

بررسی دلایل معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی الاهیات سلبی

سیدمرتضی حسینی شاهرودی*
فاطمه استثنایی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۸/۳

چکیده

الاهیات سلبی، در بعد معرفتی بر شناخت‌ناپذیری؛ و در بعد زبانی، بر بیان‌ناپذیری خدای متعال تأکید دارد. در بعد معرفتی، به دلایلی چون عدم توانایی احاطه بر خدای متعال، تعالی و فوق عقل بودن او، نقص معرفت معلول نسبت به علت و محدودیت قوای ادراکی انسان؛ و در بعد زبانی، به مفهوم‌ناپذیر بودن و صورت‌نداشتن امر متعالی و ... استناد می‌شود. منتقدان اشکالاتی چون تعطیل، ناکافی بودن معرفت سلبی، تعارض در گفتار و ... را بر این دیدگاه وارد کرده‌اند. در واقع، بیشتر طرفداران الاهیات سلبی، در عین تأکید بر نقص معرفت بشری، قائل به تعطیل نیستند و معرفت به خدای متعال را دارای مراتب می‌دانند. در الاهیات سلبی، سخن گفتن از او، به دلایلی چون سخن گفتن به واسطه اضطرار درونی، یا به قصد تعلیم دیگران است؛ و یا سخن‌ها و عبارات ایجابی ناظر است به تجلیات خدای متعال و آنچه پس از او هستند؛ هر کس به اندازه فهم خود و به همان میزان که آثار و ظهورات خدای متعال را یافته است، از او سخن می‌گوید.

واژگان کلیدی

الاهیات سلبی، تعالی، تنزیه، بیان‌ناپذیری، دلیل معرفت‌شناختی، دلیل زبان‌شناختی

* دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

M_shahrudi@yahoo.com
F_estesnaei@yahoo.com

مقدمه

الاهیات سلبی، رویکردی است که به شناخت خدای متعال، معناشناسی صفات او و سخن گفتن از او می‌پردازد و ابعاد مختلف وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی دارد. این دیدگاه، در بعد معرفتی، در مرتبه‌ای اعتراف به جهل را بالاترین مرتبه علم و معرفت می‌داند (رک. ابن عربی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۸۵؛ قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۶؛ راداکریشنان، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۹۱)؛ و در بعد زبانی نیز با تأکید بر «بیان‌ناپذیری» خدای متعال بر این نظر است که چون خداوند به چنگ زبان نمی‌افتد، رخدادی بر زبان عارض می‌شود که از آن تعبیر به سلب می‌شود (کاکایی، ۱۳۸۷). در بعد معرفتی و زبانی این دیدگاه، مباحثی چون امکان شناخت خدای متعال، محدودیت قوای ادراکی بشر، بحث تشبیه و تنزیه و چگونگی سخن گفتن از امر متعالی مطرح می‌شود و در آن‌ها، بر محدودیت و نقص معرفت بشری و بیان‌ناپذیری امر متعالی تأکید می‌شود. دلایل مختلف الاهیات سلبی، همواره با نقدهای منتقدان مواجه بوده است. در این مقاله، به بررسی انتقادی دلایل معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی این دیدگاه، با توجه به نقدها و رویکردهای مختلف الاهیات سلبی می‌پردازیم.

۱. دلایل معرفت‌شناختی الاهیات سلبی

با توجه به این‌که «قلمروهای وجودشناختی و معرفت‌شناختی از یکدیگر غیر قابل تفکیک‌اند» (چیتیک، ۱۳۸۴، ص ۲۹۵)، لازمه منطقی تعالی وجودی خداوند، تعالی معرفتی اوست. طرفداران الاهیات سلبی، با توجه به تعالی وجودی خداوند (ذات و صفات ذاتی او) و نیز با توجه به توانایی محدود ابزارهای ادراکی انسان در کسب معرفت، به تنزیه خدای متعال از نقائص و کمالات محدود و امکانی روی آورده‌اند و امکان معرفت ایجابی مطابق با واقع را برای انسان نفی کرده و دست عقل و شهود را از رسیدن به کنه ذات و صفات او کوتاه دانسته‌اند. در نظر غالب آنان، علم حصولی در حوزه معرفت‌شناسی راه به جایی ندارد و تنها راهی که روزنه‌ای به سوی معرفت می‌گشاید، معرفت حضوری و شهود است. به گفته افلوپین، «اگر اصلاً برخوردی با او امکان‌پذیر باشد، از طریق دیدن است» (افلوپین، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۲۸) و «واحد را نمی‌توان به یاری دانش شناخت و به یاری اندیشیدن، بدان‌سان که در مورد دیگر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم، نمی‌توان به

ذات او پی برد؛ بلکه تنها در حضوری بسیار برتر از دانش می‌توان به او رسید» (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۸۲). در شکل متعالی و عرفانی الاهیات سلبی، سخن از یافتن است نه شناختن و همان، ملاک سعادت و شقاوت است. به تعبیر افلوپین، «دشوارترین مسابقه‌ها و سخت‌ترین کوشش‌ها برای دست یافتن به اوست. یگانه آرزویی که روح در سر دارد این است که از دیدار او بی‌بهره نماند. خوش‌بخت کسی است که به این هدف رسیده و چشم به دیدار نیک‌بخت‌ترین دیدنی‌ها گشوده است و بدبخت آن‌که از آن دیدار بی‌نصیب مانده. بدبخت آن نیست که توانایی دیدن رنگ‌ها و اجسام زیبا را ندارد یا به قدرت و شهرت و تاج و تختی نرسیده است؛ بلکه کسی است که از این یک دیدار که آدمی به خاطر آن، تاج و تخت و فرمان‌روایی بر سراسر زمین و آسمان را باید فدا کند و از هر چه زمینی و این جهانی است دامن بیفشاند، بی‌بهره مانده است» (افلوپین، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۹). برای رسیدن به این هدف، «باید چشم تن را ببندیم و چشم دیگر بگشاییم، چشمی که همه دارند و تنها عده کمی از آن سود می‌جویند» (افلوپین، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۰). کسانی که از این چشم بی‌بهره‌اند، به فرموده خدای متعال کورند؛ زیرا کور آن نیست که چشم سرش از دیدن ناتوان است؛ بلکه کور آن است که دیده دلش از دیدن محروم است: «انها لاتعمی الابصار و لكن تعمی القلوب التی فی الصدور» (حج: ۴۶). در نتیجه برخی از طرفداران الاهیات سلبی، تجربه و شهود را در میان راه‌های کسب معرفت دارای ارزشی به مراتب بالاتر از معرفت حصولی می‌دانند که می‌تواند روزنه‌ای به سوی واقعیت بگشاید؛ البته نه به گونه‌ای که به کنه و عمق آن دست یابد.

دلایل گرایش به الاهیات سلبی را می‌توان دلایل عقلی در ابعاد وجودی، معرفتی و زبانی، دلایل نقلی و توجه به اشکالات وارد بر الاهیات ایجابی برشمرد. طرفداران الاهیات سلبی، با توجه به مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود و تأکید بر تنزیه و تعالی وجودی خدای متعال و شناخت‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری او، ابتدا به نقد الاهیات ایجابی پرداخته‌اند.

۱-۱. نقد الاهیات ایجابی

طرفداران الاهیات سلبی بر این نظرند که الاهیات ایجابی نوعی از خداشناسی است که با تأمل در مفهوم خدا، همه صفات ذاتی و کمالی را که شایسته مفهوم الوهیت است

می‌پذیرد و در آن، هر گونه صفت بشری تعالی می‌یابد. با این همه، این راه کاری جز این انجام نمی‌دهد که صفات مختلف مخلوق را تعالی بخشد تا آن‌ها را به خدا نسبت دهد. در این روش، این خطر وجود دارد که تسلیم بت‌پرستی‌ای شود که خود در جای دیگری از آن نالیده است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴). یعنی بدون تقدّم دادن به تنزیه (عدمی که همه چیز از آن برمی‌خیزد)، تنها کاری که می‌توان کرد انباشتن هر چه بیشتر صفات مخلوق و نسبت دادن آن‌ها به الوهیت است. در این صورت، یکتاپرستی در پیروزی خویش برمی‌افتد و به همان بت‌پرستی که بی‌صبرانه خواستار پرهیز از آن بود درمی‌گلتد (کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۸۶). به عقیده اکهارت، سخن آنان که معتقدند می‌توانیم خدا را از طریق تشابه بشناسیم، خطاست؛ زیرا از این طریق در شناخت او موفق نخواهیم بود، در نتیجه او را از طریق سلبی بهتر درک می‌کنیم تا ایجابی؛ زیرا خداوند، از هر چه آدمی درک می‌کند متعالی‌تر است. به عبارت دیگر، خداشناسی با روش فلسفی و از معلول به علت رفتن، رسیدن به چیزی است که خدا نیست؛ بلکه انسان را مطلق کردن و به جای خدا نشانیدن است. وی معتقد است الاهیات ایجابی در شناخت خدا به خطا رفته است و به هیچ وجه نمی‌تواند معرفت حقیقی او را به دست آورد؛ چرا که وجود خدا، به تمام معنا غیر قابل توصیف است؛ یعنی هیچ شعور و فهمی آن را درک نمی‌کند. او بدون علت و بدون وجه، یعنی «غیر متعین»، است و برتر از نام‌هایی است که بر او حمل می‌شود. در نتیجه، برترین مرحله معرفت به خداوند، عدم فهم اوست و تنها چیزی که راجع به او می‌دانیم این است که چیزی راجع به او نمی‌دانیم (رک. ایلخانی، ۱۳۸۲، صص ۵۰۹-۵۱۱).

