

## بررسی مقایسه‌ای معناشناسی صفات الهی از دیدگاه موسی بن میمون و علامه حلی و نقد آنها

فاطمه زهرا فقیه خراسانی\*

رضا برنجکار\*\*

علی اله بداشتی\*\*\*

### چکیده

مسئله این تحقیق، بررسی معناشناسی صفات الهی از دیدگاه موسی بن میمون و علامه حلی، به منظور شناخت دیدگاه دو جریان اصلی و تأثیرگذار اسلامی و بهبودی در باب توحید صفاتی، بررسی اشتراکات و اختلافات، مشخص کردن نقاط ضعف و نقد آنها، و بهره‌وری از آنها در جهت رفع مسائل کلامی است. این پژوهش، به روش کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی با رویکرد مقایسه‌ای - انتقادی صورت پذیرفته است. براساس یافته‌های تحقیق، هر دو اندیشمند در زمره پیروان الهیات سلبی قرار می‌گیرند و از حیث معناشناسی صفات، دارای رویه مشابهی هستند. ابن‌میمون آنچه از اوصاف ذاتی را به صفات سلبی و صفات فعلی خدا ارجاع می‌دهد و آنها را به دلیل محذوریت تشبیه خدا با مخلوقات، به شکل ثبوتی نمی‌پذیرد. علامه حلی نیز صفات ذاتی را به صورت سلبی و نفی ضد صفات و یا به صورت فعلی معنا می‌کند و معتقد است که می‌توان از این طریق به معرفتی از خداوند رسید.

### واژگان کلیدی

معناشناسی صفات الهی، الهیات سلبی، صفات ذاتی، ابن‌میمون، علامه حلی.

\*. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشکده‌گان فارابی دانشگاه تهران و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

fzsfkh@gmail.com

berenjkar@ut.ac.ir

alibedashti@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱

\*\* استاد تمام دانشگاه تهران.

\*\*\* استاد تمام دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۰۳

### طرح مسئله

در معناشناسی اوصاف الهی به معنای صفات خدا و چگونگی راهیابی به آنها و رابطه این معانی با معانی صفات انسانی پرداخته می‌شود. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان از طریق زبان عرفی، درباره وجودی متعالی سخن گفت یا باید سکوت کرد؟ بر این اساس، دیدگاه‌های متفاوتی درباره صفات الهی نزد اندیشمندان و متکلمان مطرح می‌شود. ما در اینجا به بررسی نظرات دو متفکر مذکور می‌پردازیم که هر دو در زمره پیروان الهیات سلبی قرار می‌گیرند.

ابن‌میمون از جمله متکلمانی است که در باب معنای صفات الهی قائل به سلب است و صفات ثبوتی موجود در کتاب مقدس را به صفات سلبی و فعلی تفسیر می‌کند. همچنین او عقیده دارد باید آن دسته از صفاتی را که در کتاب مقدس منجر به تشبیه و تجسیم خداوند می‌شوند، با قواعد عقلانی تأویل نمود. دیدگاه دوم، نظریه سلبی علامه حلی است. علامه صفات ایجابی را از راه سلب اضداد آنها تفسیر می‌کند. دلیل این نوع تفسیر، خروج از تشبیه از یک سو، و خروج از تعطیل و لادری‌گری، از سوی دیگر است.

### معناشناسی صفات الهی از دیدگاه موسی بن میمون

#### ۱. مبانی ابن‌میمون در معناشناسی صفات خداوند

ابن‌میمون در پذیرش صفات الهی و نوع تفسیر آن از اصول خاصی پیروی می‌کند که به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. شناخت ناپذیری ذات خدا: همگان بر این نکته واقف‌اند که ذات خدا به فهم عقول آدمی در نمی‌آید. خداوند فهم‌ناپذیر و رازوار است. بنابراین ذات او از ما مخفی است. برخی فیلسوفان نیز بر این امر تأکید می‌کنند که خداوند به دلیل شدت ظهور، شناخت‌ناپذیر است. (Guttmann, 1966: 186)

