

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷

صفحات ۶۰۵-۵۸۵

الهیات سلبی در اندیشه ابن سینا

مهناز تبارایی^{*}، محمد علی عباسیان چالشتی^۱، سید علی علم الهدی^۲، ناصر محمدی^۲

۱. دانشجوی دکتری، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۵)

چکیده

در این مقاله الهیات سلبی در ابعاد وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی در اندیشه ابن سینا با توجه به دلایلی چون تباین خالق و مخلوق، تأکید بر وحدت و بساطت حقیقی ذات خدای متعال، مثل و شبیه نداشتن، همچنین حد و ماهیت نداشتن او، اطلاق و عدم تناهی، ناتوانی انسان در احاطه بر خدای متعال، تعالی و فوق عقل بودن خدا، نقص معرفت معلول نسبت به علت، محدودیت قوای ادراکی بشر بررسی شده است. با بررسی نظام الهیاتی ابن سینا به این تبیین می‌رسیم که در وجودشناسی سینوی وجود شکاف عظیمی بین وجود مطلق یعنی خدا و دیگر مخلوقات تأکید می‌شود. او علت مخلوقات است، اما شباهت نوعی با آنها ندارد و در بعد معرفت‌شناختی امکان معرفت ایجابی مطابق با واقع را برای انسان نفی کرده است. در ساحت زبان‌شناختی نیز دلایل الهیات سلبی مبتنی بر بعد وجودی و معرفتی این دیدگاه است. طبیعتاً آنچه ناشناختنی و نایافتنی است، بیان‌شدنی هم نیست.

واژه‌های کلیدی

ابن سینا، الهیات سلبی، تنزیه، واجب‌الوجود.

^{*} نویسنده مسئول، رایانامه: mahnaz.tabarai@yahoo.com

مقدمه

یکی از مسائل مهم در کلام جدید و فلسفه دین مبحث الهیات سلبی است. الهیات سلبی گستره وسیعی از دیدگاه‌ها، از متکلمان تا عرفا را دربر گرفته است و مصادیق و مبانی آن در الهیات شرق و غرب، در میان متکلمان، فلاسفه و عرفا سابقه‌ای طولانی دارد. بحث الهیات سلبی در طول تاریخ فلسفه، اندیشه متفکران بزرگی را به خود مشغول کرده است و در سه ساحت وجودشناختی یعنی تباین خالق و مخلوق، اشتراک لفظی وجود و سایر صفات به نفی صفات از ذات خدای متعال می‌پردازد؛ معرفت‌شناختی در توان عقل برای شناخت خدا تردید می‌کند و زبان‌شناختی (محدودیت‌های زبان برای بیان امر متعالی است) به تفکر درباره خدا می‌پردازد.

این دیدگاه در طول تاریخ، موافقان بسیاری داشته است که دیدگاه خود را بر دلایلی مبتنی می‌کنند. به‌واقع الهیات سلبی یکی از مهم‌ترین گرایش‌های است که به نحو دقیقی به مسئله شناخت ذات، صفات و افعال خدای متعال و همچنین سخن گفتن از او می‌پردازد و در آن، مباحثی چون امکان شناخت ذات خدای متعال و اوصاف او، تحقق صفات در ذات، کیفیت اتصاف ذات به صفات و بحث تشبیه و تنزیه مطرح است. این رویکرد با تکیه بر تعالی و تنزیه خدای متعال و برای پرهیز از سقوط در پرتگاه تشبیه خداوند به مخلوقات و با تأکید بر محدودیت ابزارهای ادراکی بشر، همواره در توان آدمی برای شناخت ایجابی ذات و صفات خداوند با تردید می‌نگرد (کاکایی، ۱۳۸۷، ش ۶۸: ۱۲۹).

آنچه در این مقاله اهمیت دارد، بررسی و تبیین الهیات سلبی در نظام الهیاتی ابن‌سیناست. در این زمینه مقالاتی همچون «رہیافت سلبی صفات خدا از دیدگاه ابن‌سینا و توماس آکوینی» در مجله حکمت اسرا و «مفهوم‌شناسی اوصاف الهی در فلسفه ابن‌سینا» در مجله پژوهشنامه فلسفه دین به چاپ رسیده است؛ لکن مسئله مهم در این مقاله تبیین ابعاد مختلف، وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی، الهیات سلبی در نظام الهیات ابن‌سیناست. در بعد وجودشناختی این دیدگاه بر تعالی و تمایز خدا از مخلوقات بحث می‌شود. در بعد معرفتی و زبانی این دیدگاه، مباحثی چون امکان شناخت خدای متعال،

محدودیت قوای ادراکی بشر به تشبیه و تنزیه و چگونگی سخن گفتن از امر متعالی مطرح و در آنها بر محدودیت و نقص معرفت بشری و بیان ناپذیری امر متعالی تأکید می‌شود.

ریشه‌های تفکر الهیات سلبی ابن سینا

الهیات سلبی از مهم‌ترین رویکردهای الهیاتی است که از یونان باستان تا به امروز طرفدارانی داشته است و به نحو دقیقی در ابعاد مختلف وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی به مسئله شناخت خداوند و معناشناسی صفات او و سخن گفتن از او می‌پردازد. قائلان به الهیات سلبی با دلایل وجودشناختی، معرفت‌شناختی و مفهوم‌شناختی به تثبیت این نظام الهیاتی پرداخته‌اند؛ به این معنا که در روش اول، خداوند از عالم، تمایزی وجودی دارد. در رأس سلسله علت‌هاست و علت نخستین این زنجیره بوده و از این دیدگاه خدا موجودی برتر نسبت به موجودات این زنجیره است و با آنها نسبتی ندارند. در روش دوم تمامی صفات نیک تنها در خدا به گونه کامل وجود دارد و نمی‌توان هیچ نوع ادراک متعارفی از خدا داشت؛ لذا او در هیچ نوع تعریف و توصیفی نمی‌گنجد. در روش سوم او را با هیچ چیز نمی‌توان قیاس یا تشبیه کرد (کاکایی، ۱۳۸۱: ۶۰۰).