به عقیده نیکولاس کوسایی نیز قائلان به الاهیات ایجابی حتی نمی‌توانند ماهیت موجودات را بشناسند و ما هر چه از بند دیالکتیک بر مبنای عقل جزئی خلاصی می‌یابیم، به حقیقت نزدیک‌تر می‌شویم. عقل جزئی انسان فقط در حوزه نابرابری‌ها و تقابلات عمل می‌کند و فقط به چیزهایی که قابلیت بیشتر یا کمتر دارند، نام اعطا می‌کند؛ حال آن‌که خداوند موضوع نابرابری و تقابل نیست و او از تقابلات و نسبت‌های عقل جزئی فراتر است و به عبارتی، جامع اضداد است (نک: ایلخانی، ۱۳۸۲، صص ۵۴۹-۵۵۰). تنها راهی که می‌توان از خدا یاد کرد، طریق عدم شباهت و تخیل است. او نیز به نقد نظریه تشابه می‌پردازد، ولی شناخت ایجابی را کاملاً بیهوده نمی‌داند؛ زیرا از آن‌جا که

هر چیزی نوعی نسبت با خدا دارد، دانش فراگرفته شده از جهان به انسان کمک می‌کند تا درباره خدا به تأمل پردازد؛ اما ضعف بزرگ این دانش آن است که به هیچ وجه، نشان دهنده ذات حقیقی الوهیت نیست. او بیشتر مشکلات ادیان را ناشی از کلام ایجابی می‌داند؛ زیرا بنیان‌ها و مفاهیمی که نزد عوام مردم مورد پرستش قرار گرفته‌اند، به بت‌پرستی ختم شده است؛ چرا که آنان به جای پرستش حقیقت، تصاویر انسانی را می‌پرستند. وی معتقد بود گذر فرهنگ یک دین به بت‌پرستی، از طریق درک و استفاده ناقص از کلام سلبی صورت می‌گیرد. بدون امداد کلام سلبی به کلام ایجابی، خداوند نه به عنوان خدای بی‌نهایت، بلکه به عنوان یک مخلوق مورد پرستش قرار می‌گیرد (رک. ایلخانی، ۱۳۸۲، صص ۵۵۱-۵۵۳).

در نتیجه، در الاهیاتی که ابزار معرفت، عقل آدمی است و خداوند با معرفت حصولی و در طی یک فعالیت ذهنی با مطلق کردن صفاتی که به نوعی ریشه در صفات انسانی دارند شناخته می‌شود، نتیجه‌ای جز پرستش بت‌های ذهنی به جای خداوند در پی نخواهد داشت. طرفداران الاهیات سلبی، معرفت ایجابی از طریق ذهن را منجر به تشبیه، شرک و بت‌پرستی می‌دانند و برای پرهیز از این مشکلات، به الاهیات سلبی روی می‌آورند. این نقدها عمدتاً ریشه در مبانی و دلایل معرفتی آنان دارد، که به آن‌ها اشاره می‌شود.

۲-۱. برخی از دلایل ناشناختنی بودن خدای متعال

۱- عدم توانایی احاطه بر خدای متعال: طرفداران الاهیات سلبی معتقدند علم به چیزی، مستلزم احاطه به آن است (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۶۵) و انسان، به علت محدودیت تنها می‌تواند به چیزهای بیندیشد که مانند خودش محدود باشند. در نتیجه، خدای متعال به دلیل نداشتن حد، ماهیت، کیفیت، صورت ذهنی و مثالی، مدرک و محاط عقل واقع نمی‌شود؛ و هیچ ذهنی نمی‌تواند او را تحدید و تعریف کند و افکار عمیقی که در بطون اشیا نفوذ می‌کنند، نمی‌توانند کیفیت او را درک کنند و هیچ عقلی نمی‌تواند او را تصور کند؛ او محاط چیزی و تحت هیچ حکمی از احکام واقع نمی‌شود، بلکه محیط بر همه چیز، تام و فوق تمام و مصحح همه احکام و منزّه از تصرف عقول است (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۳۶۶-۳۶۸). عقول از درک احاطه بر او هم نومیدند، چه رسد به

احاطه بر او و نه تنها به کنه ذات او، بلکه به کنه وجهی از وجوه او هم نمی‌رسند؛ زیرا بسیط حقیقی، هیچ وجهی جز کنه و ذاتش ندارد؛ به عبارت دیگر، هیچ وجه و جهتی برای او نیست و تمامش کنه است. در نتیجه، نه تنها عقول؛ بلکه شهود هم در رسیدن به کنه او هیچ جایگاهی ندارد (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۳۷۲-۳۷۳).

۲- تعالی و فوق عقل بودن خدای متعال: به نظر طرفداران الاهیات سلبی، ذات خدای متعال «در فراسوی همه چیز» و «فراسوی عقل» است، لذا نه می‌اندیشد و نه اندیشه می‌شود؛ بلکه در ورای شناسایی و برتر از شناسایی است (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، صص ۷۰۳-۷۰۴). در واقع، درباره آنچه فوق عقل است، جریان اندیشیدن صورت نمی‌گیرد (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۱۱) و هرگز در اندیشه نمی‌گنجد؛ بلکه اگر شناختی ممکن باشد، باید او را یک‌باره و به تمامه دید و در لحظه دیدن و برخورد، او از چنگ اندیشه آدمی درمی‌رود و اندیشیدن، ما را از او دور می‌کند (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۳۳). حیطة و توان عقل در شناختن این «اعجوبه درنیافتنی» این است که تنها می‌تواند این واقعیت را که او هست، از طریق معقولات بشناسد؛ ولی این را که او چگونه است، تنها کسی می‌تواند درک کند که همه معقولات را کنار بگذارد؛ چرا که درباره او «چگونه» به معنای هیچ‌گونه است و او چگونه‌گی ندارد (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۲۸). به عبارت دیگر، عقول تنها می‌توانند اصل وجود او را اثبات کنند؛ ولی از تخیل و تعقل در ذات او محروم‌اند (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۳۵). به تعبیر اکهارت، هیچ انسانی به طور صحیح نمی‌تواند بگوید خدا چیست؛ زیرا او فوق عقل و متعالی‌تر از هر درک انسانی است. در نتیجه ذهن انسان را در برابر خود مسکین و بی‌چیز می‌کند، یعنی هر ذهنی در ارتباط با او فقیر و فاقد مفهومی از اوست (رک. ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۵۰۸). بنابراین آنچه انسان درباره او می‌گوید، او نیست؛ نه او را می‌شناسد و نه می‌تواند درباره‌اش بیندیشد. عقل درباره او تنها می‌تواند بگوید که او چه نیست؛ ولی نمی‌تواند بگوید که او چیست؛ پس هنگامی که انسان درباره او سخن می‌گوید، نظر به چیزهایی دارد که پس از او هستند (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰۶)؛ و تنها او را از طریق آنچه از او برآمده می‌توان شناخت (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۸۵). به تعبیر دیگر، شناخت ما از او یا آنچه درباره او گفته می‌شود، در واقع درباره خود او نیست؛ بلکه در ارتباط با

ماست و خود او را چنان‌که هست بیان نمی‌کند، بلکه او را آن‌گونه که ما می‌اندیشیم وصف می‌کند (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۳۸). ما تنها می‌کوشیم تا در حد امکان در میان خودمان اشاره‌ای به او کنیم (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰۴) و همه این نام‌هایی که به او می‌دهیم، بیان تجربه‌ای است که در خود پیدا می‌کنیم (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۸۲). در نتیجه، با توجه به فوق عقل بودن خدای متعال، یا او را از طریق نسبت‌هایی که با سایر اشیا دارد می‌شناسیم؛ و یا بر اساس احساس و تجربه خود و به اندازه خود، او را توصیف می‌کنیم؛ نه به اندازه او.

