

Negative Theology as a Complement to Innate and Cardinal Theology in Khorasan Theological School

Seyed Masih Shahcheragh Damghani^{1}, Reza Berenjkar²*

1. PhD Student, Department of Philosophy, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran
2. Professor, Department of Philosophy and Theology, Farabi Campus, University of Tehran, Qom, Iran

(Received: January 1, 2020; Accepted: June 30, 2020)

Abstract

In contrast to positive theology, negative theology offers a different course in theology. However, in Khorasan theological school, negative theology plays a positive epistemic complement role, which is mentioned as cardinal or innate knowledge. In this approach, humans before arriving to this world, were bearing a cardinal knowledge of God, of which of course they are somehow ignorant, and the philosophy of sending the prophets, is removing the veil of ignorance and remembering this forgotten nature and blessings. But, after proving the origin of the world, the man's wisdom without any analogy can manage to achieve knowledge of God through negative interpretation of divine attributes. The principal reason and basis for denying positive theology in this intellectual school is negation of analogy. Of course, concerning the interpretation of how negative theology is supplemented, there are enormous differences among the scholars of Khorasan school which refer to ontology of the divine attributes and proving and negating the attributes. Among the views raised in Khorasan school we have found the views of Ayatollah Mirza Mahdi Esfahani, the founder of this school, and three of his prominent pupils namely, Ayatollah Mojtaba Ghazvini, Ayatollah Maleki Mianji, and Ayatollah Morvarid.

Keywords: Khorasan Theological School-Negative Theology- cardinal or innate knowledge- Mirza Mahdi Esfahani- Mojtaba Ghazvini- Maleki Mianji- Morvarid.

* **Corresponding Author:** s.masih.shahcheragh@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۹
صفحات ۴۲۵-۴۴۱ (مقاله پژوهشی)

الهیات سلبی به مثابه مکمل خداشناسی فطری و قلبی در مدرسه کلامی خراسان

سید مسیح شاهچراغ دامغانی^{۱*}، رضا برنجکار^۲

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. استاد گروه فلسفه و کلام، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۰)

چکیده

الهیات سلبی در مقابل الهیات ایجابی مسیر متفاوتی را در خداشناسی عرضه می‌کند و منکر معرفت اثباتی از خداست. اما در مدرسه کلامی خراسان، الهیات سلبی نقش مکمل معرفتی ایجابی را ایفا می‌کند که از آن با عنوان معرفت فطری یا قلبی یاد می‌شود. از این رو هرچند این مدرسه الهیات سلبی را قبول دارد، اما منکر معرفت اثباتی از خدا نیست. از دیدگاه این مدرسه، انسان‌ها پیش از ورود به جهان کنونی، حامل معرفت قلبی و اثباتی از خدا شده‌اند که البته در دنیا نوعاً از آن غافلند و فلسفه ارسال پیامبران، برداشتن حجاب غفلت و تذکر به همین فطرت و نعمت فراموش شده است. اما عقل انسان نیز می‌تواند پس از اثبات مبدأ جهان، از طریق تفسیر سلبی صفات الهی، به شناختی از خدا بدون تشبیه نائل آید و در واقع، خدایی را که قلباً شناخته است، با عقل توضیح دهد و منظور از مکمل بودن همین است، نه اینکه الهیات سلبی چیزی بر معرفت قلبی می‌افزاید. دلیل و مبنای اصلی نفی الهیات ایجابی در این مدرسه فکری، نفی تشبیه است. البته در زمینه تفسیر چگونگی مکمل بودن الهیات سلبی، اختلاف‌نظرهایی در میان بزرگان مدرسه خراسان وجود دارد که به وجودشناسی صفات الهی و اثبات و نفی صفت برمی‌گردد. در بیان دیدگاه‌های مطرح در مدرسه خراسان، به دیدگاه آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی، بنیانگذار این مدرسه و سه شاگرد برجسته او یعنی آیت‌الله مجتبی قزوینی، آیت‌الله ملکی میانجی و آیت‌الله مروارید اکتفا کرده‌ام.

واژگان کلیدی

الهیات سلبی، مجتبی قزوینی، مدرسه کلامی خراسان، مروارید، معرفت قلبی و فطری، ملکی میانجی، میرزا مهدی اصفهانی.

مقدمه

در فلسفه و کلام، مباحث مرتبط با اسما و صفات خداوند متعال از دو منظر اصلی بحث و بررسی می‌شوند؛ منظر وجودشناختی و معناشناختی. در مباحث وجودشناختی، به این مسئله می‌پردازند که در نفس الامر و عالم واقع، چه نسبتی میان ذات پروردگار و صفات او وجود دارد. در مباحث معناشناختی، 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، اغلب دو رویکرد مهم مطرح خواهد بود که از آنها با عنوان «الهیات ایجابی» و «الهیات سلبی» یاد می‌شود. در الهیات ایجابی ابتدا همان معانی بشری صفات الهی اخذ می‌شود و سپس با توجه به ویژگی‌های منحصر به فرد باری تعالی، این صفات از شوایب و نقص‌های مادی تجرید و در نهایت، معانی منزّه و مجرد، به خدای متعال نسبت داده خواهد شد. 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 می‌شود.

