامی از خواجه‌نصیر به میان نمی‌آورند (محمدی، ۱۳۷۰: ۱۲۱-۱۲۲)؛ در حالی که قرائن این‌گونه نشان می‌دهد علامه حلی این قاعده را از استاد خویش، آموخته و در تفسیر صفت حیات به کار برده است. بنابراین باید پیش از علامه حلی، نام خواجه طوس در جرگه قائلان به این اندیشه قرار بگیرد.

نتیجه آن‌که، خواجه با وقوف به محدودیت‌های ادراک عقلی انسان در شناخت ذات و صفات ذاتی خداوند، جهت تبیین دقیق‌تر نظریه عینیت صفات با ذات، در معنای صفات خداوند از الهیات سلبی بهره برده است. قاعده‌ای را که خواجه در معنای صفت حیات به آن اشاره دارد، قابل تعمیم به دیگر صفات ذاتی باری تعالی نیز می‌باشد.

## ۲. علامه حلی

علامه، شارح آثار خواجه‌نصیر و از برجسته‌ترین شاگردان اوست. در ادامه اندیشه وی را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

### الف. اشتراک در وجود

علامه در بسیاری از آرای خویش، از اشتراک معنوی وجود دفاع می‌کند و آن را مبرهن می‌سازد. از منظر وی، نفس تقسیم وجود به «واجب و ممکن» و واحد بودن عدم به عنوان نقیض مفهوم وجود، از جمله براهینی است که می‌توان در اثبات اشتراک معنوی وجود اقامه کرد (حلی، ۱۴۲۶ ق: ۲۹). وی حکم به مشترک بودن مفهوم وجود را امر بین عقلی می‌داند (حلی، ۱۴۱۹ ق: ۱: ۳۵). او در برخی عبارات، اشتراک لفظی وجود را مورد انتقاد قرار می‌دهد (حلی، ۱۴۱۹ ق: ۱: ۲۷-۲۸)، اما در کتاب *مناهج الیقین فی اصول الدین* عبارتی دارد که حاکی از عدول وی از این نظریه و تمایل به نظریه اشتراک لفظی وجود است. وی ابتدا هم‌رأی با دیگر کتب خویش، وجود را بین موجودات، مشترک معنوی می‌داند و این قول را مختار فلاسفه و ابوهاشم جبائی و پیروان وی برمی‌شمرد و تأکید می‌کند که حکما بر مشکک بودن این مفهوم اصرار دارند. وی اشتراک لفظی را نیز قول ابوالحسین بصری و اشعری می‌داند (حلی، ۱۴۱۵ ق: ۵۶).

علامه در ادامه بحث، مسئله رابطه وجود و ماهیت را مطرح ساخته و عدم زیادت وجود بر ماهیت را در باری تعالی مبرهن به براهین عقلی می‌کند (حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۹). او با اشاره به استدلال‌های قائلان به زیادت وجود بر ماهیت در باری تعالی (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۰۱-۳۰۲) در مقام پاسخ به این براهین، تأکید می‌کند که پاسخ‌های ما، مبتنی بر مشکک دانستن مفهوم وجود و اشتراک معنوی آن است و از این رو می‌تواند مورد نقض قرار گیرد. علت نقض از منظر علامه، نقد به اشتراک معنوی وجود است. علامه در مقام بیان راه‌حل این مشکل و ارائه پاسخی قاطع به قائلان به زیادت وجود بر ماهیت در باری تعالی، اشتراک لفظی وجود را مطرح می‌سازد و آن را به عنوان پاسخ نهایی معرفی می‌کند. علامه، تالی فاسد اشتراک معنوی وجود بین خالق و مخلوق را آن می‌داند که در این قول، وجود در حکم جنس موجودات است، زیرا در همه آن‌ها مشترک است. حال نیاز به جنبه افتراق داریم تا این ممکنات از یکدیگر متمایز گردند. در حقیقت باید فصلی وجود داشته باشد تا موجودات از یکدیگر تشخیص داده شوند. قائل شدن به نوع، جنس و فصل برای باری تعالی علاوه بر تأمین نظر قائلان به زیادت وجود بر ماهیت، سبب ترکیب ذات باری تعالی می‌شود و او را در زمره ممکنات قرار می‌دهد (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۰۲).