۳- 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 معلول معلومات خود توصیف شود (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۱۲۶-۱۲۷) و محال است که او با قوا و ذواتی که خود آفریده است درک شود؛ زیرا آن‌ها مخلوقات هستند که خالق در آن‌ها تصرف می‌کند و در نتیجه سافل‌اند، و سافل نمی‌تواند به عالی محیط شود؛ زیرا احاطه عالی به سافل با پستی سافل و علو عالی منافات دارد (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۶۵). پس هر وصفی که عقل برای خدا در نظر آورد، شایسته خدای متعال نیست؛ بلکه در حد خود و شایسته خودش است. هر چه وهم و عقل تشخیص می‌دهد مخلوق است، نه خالق. همان‌طور که طبق نقل، مورچه نیز گمان می‌کند دو شاخک داشتن برای خدای متعال کمال است (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۳۶). پس «او فوق آن چیزی است که واصفون او را توصیف می‌کنند» (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰۰). حال کسانی که با معرفت ناقص خود چیزهایی را به او نسبت می‌دهند و او را مدح و توصیف می‌کنند، مانند حال مداحانی است که از هنر مدح بیگانه‌اند و چون سخنی را که سزاوار ممدوح است نمی‌یابند، صفاتی را به ممدوح نسبت می‌دهند که دون شأن اوست و بدین سان از مقام او می‌کاهند (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، صص ۷۳۶-۷۳۷). هنر معلول‌ها تنها همین است که می‌کوشند در حد امکان، اشاره‌ای به او کنند (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰۴).

۴- صورت نداشتن خدای متعال: الاهیات 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، غیر قابل شناخت است؛ پس چون ذات خدای متعال فاقد صورت است، قابل شناخت نیست (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۸۰؛ قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲۲). به عبارت دیگر، معرفت حصولی مستلزم کثرت و مفهوم سازی است و این دو، فرع بر ماهیت داشتن است. به عقیده افلوپین، ما حتی به آسانی نمی‌توانیم حقیقت هستی و صورت و چیزهای ماهیت‌دار را بشناسیم، با وجود این‌که همه‌شناسایی ما بر صورت استوار است؛ پس طبیعتاً در شناخت آنچه فاقد ماهیت است، ناتوان‌تر خواهیم بود. در سیر معرفت‌شناسی، «روح هر چه بیشتر به سوی چیزهای فاقد صورت پیشتر می‌رود، کمتر به شناخت آن‌ها توانا می‌گردد» (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۰۸۰)؛ زیرا آنچه فاقد صورت است، فاقد کثرت است و «روح چون در بند کثرت می‌افتد، وحدت خود را از دست می‌دهد؛ پس برای معرفت به او باید از علم فراتر رود و دانش و دانستنی را به یک سو نهد» (افلوپین، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۰۸۲-۱۰۸۳).

۵- انس با عالم اشیاء: به باور ابن‌میمون، همه‌مقولاتی که انسان به کمک آن‌ها می‌اندیشد، برگرفته از این جهان‌اند و انسان‌ها به سبب انس با موجودات مادی و جسمانی، هنگامی که به خدا می‌اندیشند، همان تفکرات محدود را به او نیز نسبت می‌دهند. مثلاً با مطالعه موجودات جسمانی می‌اندیشند که این موجودات ذاتی دارند و هر ذاتی بالضروره صفاتی دارد. به سبب مانوس بودن با عالم اشیاء، وقتی به وجود خدا توجه می‌کنند، تصور خود از موجودات جسمانی را به خداوند نیز تعمیم می‌دهند و صفت زائد داشتن را در مورد او هم صادق می‌دانند (ابن‌میمون، بی‌تا، ص ۱۲۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵۵). حال آن‌که هر کمالی که تصور می‌کنیم، حتی اگر در خدا هم وجود داشته باشد، از نوع متصور ما نخواهد بود؛ بلکه فقط به آن اسم نامیده می‌شود و در حقیقت، این امر به سلب خواهد انجامید (وکیلی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۶).

۶- محدودیت قوای ادراکی انسان: قوای ادراکی انسان - اعم از حس، خیال، وهم و عقل - محدودیت‌ها و توانایی‌های ویژه‌ای دارند؛ مثلاً چشم اشیای رنگین را می‌بیند؛ خیال آنچه از حواس می‌گیرد حفظ می‌کند؛ مفکره در داده‌های حسی و خیالی و وهمی تصرف می‌کند و پس با این قوا نمی‌توان به حق تعالی معرفت یافت. عقل نیز قادر به شناخت (توصیف) خداوند نیست؛ زیرا یا به امور بدیهی علم دارد یا از راه تفکر به

امور نظری آگاه می‌شود. فکر نیز از راه حس، وهم و خیال تغذیه می‌کند، پس عقل نیز از شناخت خداوند عاجز است؛ زیرا خدای متعال هیچ شباهت و همانندی با سایر موجودات ندارد. شناخت یک چیز منوط به شباهت داشتن آن چیز با معلومات دیگر است، لذا شناخت چنین موجودی برای عقل ممکن نیست (ابن عربی، ۱۹۷۷، ج ۲، صص ۹۹-۱۰۲). عقل تنها می‌تواند اصل وجود او را اثبات کند و از تخیل و تعقل در ذات او محروم است؛ زیرا او از هر شباهتی با چیزی منزّه است (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۳۵). در روایت آمده است:

«الحمد لله الذی عجز الاوهام ان تنال الا وجوده و حجب العقول ان تتخیل ذاته فی

امتناعها من الشبهه و الشكل.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۳۸۳)

پس غایت معرفت به او جز عجز از معرفت نیست و برای احدی، معرفتی بالاتر از این ممکن نیست (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۶). این نکته‌ای است که همه قائلان به الاهیات سلبی به آن معترف‌اند. نیکولاس کوسایی رسیدن به مرتبه جهل آگاهانه را، یعنی مرتبه‌ای که انسان کاملاً بفهمد که جاهل است، کامل‌ترین مرتبه انسانی دانسته است که تمام عمر خود را صرف کسب دانش کرده است (رک. ایلخانی، ۱۳۸۲، صص ۵۴۸-۵۴۹). به نظر دیونوسیوس نیز عالی‌ترین شناخت آن است که به مدد عدم شناخت و بر اساس وحدتی که ورای عقل است حاصل می‌شود. به نظر او، در آخرین مراتب سیر، هنگامی که از همه معارف بگذریم و به او واصل شویم، «جهل درباره خدا، معرفت حقیقی است» (رک. راداکیشنان، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۹۱). البته منظور، جهل و تعطلی که ما را به دون شأن انسانی بکشاند نیست؛ بلکه فراروی از شرایط انسانی و اشاره به نوعی خاص از اتصال و وحدت با حق است که اوج و قلّه شناخت عرفانی است (مجتهدی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۸-۱۰۹).

۲. دلایل زبان‌شناختی الاهیات سلبی

دلایل زبان‌شناختی الاهیات سلبی نیز مبتنی بر بعد وجودی و معرفتی این دیدگاه است. طبیعتاً آنچه ناشناختنی و نایافتنی است، قابل بیان نیز نیست. به عقیده طرفداران الاهیات سلبی، بازتاب تعالی معرفتی خدای متعال در زبان، روی آوردن به زبان سلبی و نهایتاً رسیدن به سکوت است. البته دیدگاه همه آن‌ها به سلب محض و نفی کلام ایجابی

محدود نیست. مثلاً دیونوسیوس پذیرش کلام سلبی را به معنای نفی کلام اثباتی نمی‌داند و جنبه سلبی در تفکر او، به معنای محرومیت و فقدان نیست. زبان سلبی، نه فقط صفات اثباتی و تنزیهی را از بین نمی‌برد؛ بلکه معنای درست آن‌ها را روشن می‌سازد و در واقع، تنزیه به مغز و باطن تشبیه رسوخ می‌کند و این سلب است که اثبات را محقق می‌سازد و نیز این اثبات متعالی است که به نوبه خود سلب را توصیه می‌نماید. در نهایت، او کلام سلبی و تنزیهی را نوعی کلام حقیقی وجود متعالی او می‌داند که بزرگ‌ترین ثمره آن‌ها را از سقوط در پرستش امور محسوس مادی و بت‌پرستی است (رک. مجتهدی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۷-۱۰۸). 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» استوار است؛ چون خدا به چنگ زبان نمی‌افتد، رخ‌دادی بر زبان عارض می‌شود که از آن تعبیر به سلب می‌شود (کاکایی، ۱۳۸۷). اگر امر متعالی قابل شناختن و یافتن هم باشد، شهود او فراتر از فهم است؛ در فکر نمی‌گنجد و ورای طور عقل است؛ و ذاتاً بیان‌ناپذیر است و در قالب مفاهیم در نمی‌آید.