الهیات سلبی در طول تاریخ طرفداران بسیاری پیدا کرده است. در یونان باستان برخی بر این باور بودند که اندیشه معمولی درباره خداوند خام است (راسل، ۱۳۷۳، ج ۱: ۸۰). گفته شده است نخستین کسی که بر طریق سلب درباره خداوند تأکید کرد، آلبینوس بود (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۲۷). افلاطون هنگامی که درباره خدا صحبت می‌کند، او را شناخت‌ناپذیر معرفی و تلاش می‌کند 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، ج ۲: ۷۲۸). در یهودیت، فیلون (Runia, 1998: 359)، ابراهیم‌بن داوود (Samuelson, 1998: 606) و موسی‌بن میمون (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۴۰) از این الهیات دفاع کرده‌اند. در مسیحیت، بازلیدس (Kenny, 1998: 256)، کلمنت (1998:257) Kenny)، نیکولاس کوسائی (Kenny, 1998: 257) و کلمنس (Kenny, 1998:257) از این الهیات پشتیبانی کرده‌اند. در اسلام ضرار (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۶) و نظام (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۶-۱۶۷) معتزلی معنای اینکه خداوند عالم و قادر است را آن می‌دانستند که جاهل و عاجز نیست. در میان شیعیان اسماعیلی، ابوحاتم رازی (رازی، ۱۳۸۱: ۳۹)، ابویعقوب سجستانی (سجستانی، ۱۳۵۸: ۴) و حمید‌الدین کرمانی (کرمانی، ۱۹۸۳: ۵۵) قاطعانه از الهیات سلبی دفاع کرده‌اند. در میان متکلمان امامیه نیز شیخ کلینی (کلینی، ۱۳۶۳: ۱۱۲)، شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸)، خواجه نصیر طوسی (خواجه نصیر، ۱۴۰۵: ۲۸۱)، علامه حلی (حلی، ۱۴۰۷: ۲۸۷) و ... به‌صراحت طرفدار این الهیات هستند.

در مقاله پیش‌رو برآنیم که جایگاه الهیات سلبی را در مدرسه کلامی خراسان بررسی کنیم. این مدرسه به رهبری میرزا مهدی اصفهانی، از شاگردان برجسته میرزای نایینی، با هدف ناب‌سازی و خالص‌مانی شناخت‌های قرآنی و سره‌فهمی این شناخت‌ها و معارف پایه‌گذاری شد. متکلمان این مدرسه با تسلط بر مباحث فلسفی و سابقه تدریس آن، در این اندیشه بودند که تفاوت معارف و حیانی را از علوم بشری و به‌ویژه فلسفه و عرفان مصطلح بیان کنند، تا به سرچشمه زلال معارف نورانی قرآن و کلام اهل بیت (ع) دست یابند (حکیمی، ۱۳۸۳: ۴۶-۵۵). تفکر متکلمان این مدرسه را می‌توان نوعی رجعت به‌سوی تعالیم مدرسه اهل بیت (ع) دانست که پس از سال‌ها مطالعه و تدریس فلسفه و عرفان مصطلح، صورت پذیرفته است.

در این پژوهش، معنای صفات ذاتی خداوند را از منظر چهار تن از متکلمان برجسته این مدرسه یعنی، میرزا مهدی اصفهانی، شیخ مجتبی قزوینی، آیت‌الله ملکی میانجی و آیت‌الله مروارید بحث و بررسی خواهیم کرد. هدف مقاله آن است که روشن شود موضع متکلمان این مدرسه در مباحث معناشناختی صفات الهی چیست و واکنش آنان در برابر

الهیات ایجابی مورد دفاع فلاسفه چه بوده و آیا الهیات سلبی با استقبال آنان همراه بوده است یا خیر؟

دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی در باب الهیات سلبی و معرفت قلبی خدا با توجه به مبانی او

میرزا مهدی اصفهانی با به چالش کشیدن اصالت وجود به عنوان مبنایی‌ترین اندیشه حکمت متعالیه، وجود را مفهومی منتزع از تحقق و ثبوت ماهیت برمی‌شمرد (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲: ۴۷۰). از منظر وی یکی از معارفی که عقل و علم به‌عنوان دو آیه و نشانه بر آن تأکید می‌کنند، نفی تشبیه و تباین خالق و مخلوق است (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۷ - ۴۹۸). عقل، باری تعالی را از حد تعطیل که همان انکار و نفی باری تعالی است و نیز از حد تشبیه که همان قرار دادن او در سنخ اشیا و اثبات کفو برای اوست، خارج می‌کند (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۶۰). میرزا مهدی توحید صحیح را در اثبات بلا تشبیه می‌داند (اصفهانی، ۱۳۷۸: ۳۵۲ - ۳۵۳). تأکیدات مکرر میرزا مهدی بر نفی تشبیه و اثبات تباین خالق و مخلوق، به آن منجر می‌شود که در بحث وجود و دیگر صفات، قائل به اشتراک لفظی شود. وی اطلاق الفاظ بر مخلوقات را به‌صورت حقیقی و در مقابل، اطلاق الفاظ بر خالق را به شکل مجازی تصویر و به این صورت، تفاوت‌های معنایی آن را آشکار می‌کند (اصفهانی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۴ - ۲۸۵). میرزا بر آن است که مفهوم وجود انتزاع‌شده از مخلوقات، شامل باری تعالی نمی‌شود و قرار دادن خداوند حتی در غایت این معنای منتزع، تشبیه به ممکنات را در حق او منتفی نمی‌کند (اصفهانی، بی‌تا، ج ۱: ۳۵۲ - ۳۵۳). میرزا مهدی اصفهانی عقل و علم را دو حجت ذاتی می‌داند که چون به ذات الهی منتسب هستند، حقیقت آنها برای بشر شناسایی‌شدنی نیست (اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۴۱ - ۱۴۲). وی با توجه به روایات اهل بیت (ع)، معرفت به ذات باری تعالی را ممتنع می‌داند و دلیل آن را عدم محدودیت باری تعالی عنوان می‌کند. میرزا، نتیجه عملکرد علوم بشری را (که بر تصور و تصدیق مبتنی است) محدود کردن خداوند متعال می‌داند (اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۶۱ - ۱۶۲).