در مقام جمع دو رأی صادرشده از علامه در این کتاب، باید عنوان داشت که احتمال دارد وی در ابتدای کتاب که قائل به اشتراک معنوی وجود شده، آن را در مورد ممکنات بیان کرده است و مسئله واجب و ممکن را جدا ساخته و در این مورد خاص، قائل به اشتراک لفظی وجود است. نیز این احتمال وجود دارد که وی از رأی ابتدایی خویش عدول کرده و در مقام تحلیل و بررسی مسئله و بیان مختار خویش، قائل به اشتراک لفظی شده است. در هر حال علامه، انتقاد صریح خویش را به اشتراک معنوی وجود مطرح می‌کند و آن را با وجود تالی فاسدهای بیان‌شده، مردود می‌داند.

از بیان علامه، نکته دیگری نیز قابل استخراج است و آن انتقاد وی به نظریه تشکیک در وجود است. علامه در کتب دیگر خود نیز با این نظریه، بنای مخالفت گذاشته است. او در کتاب *نهایة المرام فی علم الکلام* با طرح این موضوع، بیان می‌کند که از منظر وی مشکک دانستن وجود دارای اشکال است، ولی تحقیق در این باره را به مقام دیگری محول می‌کند (حلی، ۱۴۱۹ق، ۱: ۳۵-۳۶).

انتقادات علامه به مشکک دانستن مفهوم وجود (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۹) نشان می‌دهد که وی نیز به پیروی از استاد خویش، خواجه نصیر، تشکیک مفهومی و عامی را می‌پذیرد و ما به الامتیاز موجودات را غیر از ما به الاشتراک آن‌ها می‌داند و مسائلی مانند اولویت و تقدم و تأخر علت و

معلول را، عامل افتراق موجودات معرفی می‌کند. می‌توان بیان داشت که پذیرش اشتراک لفظی وجود بین خالق و مخلوق توسط علامه، در راستای همین انتقادات صورت پذیرفته است. در حقیقت، شدت انتقاد علامه به مشکک دانستن مفهوم وجود تا حدی بوده است که وی از تشکیک عامی نیز دست برداشته و میل به اشتراک لفظی پیدا کرده است.

در مقام جمع عبارات علامه در باب مفهوم وجود، می‌توان بیان داشت که وی به همان تشکیک عامی و مفهومی مورد نظر حکمای مشاء و خواجه‌نصیر قائل بوده است و اشتراک معنوی مورد نظر او در این راستا قابل تفسیر است. باید توجه داشت که اگر متکلمی به هر دلیلی قائل به نظریه اشتراک لفظی وجود میان خالق و مخلوق شود، می‌توان موضع معنائشناختی او در مباحث صفات را استخراج کرد، هرچند خود به آن تصریح نکرده باشد. چنین متکلمی بی‌تردید قائل به الهیات سلبی خواهد بود. نظریه اشتراک لفظی وجود، حکایت از آن دارد که قائل به آن تلاش می‌کند، تنزیه باری تعالی را به غایت خود برساند و در این راستا به تباین ذاتی خالق و مخلوق اعتقاد پیدا می‌کند. در این فضا، صفات خداوند نیز هیچ‌گونه وجه اشتراکی با ممکنات نخواهند داشت، زیرا روشن‌ترین صفت که همان وصف وجود است، بدون در نظر گرفتن هیچ جنبه اشتراکی به هر یک از آن‌ها استناد داده شده است. بنابراین، علم باری تعالی تنها در لفظ با علم ممکنات اشتراک دارد و معنای آن کاملاً متباین از معنای علم انسان است و این همان اندیشه الهیات سلبی خواهد بود.

#### ب. محدودیت ادراکات عقلی

علامه حلی با وقوف به محدودیت‌های قوای ادراکی انسان، ذات باری تعالی و تأمل و تدبر در آن، صفات ذاتی خداوند را از دسترس بشر خارج می‌داند. علامه، حیطة آگاهی و کسب معرفت عقل از باری تعالی را محدود می‌داند و معرفت باری تعالی را منحصر در اموری می‌داند که یا شوائب و نواقص مادی و امکانی از او سلب شود و یا صفات برای خداوند به واسطه افعال او اثبات شود (حلی، ۱۴۲۸ق: ۳۶۷-۳۶۸).