۱-۲. برخی از دلایل بیان‌ناپذیری امر متعالی

۱- مفهوم ناپذیر بودن امر متعالی: هر واژه‌ای در زبان به ازاء یک مفهوم است (استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۹۷) و مفاهیم نیز از ماهیات انتزاع می‌شوند؛ پس طبیعتاً آن‌جا که ماهیتی نباشد، مفهومی نیز به دست نمی‌آید و کلمه‌ای نیز در برابر آن و برای بیان آن یافت نمی‌شود. در نتیجه، ذات خدای متعال یا امر متعالی نیز چون حدّ و ماهیت ندارد (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵) و به صورت مفهوم در نمی‌آید، به صورت منطوق هم در نمی‌آید. علاوه بر این، وضع زبان - خواه عرفی باشد، خواه علمی و خواه فراتر از وضع باشد - از طریق ادراکات حسی انجام می‌شود و آنچه محسوس یا شبه محسوس نباشد، مفهومی ندارد تا واژه‌ای در برابر آن وضع شود و به آن اشاره کند.

۲- بیان‌پذیری، فرع بر کثرت است: امر متعالی، واحد حقیقی و بسیط محض است؛ یعنی عاری از همه محتویات تجربی و بدون شکل است؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه کثرتی در آن نیست (قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴). از طرفی مفاهیم همیشه به کثرتی از اجزای مشخص و متمایز تعلق می‌گیرند و ذهن، وجوه تشابه و تفاوت آن‌ها را درمی‌یابد و

همانندی‌ها را به شیوه‌ای خاص در یک رده یا صنف می‌گنجاند. در نتیجه، در جایی که کثرت نباشد، مفهوم هم نخواهد بود و واژه هم جایی نخواهد داشت. مفاهیم بر کثرت استوارند، پس در مرتبه‌ای که بسیط و وحدانی محض است (رک. قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۱۹-۱۲۰؛ افلوپین، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۱)، محملی برای آن‌ها نمی‌توان یافت. در وحدت بی‌تمایز، هیچ مفهومی وجود ندارد؛ زیرا اجزائی در آن نیست که به شکل مفهوم درآیند. مفهوم هنگامی حاصل می‌شود که کثرت یا دست‌کم دوگانگی در کار باشد (استیس، ۱۳۶۱، صص ۲۹۸-۲۹۹). در نتیجه، در موطن وحدت محض بی‌تمایز، جایی برای سخن گفتن نیست.

۳- صورت نداشتن امر متعالی: برخی همچون اکهارت، بی‌شکل بودن یا فقدان صورت و تصوّر را سبب بیان ناپذیری امر متعالی می‌دانند. بی‌شکل در این‌جا برابر است با «خلا» و «نه این است، نه آن». از آن‌جا که هر مفهوم و منظوقی به ازاء یک «این» است که متمایز با «آن» باشد، پس هیچ مفهوم و منظوقی در این مورد حاصل نمی‌شود. شهود او نیز چون عاری و خالی است، یعنی با تخلیه نفس از صور حسی و خیالی دست می‌دهد و محتوای جزئی و قابل تجزیه ندارد، صورت شخصی ندارد و مفهومی به آن تعلق نمی‌گیرد (استیس، ۱۳۶۱، صص ۳۰۰-۳۰۱).

۳. بررسی انتقادی دلایل معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی الاهیات سلبی

تأکید الاهیات سلبی بر تنزیه، تعالی، شناخت‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری خدای متعال است. به باور منتقدان آن، چنین خدایی غیر قابل دسترسی و غیر قابل شناخت است و این تصویر از خدا به دلایل زیر قابل پذیرش نیست.

۳-۱. تعطیل

الاهیات سلبی به تعطیل حق از صفات و تعطیل عقل از معرفت می‌انجامد، با تناقض‌هایی درگیر است و از ارائه معرفت کافی و درست درباره خدای متعال ناتوان است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۰۳۵)؛ زیرا معبود بودن خدا فرع معروفیت اوست و پرستش مجهول مطلق ممکن نیست. اگر ادعای الاهیات سلبی مبنی بر «شناخت‌ناپذیری» بودن خدا را بپذیریم، پرستش او ممکن نیست (پترسون، ۱۳۷۶، ص ۹۹)؛ و این امر، خلاف عقل، فطرت و بعثت است. همچنین چون عقل و فطرت آدمی به اقتضای ذات خود و نیز

تعالیم الهی و آسمانی، در پی شناخت خدای متعالند، اگر شناخت او ممکن نباشد، لازمه‌اش لغو بودن این اقتضائات ذاتی است و این به جای آن‌که به نفی شناخت خدا بینجامد، به نفی وجود او می‌انجامد. علاوه بر این، انسان آفریده خداست و نفی شناخت خدا، به نفی سنخیت می‌انجامد و این همان تباین همه‌جانبه است، که عقلاً پذیرفته نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۲).

۳-۲. منتهی نشدن شناخت سلبی به معرفت کامل و درست

شناخت سلبی محض، بدون انضمام به شناخت ایجابی، هر چند متراکم و متکثر باشد ما را به هیچ نوع معرفت و درک درست از خدا نمی‌رساند. به عبارت دیگر، برای شناخت هر موضوعی، دو نوع معرفت لازم است: یک معرفت به ویژگی‌هایی که دارد و دیگر معرفت به ویژگی‌هایی که ندارد. این دو معرفت مکمل یکدیگرند؛ اما صرف معرفت‌های سلبی متراکم نسبت به یک موضوع، به شناخت آن منتهی نمی‌شود (علی‌زمانی، ۱۳۸۳، صص ۳۵). صفات سلبی بر امور زیادی دلالت می‌کنند و ذکر این اوصاف، تنها سبب خروج برخی امور محتمل می‌شود و به هیچ وجه ما را به درک ایجابی درستی نمی‌رساند (علی‌زمانی، ۱۳۸۱، صص ۴۶-۴۷). روش سلبی، به عنوان نخستین گام برای معرفت خدا و سخن گفتن از او لازم است؛ اما کافی نیست. کسانی که منکر روش سلبی‌اند، این اندازه ضرورت آن را می‌پذیرند و راه سلبی را اولین گام مهم جهت فهم زبان دینی می‌دانند؛ اما آن را چیزی بیش از یک روش ناقص نمی‌شمارند (استیور، ۱۳۸۰، صص ۳۷). علاوه بر این، اگر معرفت ما به خدا تنها جهل به او باشد، میان انبیاء و اولیاء، علماء و دیگر انسان‌ها تفاوتی در میزان معرفت نیست؛ زیرا همه به یک نسبت نمی‌دانند؛ حال آن‌که تفاوت و تفاضل شناخت ارباب معرفت نسبت به خدا، امری انکار ناپذیر است. (توکلی، ۱۳۸۶، صص ۱۰۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۳۶۱).