توجه به بعد هستی‌شناختی الهیات سلبی مقدم بر سایر ابعاد است. ریشه این تفکر را در مبانی هستی‌شناختی افرادی چون افلاطون، فیلون، و افلوپین می‌توان دید و نخستین دلایل هستی‌شناختی نیز در آثار آنان در خور بررسی است. افلاطون در بعد وجودی، نیک حقیقی را ورای وجود و به مراتب عالی‌تر و زیباتر از شناسایی مبتنی بر عقل و حقیقی که شناخته می‌شود، می‌داند؛ به گونه‌ای که زیباییش ورای تصور آدمی است و در عین حال که منبع حقیقت و دانش محسوب می‌شود، برتر از هر دوی آنهاست (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۴۹ - ۱۰۵۰). او بر مبنای این تعالی، اولین کسی است که عدم کفایت و نقص الفاظ را درمی‌یابد، زیرا می‌داند حقایقی وجود دارد که تصویرات و تخیلات نمی‌توانند آنها را تبیین کنند. وی معتقد است برای اینکه انسان سخن بگوید باید چیزی برای گفتن داشته باشد، منتهی همه چیز را نمی‌تواند بگوید، زیرا خیر مطلق که از حیث قدر و جلالت، فراتر از همه

اشیاست، در ورای وجود می‌ماند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۵). پس از افلاطون، مسلک تنزیهی فیلون که خداوند را ورای مثل افلاطونی و حتی فراتر از مثال اعلا می‌داند، تحولی در مفهوم خدا در نزد فیلسوفان یونانی به وجود آورد (بریه، ۱۳۸۲: ۲۰). پس از او، افلوپین دیدگاه سلبی را بسط و نشر داد، به گونه‌ای که به تفصیل، دلایلی در ابعاد مختلف الهیات سلبی در آثار او می‌توان دید. وی در بعد وجودی، به دلایلی چون وحدت و بساطت محض احد و به تعبیر درست‌تر، فوق وحدت بودن او، اطلاق و عدم تعیین و تناهی او، ملازمت صفت داشتن با نحوه‌های تعیین و تقید، فوق وجود و عقل بودن تأکید می‌کند. (افلوپین، ۱۴۱۳: ۱۰۱۰ - ۱۰۲۵). در میان مسلمانان معتزله را می‌توان نماینده برجسته الهیات سلبی در میان متکلمان مسلمان دانست، زیرا آنان نیز ذات خداوند را واحدی می‌دانستند که هیچ مثل و مانندی ندارد (شهرستانی، ۱۹۶۷: ۵۲) یعنی مصداق «لیس کمثلہ شیء» (شوری: ۱۱).

فیلسوفان اسلامی نیز آمیزه‌ای از آرای افلاطون، ارسطو و فلوطین را در اختیار داشتند و مباحث فلسفی خود را در گفت‌وگو با این میراث فلسفی پیش می‌بردند. ابن‌سینا یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه مسلمان است که به تفکر درباره خدا پرداخته و نظام الهیاتی خاص خود را تبیین کرده است. با بررسی این نظام الهیاتی به نظر می‌رسد او تحت تأثیر افلوپین تنزیه خداوند را از هرگونه تکثر، تغییر و نقص برجسته‌تر کرده است. ابن‌سینا در اینکه خدا را واحد خوانده از معارف و مبانی دینی اثر پذیرفته است نه از حکمای پیشین. اما اینکه خدا را فوق جوهر دانسته و بر آن استدلال نیز آورده و گفته است: «وانه لیس واجب‌الوجود الاً واحداً فقط لا یشارک شیئاً آخر فی جنس ولانوع...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۶: ۱۱۴) تحت تأثیر افلوپین بود و اینکه واجب‌الوجود تنها یکی است و این واجب با هیچ موجود دیگری در جنس یا نوع همگونی ندارد؛ به گمان از افلوپین اثر پذیرفته است و لکن ابن‌سینا در عبارت یادشده با نفی جنس و نوع از ساحت خدا، در واقع از او نفی جوهر بودن می‌کند؛ زیرا در تفکر ابن‌سینا جوهر جنس الاجناس است و تکثر در آن راه دارد. از سوی دیگر تحلیل ابن‌سینا از واجب‌الوجود، تفکر سلبی بودن نظام الهیاتی او را بیشتر نمایان می‌کند. منشأ تنزیه خداوند را باید در مبادی وجودشناختی ابن‌سینا و جدانگاری واجب‌الوجود از

ممکنات جست‌وجو کرد. او به جدایی خداوند از عالم معتقد است و اختلاف میان خداوند و ممکنات را به حدی می‌داند که از آن به تباین یاد می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۱). به‌واقع مباحث ابن سینا در الهیات عامه و نظریه‌پردازی‌های او در مباحثی چون وجود و ماهیت، واجب و ممکن و ویژگی‌های آنها را می‌توان زمینه‌ساز الهیات سلبی در تفکر وی دانست.

نظریه تمایز وجود و ماهیت مقدمه بیان اختلاف خداوند با موجودات دیگرست، زیرا به‌واسطه همین تمایز خداوند، وجود صرف و دیگر موجودات، وجود آمیخته با ماهیت هستند. مهم‌ترین مبدأ وجودی ابن سینا در جدانگاری واجب‌الوجود از دیگر موجودات عالم، تقسیم موجود به واجب و ممکن است. این تقسیم‌بندی نخستین و اساسی‌ترین تقسیم‌بندی ابن سینا از موجودات عالم است و جزو مفاهیم بدیهی و اولی به‌شمار می‌رود.

ابن سینا بر اساس قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» نظام فلسفی خویش را بر اساس تمایز بین ماهیت و وجود پی می‌ریزد و وجود را به ممکن و واجب تقسیم می‌کند و به نحو تفصیلی به تمایز ماهیت از وجود در ممکنات و عینیت آن دو در حق تعالی می‌پردازد؛ از این‌رو در جهان‌شناسی ابن سینا، همه موجودات ممکن‌الوجود هستند و محتاج علت هستی‌بخش خواهند بود و خداوند به‌عنوان فاعل ایجاد، وجود را به همه اشیا افاضه می‌کند. در فلسفه ابن سینا خداوند اولاً: فاعل ایجاد و هستی‌بخش است و ثانیاً: به تعبیر وی خدا فاعل بالعنایه است، زیرا به همه موجودات قبل از هستی آنها علم دارد و به علت بی‌نیازی مطلق و فیض دائمی حق، نظام هستی پیوسته از او صادر می‌شود و در صدور جهان جز کمال ذات، قصد و غرضی در کار نیست. به نظر ابن سینا این امر منافاتی با قدرت و اختیار خداوند در آفرینش جهان ندارد.

ابن سینا پس از اثبات خدا به تحلیل صفات خدا با دو رویکرد می‌پردازد: یکی رویکرد وجودشناختی و دیگری رویکرد معرفت‌شناختی. در رویکرد وجودشناختی صفات خدا به‌دلیل تقدم وجود خدا بر وجود ممکنات بر صفات ممکنات مقدم است. در رویکرد معرفت‌شناختی معرفت به صفات مخلوقات را مقدم بر معرفت به صفات خدا می‌داند؛ اما نحوه اطلاق صفات بر مخلوقات را که همراه با نقص است، در اسناد صفات به خدا دخیل

نمی‌داند و صفات خدا را از حیث ذهنی نیز منزّه و صفات برآمده از وجود مطلق خدا را مترادف می‌داند.