#### ج. عینیت صفات با ذات

علامه حلی در مباحث وجودشناختی صفات، قائل به نظریه عینیت صفات با ذات است. بر این اساس، وی صفات ذاتی خداوند را در ذهن، اموری زاید بر ذات و در عالم خارج، صفات و ذات را یکی می‌داند (حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۴۵). در حقیقت علامه برای وصف حقیقت صفات خداوند، نظر فلسفی وجود ذهنی در برابر وجود در جهان خارج را به کار گرفته است. صفات

خداوند از نظر عقل، زاید بر ذات او هستند، اما جایز نیست برای این مفاهیم ذهنی، جسمیت قائل شویم و واقعیتی زاید بر ذات او در جهان خارج را به آن نسبت دهیم (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۱۷۴-۱۷۵). علامه، تباین ذات خداوند با ذوات دیگر را، علت اتخاذ این رأی اعلام می‌دارد. این بیان در برابر رأی ابوهاشم جبائی و پیروان او مبنی بر تساوی ذوات اتخاذ شده است. علامه نظریه احوال معتزله را مبتنی بر این اصل فاسد می‌داند (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۱۷۵). وی در آثارش به وجوه بطلان رأی زیادت صفات بر ذات اشاعره اشاره می‌کند و مسائلی مانند تعدد قدما و شریک قرار دادن شرکایی در عرض باری تعالی و نیز افتقار ذات به صفات خارج از آن را در ردّ این نظریه مطرح می‌کند (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۶؛ حلی، ۱۳۶۳: ۷۳-۷۶).

وی در مقابل نظریه احوال ابوهاشم جبائی نیز واکنش نشان می‌دهد و آن را مردود می‌شمارد (حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۵). علامه به هنگام بحث از اصل وجود صفات ذاتی، معتقد بود این صفات بر مبنای ذات خداوند است که از حیث ذات با دیگر ذوات متفاوت است. ابوهاشم معتقد بود خداوند دارای صفتی ذاتی است که با این صفت با آنچه غیر اوست متمایز می‌شود؛ مانند جوهریت برای جوهر. به علاوه او معتقد بود، خداوند دارای صفات قدیم، حیّ، عالم و قادر دارد. این صفات مقتضای ذاتند. علامه این رأی ابوهاشم را سخیف و همان‌گونه که بیان شد زیربنای آن را، اصل فاسد تساوی ذوات می‌داند (حلی، ۱۹۸۲: ۵۴). وی با ردّ این نظریه، عملاً با دیدگاه ابوالحسین بصری و پیروانش همراهی می‌کند و مانند آن‌ها بر این اعتقاد است که ذوات، به علت وجودی خودشان با یکدیگر متفاوتند و در این میان به شیء دیگری محتاج نیستند (اشمیتکه، ۱۳۷۵: ۱۷۵).

در این‌جا نکته‌ای قابل توجه است و آن این‌که علامه، مانند دیگر متکلمان مدرسه حله، در مباحث وجودشناختی خویش، هیچ‌گاه متعرض نظریه نیابت ذات از صفات نشده و آن را در بوتّه نقد قرار نداده است. از برخی عبارات علامه چنین رأیی استشمام می‌شود. علامه در برخی عبارات (حلی، ۱۳۶۳: ۷۳)، ضمن انتقاد به رأی اشاعره، بیان می‌کند که اثر قدرت که همان صحت فعل است، اثر علم که همان آگاهی نسبت به اشیاست و اثر حیات که عدم استحاله علم و قدرت است، از ذات باری تعالی صادر می‌شود. هرچند به شکل قاطع نمی‌توان علامه را منتسب به این رأی دانست، می‌توان از عینیتی عام سخن گفت که نظریه نیابت را نیز در خود جای می‌دهد. وجود چنین عباراتی که دوپهلوست و نیز عدم تعرض به این نظریه با وجود انتقاد به نظریات رقیب عینیت، این بیان را تقویت می‌کند.

در مجموع می‌توان بیان داشت که نظریه عینیت را به صراحت می‌توان به علامه حلی منتسب دانست و نظریه نیابت ذات از صفات را به عنوان یک احتمال در نظر داشت.