۳-۳. توقف سلب بر معرفت ایجابی

سلب اوصاف و محمولات از موضوعی، بر داشتن نوعی معرفت ایجابی به آن موضوع استوار است. مثلاً تا زمانی که علم و قدرت برای خداوند ثابت نشود، ممکن نیست جهل و عجز از ساحت او نفی شوند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، صص ۴۴۰). صدور احکام سلبی درباره چیزی، نتیجه مقایسه آن با چیز دیگر است و تنها در صورتی می‌توانیم به

مقایسه دو چیز پردازیم که نسبت به آن دو، تا حدودی معرفت‌ایجابی داشته باشیم. پس اگر هیچ وصف‌ایجابی خدا را نشناسیم، توصیف سلبی او نیز ممکن نخواهد بود (علی‌زمانی، ۱۳۸۳، ص ۳۴)؛ و منطقی‌ترین لازمه این دیدگاه، اجتناب از هر گونه توصیف سلبی و ایجابی خدا و اختیار سکوت محض درباره اوست (استیور، ۱۳۸۰، ص ۳۷). از آن‌ها که مدعی‌اند تنها اوصاف سلبی را می‌توان به خداوند نسبت داد، باید پرسید که بدون داشتن تصوّر ایجابی، هر چند اجمالی، چگونه اوصافی را از خدا سلب می‌کنند؟ چرا خدا جاهل، عاجز، جسمانی و متناهی نیست؟ حقیقت آن است که ما به دلیل شناخت وجوب وجود، عدم تناهی، بساطت و غنای محض خدا، اوصاف امکانی و فقری را از او سلب می‌کنیم (علی‌زمانی، ۱۳۸۱، ص ۴۷).

۳-۴. تعارض در گفتار

بیش‌تر نگرش‌های سلبی دچار ناهماهنگی و تعارض در گفتار هستند. آنان، در عین ادعای امتناع توصیف‌ایجابی خدا، گزاره‌هایی ایجابی ارائه می‌دهند (ساجدی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۲). مثلاً افلوطین از سویی می‌گوید: نمی‌توان راجع به خدا سخن گفت و چیزی نوشت (افلوطین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۳۶)؛ و از سویی دیگر، مطالب فراوانی درباره خدا نگاشته است. وی از طرفی بر زبان سلبی درباره خدا تأکید دارد (افلوطین، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۰۵۸-۱۰۵۹)؛ و از طرف دیگر، گزاره‌های مثبتی را در مورد وی به کار برده است؛ مانند این‌که «او به همه چیز محیط است» (افلوطین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۳۱)، «او علت نخستین است» (افلوطین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۳۳). به هر حال، آنان از یک سو از تجارب دینی سخن می‌گویند و می‌نویسند و هدفشان رساندن آن به دیگران است و از سوی دیگر، وجود زبان مشترک را انکار می‌کنند و هر گونه تصدیق (توصیف سلبی یا ایجابی) را کنار می‌گذارند. بهترین واکنش برای آنان این است که سکوت اختیار کنند و از گفتن و نوشتن بپرهیزند (استیور، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

۳-۵. نقد و بررسی نقدها

طرفداران الاهیات سلبی، قائل به تعطیل و منکر معرفت اجمالی، یعنی علم به هستی خدای متعال، نیستند؛ بلکه آنان اصل وجود خدا و حداقل معرفت‌ایجابی یعنی علم به هستی صرف و مطلق او را - که مبنای سلب‌های بعدی است - برهانی می‌دانند (رک).

قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۱۹-۱۲۰؛ افلوپین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۲۸). گرچه برخی از دیدگاه‌های سلبی ممکن است به تعطیل و تنزیه محض بینجامد؛ ولی غالب آن‌ها، با همه کوششی که برای اثبات محدودیت عقل می‌کنند، باب نظر و عقل را مسدود نمی‌دانند (رک. ابن‌میمون، بی‌تا، صص ۷۱-۷۲) و خود، تنزیه محض را نقد کرده‌اند. به طور مثال، ابن‌عربی تنزیه محض را به اندازه تشبیه محض نادرست می‌داند و به جمع میان تشبیه و تنزیه قائل است و می‌گوید:

«فان قلت بالتنزیه کنت مقیدا و ان قلت بالتشبیه کنت محددا
و ان قلت بالامرین کنت مسددا و کنت اماما فی المعارف سیدا»

(ابن‌عربی، ۱۳۸۷، ص ۵۴)

برخی از طرفداران الاهیات سلبی در بعد معرفتی، بر مبنای تفکیک مراتب ذات و صفات در بعد وجودشناختی، درباره ذات خدای متعال، به دلیل امتناع توصیف، قائل به تنزیه مطلق‌اند؛ ولی معرفت‌ایجابی را به مراتب فروتر از ذات و تجلیات او نسبت می‌دهند و با توجه به مراتب و حضرات وجود، معرفت به خدای متعال را دارای مراتب می‌دانند. به طور مثال، قاضی سعید قمی مراتب معرفت را شامل معرفت به ذات، مرتبه الوهیت و مرتبه ربوبیت می‌داند. وی معرفت به ذات را برای همگان غیر قابل دسترس می‌داند؛ معرفت به مرتبه الوهیت را تنها برای رسولان، انبیاء و اولیای مقرب و مؤمنین ممتحن ممکن می‌داند؛ و تنها معرفت به ربوبیت را برای همه خلق ممکن می‌داند؛ زیرا آنان بر این معرفت سرشته شده‌اند و خداوند، هنگام اخذ میثاق بر معرفت به ربوبیتش، خود و انواری را که مظاهر ربوبیت او هستند به تمام مخلوقات نشان داد و آنان را بر این معرفت سرشت (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۸۷).

نکته مهم این است که کلمه «رب» در اصطلاح عرفانی، به معنای حق است که در اسمی خاص تجلی می‌کند؛ نه به معنای ذاتی که از همه تعینات درمی‌گذرد و از همه نسبت‌ها در تعالی است (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۶۷). به عقیده ابن‌عربی، حق مطلق در اطلاق خود، غیب‌الغیوبی است که نه کسی زو نام ندارد نه نشان و به صورت یک راز باقی خواهد ماند که سر آن با عمیق‌ترین نوع کشف نیز از پرده برون نخواهد آمد و به صورت معمایی غامض باقی خواهد ماند (رک. آشتیانی، ۱۳۴۴، صص ۲۲-۲۴). او تنها

هنگامی در معرض معرفت بشری قرار می‌گیرد که در اسم اعظم «الله» به صورت «خدا» و «رب» تجلی کند و انسان، هر اندازه دارای کشف و شهود ژرف باشد، مجبور است در مرحلهٔ ربّ توقّف کند. این جاست که محدودیت معرفت آدمی آشکار می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۷۸، صص ۶۷-۶۹). راه خودشناسی - که فرمود: «من عرف نفسه عرف ربّه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲) - و نیز این‌که «هر کس نبوت و ولایت را آن‌گونه که حق معرفت آن است بشناسد، به حقیقت ربّش را شناخته است» (همدانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۷۸)، در نهایت به شناخت این ربّ منتهی می‌شود.

در واقع، هر چه بخواهیم دربارهٔ هستی حقّ سخن بگوییم و یا بکشیم او را همان گونه که هست توصیف کنیم، بخواهیم یا نخواهیم، مجبوریم تنها از جنبهٔ تجلی او دربارهٔ او گفت‌وگو کنیم؛ چون او در حالت عدم تجلی و در اطلاق خود، ذاتاً ناشناختنی و بسیار فراتر از معرفت انسانی است (خوارزمی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۱۶۴ و ۱۶۷). تنها می‌توانیم تجلی این راز را در اسم «الله» که جامع همهٔ اسماء و صفات است و در همهٔ مظاهر و آیات ظهور کرده است ملاحظه کنیم (خمینی، ۱۳۶۰، ص ۳۱) و دربارهٔ این مرتبه سخن بگوییم (ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۵۰). در نتیجه هر آنچه دربارهٔ غیب و یا شهادت گفته می‌شود، همه مربوط به مادون غیب‌الغیوب است. فروتر از آن ذات نهان، می‌توان در تمام مراحل از غیب و شهادت سخن گفت (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳). این بحث‌ها و گفت‌وگوها، همه در حوزهٔ تعینات و در محدودهٔ معانی اسماء و صفات خدای متعال است و دربارهٔ هویت ذاتیه، به مصداق «یحدّکم الله نفسه» (آل عمران: ۲۸)، جز فرمان دور باد برای کسانی که گوش دل بدان سو می‌سپارند شنیده نمی‌شود. آن حقیقت گسترده که در سعهٔ بی‌کرانش، جز ذوب شدن چاره‌ای نیست، برتر از آن است که در قلمرو فهم حکیم و یا در مصاحبت و مجاورت قلب گداختهٔ عارف باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۱۹).