صفات ذاتی او نیز عین ذات او و عین همدیگرند، هرچند مفاهیم آنها با یکدیگر تغایر دارند؛ بنابراین خداوند به صفاتی متصف است و ما این صفات را به او اطلاق می‌کنیم، لکن این نظام مفهومی متشکل از صفات، ذات و حقیقت، او را به چنگ علم و ذهن ما در نمی‌آورد، بلکه تا حدودی آن حقیقت متعالی را برای ما هویدا می‌کند. عبارت ابن سینا در این زمینه چنین است: «ما حقیقت اول تعالی را نمی‌شناسیم، بلکه همین اندازه می‌دانیم که او واجب‌الوجود است و این وصف لازمی از لوازم اوست نه حقیقتش و از طریق این لازم نیز، به لوازم دیگر او نظیر وحدانیت و صفات دیگر علم پیدا می‌کنیم» (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۴۱ - ۱۴۳).

ابن سینا در بحث صفات در نخستین موضع، امکان وجود صفات گوناگون را برای خداوند می‌پذیرد، بی‌آنکه در ماهیتش به‌نوعی از انواع ترکیب بینجامد. اما، پذیرش این مطلب مستلزم آن نیست که ابن سینا می‌خواهد در استعمال صفات تمثیلی برای واجب‌الوجود همچون معتزله افراط کند. به‌واقع ابن سینا در اینجا تحت تأثیر افلوطین، تمایل به سلب نشان می‌دهد. اگر صفات را این‌گونه ببینیم، هرگز نمی‌توانند وحدت مطلق خداوند را نقض کنند. بنا به توضیح ابن سینا در حالی که برخی صفات توصیف‌گر ساحت ایجابی خداوند هستند، تعداد زیادی از آنها خداوند را بر اساس آنچه او ندارد، توصیف می‌کنند؛ حتی صفت وحدت بیان‌گر نبود شریک؛ صفت سرمد به‌معنای بی‌آغاز بودن وی است. در حقیقت همه صفات ایجابی و سلبی، خلاصه می‌شوند به این نکته که صفات عین ذاتند و نه زائد بر ذات. بنابراین واجب تعالی ذات واحدی از تمامی جهات بسیط است و هیچ نوع کثرتی در آن راه ندارد.

به‌واقع مبانی به هم گره‌خورده نوافلاطونی، الهیات قرآنی و مابعدالطبیعه ابن سینا، او را بر آن داشت که برای دلالت بر خداوند، روش دوگانه‌ای، یعنی سلبی و ایجابی به‌کار بندد. ابعاد ایجابی را باید در پرتو نکات آغازین این بخش بررسی کنیم؛ به این معنا که صفات ایجابی را باید به‌صورت نسبی به خداوند اطلاق کرد و اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، همه صفات

خداوند، چیزی جز سلب نیستند. شاید تنها بتوان گفت که اینجا شاید تا حدی بازتاب دو مبنای تلقی ابن سینا از خدا یعنی توحید و تنزیه باشد.

ترجمه آثار ابن سینا به زبان‌های اروپایی، اندکی پس از مرگ او آغاز شد و نظریاتش در باب هستی‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و معادشناسی، توجه فلاسفه و متألهان اروپای مسیحی را به خود جذب کرد. افرادی مانند گوندیسالیوس، دیوینیس، اسکوتوس، اکهارت و راجر بیکن عمیقاً تحت تأثیر فلسفه ابن سینا قرار داشتند و افرادی نظیر آلبرت کیبر، توماس آکویناس، الکساندر آو هیلز و یوهانس لاروشلی با اینکه برخی آرای ابن سینا را نپذیرفتند، در اندیشه‌های خود عمیقاً متأثر از فلسفه او بودند.

از آلبرت کیبر که او را ارسطوی قرون وسطی نامیده‌اند، دلیل ابتکاری و برهان خاصی بر اثبات وجود خدا ذکر نشده است، اما شاگرد برجسته او توماس آکویناس در کتاب معروف خود به نام «مجموعه الهیات» پنج برهان بر اثبات وجود خدا ذکر کرده است؛ این برهان‌ها که از فلسفه ارسطو و سنت نوافلاطونی، مسیحی و اسلامی ارث می‌برد، عبارتند از برهان حرکت یا تغییر، برهان علیت، برهان امکان، برهان درجات کمال و برهان نظم. ابتکار او در این برهان‌ها نه در اصل آنها، بلکه در تقریر و تبیین آنهاست، این تبیین در همه این برهان‌ها به یک اندازه نیست و گاهی به جای نوآوری گرفتار التقاط است؛ بدین ترتیب راه اول وی در اثبات وجود خدا همان برهان محرک بی حرکت ارسطوست. راه دوم او ترکیبی از مفهوم علت فاعلی و غایی و برهان وسط و طرف ابن سیناست (بریه، ۱۳۸۰: ۳۱۸). در بحث صفات، آکویناس معتقد است که می‌توان با صفات ایجابی از خدا سخن گفت. در غیر این صورت، ارتباطی بین خدا و انسان نخواهد بود؛ اما اطلاق صفات ایجابی بر خدا نه از باب اشتراک لفظی است که این اعتقاد به لادری‌گری منجر می‌شود و نه از باب اشتراک معنوی است که این نیز به وحدت وجود می‌انجامد، بلکه این اطلاق از باب تشابه است که بین اشتراک لفظی و اشتراک معنوی قرار دارد؛ به این معنا که دو چیز در عین اینکه کاملاً به یک معنا نیستند، معنایشان نیز کاملاً متفاوت با یکدیگر نیست، بلکه تشابه در معنا دارند (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۰۸).