## د. الهیات سلبی

علامه در ابتدای بحث معناشناختی با بیان این مطلب که به کار بردن الفاظی که جهت تبیین صفات انسان مورد استفاده قرار می‌گیرد، بر صفات خداوند متعال، با منعی روبه‌رو نیست، این اشتراک را تنها در ناحیه الفاظ می‌داند و تأکید می‌کند که این استعمالات، هیچ‌گونه تشبیهی را به همراه نخواهد داشت (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۴۹-۳۵۰). علامه اشتراک این الفاظ در مورد خالق و مخلوق را از موارد تشبیه مذمومی که اهل بیت علیهم‌السلام از آن نهی کرده‌اند، نمی‌داند. از منظر وی تشبیه مذموم، تشبیهی است که سبب مشارکت خالق و مخلوق در ذاتیات گردد و این‌گونه مشابهت‌های لفظی، با توجه به تفاوت‌های معنایی آن، تالی فاسدی را به همراه نخواهد داشت. وی در آثار خود، همواره بر نفی تشبیه تأکید می‌کند و خداوند را متباین از دیگر ممکنات می‌داند (حلی، ۱۹۸۲: ۵۴).

علامه حلی در معنای صفات الهی به پیروی از استادش، خواجه‌نصیر طوسی، قائل به الهیات سلبی است و قاعده‌ای را که خواجه در معنای صفت حیات مطرح ساخت، بیان می‌کند و خود را ملتزم به آن می‌داند. وی سپس در معنای این صفت می‌فرماید: «مردم بر این مطلب که خداوند حی است، اتفاق نظر دارند، اما در تفسیر آن اختلاف کرده‌اند؛ قومی بر این باورند که حی بودن خداوند به این معناست که محال نیست که قادر و عالم باشد و دیگران گفته‌اند همانا خداوند دارای صفتی است (خارج از ذات) که به واسطه آن واجب می‌شود که بداند و توانا باشد. و تحقیق آن‌که، در صفات باری تعالی اگر قائل به نظریه زیادت این صفات بر ذات شویم، حیات صفتی ثبوتی خواهد بود که زاید بر ذات است و اگر قائل به این نظریه نشویم، بازگشت حیات به صفتی سلبی خواهد بود و حق همین است» (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۷).

علامه با گره زدن مباحث وجودشناختی و معناشناختی صفات خداوند، از وجود ملازمه روشنی میان آن‌ها سخن می‌گوید و اعتقاد دارد که هر متکلم و اندیشمندی که در برابر نظریه زیادت اشاعره موضع‌گیری می‌کند، در معنای صفات خداوند، از باب تلازم رأی به الهیات سلبی خواهد داد. علامه این قاعده را در تمام صفات ذاتی خداوند جاری می‌داند. در واقع علامه، الهیات سلبی را جهت ارائه تحلیلی دقیق‌تر و عمیق‌تر از نظریه عینیت صفات با ذات باری تعالی و منسد کردن راه هر گونه برداشت ناروا از این نظریه مطرح می‌کند و آن را در تمام صفاتی ذاتی خداوند جاری و ساری می‌داند.

برخی از شارحان کشف المراد با انتقاد به موضع علامه در معنای صفات ذاتی خداوند، بیان داشته‌اند که تصور قائلان به الهیات سلبی آن است که اگر صفات کمالیه را به یک سلسله امور

ثبوتی دانستیم و معتقد شویم در خارج و ذات حق موجودند، مستلزم تعدد و تکثر در ذات می‌گردد، در حالی که ذات حق واحد است و هیچ جهت کثرتی در آن نیست و لذا رأی به الهیات سلبی می‌دهیم. از منظر این منتقدان، این تالی فاسد زمانی پیش خواهد آمد که صفات خداوند زاید بر ذات باشد و با وجود نظریه عینیت، این تالی فاسد منتفی است (محمدی، ۱۳۷۰: ۱۲۱-۱۲۲).