در نتیجه، ادراک حق بدون تجلی او و بدون تعیین اسمی، رسمی، حکمی و مرتبه‌ای حاصل نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۴۴، ص ۴۶)؛ ولی این ادراک به این معنا نیست که آدمی می‌تواند به کنه و حقیقت اسماء و صفات او پی ببرد. در مرتبهٔ اسماء و صفات نیز آنچه بر خدای متعال و غیر او اطلاق می‌شود، قطعاً در درجهٔ یکسانی نیست، حتی وجود که اعم اشیاء است، شامل او و غیر او به نحو یکسان نمی‌شود؛ زیرا وجود غیر او، سایه‌ها و

شؤون و فروع وجود متعالی اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲). درباره سایر صفات نیز همین گونه است؛ یعنی در مخلوقات، بر خلاف حق تعالی که مقدس و منزّه از تمام قصورات و نقائص است، صفات با نقص‌ها و کاستی‌های بی‌شماری همراه‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، صص ۸۹-۹۱) و واضح لغات، این اسامی را اولاً برای مخلوقات وضع کرده است؛ زیرا فهم معنای این اسماء و صفات در حق مخلوقات به فهم‌ها و عقول نزدیک‌تر است، ولی فهم آن‌ها در حق خدای متعال بسیار سخت و بیان آن به مراتب سخت‌تر از فهم آن است، بلکه هر چه در تقریب و نزدیک شدن این صفات به ذهن گفته شود، از جهتی باعث دور شدن از مطلوب است (فیض، ۱۳۶۲، صص ۳۵-۳۶).

حق این است که همان طور که معرفت به کنه ذات خدای متعال برای هیچ کس جز خودش ممکن نیست، معرفت و احاطه به کنه اسماء و صفات او نیز برای هیچ کس ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۰۹). همه آنچه عقلاً در حق او می‌گویند و او را توصیف می‌کنند، به اندازه فهم خودشان و به اندازه وسع و توان آن‌هاست، نه در حدّ و اندازه او (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۱۸). در واقع، عقلاً صفاتی را که با آن‌ها مأنوس‌اند و به نوعی آن‌ها را در خودشان مشاهده می‌کنند، با سلب نقایص آن صفات و به وسیله نوعی مقایسه به او نسبت می‌دهند و اگر از صفات خدای متعال، صفتی برای آن‌ها ذکر شود که هیچ مناسبتی با آن ندارند، هرگز آن را درک نمی‌کنند. به طور مثال، نسبت به ذات او که بدون ماهیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۵) درکی ندارند؛ زیرا چنین چیزی برایشان مأنوس نیست. در نتیجه، توصیف آن‌ها از خداوند، تنها و تنها در حدّ خودشان است؛ نه آن گونه که شایسته خدای متعال است (فیض، ۱۳۶۲، صص ۳۵-۳۶).

به همین دلیل، امام باقر(ع) فرمود:

«كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذْقِ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى زَبَانِيَّتَيْنِ فَإِنَّ ذَلِكَ كَمَالُهَا وَ يَتَوَهَّمُ أَنَّ عَدْمَهَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَّصِفُ بِهِمَا وَ هَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصْفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ.»

(مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۲۹۳)

تمام آنچه شما با اوهام و عقول خود، با دقیق‌ترین معانی درباره او می‌گویید و تمییز و تشخیص می‌دهید، مخلوقی مثل شماست؛ آن ساخته ذهن شما و

موجودی ضعیف‌تر و فقیرتر از شماسست، نه خدای متعال. پس شایسته خودتان است و به ساحت بلند او نمی‌رسد. حال عقلا در توصیف خدای متعال همچون حال مورچه‌ای است که چون دو شاخک داشتن را کمال خود می‌پندارد، آن را به خدایش نیز نسبت می‌دهد؛ زیرا گمان می‌کند نداشتن آن نقص است.

پس آنچه در ذهن ماست، صورت‌های ذهنی‌ای است که با فهم محدود و ناقص خود، آن‌ها را کمال تصور کرده و نقایص و محدودیت‌هایش را کنار گذاشته و بعد آن را به خدای متعال نسبت داده‌ایم. در واقع، آنچه در ذهن است، بتی است که به صفات آراسته شده و به جای خدا پرستیده می‌شود. به گفته صدرالمتهلین، با توجه به آیاتی چون «و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون» (یوسف: ۱۰۶) و «یا ایها الذین امنوا امنوا بالله» (نساء: ۱۳۵)، بیشتر انسان‌ها غیر خدا را می‌پرستند؛ زیرا خدای آنان در حقیقت صورت‌بتهایی است که با وهم‌هایشان تراشیده و زینت داده‌اند؛ در نتیجه، تفاوتی میان آن‌ها و بت‌پرستان جز در لفظ نیست؛ زیرا معبود هر یک از آنان، آن چیزی است که در وهم و خیالش توهم کرده است، نه معبود حقیقی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۸). حقیقتاً او ذهن و قلب آدمی را در برابر خود بی‌چیز و فقیر می‌کند. لذا فرمود: حمد از آن خدایی است که «لا یؤدی حقّه المجتهدون، الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن» (امام علی (ع)، ۱۳۸۵، ص ۲۰). این‌ها مؤیداتی است که می‌توان به نفع دیدگاه سلبی ارائه کرد. به تعبیر افلوطین، حال توصیف‌کنندگان او همچون حال مداحانی است که از هنر مدح بیگانه‌اند و چون دستشان به ساحت متعالی او نمی‌رسد و سخنی را که سزاوار ممدوح است نمی‌یابند، صفاتی را به او نسبت می‌دهند که دون شأن اوست و بدین‌سان از مقام او می‌کاهند (افلوطین، بی‌تا، ج ۲، صص ۷۳۶-۷۳۷). به همین سبب، خدای متعال فرمود: «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین» (صافات: ۶۶) و بنده مخلصش فرمود: «انت کما تقول و فوق ما نقول» (کلینی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۹۸).

در نتیجه، بسیاری از دلایلی که در حوزه معرفت‌شناسی الاهیات سلبی مطرح شد، سخن‌هایی درست و بجاست. محدودیت قوای ادراکی انسان به حدی است که حتی توان شناخت چستی و حقیقت اشیای مادی و جسمانی را هم ندارد. در فلسفه ثابت شده است که علم به فصل حقیقی موجودات، مشکل بلکه محال است؛ در نتیجه وصول به

حدود و ذوات موجودات نیز چنین است (رک. طباطبایی، بی‌تا، صص ۷۴-۷۵؛ ابن‌سینا، ۱۹۷۳، صص ۳۴-۳۵). انسان حقیقت هیچ چیز را قطعاً نمی‌داند؛ زیرا تنها زمانی می‌توان ادعا کرد که ذات و حقیقت چیزی شناخته شده است که همه ذاتیات آن چیز شناخته شده باشد. ثانیاً ذاتیات یک چیز جز جنس و فصل آن نیست و عموم فلاسفه و حکمای مسلمان، فصل حقیقی را یا اصولاً قابل تحصیل نمی‌دانند (ابن‌سینا، ۱۹۷۳، ص ۳۴)، یا دست‌کم تحصیل آن را بسیار دشوار می‌دانند و مثلاً ناطق را جای‌گزین فصل حقیقی انسان می‌انگارند، نه خود فصل حقیقی (طباطبایی، بی‌تا، صص ۷۴-۷۵). با این مقدمات، چگونه می‌توان مدعی شد که آدمی در شاخه‌های گوناگون فلسفه و حکمت، علم به احوال و اعیان موجودات پیدا می‌کند؟ (قرایی گرگانی، ۱۳۸۳، ۲۰۹).

عقل انسان تنها می‌تواند چیزهایی را درک کند که اولاً کلی باشند نه جزئی و شخصی؛ ثانیاً ماهوی و مفهوم‌بردار باشند؛ ثالثاً موضوع شناخت یا تحلیلی باشد و یا با واسطه به ادراک حسی پیوند داشته باشد یا به عبارت دیگر، یا از مفاهیم منطقی باشد یا از مفاهیم فلسفی. در کلی بودن شناخت عقلی تردیدی نیست. از آن‌جا که عقل انسان جز مفاهیم برگرفته از موضوعات و حقایق خارجی را درک نمی‌کند، موضوعات مفهوم‌ناپذیر مانند هستی، نیستی، وحدت و مانند آن به وسیله عقل شکار نمی‌شوند. عقل نمی‌تواند حقیقت هستی یا وحدت را بیابد؛ چنان‌که درک روشن و آشکاری از نیستی نیز ندارد. در نتیجه، آنچه ذات آن خارجیت، شخصیت و وجود باشد، در ذهن جای نمی‌گیرد تا ذهن به آن دست یابد. در نتیجه، شناخت حقیقت اشیاء، که همان وجود آن‌هاست، از توان عقل بیرون است. حتی انسان در حوزه شناخت خودش نیز که با علم حضوری به بودنش علم دارد، همین قدر می‌داند که هست؛ ولی نمی‌داند که چیست، یعنی شناختش اجمالی است؛ شناخت به بودن است، نه به چه بودن و چگونه بودن (حسینی‌شاه‌رودی، ۱۳۸۴، صص ۲۶-۲۹). تمام آنچه گفته شد، حکایت از محدودیت توان آدمی در شناخت دارد و به معنای تعطیل نیست. به تعبیر ابن‌میمون، عقل نسبت به آنچه در حوزه تفکر آدمی قرار می‌گیرد، همواره حجت است (ابن‌میمون، بی‌تا، صص ۷۱-۷۲).