درباره ارتباط خدا با عالم نیز بحث موجود ضروری و ممکن ابن سینا نزد توماس

اهمیت بنیانی یافت. این مفهوم به تمایز وجود از ماهیت منتهی می‌شود که در مابعدالطبیعه توماس نقش محوری دارد. توماس با قائل شدن به تمایز وجود از ماهیت نزد مخلوقات یا ممکن‌الوجودها در وجودشناسی، راه ابن‌سینا را ادامه داد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۵۱۰). فلسفه ابن‌سینا علاوه بر تأثیرات مستقیم بر فلسفه اروپا به واسطه تأثیراتی که در فلسفه حکمای یهود مانند ابن‌جبرول و موسی بن میمون گذاشت نیز فلسفه اروپا را متأثر کرد. تمام این مساعی چه در حوزه تمدن اسلامی و چه یهودی و چه مسیحی کوششی بود برای ایجاد هماهنگی میان عقل و دین. اهمیت فلسفه ابن‌سینا در رسیدن به این هدف است. ابن‌میمون نیز به‌ویژه در بحث اثبات وجود خدا، از فلسفه ابن‌سینا تأثیر پذیرفت؛ به‌گونه‌ای که ابن‌میمون توصیف درست و بی‌نقص خداوند را صرفاً توصیف او به اوصاف سلبی می‌داند و از این طریق ساحت خداوند را از تشبیه به مخلوق، شرک و اسناد عیب و نقص مبرا می‌داند (فناهی اشکوری، ۱۳۸۸: ۲۶). در بحث از صفات خدا نیز ابن‌میمون معتقد به الهیات سلبی است و اعتقاد دارد که نمی‌توان از توصیفات ایجابی سخن گفت، بلکه تنها راه سخن از خدا، انکار توصیفات ایجابی است؛ بنابراین به سبب اینکه خالق و مخلوق با هم تباین دارند، اطلاق اوصاف ایجابی بر خدا از باب اشتراک لفظی است (ولفسون، ۱۹۳۶: ۵۸).

بنابراین به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ابن‌سینا قائل به تمایز ذاتی خداوند از موجودات، وحدت صرف واجب‌الوجود، بساطت صرف حق تعالی و ترکیب دیگر موجودات است، تفکر الهیات سلبی دارد. در اینجا دیدگاه ابن‌سینا را در سه ساحت الهیات سلبی (وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی) به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

ساحت وجودشناختی

با توجه به ابعاد مختلف مسئله‌شناخت خداوند و مسائل پیرامون آن، در هر نظام الهیاتی، مبانی و وجودشناختی، معرفت‌شناختی و معناشناختی مختلفی وجود دارد. از آنجا که جنبه‌های معرفتی و زبانی الهیات بر جنبه هستی‌شناختی آن مبتنی است، مهم‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین بعد هر دیدگاه الهیاتی بعد هستی‌شناختی آن خواهد بود. الهیات سلبی در بعد

هستی‌شناختی با توجه به لوازم منطقی دیدگاه خود، به تباین خالق و مخلوق، اشتراک لفظی وجود و سایر صفات، به نفی صفات از ذات خدای متعال می‌پردازند (کاکایی، ۱۳۸۲: ۶۱۳).

در اینجا ابعاد الهیات سلبی در اندیشه ابن سینا را با توجه به تنزیه واجب‌الوجود از ممکنات و نظریه ابن سینا درباره صفات واجب‌الوجود بررسی می‌کنیم.

از دیدگاه ابن سینا واجب‌الوجود دارای احکام خاص است که این احکام ناظر بر واجب‌الوجود هستند و موجودات ممکن را دربر نمی‌گیرند و به‌واقع نشان‌دهنده جدایی و تنزیه واجب‌الوجود از موجودات دیگر هستند.

اولین حکم خاص واجب‌الوجود که او را از موجودات دیگر منزه می‌کند، قاعده «واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات» است (دینانی، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۴۰ - ۴۴۷). این قاعده یعنی آنچه در حد ذات از حیث وجود برای واجب‌الوجود ضروری است، از جمیع جهات و حیثیات دیگر نیز واجب خواهد بود. یعنی آنچه واجب‌الوجود است، واجب‌العلم و القدره و الحیاء هم هست، به‌طوری که در موجود واجب بالذات هیچ‌گونه جهت امکانی یافت نمی‌شود؛ زیرا هر چیزی که نسبت به واجب بالذات امکان تحقق داشته باشد، به نحو وجوب متحقق است. بنابراین، هیچ‌گونه حالت منتظره در مقام وجوب ذاتی و عالم ربوبی یافت نمی‌شود؛ بلکه آنچه ممکن است در آن مقام موجود باشد، بالفعل موجود است (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۳۱).

ابن سینا از این مسئله به دو گونه تعبیر کرده است:

۱. واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب است، یعنی هیچ جنبه امکانی که مستلزم نقص باشد، در ساحت او راه ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۵۰۳؛ بی تا: ۶؛ ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۳۱).

۲. واجب‌الوجود بالذاته واجب‌الوجود بالغیره نیست. در این تعبیر در عدم بی‌نیازی واجب به دیگر موجودات تأکید شده است. اگر واجب‌الوجود جنبه امکانی داشته باشد، نمی‌تواند بدون غیر موجد باشد و چنین موجودی واجب‌الوجود بذاته نیست (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۵۰؛ ۱۳۸۸: ۵۴۷).

اعتقاد به بساطت واجب‌الوجود از این پیش‌فرض ابن سینا ناشی شده است که هر چیزی

که جزء دارد وجودش مشروط به وجود جزئش و نیازمند تحقق آن است. چنین موجودی ممکن است نه واجب و از این رو ممکنات غیربسیطند و فقط واجب است که بسیط حقیقی بوده و منزله از داشتن هرگونه جزء است (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۵۵).

علاوه بر این واجب‌الوجود وجود صرف و محض است، پس ماهیتی ندارد. از نظر ابن سینا علت نقص و کاستی در ممکنات ماهیت داشتن آنهاست. از این رو برای اینکه وجود واجب لازم و ضروری باقی بماند، چاره‌ای نیست جز آنکه او را منزله از ماهیت بدانیم. اگر در مواردی هم برای واجب لفظ ماهیت به کار برده شود، مراد این است که حقیقت واجب عین وجود اوست برخلاف ممکنات که زوج ترکیبی از وجود و ماهیت هستند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۶۱). بنابراین واجب‌الوجود وجود صرف است و آنچه حقیقتش وجود صرف باشد، ماهیت ندارد. به تعبیر دیگر ماهیت واجب‌الوجود همان وجود اوست (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۷۰). مبنای شیخ در نفی ماهیت از خداوند این قاعده کلی است که می‌گوید «کل ذی ماهیه فهو معلول» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۲۳). بنابراین اگر چه در جایی گفته می‌شود «ما حقیقته انیته، فلا ماهیه له» مراد از ماهیت در اینجا حقیقت شیء نیست، گرچه در مواضع دیگر گاهی ماهیت به معنای حقیقت هم به کار می‌رود و شیخ نیز خود در ذیل مطلب مذکور به آن تذکر داده است: «یعنی بالماهیه فی سائر المواضع: الحقیقه، و واجب‌الوجود حقیقته الانیه» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۲۴).