باید توجه داشت که طرح این قاعده در معنای صفات ذاتی خداوند از ناحیه کسانی صورت می‌پذیرد که خود به نظریه عینیت رأی داده‌اند و در مبرهن کردن آن تلاش وافر صرف کرده و شدیدترین واکنش‌ها را به نظریات رقیب نشان داده‌اند. متکلمانی مانند خواجه‌نصیر، ابن میثم بحرانی و علامه حلی با وقوف به این مسئله، رأی به الهیات سلبی داده‌اند. علامه حلی در آثار دیگر خویش نیز قاعده الهیات سلبی را مطرح ساخته است (حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۴۰). وی در صفات دیگر خداوند مانند عالم و قادر، تنها به اثبات این صفات از طریق افعال باری تعالی اکتفا می‌کند؛ یا متعرض معنای آن‌ها نمی‌شود و یا به معنای لغوی‌شان بسنده می‌کند (حلی، ۱۴۲۸ق: ۲۷۴)، اما با توجه به قاعده‌ای که در صفت «حیات» بیان داشت و آن را جاری و ساری در تمام صفات ذاتی خداوند دانست، گرایش وی به الهیات سلبی و نفی ضد در معنای صفات ذاتی باری تعالی کاملاً روشن می‌گردد.

#### ۴. فاضل مقداد

فاضل مقداد، شارح آثار خواجه‌نصیر و علامه حلی بوده و از متکلمان برجسته مدرسه حله است. در ادامه، آرای او را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم.

#### الف. اشتراک معنوی وجود

فاضل مقداد قائل به اشتراک معنوی وجود است و وجود را مفهومی مشکک می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۲۹ق: ۸۸). وی اصالت را با ماهیت می‌داند و وجود را عارض بر ماهیت به حساب می‌آورد. مراد او از تشکیک، همان تشکیک عامی و مفهومی است که در آن ما به الامتیاز غیر از ما به الاشتراک است. معرفی حق اولویت و تقدم برای علت و جوهر نسبت به معلول و عرض، گواهی بر این مدعاست که وی عامل امتیاز ماهیات را، چیزی غیر از وجود می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۱) فاضل این قول را مختار خواجه‌نصیر، علامه حلی و حکما می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۹).

## ب. حیطة ادراک عقل

فاضل مقداد در بسیاری از آثارش بر محدودیت ادراکات عقلی انسان در معرفت به ذات باری تعالی و صفات ذاتی او تأکید کرده است. فاضل، عدم معرفت به ذات باری تعالی را مبرهن می‌کند. برهان او مستفاد از مبانی روایی مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام است. بر این اساس، هر واقعیتی که به ذهن انسان راه یابد، مخلوق و مصنوع است و عقل آن را محدود و برای آن نوع و جنس و فصل تعریف می‌کند. هر مفهومی نیز که دارای این خصایص باشد، مسلماً یک کل خواهد بود که دارای اجزا بوده و محتاج اجزای خویش است. در حقیقت آنچه انسان به عنوان ذات الهی به ذهن خود راه داده و در تحصیل معرفت به آن تلاش می‌کند، مصنوع و مخلوقی ساخته و پرداخته ذهن اوست و از این جهت، در گمراهی آشکار خواهد بود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۵۵-۱۵۶).

البته فاضل در این زمینه، بیانی دارد که با آموزه‌های روایی اهل بیت علیهم‌السلام سازگاری ندارد. وی در مقام شرح عبارت علامه حلی در زمینه حیطة معرفت انسان به صفات باری تعالی که علامه آن را منحصر در صفات حقیقی، اضافی و سلبی کرده است، پس از نقل کلام وی، این سؤال را مطرح می‌کند که چرا جایز نباشد برای برخی نفوس و نیز برخی مجردات، که حقیقت باری تعالی را یا از طریق الهام یا تصفیه و پالایش درونی و یا غیر از آن درک کنند؟ (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۴۱).

از متکلم برجسته‌ای مانند فاضل مقداد بعید است که عبارت علامه حلی را این‌گونه شرح کند. روایات اهل بیت علیهم‌السلام در مورد عدم معرفت به ذات باری تعالی، دارای اطلاق است و هیچ‌گاه آن بزرگواران حتی در مورد ذوات مقدسه خویش، این بیان را مطرح نکرده‌اند که قادرند تا به ذات باری تعالی و کنه صفات ذاتی وی دست یابند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳، ۲۶۴). بنا بر براهین متقن و محکم عقلی، دست‌یابی ماسوی‌الله به ذات و حقیقت باری تعالی محال است و این مطلب شامل مجردات (البته بر فرض وجود مجردی غیر از باری تعالی) نیز خواهد شد. اگر اطلاق روایات معصومین علیهم‌السلام دارای قیودی بود، بی‌تردید در بیان آن بزرگواران منعکس می‌شد. به هر ترتیب، این بیان فاضل مقداد با مبانی عقلی سازگار نیست و خود نیز تنها به طرح اجمالی آن اکتفا کرده و از تفصیل مطلب پرهیز نموده است. در نتیجه، همان عبارات ابتدایی فاضل مقداد که ذکر شد، دارای مبانی صحیح عقلی و روایی است. عقل انسان توانایی درک ذات باری تعالی و کنه صفات ذاتی وی را ندارد و معرفت به این امور از دسترس بشر خارج است.