در پاسخ به این اشکال که اگر غایت معرفت، رسیدن به ندانستن و عجز از معرفت است، در این صورت، میان انبیاء و اولیاء و عوام مردم تفاوتی نیست، باید گفت این

سخن نادرست است. به تعبیر ابن‌میمون، بین کسی که می‌داند چه چیزهایی از خدا سلب می‌شود و بین کسی که نمی‌داند تفاوت بسیار است. به طور مثال، کسانی هستند که به جسمانی بودن خدای متعال باور دارند؛ کسانی دیگر در جسمانی بودن او شک و تردید دارند؛ عده دیگری جسم و جسمانیت را از خداوند سلب کرده‌اند؛ و کسان دیگری از این مرتبه هم فراتر رفته، هر گونه انفعالی را در مورد او محال می‌دانند. تردیدی نیست که این گروه‌ها، در معرفت به خدای متعال یکسان نیستند و تفاضل میان آن‌ها آشکار است. در نتیجه می‌توان ادعا کرد که هر چه انسان در سلب امور از خداوند پیش رفته باشد، در معرفت به خدای متعال کامل‌تر خواهد بود (ابن‌میمون، بی‌تا، صص ۱۴۰-۱۴۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۶۲). البته شکی نیست که معرفت سلبی، بدون هیچ گونه پشتوانه ایجابی ممکن نیست؛ ولی چنان‌که اشاره شد، دیدگاه همه قائلان به الاهیات سلبی، در سلب محض محدود نیست به گونه‌ای که کلام ایجابی را کاملاً نادیده بگیرند. به علاوه، تفاوت عمده معرفت انسان‌ها با یکدیگر در همین است که یکی می‌داند که نمی‌داند و دیگری نمی‌داند که نمی‌داند. شکی نیست که معارفی فوق عقل وجود دارد و معلومات انسان نسبت به مجهولات وی، کسر ریاضی معقولی را تشکیل نمی‌دهند. می‌توان برای «ندانستن» بار ارزشی قرار داد؛ البته منظور، جهل و تعطلی که ما را به دون شأن انسانی بکشاند نیست، بلکه به تعبیر نیکولاس کوسایی، رسیدن به مرتبه جهل آگاهانه است؛ یعنی مرتبه‌ای که انسان به طور کامل بفهمد که جاهل است. رسیدن به این مرتبه برای انسانی که تمام عمر خود را صرف کسب دانش کرده، مرتبه بالایی است؛ زیرا جهل آگاهانه انسان را فراتر از محدودیت‌های عقل نظری می‌برد و او را به این نتیجه می‌رساند که اوج معرفت، در عجز از معرفت است (رک. ایلخانی، ۱۳۸۲، صص ۵۴۸-۵۴۹).

علاوه بر این، سلب مطرح در الاهیات سلبی صرفاً سلب ساده نیست؛ بلکه سلب سلب یا سلب مضاعف است. هر سلبی به شرطی صحیح است که بار دیگر نفی شود. سلب سلب در واقع مکمل تنزیه ساده و البته مکمل تجرید است (کربن، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۱۲). به طور مثال، «کلام افلوپین سرشار از گفتن و پس گرفتن است؛ زیرا هنگامی که وصف خداوند با عبارت «غیر از همه چیز» بیان می‌شود، ناچار او با مقوله غیریت اندیشیده است و دیگر آن تعالی که منظور است به جای خود نمی‌ماند؛ زیرا از طریق

اندیشیده شدن، دوباره وارد محدوده آگاهی می‌شود. در نتیجه گفته می‌شود «آن سوی همه مقولات است»، چیز دیگری است که باید گفت «بیشتر از» یا «برتر از»، ولی این وصف‌ها هم پس گرفته می‌شوند. به زبان آوردن این عبارات در حال تعالی معنا دارد، ولی تنها در صورتی که نارسایی‌شان آشکار شود» (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۳۷-۳۸).

حال با این تفسیر، آیا انسان باید درباره خدای متعال هیچ نگوید؟ پاسخ منفی است. درباره خدای متعال نه می‌توان هیچ نگفت و نه می‌توان سخنی به واقع و شایسته او گفت. در روایت آمده است که «من قال فیه فهو جاهل و من سکت عنه فهو غافل» یعنی هر که درباره او سخن گوید جاهل است و هر که نگوید از او غافل است. به تعبیر افلوطین، باید از او بگوییم و «البته درباره او می‌گوییم؛ ولی آنچه می‌گوییم، حقیقتاً او نیست» (افلوطین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰۵). باید توجه داشت که گفته‌های ما، مانند یافته‌ها و معرفت ما، در حدّ و اندازه خودمان است. این نکته‌ای است که در الاهیات سلبی بر آن تأکید بسیار می‌شود. افلوطین معتقد است باید او را بیابیم و می‌گوید: «... ما در حال گرفتاری به درد زایش، نمی‌دانیم به او چگونه اشاره کنیم. سخن از آنچه در نام نمی‌گنجد می‌گوییم و در عین حال نامی به او نسبت می‌دهیم تا بتوانیم به یکدیگر حالی کنیم که آنچه می‌گوییم درباره اوست» (افلوطین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۲۸). در مرتبه ذات، آنچه درباره خدای متعال می‌گوییم عناوینی است از سر ناچاری؛ شاید بتوان گفت بهترین عناوینی که در حوزه عقل و چارچوب زبان می‌توان به او نسبت داد، عناوینی چون واحد، بسیط مطلق و مانند این‌هاست؛ اما او حقیقتاً فوق این‌ها و فوق عقل و زبان است. می‌توان گفت که در الاهیات سلبی، سخن گفتن از او نه به علت تناقض‌گویی؛ بلکه به علت اضطرار درونی و یا به قصد تعلیم دیگران است و یا سخن‌ها و عبارات ایجابی ناظر است به تجلیات خدای متعال و آنچه پس از او هستند. علاوه بر این، هر کس به اندازه فهم خود و به همان میزان که آثار و ظهورات خدای متعال را یافته است، از او سخن می‌گوید. افلوطین گفته است:

«این که ما او را در شناسایی خود نداریم، بدین معنا نیست که او را به هیچ وجه نداریم؛ او را به این اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت، ولی آنچه می‌گوییم او نیست. ... هنگامی که درباره او سخن می‌گوییم، نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند. با این همه، از داشتن او محروم نیستیم، هر چند او را

به زبان نمی‌توانیم آورد. حال ما، همچون حال مجذوبان خداست که می‌دانند چیزی اندرون خود دارند؛ هر چند نمی‌دانند آنچه دارند چیست؟ ... او برتر از هستی‌ای است که به او نسبت می‌دهیم و حتی بیشتر و بزرگ‌تر از هر چیزی است که به زبان می‌توانیم آورد؛ زیرا برتر از سخن و عقل و ادراک است؛ همه این چیزها داده اوست، ولی خود او نیست» (فلوطين، بی‌تا، ج ۲، صص ۷۰۵-۷۰۶).

به عبارت دیگر، خلق به ضرورت آن‌که خلق است، باید درباره خدای متعال چیزی بگوید؛ ولی هر یک از موجودات، از ظن خود و به اندازه مرتبه‌ای که در وجود از امر خدای متعال یافته و به تعداد آثاری که از او در ذات خود مشاهده کرده است، درباره خدای متعال سخن می‌گوید (طوسی، ۱۳۶۳، صص ۱۶-۱۸). خدای متعال به گونه‌ای همه جا را پر کرده که جا برای دومی باقی نگذاشته است؛ در نتیجه، در عین حال که هر چه می‌گوییم درباره او نیست، درباره غیر او هم نیست و در عین حال که معبود و معشوق و محمود و مذکور احدی نیست، معبود و معشوق و محمود و مذکور همگان جز او نیست. به تعبیر دیگر، «صورتی دیده نمی‌شود و معنایی تصور نمی‌شود، مگر این‌که آن صورت حق است و آن معنا، معنای حق است؛ زیرا در عالم وجود، جز او و صورت او و معنای او نیست و کمال از جهت صورت و معنا جز برای او نمی‌باشد» (آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰).