بعد از اثبات ماهیت نداشتن واجب، می‌توان به احکام دیگری در مورد آن اشاره کرد که دقیقاً با آن مبنا اثبات‌شدنی هستند. احکامی که متفرع از این مسئله‌اند عبارتند از ضد نداشتن، ند نداشتن، حد نداشتن، جنس نداشتن و جنس نبودن چیزی، فصل نداشتن و فصل نبودن چیزی، نوع نداشتن و نوع نبودن چیزی، کلی نبودن و جزئی نبودن، کمیّت و کیفیت نداشتن، زمان و مکان نداشتن، منفعل نبودن، عدم مشارکت در مفهوم چیزی و جوهر نبودن. بنابراین از آنجا که واجب‌الوجود ماهیت ندارد، از مقولات جوهری و عرضی که ماهیت شیء را تشکیل می‌دهند منزله است. مهم‌ترین دلیل ابن سینا بر تمایز واجب و ممکن، یعنی از سنخ ماهوی بودن مقولات و موجودات ذیل آنها و وجود صرف بودن

حقیقت واجب است. به عبارت دیگر وجود در ممکنات امری عرضی و خارج از ذات ممکنات است؛ در حالی که وجود واجب عین ذات اوست (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۶۶).

یکی دیگر از مباحث مهم در امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص آن است که خداوند هم از وحدت بالکلمه و هم وحدت عددی و شخصی برخوردار است. مراد از واحد بالکلمه، وحدت در اسم و هویت است، یعنی مسمای دیگری برای اسمش نیست و در مفهوم اسم، هیچ مماثل و مشابهی ندارد. واجب الوجود حقیقت جنسی یا نوعی نیست که از وحدت جنسی یا نوعی برخوردار باشد. تمایز او از سایر موجودات، تمایز بالذات است (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۹۲).

ابن سینا واجب الوجود را فاعل کل موجودات می‌داند. از نظر او سلسله علل به واجب الوجود ختم می‌شود و از این رو واجب تعالی علت بی‌واسطه یا باواسطه همه ممکنات محسوب می‌شود. هر موجودی که ممکن است و ماهیت دارد، وجودش از خارج بر او عارض می‌شود. نیاز در وجود باعث می‌شود این موجودات معلول به حساب آیند. معلول‌ها از ناحیه خود اقتضای به وجود آمدن ندارند و در وجودشان محتاج به غیر هستند. در مقابل موجودی که ماهیت ندارد وجودش از ناحیه ذاتش است و در تحقق خود نیازمند غیر نیست؛ چنین موجودی نه تنها از وجود و وجوب ذاتی برخوردار است، بلکه وجود را نیز به همه ممکنات افاضه می‌کند و این همان واجب الوجود بالذات است که به واقع ابن سینا واجب الوجود را علت هستی می‌داند، لذا نمی‌توان در کنار سایر موجودات قرار داد، بلکه علت نخستین موجودات است و خارج از سلسله علت و معلول قرار دارد (ابن سینا، ۱۴۱۳: ۲۹).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان این گونه نتیجه گرفت که واجب الوجود در عرض سایر موجودات و همسان و همدیف با آنها نیست. از این رو ابن سینا با اسناد هرگونه وصف یا ویژگی که مستلزم هم‌عرض قرار دادن واجب الوجود در کنار سایر موجودات باشد، مخالف است. زیرا اگر مانند سایر موجودات قابل شمارش و کمیّت‌پذیر باشد، او هم موجودی کمی و محدود و در ردیف آن موجودات خواهد بود؛ در حالی که او فراتر

از سایر موجودات کمی و منزله از محدودیت‌های آنهاست. در وجودشناسی سینوی وجود شکاف عظیمی بین وجود مطلق یعنی خدا و دیگر مخلوقات تأکید می‌شود. او علت مخلوقات است، اما شباهت نوعی با آنها ندارد. ابن‌سینا به جدایی خداوند از عالم معتقد است و اختلاف میان خداوند و ممکنات را به حدی می‌داند که از آن به تباین یاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۱).

نصر مطالب فوق را این‌گونه تلخیص می‌کند: خدا، یا وجود مطلق که مبدأ و خالق همه چیزهاست، نخستین حلقه در یک سلسله پیوسته نیست و بنابراین پیوستگی جوهری و عرضی با موجودات این عالم ندارد. از میان پیشینیان، ارسطو نخستین کسی است که خداوند را جوهری ازلی می‌داند. ابن‌سینا آشکارا از ارسطو فاصله می‌گیرد و با افلوطین که اعتقاد دارد خداوند hyperousia یعنی فوق جوهر است، موافق بود (نصر، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

ساحت معرفت‌شناختی

الهیات سلبی در بعد معرفت‌شناختی در توان عقل در شناخت خدا تردید می‌کند و با توجه به توانایی محدود ابزارهای ادراکی انسان در کسب معرفت، به تنزیه خدای متعال، از نقص‌ها و کمالات محدود و امکانی روی آورده‌اند و امکان معرفت ایجابی مطابق با واقع را برای انسان نفی کرده است. علم حصولی نیز در حوزه معرفت‌شناسی راه به جایی ندارد و تنها یک راه است که روزنه کوچکی به سوی معرفت می‌گشاید (چیتیک، ۱۳۸۴: ۲۹۵).

قائلان به الهیات سلبی در بعد معرفت‌شناختی دلایلی در شناختی نبودن خدا دارند که به صورت مختصری آنها را بررسی می‌کنیم و سپس به دیدگاه ابن‌سینا بر مبنای آن می‌پردازیم.

۱. عدم توانایی احاطه بر خدای متعال: طرفداران الهیات سلبی معتقدند علم به چیزی، مستلزم احاطه به آن است و انسان، به علت محدودیت، تنها می‌تواند به چیزهایی بیندیشد که مانند خودش محدود باشند (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۶۵).

۲. صورت نداشتن خدای متعال: الهیات سلبی بر این تأکید می‌کند که شناخت حصولی، همواره به صورت تعلق می‌گیرد و هر چه معقول شود، بی‌شک صورتی از آن در ذهن

شکل می‌گیرد و آنچه فاقد صورت باشد، غیرقابل شناخت است؛ پس چون ذات خدای متعال فاقد صورت است، شناختنی نیست (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۲۲).

۳. محدودیت قوای ادراکی انسان و نقص معرفت معلول نسبت به علت: معلوم هر چیزی از جهتی معلول اوست؛ یعنی تصورات انسان، معلول نفس و قائم به غیرند. بر این اساس می‌توان گفت که علم انسان راهی به احدیت ندارند؛ زیرا شایسته نیست که فاعل موجودات به وسیله معلولات خود توصیف شود (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲۶ - ۱۲۷).