### ج. نیابت ذات از صفات

فاضل مقداد در مباحث وجودشناختی صفات الهی، در مقابل نظریه زیادت اشاعره و احوال معتزله موضع‌گیری می‌کند و قول به اثبات معانی برای ذات باری تعالی را دارای تالی فاسد می‌داند (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۰۲). فاضل مقداد در تبیین مختار خویش، رأی به نیابت صفات از ذات داده است. در ابتدای امر ممکن است برخی عبارات وی، این تصور را ایجاد کند که او نیز قائل به نظریه عینیت صفات با ذات است (فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۲۴)، اما تأمل و تدبر در مجموع عبارات فاضل، به‌ویژه مواردی که در مقام تحقیق و بررسی موضوع برآمده است، حاکی از آن است که وی نظریه نیابت را برگزیده است. مبنای قول وی در انتخاب این موضع، روایت امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه است که حضرت می‌فرماید: «وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹). وی در تبیین این مطلب می‌فرماید: «همانا نیست برای باری تعالی صفتی زاید بر ذات او، بلکه اصلاً صفتی برای او وجود ندارد. همان‌طور که ولیّ خدا علیه السلام با قول خود که فرمود: «و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست، به شهادت این مطلب که هر صفتی شأنش این است که غیر از موصوف است»، به آن اشاره کرده است. پس اگر برای او صفتی زاید بر ذات وی باشد، افتقار ذات به آن صفت لازم می‌آید و نیازمند به غیرممکن است و نیز موجب تعدد قدما می‌شود؛ پس قول اشاعره که قائلان به معانی هستند و نیز قول «بهشمیه» که قائل به احوال هستند، باطل است و تحقیق مبسوط و تفصیلی مطلب خواهد آمد» (فاضل مقداد، ۱۴۲۹ق: ۱۶۱).

همان‌گونه که از صدر این عبارت مشخص است، فاضل پس از این که صفات زاید بر ذات را از باری تعالی نفی می‌کند، از «بل» ترقی استفاده می‌کند و در مرتبه‌ای بالاتر، وجود هر گونه صفت را برای خداوند منتفی می‌داند و سپس در تأیید قول خویش، از بیان نورانی امیرالمؤمنین علیه السلام بهره می‌برد. نمی‌توان بیان داشت که فاضل تنها از بیان این عبارت، نفی نظریه زیادت و احوال را قصد کرده است، زیرا در این صورت، عبارت «بل لیس له صفة اصلاً» بی‌معنا خواهد بود. در حقیقت، وی با آوردن «بل» ترقی، وجود هر گونه صفت را برای خداوند منتفی می‌داند.

فاضل مقداد در ادامه بحث و در مقام تحقیق مطلب که وعده آن را داده بود، مراد خویش را در استفاده از «بل» ترقی بروز می‌دهد و اندیشه خویش را آشکار می‌سازد. فاضل مقداد به صراحت بیان می‌کند که خداوند، دارای هیچ صفتی، حتی به این معنا که با ذات عینیت داشته باشد، نیست و آنچه به عنوان صفت مطرح می‌شود، در حقیقت آثاری است که منسوب به ذات

خداوند است. این آثار مانند تمکن از ایجاد فعل و ظهور و کشف، از ذات باری تعالی صادر می‌شود و ذات در بیان این آثار، نایب مناب صفات است. این‌گونه نیست که خداوند عالم به علمی باشد که آن علم، عین ذات او باشد، بلکه اثر علم از ذات باری تعالی صادر می‌شود و خداوند در انتساب به این معنا، به هیچ واسطه‌ای حتی با تقریر عینیت نیازمند نیست (فاضل مقداد، ۱۴۲۹ق: ۲۰۷).