از طرفی بیان‌ناپذیری خدای متعال، انسان را به سکوت — که اوج الاهیات سلبی است — می‌کشاند، لذا فرمود: «من عرف الله کلّ لسانه» (طبرسی، ۱۳۶۴، ص ۴۴۴)؛ یعنی آن‌که خدا را شناخت، زبانش گنگ می‌شود. البته در روایت دیگری آمده است: «من عرف الله طال لسانه»؛ زیرا عارف پس از وصال، ناخواسته و ناخودآگاه از تجربه خود در قالب الفاظ و عبارات، چیزهایی را به مخاطب ناعارفش ارائه می‌کند. به همین سبب، عارفانی که خاموشی را یگانه روش سخن گفتن از خدا می‌دانند، همان کسانی هستند که پرحجم‌ترین آثار منظوم و منثور را پیرامون مباحث عارفانه به رشته تحریر کشیده‌اند» (شیمل، ۱۳۷۶، ص ۷۴). پس درباره خدای متعال، نه می‌توان تنها سکوت کرد و نه می‌توان سخنی شایسته او گفت؛ همان‌گونه که در بعد معرفتی نیز نه می‌توان خداوند را صرفاً در تجلیاتش محدود کرد و نه می‌توان او را صرفاً در قید تنزیه و منعزل از عالم دانست؛ بلکه باید او را با دو چشم تشبیه و تنزیه نگریست.

انسان در سیر صعودی خود تا رسیدن به وحدت، منازل و عوالم متعددی را طی می‌کند و در هر مرتبه یا در هر عالمی، با حقایقی مواجه می‌شود و می‌یابد که هر مرتبه، نسبت به مرتبه بعد چون خواب و خیالی بیش نبوده است. آنچه در این نشئه حق می‌پنداریم و بر آن پافشاری می‌کنیم، صرفاً معرفتی محدود و متناسب با محدودیت‌ها و نواقص بی‌نهایت ماست؛ لذا به این سبب باید تمام ایجاب‌ها و حتی سلب‌هایمان را هم سلب کنیم.

نتیجه

آنچه در بعد معرفتی الاهیات سلبی مورد تأکید قرار می‌گیرد، محدودیت و نقص معرفت بشری است. انسان نه تنها ذات خدای متعال را، بلکه حقیقت هیچ چیزی حتی اشیاء مادی و خودش را هم نمی‌داند. محدودیت قوای ادراکی و فقر و تهی‌دستی انسان از معرفت حقیقی به معنای تعطیل نیست. جای تردید وجود ندارد که معارفی فوق عقل وجود دارد و معرفت به خدای متعال دارای مراتب است. در عین حال، انسان باید درباره او بیندیشد و با دقیق‌ترین عبارات از او بگوید و برای شهود و وصول به او تلاش کند؛ اما باید بداند که همه آنچه می‌داند و می‌یابد و می‌گوید، در حد و اندازه خود او و همراه با نقص‌های بی‌شمار است. حقیقتاً مجهولات انسان نسبت به معلومات او، کسر ریاضی معقولی را تشکیل نمی‌دهند. انسان در سیر صعودی خود، در هر مرتبه و نشئه با حقایق و معارفی مواجه می‌شود که با نظر به آن‌ها، دانسته‌های مراتب قبل او عین جهل خواهند بود.

در بعد زبانی نیز آنچه درباره مرتبه ذات خدای متعال می‌گوییم، عناوینی است از سر ناچاری و کوتاهی کلام؛ اما او حقیقتاً فوق عقل و زبان است. در الاهیات سلبی، سخن گفتن از خدای متعال یا به واسطه اضطراب درونی، و یا به قصد تعلیم دیگران است و یا سخن‌ها و عباراتی ایجابی است که به تجلیات خدای متعال و آنچه پس از او هستند ناظر است. علاوه بر این، هر کس به اندازه فهم خود و به همان میزان که آثار و ظهورات خدای متعال را یافته است، از او سخن می‌گوید.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- امام علی (ع) (۱۳۸۵)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: موسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۴۴)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، مشهد: باستان.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۱)، *جلوه دلداری* (ترجمه جامع الاسرار و منبع الانوار)، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، تهران: رسانش، چاپ اول.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، ج ۱.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۳)، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، قاهره: المكتبة العربية.
- ابن‌عربی، محمد بن علی (۱۳۸۷)، *فصوص‌الحکم*، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
- همو (۱۹۷۷)، *الفتوحات المکیه*، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی، قاهره: المكتبة العربية، ج ۲.
- ابن‌میمون، موسی (بی‌تا)، *دلالة الحائرين*، تصحیح حسین آتای، بی‌جا: مكتبة الثقافة الدينية.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۶۱)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- استیور، دان. آر (۱۳۸۰)، *فلسفه زبان دینی: نشانه، نماد و داستان*، ترجمه حسین نوروزی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی دانشگاه تبریز، چاپ اول.
- افلوطن (بی‌تا)، *دوره آثار افلوطن (تاسوعات)*، تهران: خوارزمی، ج ۲.
- ایزوتسو، توشی‌هیکو (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران: سمت، چاپ اول.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- توکلی، غلامحسین (۱۳۸۶)، «الاهیات سلبی»، *نامه حکمت*، سال پنجم، ش ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: الزهراء، چاپ اول.
- همو (۱۳۸۱)، *ادب فنای مقربان*، تحقیق و تنظیم محمد صفایی، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۲.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴)، *عوامل خیال: ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس، چاپ اول.
- حسینی‌شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۸۴)، *آشنایی با عرفان اسلامی*، مشهد: آفتاب دانش، چاپ اول.
- خوارزمی، حسین (۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح نجیب‌مایل هروی، تهران: مولی، ج ۱.
- خمینی، سید روح‌الله (۱۳۶۰)، *مصباح الهدایه*، ترجمه سید احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
- راداکیشنان، سروپالی (۱۳۶۷)، *تاریخ فلسفه شرق و غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ج ۲.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۵)، *زبان دین و قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۷۶)، *شکوه شمس*، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: علمی و فرهنگی.

- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۲)، *مبدأ و معاد*، ترجمه حسین اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- همو (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، با حواشی حکیم سبزواری، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، *نهایة الحکمة*، قم: دار التبلیغ الاسلامی.
- طبرسی، علی بن حسن (۱۳۶۴)، *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*، ترجمه سید عبدالحسین رضائی، مشهد: طوس، چاپ اول.
- طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۶۳)، *تصورات یا روضة التسليم، تصحیح ولادیمر ایوانف*، تهران: جامی.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۱)، *خدا، زبان و معنا*، قم: آیت عشق، چاپ اول.
- همو (۱۳۸۳)، *علم، عقلانیت و دین*، قم: دانشگاه قم، چاپ اول.
- فیض، محسن (۱۳۶۲)، *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- قزایی‌گرگانی، مرتضی (۱۳۸۳)، *صفات اشیاء در فلسفه تحلیلی و حکمت اسلامی*، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ اول.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۷۳)، *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ج ۲۱.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۷)، «مبانی نظری الاهیات سلبی»، *نامه مفید*، سال چهاردهم، ش ۶۸.
- کرین، هانری (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر، ج ۱.
- همو (۱۳۸۴)، «یزدان‌شناسی تنزیهی همچون پادزهری برای نیهیلیسم»، ترجمه فریدون بدره‌ای، *مجموعه مقالات هانری کرین*، جمع‌آوری و تدوین محمدامین شاهجویی، زیر نظر شهرام بازوکی، تهران: حقیقت، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲)، *اصول کافی*، شرح و ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: المکتبه الاسلامیه، چاپ چهارم، ج ۴.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۵)، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲، ۶۶ و ۷۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵)، *تعلیق علی نهایة الحکمة*، قم: در راه حق، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، چاپ اول، ج ۶.
- وکیلی، هادی (۱۳۸۶)، «ابن میمون: از الاهیات اسلامی تا الاهیات یهودی»، *قبسات*، ش ۴۳.
- همدانی، عبدالصمد (۱۳۸۱)، *بحر المعارف*، تهران: حکمت، چاپ اول، ج ۳.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *فلوطين*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.