میرزا مهدی اصفهانی با توجه به تعریف صفت و ماهیت ذاتی آن که محدود کردن ذات

به حالتی از حالات است، در بحث وجودشناختی صفات الهی تأکید می‌کند که صفات مطرح‌شده در قرآن کریم و روایات، تنها علایم و معرفات هستند، نه اینکه غرض وصف خداوند متعال به این اوصاف باشد (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹۶). اوصاف، باری‌تعالی را توصیف نمی‌کنند، زیرا توصیف، سبب محدودیت خداوند می‌شوند و لذا باید از ذات او نفی شوند (اصفهانی، بی‌تا: ۵۹۰ - ۵۹۱). میرزا پس از بیان محال بودن وصف خداوند توسط غیر او، صفاتی را که خداوند در قرآن کریم بیان کرده است، نفس ذات او می‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۹۳) از مجموع عبارات میرزا می‌توان استنباط کرد که وی در مباحث وجودشناسی صفات الهی، قائل به نظریه نفی صفات و نیابت ذات از صفات است.

میرزا مهدی اصفهانی با توجه به موضع وجودشناختی خویش و نفی مفاهیم اثباتی صفات که از مخلوقات انتزاع شده، از الهیات سلبی دفاع می‌کند. وی علت بیان سلبی توسط اهل بیت (ع) را، نفی هرگونه تشبیه و توهم تحدید از جانب انسان‌ها می‌داند و در راستای آموزه نفی تشبیه، بهترین راهکار در معنای صفات خداوند را، الهیات سلبی عنوان می‌کند (اصفهانی، بی‌تا، ج ۲: ۵۶۱). میرزا در مورد صفت قدرت بیان می‌کند که برهان بر این مطلب اقامه شده که جاعل بالذات که بدون حد و نهایت است، منزله از عجز از شیء بوده، بنابراین قدرت خداوند به‌لحاظ عقلی، نفی عجز است. وی تأکید می‌کند که شأن باری‌تعالی، جلیل‌تر و عظیم‌تر از آن است که توسط عقل یا علم تعریف شود، چه رسد به اینکه به‌وسیله معلومات و مفهومات و معقولات و متصورات بشری معرفی شود (اصفهانی، بی‌تا: ۷۱۹).

تعمق و تدبیر در آثار میرزا مهدی نشان می‌دهد که هرچند وی در معنای صفات خداوند، الهیات سلبی را ضروری و شرط لازم می‌داند، آن را کافی نمی‌داند. وی به‌نوعی معرفت‌ایجابی درباره خداوند قائل است که از آن به معرفت قلبی و فطری یاد می‌کند. در واقع، معرفت قلبی و فطری خدا، معرفتی اعطایی است و بر الهیات سلبی مقدم خواهد بود. مرحله صفات و انواع الهیات متأخر از معرفت قلبی محسوب می‌شود که در عوالم پیشین به انسان‌ها داده شده است. عقل انسان معرفت قلبی و فطری را با الهیات سلبی توضیح

می‌دهد و از این جهت تعبیر مکمل بودن را به‌کار بردیم، نه اینکه الهیات سلبی، معرفت فطری را کامل می‌کند. میرزا مهدی برهان را بر سه نوع تقسیم می‌کند: الف) برهان عقلی؛ ب) برهان به‌وسیله علم حقیقی؛ ج) برهان فطری و قلبی. وی دو برهان اول را، آیه و نشانه برای برهان سوم می‌داند. از منظر وی، برهان و معرفت سوم، در عوالم گذشته (عالم ذر و ارواح)، توسط خداوند به انسان اعطا شده است (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵ - ۲۱۶). از آنجا که کمالات باری تعالی با اوصاف و تعریف‌ها شناخته نمی‌شوند و حتی عقل و علم حقیقی نیز از معرفت به آنها عاجزند، باری تعالی تنها موجودی است که می‌تواند این معرفت را به بشر منتقل کند، لذا برای اتمام حجت بر خلق و گرفتن هرگونه بهانه از دست آنها، معرفت خویش را با شدت و وضوح بسیار، در عالم ذر به انسان‌ها عطا کرده است. خداوند در آنجا، خودش را به بندگان خویش نشان داده و معرفتش را در فطرت انسان‌ها به ودیعه گذاشته است. از این رؤیت در تعبیر روایی با عنوان «معاینه» یاد کرده‌اند که از شدت وضوح و رؤیت حکایت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۲۳). انسان‌ها این معرفت را فراموش کرده‌اند و البته می‌توانند به آن متذکر شوند. فلسفه نزول قرآن و بعثت انبیا و امامت امامان معصوم (ع) نیز در این راستاست تا آن معرفت خفته در نهاد آدمی را آشکار و زمینه سعادت او را فراهم کنند (اصفهانی، بی‌تا، ج ۱: ۳۳۶ - ۳۳۷). میرزا تأکید می‌کند که پیامبر (ص) بشارت داده‌اند که معرفت در قلوب انسان‌ها تثبیت شده و هر مولودی بر این معرفت فطری و قلبی متولد شده است. وی اعتقاد دارد که تعلیمات بشری، سبب محجوب ماندن این معرفت شده است اصفهانی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۲).