ابن‌میمون نقل می‌کند که فردی نزد ربی حنینا از کاهنان بزرگ یهود، آمد و اوصافی را برای خدا به کار برد که موسی و بزرگان معبد، آنها را بر خدا اطلاق نکرده بودند. ربی در پاسخ، از توقیفی بودن صفات و اسما الهی سخن گفت و متذکر شد که اوصاف مندرج در کتاب مقدس به‌خاطر رعایت حال مخاطبان آمده‌اند؛ اما اگر انسان به عقل سلیم خود مراجعه کند، درمی‌یابد که ذات الهی از چنین اوصافی پاک و منزّه است. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۴۲ - ۱۴۱)

۲. نفی تشبیه: در کتب انبیا، تشبیه خدا به مخلوقات نفی شده است. ابن‌میمون ابا دارد صفاتی مانند وجود، حیات، قدرت و ... را در مورد خدا به کار ببرد. او بیان می‌کند که اطلاق صفت وجود به خداوند، صحیح نیست؛ چون وجود درباره موجوداتی کاربرد دارد که نیازمند وجودند. همه مخلوقات غیر از خدا، علتی غیر از خود دارند که وجودشان ناشی از آن است، در صورتی که خدا واجب‌الوجود است و وجود را از

موجود دیگری دریافت نمی‌کند؛ به همین سبب، صحیح نیست که از وجود خداوند سخن به میان آوریم؛ چراکه با این کار، خدا را با مخلوقات، یکی می‌گیریم. (Frank and Leaman, 2005: 11 / 201)

بنابراین او نتیجه می‌گیرد که: «خدا بدون وجود، وجود دارد». بدین معنا که خداوند، فاقد وجود مخلوق است. در واقع وی کیفیت وابسته وجود مخلوق را انکار می‌کند. و به همین ترتیب «خداوند بدون حیات، زندگی می‌کند، بدون قدرت، قادر و بدون علم، عالم است». (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۴۵ - ۱۴۰)

این دیدگاه او در عالم اسلامی با تعبیری مانند «عالم بذاته لا بعلم»، یا نظریه نفی صفات، یا نظریه نیابت، یا نظریه اعتباریت صفات الهی تعبیر می‌شود. (ر. ک. حلی، ۱۴۲۶: ۱۴۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۷۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۱۶۰ و ۲۰۷؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۴۷)

ابن میمون اطلاق اوصاف ایجابی برای خداوند را جعلی و مستلزم تشبیه خداوند به مخلوقات می‌داند. (Quinn, 1996: 20)

۳. مشترک لفظی بودن اطلاق اوصاف ایجابی بر خدا: بنابر نفی تشبیه و تباین خالق و مخلوق، اوصاف ایجابی بر خداوند از حیث اشتراک لفظی اطلاق می‌شود. وقتی می‌گوییم خدا عالم است، علم او با علم ما متفاوت است. (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۴۷) کسانی که قائل به اوصاف ذاتی برای خدا هستند، نباید این معانی را بر ما و خدا به یک معنا نسبت دهند. اختلاف میان واجب و ممکن از سنخ اختلاف به اقل و اکثر نیست، زیرا در میان شدید و ضعیف، قدر مشترک وجود دارد، درحالی که میان واجب و ممکن هیچ‌گونه قدر مشترکی وجود ندارد. افعال التفضیل برای چیزهایی به کار می‌رود که یک معنا به صورت متواتری بر آنها قابل اطلاق باشد؛ از این رو اطلاق صفات بر خدا و مخلوقات صرف اشتراک است؛ نه معنای مشترک. همچنین، از باب تشکیک هم نیست، چراکه تشکیک در دو چیزی که معنای عرضی متشابه داشته باشد، معنا دارد. و چون اهل نظر، صفات را عرض نمی‌دانند، میان آن دو شباهتی نیست، لذا نمی‌توان آنها را از باب تواطؤ، ذیل یک حد واحد قرار داد. صیغه افعال التفضیل فقط در مورد موجودات عالم امکان معنا دارد. بنابراین اتصاف اوصاف ذاتی بر خدا از نوع اشتراک در اسم و لفظ است، نه معنا. (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۳۴ و ۱۲۲ - ۱۲۱)