۴. همه مقولاتی که انسان به کمک آنها می‌اندیشد، برگرفته از این جهان هستند که حتی اگر مشکل محدودیت فهم خدا را هم نداشتیم، حق نداشتیم این‌گونه مفاهیم را به خدا نسبت بدهیم (توکلی، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

ابن سینا در بعد معرفت‌شناختی در توان عقل انسان در شناخت خدا تردید می‌کند و با توجه به توانایی محدود ابزارهای ادراکی انسان در کسب معرفت، به تنزیه خدای متعال از نقص‌ها و کمالات محدود و امکانی روی آورده و امکان معرفت ایجابی مطابق با واقع را برای انسان نفی کرده است. علم حصولی نیز در حوزه معرفت‌شناسی راه به جایی ندارد و تنها یک راه است که روزنه کوچکی به سوی معرفت می‌گشاید، زیرا از دیدگاه ابن سینا انسان اگرچه طالب کمال مطلق است، بالبداهه محدودیت‌های موجود در قابلیت‌هایش مانع احاطه کامل او به کمال مطلق می‌شود؛ زیرا نامحدود ممکن نیست در حیطه معرفت محدود قرار گیرد و معرفت کامل حضرت حق برای هیچ انسانی ممکن نیست و این عجز از معرفت به کنه ذات، ناشی از محدودیت‌های وجودی انسان است. ابن سینا در این زمینه می‌گوید: «و أنه لا حد له و لا برهان علیه بل هو البرهان علی کلشی ء بل هو آتما علیه الدلائل الواضحه» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۳۵۴). کنه و حقیقت واجب‌الوجود برای عقول بشری درک‌شدنی نیست. واجب‌الوجود حقیقتی دارد که نزد ما هیچ نامی برای آن نمی‌توان یافت (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۵). از سوی دیگر ابن سینا شناخت حقیقت و ذات هیچ موجودی را امکان‌پذیر نمی‌داند.

از این رو ممتنع بودن شناخت ذات خدا امری روشن و بدیهی است. از دیدگاه ابن سینا

نحوه وجود واجب‌الوجود به‌گونه‌ای است که نمی‌تواند مدرک هیچ موجودی واقع شود. این امر ناشی از تجلی و ظهور شدید اوست که سبب خفا و بطونش می‌شود. از این رو هیچ موجودی به‌صورت تام و تمام نمی‌تواند او را بشناسد. به‌واقع شناخت حقیقت واجب تعالی توسط انسان به معنای احاطه معرفتی موجود متناهی بر موجود مطلق و نامتناهی است که قطعاً امری ممتنع است (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۶۹).

مقصود این عبارات این است که ما هیچ راهی برای رسیدن به کنه ذات حق نداریم و برهان لمی بر وجود حضرت حق ممکن نیست، نه اینکه راه شناخت واجب، مطلقاً بسته باشد. از سوی دیگر، برهان ائی مسما به دلیل، گرچه ممکن است، یقین‌آور نیست؛ از این رو، بهترین راه ممکن برای شناخت واجب، برهان شبه لم است که در آن، از لازمی به لازم دیگر پی برده می‌شود؛ مثلاً، از حال خود وجود استدلال می‌شود که واجبی را اقتضا می‌کند. خلاصه اینکه شناخت الهی به قدر سعه وجودی انسان ممکن است و دلیل این امر، گفته ابن‌سیناست که «بل هو انما علیه الدلائل الواضحه» زیرا هر استدلالی به اندازه دلالتش، مدلول را نشان می‌دهد. بنابراین ابن‌سینا اعتقاد دارد که تصور واجب‌الوجود تصویری غیربدهی است. زیرا برای به‌دست آوردن تصور واجب‌الوجود، نیازمند تأمل هستیم. با وجود این در به‌دست آوردن تصور واجب‌الوجود نیازی به واسطه تصور غیر واجب‌الوجود نیست. این همان است که ابن‌سینا از آن به اولی‌التصور بودن تعبیر کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۷).

در این نظام فلسفی اولاً یگانه منبع معرفت ما به خداوند، عقل است؛ ثانیاً همین عقل نیز با وجود برخورداری از صلاحیت ورود به این حوزه، به دلیل محدودیت ذاتی خود و نامحدود بودن متعلق شناسایی، قادر به ادراک وجود آن حقیقت متعالی نیست، بلکه همین اندازه می‌داند که مفهوم واجب‌الوجود و مفاهیم مبتنی بر آن، دارای مصداقی است که حقیقت آن برای ما مجهول است. زیرا واجب‌الوجود وجود محض و از حیث وجودشناختی بسیط‌ترین موجودات است و به لحاظ ذاتش تمایز شدیدی با دیگر موجودات دارد. شناخت او نمی‌تواند آسان باشد. از سوی دیگر از حیث معرفت‌شناختی با توجه به مراتب مختلف ادراک انسان، معرفت به واجب‌الوجود در صورت امکان جزو

معارف حسی و یا خیالی نیست و تنها از طریق معرفت عقلی می‌توان او را شناخت که در این صورت لازم است نفس انسانی مراحل کمال عقلی را طی کند (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۱). لذا شناخت عقلی انسان نسبت به خدا شناختی ضعیف و از طریق لوازم و صفات است. لکن این معرفت هر چند ضعیف باشد، انسان را از ورطه تعطیل و جهل نجات خواهد داد و بهترین لازم از لوازم واجب‌الوجود برای شناخت لازمی است که به ذات نزدیک‌تر باشد و نشان‌دهنده مبدأیت خدا نسبت به ماسوی است که به نظر می‌رسد این لازم همان وجوب وجود است، زیرا نیاز وجودی ممکنات را منعکس می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۸، ۲۳ - ۲۴). اما دستیابی به مفهوم وجوب وجود و اذعان به تحقق عینی مصداق آن نیز با معرفت کامل به ذات خدا برابر و مساوی نیست (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۱۸۶) زیرا وجود واجب وجود محض است که قالب مفهومی نمی‌پذیرد، لذا شناخت به واجب شناخت ضعیفی است که به واسطه لوازم صورت می‌گیرد. ابن سینا بهترین لازم وجودی را (که شناخت دقیق‌تری به ما ارائه می‌دهد) وجوب وجود دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴ - ۳۶). بنابراین تنها چیزی که انسان از واجب‌الوجود می‌تواند درک کند، آن خواهد بود که وجودش ضروری و واجب است.