بر این اساس، میرزا مهدی اصفهانی، معرفت اصلی در باب خدا را معرفت اثباتی می‌داند که توسط خدا بر قلب انسان افاضه شده است و الهیات سلبی را که تفسیر سلبی عقل از صفات خداست، تنها به‌عنوان مکمل معرفت فطری و قلبی معرفی می‌کند. وی با رد الهیات اثباتی، که از طریق نسبت دادن مفاهیم اثباتی انتزاع‌شده از مخلوقات، به معرفت اثباتی درباره خدا می‌رسد و اثبات الهیات سلبی در برابر آن، معرفت ایجابی مد نظر خود را تبیین می‌کند. به دیگر سخن، میرزا در مرحله صفات و تحلیل عقلی معناشناسی صفات، به معرفت اثباتی قائل نیست، اما در

مرحله‌ای قبل از تحلیل صفات، اعتقاد دارد که خداوند معرفتی قلبی از خود را به انسان‌ها داده است. در واقع، عقل انسان در مرحله صفات، همان خدایی که قبلاً با قلب خود آن را شناخت، به‌صورت سلبی توصیف می‌کند. از این‌رو می‌توان گفت که الهیات سلبی، نقش مکمل را در خدانشناسی ایفا می‌کند و بر معرفتی قلبی و اثباتی از خدا مبتنی است. به سخن دیگر، الهیات سلبی سهم عقل از شناخت خدایی است که قبلاً او را قلباً شناخته‌ایم. از آنجا که موضوع این نوشتار الهیات سلبی است، از توضیح بیشتر معرفت ایجابی و قلبی صرف نظر می‌کنیم.

دیدگاه شیخ مجتبی قزوینی

شیخ مجتبی قزوینی عقل و علم را دو آیه و نشانه می‌داند که از طریق آن می‌توان به وجود خالق و کمالات او پی برد و خود را از تعطیل و انکار باری تعالی خارج کرد. اما این اقرار به وجود خالق و کمالات او، نباید با هیچ تشبیه و مانندسازی خالق به مخلوق همراه باشد (قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۳۶ - ۱۳۷) مرحوم قزوینی با اشاره به روایات اهل بیت (ع)، نتیجه تذکر قرآن را ثبوت ذات الهی بدون تشبیه می‌داند، در حالی که دیدگاه فلسفه راه اثبات با تشبیه و طریق عرفان راه اثبات وحدت و نفی غیریت معرفی می‌کند (قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۳۳).

وی یکی از نتایج توحید مستخرج از آیات و روایات راه، عدم امکان توصیف خداوند می‌داند. او اعتقاد دارد که مشرب قرآن، عدم امکان توصیف ذات مقدس است، مگر به آنچه خود توصیف فرموده، در حالی که مشرب فلسفه، توصیف به مفاهیم و وجوه، و روش عرفان، توصیف به کل صفات است (قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۳۳). وی اعتقاد دارد که هرچند خداوند به غیرخودش توصیف‌شدنی نیست، در مواردی که خود را به صفتی وصف کرده، اصل آن کمال برای او ثابت است و با ذات عینیت دارد (قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۹۳). در این تعبیر وی در صدد نقد نظریه اشاعره در زیادت صفات از ذات بود و موضع‌گیری صریحی درباره انتخاب یکی از دو دیدگاه نفی صفات و نیابت ذات از صفات یا اثبات صفات و عینیت ذات و صفات در توضیحات وی دیده نمی‌شود هرچند نظریه اثبات صفت و عینیت از برخی تعبیر وی برداشت می‌شود (رک: قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۹۳ و ۱۷۰ - ۱۷۱).

شیخ مجتبی به تبعیت از استاد خویش و بر اساس مشی متفکران خراسان، در معنای صفات خداوند متعال، الهیات سلبی را به عنوان مکمل معرفت فطری و قلبی مطرح می‌کند. تأکید او بر این مطلب است که چون معرفت باری تعالی و کمالات او به غیر خداوند امکان‌پذیر نیست، خداوند برای اتمام حجت با بندگان خویش، در عوالم گذشته معرفت خویش را در نهایت شدت و وضوح به بندگان خویش اعطا کرده است و بندگان در عالم ذر خداوند را مشاهده کرده‌اند و اساساً فطرت آنها بر اساس این معرفت عالی شکل گرفته است (قزوینی، ۱۳۷۸: ۵۴). انسان در مورد این معرفت فطری و قلبی دچار نسیان شده و قرآن کریم و انبیا و اوصیا و عقول بشری، مؤلفه‌هایی هستند که انسان به واسطه آنها می‌تواند به آن معرفت منسی متذکر شود. شیخ مجتبی در کنار معرفت فطری که عالی‌ترین نوع معرفت محسوب می‌شود، بر الهیات سلبی نیز تأکید می‌کند و آن را به عنوان مکمل آن معرفت ایجابی می‌پذیرد. شیخ اعتقاد دارد که حقیقت صفات خداوند، مانند حقیقت ذات امکان تعقل و تصور ندارد. وی علت این امر را آن می‌داند که تفکر، در حقیقت صفات ذاتی مانند علم، قدرت و حیات، مساوی با تفکر ذات است و محال بودن آن واضح خواهد بود (قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۷۸). شیخ مجتبی با انتقاد از عملکرد فلاسفه، سخن گفتن آنها از علم الهی و تقسیم آن به حصولی و حضوری و تلاش در جهت تعقل و درک صفات خداوند را، مصداق بارز تفکر در ذات (که ممنوع است) می‌داند (قزوینی، ۱۳۸۷: ۱۴۳ - ۱۴۴). شیخ مجتبی پس از انتقاد از الهیات ایجابی مد نظر فلاسفه که از منظر وی مستلزم تشبیه است، اندیشه سلبی خویش را مطرح و تأکید می‌کند که انسان از صفات خداوند متعال، تنها تصویری سلبی دارد و می‌تواند درک کند که ذات باری تعالی متصف به نقیض صفات ذاتی نیست. در واقع مرحوم قزوینی، الهیات سلبی را در بستر عدم تصور و درک ایجابی از صفات ذاتی خداوند تبیین می‌کند. وی در شرح حدیثی از امام رضا (ع) که عالم بودن خداوند را به معنای جاهل نبودن وی معنا می‌فرمایند، تأکید دارد که این روایت شریفه نشان می‌دهد که اطلاق عالم به ذات مقدس و اثبات علم به معنایی که تصور و توهم و تعقل شود، نیست، بلکه نفی جهل از ذات مقدس است و اطلاق قادر و قدیر، به معنای