## ۲. دیدگاه سلبی ابن میمون در معناشناسی صفات الهی

دیدگاه ابن میمون درباره اوصاف الهی، دیدگاهی سلبی است. مهم‌ترین دغدغه موسی بن میمون، که برای محافظت از مقدس شمردن آموزه وحدت مطلق خداوند بود، موجب گردید که بخش عظیمی از سه کتاب نخست دلالة الحائرين خود را به بررسی نظام‌مند و کامل همه تعابیر و عبارات انسان‌وار - انگارانه موجود در کتاب مقدس اختصاص دهد. همین تعلق خاطر است که تأکید او را بر تفسیر سلبی صفات الهی روشن

می‌سازد. هدف او تعلیم عالی‌ترین و کامل‌ترین تصور روحانی از وحدانیت خداوند بود، و چیزی کمتر از آن در نظر او بت‌پرستی می‌نمود. از این‌رو هیچ نوع قول و گزاره اثباتی از دیدگاه او مجاز نبود. (اپستاین، ۱۳۹۳: ۲۵۵ - ۲۵۴)

به باور ابن‌میمون، نسبت دادن صفات ثبوتی به خداوند، با وحدانیت مطلق او منافات دارد. از آن‌رو که منجر به افزودن چیزی به ذات او می‌گردد و برای او نوعی شرک محسوب می‌شود. چراکه وحدانیت حقیقی خداوند، مغایر با هر نوع ترکیب و انقسام است. از این‌رو معتقد است خداوند دارای صفات نیست. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۱۵ - ۱۱۴)

### ۳. چگونگی توصیف خداوند با صفات سلبی

ابن‌میمون در کتاب خود تشریح می‌کند که سلب‌ها چگونه می‌توانند خداوند را وصف کنند.

۱. کیفیت صفت بودن سلب‌ها برای خداوند: ابن‌میمون می‌نویسد: «صفت آن چیزی نیست که تنها موجب تخصیص موصوف شود و موصوف را از اشتراک با غیر خودش در آن صفت باز دارد. بلکه صفت، می‌تواند صفت موصوف هم باشد، هرچند آن موصوف با غیر خودش در آن صفت اشتراک داشته باشد و تخصیصی به واسطه آن صفت برای موصوف حاصل نشود؛ مثلاً انسانی را از دور بینی و بپرسی: «آن شیء چیست؟» و در پاسخ گفته شود حیوان است. حیوان بدون شک، صفتی برای آن شیء مورد رؤیت است، هرچند آن را از همه مشترکاتش جدا نکند؛ اما به‌رحال، آن را تخصیص می‌زند و نشان می‌دهد که آن شیء، گیاه و یا نوعی ماده معدنی نیست. بدین‌جهت، صفات سلبی با صفات ایجابی مشارکت می‌نمایند. چون در آنها هم نوعی تخصیص صورت می‌پذیرد». (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۳۷)

۲. وجه اشتراک و اختلاف اوصاف ایجابی با اوصاف سلبی: صفات ایجابی و سلبی در اینکه تاحدی موصوف را تخصیص می‌زنند، باهم اشتراک دارند، اما از این نظر که صفات ایجابی بر جزئی از ذات دلالت می‌کنند، و صفات سلبی هیچ شناختی از ذات نمی‌دهند، باهم تفاوت دارند.