جای تعجب است که برخی محشّین، عبارت صدر کلام فاضل را که گفته است: «انه تعالی لیس له صفة» با وجود تمام این شواهد، مجدداً حمل بر نفی صفت زاید بر ذات می‌کنند (فاضل مقداد، ۱۴۲۹ق: ۲۰۷، پاورقی). این بیان فاضل به وضوح، نیت درونی وی را از به کار بردن حرف «بل» ترقی در عبارت قبلی آشکار می‌سازد و روشن می‌کند که وی اندیشه نیابت ذات از صفات را برگزیده است.

#### د. الهیات سلبی

اگر تنها رأی وجودشناختی فاضل مقداد را در صفات خداوند مینا قرار دهیم، می‌توانیم نظر معناشناختی وی را نیز به دست آوریم. نظریه نیابت ذات از صفات، در تلازم آشکار با الهیات سلبی است. اساساً این نظریه بر مبنای دغدغه قائلان آن نسبت به نفی کثرت از ذات باری تعالی و تشبیه خالق به مخلوق پایه‌ریزی شده است. آن‌ها در مباحث صفات، به دنبال نظریه‌ای بودند تا اندک احتمال تشبیه ذات خداوند به ممکنات را نیز منتفی کند و از این رو نظریه نیابت را مطرح ساختند. بدیهی است این دغدغه، در معنای صفات خداوند نیز مورد توجه قرار داشته است. در این میان، بهترین راه منسرد کردن تشبیه و پرهیز از مانندسازی خالق به مخلوق، الهیات سلبی است. قائلان به الهیات ایجابی از جمع تنزیه و تشبیه سخن می‌گویند و روشن است که این نظریه نمی‌تواند دغدغه قائلان به نیابت را مرتفع سازد. مطالعه عبارات فاضل مقداد در معنای صفات ذاتی خداوند نیز، این موضوع را تأیید می‌کند.

علاوه بر نظریه نیابت ذات از صفات که خود بهترین گواه در گرایش فاضل مقداد به الهیات سلبی است، در مباحث معناشناختی نیز خود به این موضوع تصریح کرده است. فاضل، به تبعیت از خواجه نصیر و علامه حلی، در معنای صفت «حیات» باری تعالی، میان مباحث وجودشناختی و معناشناختی صفات، پیوند برقرار می‌کند و بیان می‌دارد که مخالفان نظریه زیادت صفات از ذات، صفات ذاتی خداوند را به شکل سلبی معنا می‌کنند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۰۲). فاضل مقداد در آثار دیگر خود نیز به این مطلب تصریح کرده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۸۸). وی به این

مطلب اشاره می‌کند که نفی استحاله، مستلزم مفهوم عدمی این صفت نیست. وی در برخی آثارش، «حیات» را به همان معنای مورد نظر حکما دانسته و می‌گوید: «حی» به این معناست که درک‌کننده و فعالی است که آفات به او ملحق نمی‌گردد (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۹۸).  
فاضل مقداد علاوه بر سلبی معنا کردن صفت حیات، در شرح باب حادی‌عشر علامه حلی، در عبارتی صریح، اعتقاد خویش به الهیات سلبی را بروز می‌دهد و از ارجاع تمام صفات ثبوتی به سلبی سخن می‌گوید (فاضل مقداد، ۱۳۶۵: ۱۸-۱۹). فاضل، علت ارجاع صفات ثبوتی به سلبی را، ناتوانی عقل از تعقل ذات و صفات ذاتی خداوند می‌داند و تصریح می‌کند که عقل، تنها می‌تواند درکی سلبی از صفات باری تعالی داشته باشد.  
در هر صورت، فاضل مقداد با عبارت فوق، به روشنی اعتقاد خویش به الهیات سلبی را نشان می‌دهد.