متصور ما نیست، بلکه فقط نفی عجز از ذات الهی است. به اعتقاد وی این دیدگاه مستلزم تعطیل نیست، زیرا محل بحث چگونگی علم ذات مقدس بوده که به نحو حصول است یا حضور، اما اینکه خدا عالم است و ما از علم خدا همین قدر می‌دانیم که ذات الهی نسبت به چیزی جاهل و نادان نیست، تعطیل باطل نیست؛ بلکه اعتراف به عدم احاطه بر ذات الهی است (قزوینی، ۱۳۷۸: ۱۷۰ - ۱۷۱).

بنابراین عدم امکان تصور و تعقل صفات ذاتی باری تعالی، دلیل گرویدن شیخ مجتبی قزوینی به الهیات سلبی است، اما اعتقاد به الهیات سلبی در نزد ایشان به معنای انکار هر نوع معرفت ایجابی نیست، زیرا وی به معرفت قلبی و فطری و اعطایی خدا نیز معتقد است و از این رو این دو معرفت مکمل هم هستند: یکی در رتبه قلب است و دیگری در رتبه عقل.

دیدگاه آیت‌الله ملکی میانجی

آیت‌الله ملکی میانجی یکی از نتایج آموزه نفی تشبیه را که در قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) بر آن تأکید شده است، اعتقاد به اشتراک لفظی وجود و دیگر صفات میان خالق و دیگر مخلوقات می‌داند (ملکی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۹۴). وی در عبارات متعددی با انتقاد نسبت به اشتراک معنوی مورد نظر فلاسفه، آن را مستلزم تشبیه می‌داند و اشتراک لفظی را یگانه راه مصون ماندن از این آفت معرفی می‌کند. البته باید توجه داشت که ایشان برخلاف قول مشهور که موضوع له الفاظ را مفهوم حاکی از مصداق می‌داند، معتقد است که الفاظ در زبان هر قومی، در مقابل حقایق خارجی وضع شده‌اند (ملکی، ۱۳۷۸: ۶۳). از این رو با توجه به اینکه خدای خارجی هیچ شباهتی با مخلوقاتش ندارد و نسبت میان خالق و مخلوق تباین وجودی است (ملکی، ۱۳۷۸: ۲۴۱) پس موضوع له الفاظ مشترک مثل وجود و علم و قدرت، دو حقیقت است. بنابراین، اشتراک لفظی ایشان را باید بر این اساس تفسیر کرد، نه وجود دو مفهوم از وجود و علم و قدرت.

وی در بحث ارتباط ذات و صفات باری تعالی، در مقابل نظریه نیابت ذات از صفات واکنش نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که معنای نفی صفات از خداوند متعال که از لسان

اهل بیت (ع) نیز بیان شده است، نفی کمالاتی که برای باری تعالی ضرورت دارد و در قرآن کریم نیز به آنها اشاره شده‌اند، نیست (ملکی، ۱۳۷۸: ۲۶۴). بنابراین اصل کمال برای باری تعالی ثابت است و با ذات عینیت دارد. مرحوم میانجی همگان را به این مسئله توجه می‌دهد که ماهیت اسم و صفت در باری تعالی، با مخلوقات تفاوت دارد. از منظر وی، اسم و صفت در خلق، توصیف موصوف و حکایت از مسما است، در حالی که در خالق، تعبیر از اوست. نقش تعبیری اسما و صفات در باری تعالی به این معنا خواهد بود که غرض اصلی، حقیقت باری تعالی است و انسان باید با واسطه قرار دادن این اسامی و صفات، آنها را معبر قرار دهد، از آنها عبور کند و به خالق خویش برسد و آن حقیقت متعالی را پرستش کند.

دومین تفاوت اسامی و صفات در خالق و مخلوق از منظر آیت‌الله میانجی آن است که اسم و صفت در خلق، معلوم و محدود است و اطلاق بر موصوف و مسمای محدود می‌شود، ولی اسم و صفت‌های باری تعالی این‌گونه نیستند (ملکی، ۱۳۷۸: ۲۶۷ - ۲۶۸).