از این‌رو از دیدگاه ابن‌میمون، خداوند نمی‌تواند به صفات ایجابی وصف شود. چراکه صفات ایجابی منجر به ترکیب در ذات خدا می‌گردد. خداوند واجب‌الوجود است و هیچ نوع ترکیبی در او راه ندارد. ما فقط ائیت (وجود) خدا را درک می‌کنیم، نه ماهیت او را. خداوند دارای ماهیت مرکب نیست که صفتی بر جزء آن دلالت کند، و دارای عرض نیست که بر عرض آن دلالت کند؛ در نتیجه او به هیچ‌وجه، صفت ایجابی ندارد. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۳۸ - ۱۳۷)

۳. تفسیر سلبی از صفات: صفات سلبی، نهایت چیزی است که انسان می‌تواند درباره خدا درک کند و ذهن انسان را به آنچه خداوند سزاوار آن است هدایت می‌کند. زیرا صفات سلبی هیچ تکثری در ذات

ربوبی ایجاد نمی‌کند. غرض از اطلاق این صفات بر خداوند، سلب اموری است که شایسته وی نیستند. بنابراین «او موجود است»، به این معناست که عدم او محال است، و «او حی است»، یعنی میّت نیست. (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۳۸)

اشکالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر خداوند تنها به صفات سلبی وصف شود، پس میان ادراک حضرت موسی و حضرت سلیمان و درک شخص عادی در شناخت خداوند هیچ تفاوتی نیست و همه به یک اندازه خدا را درک می‌کنند؛ درحالی‌که تفاوت بسیار زیاد است. به نظر ابن میمون پاسخ این سؤال روشن است؛ وجه اشتراک صفات سلبی و ایجابی این است که این دو صفت، خصوصیات موصوف را تاحدی روشن می‌کنند؛ پس صفات سلبی هر قدر بیشتر باشد، ما را به شناخت خداوند نزدیکتر می‌سازد و با تفاوت مقدار صفات سلبی، ادراک افراد نیز درباره خداوند متفاوت خواهد شد. به باور ابن میمون، به جای به کار بردن صفات ایجابی، باید صفات سلبی را برهانی کنیم و بر تعدادش بیافزاییم. به نظر او صفات ایجابی که در تورات آمده به دلیل آن است که عوام مردم آن را بفهمند. زیرا تورات به زبان جمهور مردم سخن می‌گوید. (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۴۰ و ۵۸)

#### ۴. معنانشناسی صفات ذاتی خداوند از دیدگاه ابن میمون

ابن میمون معتقد است کسانی که قائل به صفاتند، خداوند را واجد صفات ذاتی می‌دانند. آنها صفات را به جهت کثرت افعال الهی برای او به حساب نمی‌آورند. این صفات ذاتی مورد ادعا، عبارتند از: حی، قادر، عالم و مرید. به استدلال ابن میمون، این صفات نمی‌توانند ذاتی خداوند و عین ذات او باشند. او می‌نویسد: «معنای علم در خداوند، عین معنای حیات است؛ چون هر موجودی که ذات خودش را ادراک می‌کند، به معنای واحد، هم حی است و هم عالم. این امر، زمانی است که مراد ما از علم، ادراک خداوند نسبت به ذات خودش باشد و شکی نیست که ذات مدرک عین ذات مدرک است؛ زیرا ما خداوند را مرکب از دو شیء - یعنی مدرک و مدرک - نمی‌دانیم، برخلاف انسان که مرکب از نفس مدرک و جسم غیر مدرک است. اما کسانی که صفات را ذاتی خداوند می‌دانند، مقصودشان از علم الهی، ادراک مخلوقات است. آنان این صفات را در ارتباط با مخلوقات برای خدا اثبات می‌کنند، نه به اعتبار ذاتش.