از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مبادی معرفت‌شناختی ابن سینا در مسئله شناخت خدا، محدودیت در قوای ادراکی انسان است و این محدودیت تنها منحصر به شناخت امور نامحسوس نیست؛ بلکه شناخت بسیاری از امور محسوس پیرامون انسان نیز ناممکن است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۲۰۳). انسان قادر به درک حقیقت اشیا نیست، زیرا علم به فصل که بیانگر حقیقت اشیا خواهد بود، از حیطة معرفت انسان خارج است (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۴). بنابراین نه تنها شناخت حقیقت باری تعالی بلکه شناخت حقیقت فلک، آتش، هوا و نیز برای انسان ناممکن است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴ - ۳۵). محدودیت شناختی انسان در مورد بسایط شدت بیشتری می‌یابد، زیرا شناخت لوازم امور بسیط بسیار دشوارتر از لوازم امور مرکب است. بر اساس دیدگاه ابن سینا خدا بسیط‌ترین موجود عالم است. بنابراین انسان در شناخت خدا با معضلات فراوانی مواجه می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۸۸ - ۸۹).

با وجود این ابن‌سینا شناخت خدا به واسطهٔ لازمی از لوازم ذاتش می‌پذیرد. لکن این معرفت هر چند ضعیف است، انسان را از ورطهٔ تعطیل و جهل نجات خواهد داد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ۲۳ - ۲۴). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌سینا در بعد معرفت‌شناختی در توان عقل انسان در شناخت خدا تردید می‌کند و با توجه به توانایی محدود ابزارهای ادراکی انسان در کسب معرفت به تنزیه خدای متعال، از نقص‌ها و کمالات محدود و امکانی روی آورده و امکان معرفت ایجابی مطابق با واقع را برای انسان نفی کرده است. علم حصولی نیز در حوزه معرفت‌شناسی راه به جایی ندارد و تنها یک راه است که روزنهٔ کوچکی به سوی معرفت می‌گشاید.

ساحت زبان‌شناختی

پرسش اصلی در ساحت زبان‌شناختی سخن گفتن از خداست که آیا ما می‌توانیم از طریق زبان عادی و طبیعی دربارهٔ امری فوق طبیعی و متعالی سخن بگوییم؟

دلایل زبان‌شناختی الهیات سلبی مبتنی بر بعد وجودی و معرفتی این دیدگاه است. طبیعتاً آنچه ناشناختنی و نایافتنی باشد، بیان‌شدنی هم نیست. به عقیدهٔ طرفداران الهیات سلبی، بازتاب تعالی معرفتی خدای متعال در زبان، روی آوردن به زبان سلبی و نهایتاً رسیدن به سکوت است. در دلایل زبان‌شناختی، علاوه بر تأکید بر دلایل وجودشناختی و معرفتی، تأکید بر محدودیت‌های زبان برای بیان امر متعالی است و سلب در بعد زبانی بر مفهوم بیان‌ناپذیری مبتنی می‌شود (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

در پاسخ به این سؤال الهیات سلبی که آیا می‌توان از خدا سخن گفت، باید گفت از دیدگاه ابن‌سینا با بیان سلبی می‌توان از آن حقیقت متعالی و محض سخن گفت که در اینجا به بررسی آن می‌پردازیم.

با بررسی صفات از دیدگاه ابن‌سینا، می‌توان گفت آنگاه که سخن از صفت حقیقی محض مانند حی می‌گوید، میل به عینیت است و می‌گوید حیات او عین علم او و علم او عین قدرت او و هر یک عین یکدیگرند و آنگاه که سخن از صفت‌های حقیقی اضافی

مانند اراده و قدرت می‌گوید نیز اظهار می‌دارد که عین ذاتند و می‌گویند: صورت معقول همان اراده و قدرت است و صفات همه عین ذاتند. در واقع ابن‌سینا ضمن پذیرش تعدد و تنوع صفات، قائل به اتحاد مصداقی و مفهومی است و در نگاه او تمامی صفات الهی عین یکدیگر و همه عین ذاتند و صفات خداوند خواه صفات ثبوتی حقیقی محض مانند حی و صفات حقیقی ذات اضافه مانند عالم و قادر، همه عین ذاتند.

ابن‌سینا تصریح می‌کند که اتحاد مفهومی به علم و اراده اختصاص ندارد، بلکه در سایر صفات نیز چنین است و در واجب هیچ کثرتی نه از حیث مفهوم و نه از حیث تشخیص راه ندارد چون تكثر در شیئی به خاطر تكثر در معنا و مفهوم آن است که در ذات واجب تمام معانی واحد است و تكثر در تشخیص هم ندارد، زیرا تشخیص واجب‌الوجود عین ذات اوست (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۱۶۹).

حال با توجه به مبانی مذکور، نظر ابن‌سینا در پاسخ به پرسش یادشده به این صورت است که صفات واجب تعالی عین ذات او در مقام مصداق هستند و هم صفات کمالی موجودات ممکن نیز از آن صفات نشأت گرفته‌اند، لکن هر یک از این صفات؛ مشترک معنوی است و به یک معنا بر مصادیق فراوان اطلاق می‌شود، لکن با وجود این، در مقام مصداق از همدیگر متمایزند، به گونه‌ای که صفات ما ممکنات، زائد بر ذات ما هستند؛ در حالی که صفات واجب تعالی عین ذات اوست. صفات ما بالقوه هستند، در حالی که صفات او بالفعل است. صفات ما آمیخته با نقص و امکان هستند، در حالی که صفات او اعلا و اشرف و شایسته مقام اوست (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۱۵۱). ابن‌سینا با تأکید بر این مطلب، معتزله را به جهت نفی صفات جسمانی و جمادی از ساحت حق تعالی و انتساب صفات انسانی به او، مورد حمله قرار می‌دهد و آنها را به عدم شناخت امور عقلی و فراتر از طبیعت متهم می‌کند و بر این نکته اصرار می‌ورزد که تفاوت صفات حق تعالی با صفات انسانی، تنها در عینیت با ذات و زیادت بر ذات نیست، بلکه صفات واجب تعالی در اوج مجد، علو و عظمت هستند؛ در حالی که صفات بشری آمیخته با نقص و امکان هستند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۱۵۸).

بنابراین بر پایه نظر ابن‌سینا، صفات واجب تعالی وجه اعلا و اشرف صفات کمالی

است که در نظام هستی جاری می‌شود، یعنی صفات ممکنات با نقص و امکان آمیخته‌اند، اما صفات واجب تعالی عین ذات او و واجب بالذات است (ابن‌سینا، تعلیقات: ۱۵۹).