آیت‌الله ملکی میانجی به تبعیت از بزرگان مدرسه کلامی خراسان، در بحث معناشناسی صفات الهی، عالی‌ترین نوع معرفت را، معرفت فطری و قلبی می‌داند که اعطایی خداوند متعال به بندگانش در عالم ذر است. وی اعتقاد دارد که براهین انی و لمی ذات الهی را مکشوف نمی‌کند (ملکی، ۱۳۷۸: ۸۹) و بازگشت براهین آفاقی و انفسی را تذکر به معرفت فطری و قلبی‌ای می‌داند که سابق بر آنها توسط باری تعالی به بندگانش اعطا شده است و عقل انسان با مشاهده در آفاق و انفس، به آن معرفت متعالی و منسی متذکر می‌شود. آیت‌الله میانجی غایت براهین انی و لمی را، اثبات صانعی کلی و مفهومی می‌داند که از حقیقت خارجی آن بسیار دور است. از منظر وی، عقل با مشاهده آفاق و انفس، به معرفت اهدایی از جانب باری تعالی (که انسان از آن غفلت کرده است) متذکر و رهنمون می‌شود و آنگاه است که حجاب‌ها کنار می‌روند و انسان با شدت و وضوح، پروردگار خویش و صفات و افعال او را می‌شناسد و برای او یقین حاصل می‌شود. از منظر مرحوم ملکی، معرفت فطری و قلبی، فعل باری تعالی و اعطای خداست نه اکتساب انسان؛ و از آنجا که

فعل خدا مانند ذات او دارای کیفیت نیست، نمی‌توان آن را عیناً به زبان عقل درآورد و توضیحش داد (ملکی، ۱۳۷۸: ۳۶).

آیت‌الله ملکی فلسفه الهیات سلبی به کاررفته در قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع) را، در راستای آموزه نفی تشبیه تبیین می‌کند و نقش تفسیری آن را منتفی می‌داند. وی تأکید دارد که ظاهر این روایات در مقام تمجید خدای تعالی بوده‌اند و اثبات می‌کنند که خدای تعالی «نور کله» و «حیاه کله» است و کلمه نفی در ذیل هر یک از این جملات، برای تنزیه نور، علم و حیات است، یعنی نور، علم و حیاتی که مقدس و منزّه از تاریکی، جهل و مرگ است، پس کلمه نفی در ذیل جملات روایات برای تفسیر نور، علم و حیات نیست، زیرا اگر تفسیر باشد، لازم می‌آید همه نعوت و کمالات ذاتی خداوند سبحان به یک عده معنای سلبی برگردانده شوند، یعنی علم، به معنای عدم جهل و حیات، به معنای عدم مرگ و قدرت، به معنای عدم عجز و نور، به معنای عدم تاریکی است و چنین سخنی در واقع التزام به تعطیل در علم، قدرت و حیات الهی خواهد بود و وجهی برای پذیرفتن آن وجود ندارد (ملکی، ۱۳۷۸: ۳۲۴). ریشه این بیان مرحوم ملکی را باید در اعتقادات وجودشناختی وی جست‌وجو کرد. همان‌گونه که بیان شد، وی در بحث ارتباط صفات خداوند با ذات، قائل به عینیت شد و نظریه نیابت، به معنای منتفی دانستن اصل صفت و کمال در باری تعالی را باطل دانست. مراد وی از قائل نشدن نقش تفسیری برای الهیات سلبی، ناظر به این اعتقاد است. در واقع مرحوم ملکی، الهیاتی سلبی را که در بستر نظریه نفی صفت و نیابت ذات از صفات باشد، نمی‌پذیرد. از منظر وی، الهیات سلبی با پذیرش نظریه عینیت تبیین‌شدنی است، زیرا هنگامی که اصل صفت و کمال برای باری تعالی ثابت شد، عقل از معنای آن عاجز می‌ماند و هیچ راهی برای تصور و درک ایجابی از ذات خداوند و صفات وی ندارد؛ در نتیجه بهترین بیان در معنای این صفات را بهره‌گیری از پیوست‌های سلبی می‌بیند، تا راه هرگونه تشبیه میان اوصاف خالق به اوصاف مخلوقات مسدود شود؛ و این است معنای مکملیت الهیات سلبی نسبت به معرفت فطری از دیدگاه ایشان. وی تأکید می‌کند که اولاً روایاتی که درباره علم الهی ذکر شد، همه صریح در اثبات علمند، و با چند

روایت نمی‌شود آنها را تأویل کرد و گفت مراد از علم، نفی جهل از ذات خدای سبحان است؛ ثانیاً مراد از تفسیر قدرت به عدم عجز و علم به عدم جهل در برخی روایات، نفی کیفیت از علم و قدرت است. امام (ع) وجه عالم نامیدن خدا را، جاهل نبودن او به هیچ چیز قرار داده است و مقصود از این سخن، تفسیر علم الهی نیست، پس این‌گونه روایات در مقام تنزیه ذات مقدس الهی هستند از جهل و عجز و از اختصاص علم و قدرتش به مواردی خاص و همچنین در مقام بیان این است که قدرت و علم الهی را هیچ شائبه‌ای از عجز و جهل نیست (ملکی: ۱۳۷۸: ۳۲۵).

این مطلب به وضوح نشان می‌دهد که تمام دغدغه مرحوم ملکی، اثبات اصل صفت و کمالات ضروری برای باری تعالی است و الهیات سلبی را در بستر نفی صفات مورد انتقاد قرار می‌دهد. تعبیر تفسیری نبودن این پیوست‌های سلبی نیز، حاکی از این اعتقاد است. با اثبات اصل کمال برای باری تعالی، الهیات سلبی آموزه‌ای خواهد بود که در راستای نفی تشبیه خالق به مخلوق توسط اهل بیت (ع) مطرح شده است. آیت‌الله میانجی در حالی که الهیات سلبی را در بستر نظریه عینیت می‌پذیرد و بر نقش آن با توجه به عدم درک ایجابی از ذات و صفات خداوند تأکید می‌کند، مطابق مسلک استادان خویش، آن را در معنای صفات خداوند ناکافی می‌داند و بر آن است که معنای اصلی و دقیق صفات خداوند، در قالب معرفت فطری و قلبی تصویر می‌شود. هنگامی که پرده‌ها کنار رود و انسان به آن معرفت متعالی دست یابد، با رؤیت ذات و صفات باری تعالی، معنای واقعی صفات نیز برای او روشن می‌شود و الهیاتی ایجابی در عالی‌ترین نوع معرفت، برای او حاصل خواهد شد. به نظر می‌آید آنچه موجب این تفسیر از اوصاف خدا شده (تفسیر سلبی) این است که انسان به جهت انس و الفتی که با خود و هموعان خود دارد و معمولاً همین الفاظ را در مورد خودشان به کار می‌برد، معنایی که از این الفاظ به ذهن او تداعی می‌کند، همان است که در خود و دیگر خلایق، آن را درک می‌کند و چون هیچ وصف کمالی در هیچ‌یک از مخلوقات وجود ندارد، مگر اینکه روزی آن را نداشته، و هر لحظه ممکن است از او گرفته شود، پس تصویری که انسان از معانی این اسما و صفات دارد، از همین درک و فهم او از