به همین صورت، هریک از «قدرت» و «اراده» نیز برای خداوند، به اعتبار ذاتش موجود نیستند؛ زیرا خداوند قادر بر ذات خود نیست و به واسطه اراده‌اش، ذاتش توصیف نمی‌شود. پس همان‌طور که در ذات الهی، معنایی زائد بر ذات نیست که خداوند به واسطه آن آسمان‌ها را خلق کند، همچنین در خداوند، معنایی زائد بر ذات نیست که به واسطه آن قادر باشد و به واسطه معنای زائد دیگری اراده کند. بلکه او ذات واحد بسیطی است که به هیچ وجه، در او معنایی زائد بر ذات وجود ندارد، بلکه این ذات

واحد بسیط خلق می‌کند و می‌داند». (ابن میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۲۶ - ۱۲۵)

اپستاین در شرح این مطلب می‌نویسد: «نسبت دادن صفات ثبوتی به خداوند افزودن چیزی به ذات اوست، و این وحدانیت مطلق او را به مخاطره می‌افکند. این به معنای انکار کمالاتی نیست که صفات گوناگون خداوند حاکی از آنها هستند، بلکه به این معنا است که چون این کمالات با ذات او یکی هستند ناشناختنی‌اند، و از این حیث جز به‌طور غیرمستقیم، یعنی با سلب کمالات قابل شناخت ما از او، نمی‌توان به آنها اشاره کرد. از این‌رو همه گزاره‌های اثباتی درباره خداوند باید به معنای سلبی فهم شوند. برای مثال، این گزاره که خداوند حیات دارد به آن معناست که او فاقد حیات نیست و به هیچ وجه به معنای گزاره‌ای که می‌گوید انسان حیات دارد نیست. صفت حی، آنجا که به انسان نسبت داده می‌شود و آنجا که بر خداوند حمل می‌گردد وجه مشترکی مگر در نام ندارند. همه صفات ذاتی باید به شیوه سلبی در نظر گرفته شوند و به اثبات وحدت و بساطت او بینجامند. زیرا در نفی صفات هیچ نوع کثرتی وجود ندارد». (اپستاین، ۱۳۹۳: ۲۵۵)

شبیبه این نوع الهیات سلبی را می‌توان در نوشته‌های فیلسوفان مسلمان، همانند ابن‌سینا، که معروف است قدری در ابن‌میمون تأثیر گذارده‌اند، یافت؛ اما آنها بر این جنبه از عقایدشان در مورد خداوند بسیار کمتر تأکید ورزیده‌اند. ابن‌میمون از این مسئله، ضمناً برای توجیه این گزاره استفاده می‌کند که تنها معرفت‌ایجابی ممکن در مورد خداوند، معرفتی است که از طریق افعال او حاصل می‌شود. (اسمارت و چان و پینز، ۱۳۷۸: ۲۴۰ - ۲۳۳)

##### ۵. معناشناسی صفات فعلی خداوند از دیدگاه ابن‌میمون

به باور ابن‌میمون، همه شناخت ما از خداوند محدود به این است که او وجود دارد، و نیز به فهم آثار فعل او در عالم آفرینش و در مشیت او منحصر می‌شود. وی از آثار و افعال خداوند در جهان با عنوان «صفات فعلیه» نام می‌برد که حکیمان، آن را «خصائص» نامیده‌اند و شامل ۱۳ صفت اخلاقی است که خداوند آنها را در کوه سینا بر موسی علیه السلام آشکار ساخت. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۵۲ - ۱۴۹؛ اپستاین، ۱۳۹۳: ۲۵۵)

بنابراین باید صفاتی را که در کتاب مقدس عبری آمده، یا به معنای سلبی حمل کنیم و یا صفات حاکی از افعال الهی بدانیم. تمام اسما الهی موجود در کتاب مقدس، از افعال خداوند مشتق شده‌اند؛ به جز «بیهوه» که اسم اعظم است و به‌صراحت بر ذات خداوند دلالت دارد، اسما و صفات دیگر به دلیل اشتقاق از افعال، میان خدا و انسان مشترک است. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۵۲ - ۱۴۹)

فلاسفه قرون وسطی صفات الهی را به ذاتی و عرضی تقسیم می‌کردند. صفات ذاتی از ذات الهی ناشی می‌شوند و صفات عرضی، مستقل از ذاتند و ممکن است تغییر کنند اما روی ذات تأثیری