ابن‌سینا صفات الهی را از هر گونه نقص و محدودیت صفات امکانی منزه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۰ - ۲۱). بنابراین ابن‌سینا همان‌طور که مصادیق اوصاف الهی و انسانی را متمایز می‌داند، در مقام مفهوم نیز بر تمایز مفهوم اوصاف الهی و انسانی معتقد است. از نظر ابن‌سینا مفاهیم اوصاف ممکنات، مختلف و متفاوت هستند؛ چون مصادیق این اوصاف متکثرند. به عبارت دیگر، اختلاف مصادیق اوصاف امکانی، مستلزم اختلاف مفهومی آنهاست. ولی در مورد خداوند، از آنجا که مفهوم اوصاف واجب‌الوجود از ذات بسیط او انتزاع می‌شود، نمی‌تواند معانی مختلف داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۱).

ظاهراً نتیجه چنین دیدگاهی آن است که مفاهیم اوصاف در خداوند همانند مفاهیم اوصاف در انسان نیست، پس امکان انتقال به مفهوم اوصاف الهی از طریق مفهوم اوصاف انسانی نیست و از آنجایی که عقل انسان تنها با مفاهیم بشری سروکار دارد، از درک صفات الهی عاجز است. ابن‌سینا ملتزم به این نتیجه نیست، بلکه معتقد است شناخت اوصاف الهی به نحو ایجابی ممکن نیست، بلکه باید به نحو سلبی و اضافی باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۱۳). البته این تنزیه در کلام ابن‌سینا به معنای تعطیل عقول در شناخت خدا نیست، بلکه به معنای منزه کردن صفات الهی از جنبه‌های عدمی و نقص‌های امکانی موجود در صفات انسانی است.

نتیجه‌گیری

نتیجه به‌دست‌آمده از مطالب فوق نیازمند توضیح نیست؛ زیرا مفهوم خدا در نزد ابن‌سینا از بعد هستی‌شناختی و وجودشناختی متباین از ممکنات است. به‌واقع در وجودشناسی سینوی بر وجود شکاف عظیمی بین وجود مطلق یعنی خدا و دیگر مخلوقات تأکید می‌شود. او علت مخلوقات است، اما شباهت نوعی با آنها ندارد و در بعد معرفتی ناشناختنی و در بعد زبان‌شناختی و معناسناختی نیز بنا به توضیح ابن‌سینا، در حالی که برخی صفات توصیف‌گر ساحت ایجابی خداوند هستند، تعداد زیادی از آنها خداوند را بر

اساس آنچه او ندارد توصیف می‌کنند. حتی صفت وحدت بیانگر نبود شریک؛ صفت سرمد به معنای بی‌آغاز بودن وی است. بنابراین به نظر می‌رسد او تحت تأثیر افلوطین قائل به الهیات سلبی با این رویکرد بوده که خدا بسی برتر از آفریدگانش است و او را موجودی به کلی برتر از عالم و انسان و متفاوت با آنها تلقی کرده‌اند. در واقع مبانی به هم گره‌خورده نوافلاطونی و مباحث قرآنی الهیات و مابعدالطبیعه ابن سینا، او را بر آن داشت که برای دلالت بر خداوند، روش دوگانه‌ای (یعنی سلبی و ایجابی) به کار بندد. صفات ایجابی را باید به صورت نسبی به خداوند اطلاق کرد و اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، همه صفات خداوند، چیزی جز سلب نیستند. شاید تنها بتوان گفت که اینجاست که می‌تواند تا حدی بازتاب دو مبناى تلقی ابن سینا از خدا یعنی توحید و تنزیه باشد. اینکه می‌توان در آثار ابن سینا صفات سلبی و ایجابی موجود واجب یعنی خدا را تشخیص داد، دستکم در اینجا شباهتی با احد افلوطین به دست می‌دهد، زیرا درست است که از نظر افلوطین احد دقیقاً سالب همه کثرت‌ها یا تعددها بوده؛ کاملاً برتر از وجود و نام است اما در عین حال برای دلالت ایجابی بر احد، از کلمه خیر استفاده کرده است.

منابع

۱. ابن سینا (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. _____ (۱۳۸۵). *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، چ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۳. _____ (۱۳۸۰ ق). *الطبیعیات (شفا)*، تحقیق الیاب فنواتی و سعید زاید، قاهره: جامعه القاهرة.
۴. _____ (۱۳۸۸). *التعلیقات*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمیه.
۵. _____ (۱۴۰۳ ق). *الاشارات و التنبیها*، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب الدین رازی، قم: انتشارات بلاغ.
۶. _____ (۱۳۹۴). *دانشنامه علایی*، انتشارات مولی، تهران.
۷. _____ (بی تا). *النجاه*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محی الدین الصبری، قاهره: جامعه القاهرة.
۸. _____ (۱۹۸۰). *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، بیروت: دارالعلم.
۹. _____ (۱۴۱۳ ق). *امباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۵). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، جلد ۱، تهران: انجمن حکمت اسلامی.
۱۱. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، جلد ۱، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: بی نا.
۱۲. افلوپین (۱۴۱۳ ق). *اثولوجیا*، عبدالرحمن بدوی، قم: نشر بیدار.
۱۳. _____ (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

۱۴. استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
۱۵. بریه، امیل (۱۳۸۲). *مفهوم خدا در اندیشه و فلسفه فیلون*، ترجمه سعید رحیمیان، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، شماره ۱۵ و ۱۶.
۱۶. _____ (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۱۷. توکلی، غلامحسین (۱۳۸۶). *الهیات سلبی*، فصلنامه نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۱.
۱۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۹۶۷). *الملل و النحل*، چاپ محمد سیدکیلانی، قاهره.
۱۹. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۰). *نگاهی گذرا به نقش اسلام در تمدن غربی*، ماهنامه معرفت، سال هجدهم، شماره ۴۰.
۲۰. قاضی سعید (۱۳۷۳). *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. کاکایی، قاسم (۱۳۸۱). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت*، تهران: هرمس.
۲۲. کاکایی، قاسم و بحرانی، اشکان (۱۳۸۷). *مبانی نظری الهیات سلبی*، نامه مفید، سال چهاردهم، شماره ۶۸.
۲۳. مجتهدی، کریم (۱۳۷۵). *فلسفه در قرون وسطی*، چ اول، تهران: امیرکبیر.
۲۴. نصر، سید حسین و اولیور لیمن (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت.
۲۵. نصر، سید حسین (۱۳۴۵). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر.
۲۶. ولفسون، اسرائیل (۱۹۳۶). *موسی بن میمون؛ حیات و مصنفاته*، بی‌جا: قاهره.
۲۷. هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۳). *خدا به‌عنوان امر مطلق*، نقد و نظر، سال ۹، شماره ۳ و ۴.