### نتیجه‌گیری

خواجه‌نصیر با وقوف به محدودیت‌های ادراک عقلی انسان در شناخت ذات و صفات ذاتی خداوند، جهت تبیین دقیق‌تر نظریه عینیت صفات با ذات، در معنای صفات خداوند از الهیات سلبی بهره برده است. قاعده‌ای را که خواجه در معنای صفت حیات به آن اشاره دارد، قابل تعمیم به دیگر صفات ذاتی باری تعالی نیز می‌باشد.  
خواجه در مبرهن کردن این الهیات، میراث‌دار شیخ صدوق است. از منظر وی، تمام مخالفان نظریه زیادت اشاعره، در مباحث معناشناختی رأی به الهیات سلبی داده‌اند.  
علامه حلی نیز به تبع استادش، با پیوند زدن مباحث وجودشناختی و معناشناختی جهت تبیین هر چه دقیق‌تر نظریه عینیت، از الهیات سلبی بهره می‌برد. علامه با ابراز تمایل به نظریه اشتراک لفظی وجود، اعتقاد خویش به الهیات سلبی را نمایان‌تر می‌سازد.  
فاضل مقداد نیز در مبحث وجودشناختی صفات الهی، رأی به نظریه نیابت ذات از صفات داد و همین اعتقاد او سبب شد تا در معنای صفات ذاتی، قائل به الهیات سلبی شود. علاوه بر این، قاعده الهیات سلبی را در صفت «حیات» مطرح می‌کند و اندیشه نافیان نظریه زیادت اشاعره را، سلبی معنا کردن صفات ذاتی باری تعالی برمی‌شمرد. فاضل با استناد به ناتوانی عقل از تعقل ذات و صفات ذاتی خداوند، بازگشت تمام صفات ثبوتی را به صفات سلبی می‌داند و بر این باور است که تمام صفات، باید از طریق نفی ضدشان معنا و تفسیر گردند.

نتیجه آن که، الهیات سلبی در مباحث معناشناختی متکلمان مدرسه حله، جایگاه برجسته‌ای دارد.

## منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن سینا، (۱۳۷۶)، *الهیات شفاء*، تحقیق: علامه حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
۲. ابن‌میمون، موسی، (۱۹۷۲)، *دلالة الحائرين*، تحقیق: حسین آتای، آنکارا، مکتبه الثقافة الدینیة.
۳. اشمیتکه، زابینه، (۱۳۷۸)، *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه: احمد نمائی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴. افلاطون، (۱۳۴۹)، *مجموعه آثار*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۵. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۶۲)، *کندی در: تاریخ فلسفه در اسلام*، ویراسته: م.م. شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. جبرئیلی، محمدصفر، (۱۳۸۹)، *سیر تطور کلام شیعه (دفتر دوم)*، تهران، سازمان انتشارات و پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، *رحیق مختوم*، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. حلی، حسن بن یوسف مطهر حلی، (۱۴۱۱ق)، *کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین علی*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، چاپخانه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۷ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقات: علامه حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۶ق)، *تسلیک النفس الی حضیرة القدس*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۵ق)، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، دارالأسوه.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۹ق)، *نهایة المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۲)، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دارالکتاب اللبنانی.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۸ق)، *معارض الفهم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، قم، الشریف الرضی.
۱۶. خواجه‌نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد بن حسن طوسی، (۱۹۹۵)، *تقد المحصل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (الف)، (۱۴۰۵ق)، نقد المحصل، بیروت، دارالاضواء.
۱۹. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۴۰۵ق)، رسائل خواجہ نصیر طوسی (رساله اقل ما یجب الاعتقاد به)، بیروت، دارالاضواء.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳ق)، قواعد العقائد، تعلیقات: آیت الله سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۱. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۷۶)، اسماء الله الحسنى، قاهره: مکتبۃ الکلیات الازهریه.
۲۲. راسل، برتراند، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه غرب، تهران، پرواز.
۲۳. سجستانی، ابویعقوب، (۱۳۵۸)، کشف المحجوب، زیر نظر: هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
۲۴. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، قم، هجرت.
۲۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۹ق)، اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۵)، الأنوار الجلالیه فی شرح فصول النصیریه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۲ق)، النافع یوم الحشر فی شرح باب حادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳۰. فلوطین (۱۳۶۲)، دوره آثار، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. محمدی، علی، (۱۳۷۰)، شرح کشف المراد، قم، دارالفکر.
۳۳. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی.
34. Kenny, John peter, (1998), "Patristic philosophy", in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol 7, London, Routledge.
35. Moran, Dermot, (1998), "Platonism, Medieval", in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol 9, London, Routledge.

36. Ross, James, (1993), "Religious Language" in: *An introduction to the philosophy of Religion*, Ed by Brian Davies, oxford university press.
37. Runia, David T, (1998), "Philo of Alexandria" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol 7.
38. Samuelson, Norbert, M (1998), "Ibn Daud" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, vol 4.