نمی‌گذارند، مانند خشم و رحمت. ابن میمون بر مبنای این تقسیم‌بندی معتقد است که صفات عرضی که برای خدا بکار برده می‌شود باید به‌عنوان صفات فعلی تفسیر شود. به‌عنوان نمونه وقتی می‌گوییم خداوند مهربان است به این معناست که او مهربانانه عمل می‌کند. اما صفات ذاتی که به خدا نسبت داده می‌شود باید به صورت سلبی معنا شود. یعنی وقتی می‌گوییم خداوند موجود است به این معناست که او معدوم نیست. (Skolnik, 2007: 13 / 389; Singer, 1901: 9 / 76)

نتیجه اینکه به باور ابن میمون، همه گزاره‌های اثباتی درباره خداوند باید به‌معنای سلبی و یا فعلی فهم شوند.

### معناشناسی صفات الهی از دیدگاه علامه حلی

#### ۱. مبنای علامه حلی در معناشناسی صفات خداوند

۱. شناخت‌ناپذیری ذات خدا: علامه حلی طریقه ایجابی را برای خداوند نپسندیده است و دلیل این را مجهول‌الکنه بودن ذات و صفات خداوند دانسته است. عقل آدمی قادر به درک کنه و ذات و صفات خداوند نیست و اگر به‌معنای ایجابی به صفات قائل شویم ادعای درک آنها را کرده‌ایم و این دو باهم سازگار نیست. (حلی، مقداد و حسینی، ۱۳۶۵: ۲۰ - ۱۹)

۲. مشترک لفظی بودن صفات خالق و مخلوق: علامه می‌گوید: «به‌کار بردن الفاظی که جهت تبیین صفات انسان مورد استفاده واقع می‌شوند، بر صفات خدای تعالی، منعی ندارد، چراکه این اشتراک تنها در ناحیه الفاظ است. بنابراین این‌گونه استعمالات، تشبیهی به همراه نخواهد داشت». (حلی، ۱۴۱۵: ۳۵۰ - ۳۴۹) علامه معتقد است تشبیهی که منجر به مشارکت خالق و مخلوق در ذاتیات شود، مورد نهی است. بنابراین چنان‌چه میان خالق و مخلوق به‌نحوی اشتراک لفظی برقرار باشد که در معنای آن تفاوت ایجاد کند، محذوری در پی نخواهد داشت. (حلی، ۱۹۸۲: ۵۴)

۳. نفی تشبیه: هر متکلمی که قاعده اشتراک لفظی وجود میان خالق و مخلوق را بپذیرد، لاجرم رویکرد معناشناسی او الهیات سلبی خواهد بود. بدان دلیل که قاعده اشتراک لفظی وجود برای این به‌کار می‌رود که تنزیه خداوند را به‌نهایت برساند. از این رو، در این رویکرد، صفات خدا هیچ مشابهتی با ممکنات ندارد و منجر به تباین ذاتی خداوند و دیگر ممکنات و نفی تشبیه می‌گردد. چراکه صفت وجود به‌عنوان روشن‌ترین صفت، بدون هیچ جنبه اشتراکی به خالق و مخلوق استناد داده می‌شود. در نتیجه دیگر صفات خدا تنها در لفظ با ممکنات اشتراک دارد اما معنای آن کاملاً متباین است و این همان اندیشه الهیات سلبی است. (برنجکار و شاه‌چراغ، ۱۳۹۵: ۸۲ - ۶۱)