خود و هموعانش ناشی می‌شود و معمولاً انسان‌ها از معرفت فطری و شناخت خدا به خود او غافلند، لذا اهل بیت (ع) به این وسیله خواسته‌اند به مخاطبان خود بفهمانند که نباید در مورد خدای تعالی، چنین تصویری داشته باشند و با ضمیمه معنای تنزیهی و سلبی، به اوصاف و کمالات الهی خواسته‌اند این تصویر را از آنها بگیرند و آنها را به معانی حقیقی و واقعی این اسما و صفات که به تعریف خود خدای تعالی شناخته شده است، نزدیک و آنان را متذکر و متوجه معرفت فطری خویش کنند که هرگونه تشبیهی را بین خالق و مخلوق در معنا تنزیه می‌کند (ملکی، ۱۳۷۸: ۵۳۵).

دیدگاه آیت‌الله مروارید

مرحوم مروارید نظریه اصالت وجود را رد می‌کند و آن را خلاف فطرت سلیم می‌داند (مروارید، ۱۳۹۲: ۱۱۷ - ۱۱۸). وی نظریه اشتراک معنوی وجود را، البته با تبیین فلسفی آن، نقد می‌کند و پذیرش حقیقت وجودی مشکک در عالم که خداوند و مخلوقات تحت آن قرار بگیرند را نادرست می‌داند. بر اساس اعتقاد وی، بنا بر ضرورت ادیان، در عالم واقع، دو سنخ و حقیقت وجودی قرار دارد. حقیقت قائم به ذات و ازلی و ابدی که باری تعالی است و حقیقت مخلوق که به ذات خالق، قائم است و شئییت آن بالغیر محسوب می‌شود (مروارید، ۱۳۹۲: ۱۰۳ - ۱۰۴). وی با واضح شمردن این مباینات، اطلاق لفظ وجود بر خالق و مخلوق را، دال بر وحدت حقیقت و سنخیت آنها نمی‌داند (مروارید، ۱۳۹۲: ۱۰۵). آیت‌الله مروارید در مبحث وجودشناختی صفات الهی، مانند آیت‌الله ملکی قائل به نظریه عینیت است و با اثبات اصل صفات و کمالات برای باری تعالی، آنها را عین ذات می‌داند و دیدگاه اشاعره را مردود می‌شمارد (مروارید، ۱۳۹۲: ۱۹۶). وی در موارد مختلف بر این مطلب تأکید می‌کند که صفات ذاتی باری تعالی عین ذات اوست (مروارید، ۱۳۹۲: ۱۹۳). وی در معنای صفات باری تعالی، معرفت فطری و قلبی را عالی‌ترین معرفت در دستیابی به معنای حقیقی صفات می‌داند. وی در مقام بیان تفاوت معرفت فطری و معرفت عقلی تأکید می‌کند که معرفت عقلی، اگرچه بر آن حقیقتاً معرفت اطلاق می‌شود، غایت این معرفت، حصول مجرد تصدیق و ایمان به وجود صانع، همراه با کمالات او بدون وجدان و وصول و مشاهده و رؤیت است، زیرا وصول و

وجدان علمی، برای ما تنها با یکی از حواس و ادراکات ظاهری و باطنی و از طریق علم و عقل حاصل می‌شود و روشن است که جمیع آنها نسبت به باری تعالی ممتنع هستند. لکن امتناع، هنگامی است که معرفت ذات باری تعالی، علم و عقل باشد و اما زمانی که معرفت به معنایی که شایسته باری تعالی است، خود خداوند متعال باشد، دلیلی بر امتناع آن وجود ندارد (مروارید، ۱۳۹۲: ۱۳۹ - ۱۴۰).

مرحوم مروارید بر آن است که در معرفت فطری و قلبی که اعطایی باری تعالی است، با کنار رفتن پرده‌ها، معاینه باری تعالی و اوصاف وی صورت می‌پذیرد و آنگاه است که انسان به معنای واقعی و حقیقی اوصاف دست می‌یابد. وی برخلاف دیگر متکلمان مدرسه خراسان، در مباحث خویش، نامی از الهیات سلبی نمی‌برد، اما با توجه به آرای وی مبنی بر رد اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود با معنای فلسفی آن و نقد آرای حکمت متعالیه، می‌توان نتیجه گرفت که وی نیز به تبع استادان خویش، همان نقش مکملی را برای الهیات سلبی قائل است و آن را شرط لازم اما ناکافی می‌داند. وی در تبیین اشتراک معنوی وجود با تفسیر خاص خود، بیان کرد که تمام ویژگی‌های علم مخلوقات از علم باری تعالی منتفی است و تنها در معنای سلبی نفی، جهل اشتراک دارند، این خود مبین آن است که وی الهیات سلبی را به‌عنوان مکمل معرفت فطری پذیرفته است. ضمن آنکه وی تقسیم‌بندی حکما مبنی بر تقسیم علم، به حصولی و حضوری را که متوقف بر تصور و تصدیق و مفاهیم ذهنی است، مردود می‌داند و تنها بر نفی خصایص علم مخلوقات از علم خالق تأکید می‌ورزد (مروارید، ۱۳۹۲: ۲۷).