## ۲. الهیات سلبی از دیدگاه علامه حلی

علامه حلی به تبعیت از استادش خواجه نصیرالدین طوسی، در معنای صفات الهی قائل به الهیات سلبی است و قاعده‌ای را که خواجه در معنای صفت حیات بیان داشت، مطرح می‌کند و خود را به آن ملتزم می‌داند. (طوسی، ۱۴۰۵: ۲۸۱) وی در معنای صفت حی می‌گوید: «مردم بر اینکه خداوند حی است، اتفاق نظر دارند، اما در تفسیر آن اختلاف پیدا کرده‌اند؛ قومی می‌گویند که حی بودن خداوند عبارت از آن است که محال نیست قادر و عالم باشد و دیگران گفته‌اند خداوند دارای صفتی است (خارج از ذات) که به واسطه آن واجب می‌شود که بداند و توانا باشد. و تحقیق آن است که اگر در صفات خدای متعال، به زیادت این صفات بر ذات قائل شویم، حیات صفتی ثبوتی خواهد بود که زائد بر ذات است و اگر قائل به این نظریه نشویم، بازگشت حیات به صفتی سلبی خواهد بود و حق همین است». (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۷)

علامه با پیوند زدن میان مباحث وجودشناختی و معناشناختی صفات الهی، از وجود ملازمه روشنی میان آنها سخن می‌گوید و معتقد است هر متکلم و اندیشمندی که در برابر نظریه زیادت اشاعره موضع‌گیری می‌کند، در باب معنای صفات الهی، از باب تلازم رأی به الهیات سلبی خواهد داد. وی این قاعده را در تمام صفات ذاتی خداوند جاری می‌داند. در واقع علامه، الهیات سلبی را جهت ارائه تحلیلی دقیق‌تر و عمیق‌تر از نظریه عینیت صفات با ذات باری تعالی و مسدود کردن راه هرگونه برداشت ناروا از این نظریه مطرح می‌کند و آن را در تمام صفات ذاتی خداوند جاری و ساری می‌داند. (برنجکار و شاه چراغ، ۱۳۹۵: ۸۲ - ۶۱)

همچنین او در دیگر آثار خویش نیز به قاعده الهیات سلبی پرداخته است. (حلی، ۱۴۲۶: ۱۴۰) وی دیگر صفات ذاتی خداوند همچون عالم و قادر را تنها از طریق افعال باری تعالی اثبات می‌نماید (حلی، ۱۴۱۵: ۲۶۲) و صفات ذاتی را به شیوه کارکردی تفسیر و اثبات می‌کند؛ (حلی، ۱۴۱۵: ۲۶۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۴۸؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۳۸ و ۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۳۴ و ۲۷۴) یا متعرض معنای آنها نمی‌شود و یا به معنای لغوی‌شان بسنده می‌کند. (حلی، ۱۳۸۶: ۲۷۴) او قادر و عالم را به معنای ذاتی که برایش صحت فعل (قدرت) و تبیین شیء (علم)، ضرورت دارد معنا کرده است. (حلی، ۱۳۶۳: ۷۵ - ۷۲) بنابراین او با این نحوه تفسیر از صفات ذاتی، آنها را به صفات فعلی بازگردانده است. عالم بودن او با صحت وقوع فعلی محکم از جانب او، درست همان‌گونه که صحت فعل، دلالت بر قادر بودن دارد، شناخته می‌شود. عدم عجز او بر عالم بودن و قادر بودن، نشانه زنده بودن اوست. (حلی، ۱۴۱۵: ۲۶۲) این تعبیر فعلی و کارکردی از صفات است. وقتی عالم و قادر به این نحو تفسیر شوند، به فعل خداوند باز می‌گردند نه به ذات خدا. بنابراین چنین تفسیری از صفات، موجب اثبات حقیقتی در ذات خداوند نمی‌شود و محذورات الهیات اثباتی را ندارد.



لکن با توجه به قاعده‌ای که در صفت حیّ تبیین نمود و آن را در تمام صفات ذاتی الهی جاری و ساری دانست، گرایش وی به الهیات سلبی و نفی ضد در معنای صفات ذاتی خداوند آشکار می‌گردد.