نتیجه‌گیری

در مدرسه کلامی خراسان، به رهبری میرزا مهدی اصفهانی، نظریه معرفت فطری و قلبی به‌عنوان عالی‌ترین نوع معرفت خدا مطرح شده است. خداوند این معرفت را در عوالم پیشین در قلوب انسان‌ها تثبیت و فطرت آنها را بر اساس این معرفت استوار کرد. انسان‌ها در دنیا، این معرفت را فراموش کرده‌اند و خداوند برای تذکر انسان‌ها به آن معرفت منسی، پیامبران و کتاب‌های آسمانی و معصومان را فرستاد تا انسان‌ها را متذکر این معرفت کند. اما

عقل انسان نیز از شناخت خدا بهره‌ای دارد. عقل پس از اثبات خدا، از طریق الهیات سلبی می‌تواند به شناخت‌هایی درباره خدا دست یابد و به این معنا می‌توان گفت که الهیات سلبی، مکمل معرفت فطری و قلبی محسوب می‌شود و در کنار معرفت قلبی، عقل برای دچار نشدن به تشبیه که لازمه الهیات اثباتی است، از الهیات سلبی بهره می‌گیرد. از این‌رو الهیات سلبی در مدرسه کلامی خراسان، برخلاف الهیات سلبی افرادی مثل موسی بن میمون است که هیچ نوع معرفت قلبی را قبول ندارند و شناخت خدا را در معرفت سلبی منحصر می‌کنند. با وجود اجماع متفکران مدرسه خراسان بر این مطالب، آنان دو نگاه متفاوت نسبت به جنبه وجودشناختی صفات دارند. از یک سو میرزا مهدی اصفهانی، کمال اخلاص را نفی صفات باری تعالی می‌داند و صفات مطرح‌شده در قرآن و روایات را تنها علامت و معرف بیان می‌کند که بیانگر ذات خدا نیست. در مقابل آیت‌الله میانجی، آیت‌الله مروارید نظریه نفی صفت را رد می‌کند و صفات الهی را دارای حقیقتی خارجی می‌داند که با ذات باری تعالی عینیت دارد. نتیجه مطلب مذکور این است که برخلاف میرزای اصفهانی، الهیات ایجابی را، البته با تفسیر فطری نه تفسیر عقلی و فلسفی (که به تشبیه منجر می‌شود) قبول دارند. دیدگاه شیخ مجتبی قزوینی در زمینه انتخاب نظریه نفی صفات یا نظریه عینیت به معنای خاص آن که در برابر نفی صفات است، روشن و شفاف نیست.

کتابنامه

۱. ابن میمون، موسی (۱۹۷۲). *دلالة الحائرين*، تحقیق: حسین آتای، آنکارا: مکتبه الثقافه الدینیه.
۲. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، مصحح هلموت ریتز، چ سوم، بی‌جا: انتشارات فرانس شتاینر.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۷). *ابواب الهدی*، مقدمه و تحقیق و تعلیق: حسین مفید، چ اول، تهران: مرکز فرهنگي و انتشاراتی منیر.
۴. _____ (بی‌تا). *اساس معارف القرآن*، تقریر: شیخ علی اکبر نمازی، تحقیق: شیخ مهدی خاتمی، بی‌جا: بی‌نا.
۵. افلاطون (۱۳۴۹). *مجموعه آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳). *مکتب تفکیک*، چ هشتم، قم: دلیل ما.
۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۰۷ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیق: علامه حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ق). *تقد المحصل*، بیروت: دارالاضواء.
۹. رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۱). *اعلام النبوه*، تحقیق: صلاح الصاوی و دیگران، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. راسل، برتراند (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه غرب*، تهران: نشر پرواز.
۱۱. سجستانی، ابویعقوب (۱۳۵۸). *کشف المحجوب*، زیر نظر: هانری کربن، چ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
۱۲. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین (۱۳۹۸ ق). *التوحید*، مصحح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. فلوطین (۱۳۶۲). *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، چ دوم، تهران: انتشارات

خوارزمی.

۱۴. قزوینی، شیخ مجتبی (۱۳۸۷). *بیان الفرقان*، قزوین: حدیث امروز.
۱۵. کرمانی، حمیدالدین (۱۹۸۳). *راحه العقل*، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.
۱۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (ع)*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۱۸. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.
۱۹. مروارید، شیخ حسنعلی (۱۳۹۲). *تنبیها حول المبدأ و المعاد*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه (مؤسسه چاپ و نشر وابسته به آستان قدس رضوی).
۲۰. ملکی میانجی، محمد باقر (۱۳۷۸). *توحید الامامیه*، ترجمه محمد بیابانی اسکویی و سید بهلول سجادی، چ اول، تهران: مؤسسه نیا.
۲۱. _____ (۱۴۱۴ ق). *مناهج البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (سازمان چاپ و انتشارات).
22. Kenny, John peter, (1998). "*Patristic philosophy*", in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol 7, London, Routledge.
23. Runia, David T, (1998). "*Philo of Alexandria*" in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol 7.
24. Samuelson, Norbert, M(1998). "*Ibn Daud*" in: Routledge Encyclopedia of philosophy, v 4.