### ۳. سلب ضد صفات یا نفی معنای مقابل

الهیات سلبی در اندیشه علامه حلی به معنای اثبات صفات ایجابی از راه سلب اضداد آنهاست که به نظریه بازگشت ایجابی به سلبی مشهور است. علامه حلی در اثبات صفات، طریقه ایجابی محض را به کار نمی‌برد، او گاهی صفات را به صورت سلبی و گاهی صفاتی را به صورت ایجابی، اما در معنای سلبی اثبات می‌کند و از ایجابی به سلبی می‌رود؛ این صفات، صفاتی با مفهوم سلبی در قالب الفاظ ایجابی‌اند. در واقع، صفات ایجابی را از راه سلب اضداد آنها می‌شناسد؛ صفات حی، خیر، غنی، یگانگی و باقی بودن، صفاتی ایجابی هستند که به سلبی باز می‌گردند (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۱ و ۳۰۰؛ احمدوند، ۱۳۸۹: ۳۶۶) و به معنای محال نبودن علم و قدرت خداوند است (شیروانی، ۱۳۸۸: ۱ / ۳۶۶) که از جمله آنهاست صفات خیر، حی، سرمد بودن و واحد بودن. به عبارت دیگر، می‌توان گفت صفاتی سلبی با ظاهر ایجابی هستند. صفاتی که منطوق ایجابی، ولی مفهومی سلبی دارند. در اثبات صفت «حی» چنین روشی را به کار می‌برد و از ایجابی عدول و به سلبی بازگشت می‌کند؛ علامه صفت حی، اراده و کلام را براساس قدرت اثبات می‌کند؛ او حی را با علم و قدرت معنا می‌کند که در طریقه بازگشت ایجابی به سلبی بیان‌گر این است که محال است خدا قدرت و علم نداشته باشد. (عباسی حسین آبادی، ۱۳۹۳: ۱۰۸ - ۹۱)

او واحد بودن را به معنای نفی شریک (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۱)، باقی بودن را به معنای محال بودن عدم برای او (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۰) و غنی را به معنای نفی حاجت و نیاز (حلی، ۱۴۱۳: ۲۹۵) معنا کرده است. چنان‌که درباره صفت حی می‌گوید: «تحقیق آن است اگر مانند اشاعره قائل به زیادت صفات خداوند بر ذات او باشیم، باید گفت حیات یک صفت ثبوتی زائد بر ذات است، وگرنه بازگشت آن به یک صفت سلبی است و آن عبارت است از سلب امتناع علم و قدرت از خداوند، و همین قول صحیحی است. خدای تعالی قادر و عالم است. بنابراین او بالضروره، حی است؛ چون ثبوت یک صفت [عالم و قادر بودن خداوند] فرع عدم امتناع آن است». (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۸)

به نظر ایشان حق این است که صفات، زائد بر ذات او نباشد. پس صفت حی به معنای سلبی باز می‌گردد. بنابراین معنای حیات در خداوند محال نبودن علم و قدرت است. علامه در اثبات صفت حی از راه ضد آن یعنی ممت استفاده می‌کند و حیات را در برابر ممت قرار می‌دهد. (عباسی حسین آبادی،

## ۴. ارزیابی تحلیلی الهیات سلبی

علامه حلی از جهاتی تمام صفات خدا را صفات سلبی به حساب آورده است؛ زیرا تمام صفات ایجابی از حیث منطوق ایجابی هستند و از حیث مفهوم و معنا سلبی. اساساً اثبات صفتی برای واجب تعالی به معنای سلب نقصی از خداست، پس به یک اعتبار تمامی صفات، صفات سلبی است. از نگاهی دیگر نیز می‌توان به این بحث پرداخت و آن اینکه سلب تمامی صفات، ایجاب صفتی را در خود دارد. سلب ترکیب از خداوند، بساطت و سلب شریک، وحدانیت را در خداوند به اثبات می‌رساند. اما از آنجاکه علامه حلی معتقد است انسان از درک کنه ذات و صفات خداوند عاجز است، بنابراین نمی‌تواند صفاتی را به صورت ایجابی محض اثبات کند. (فاضل مقداد، ۱۳۷۰: ۹۴) براین اساس، به بیان برخی (احمدوند، ۱۳۸۹: ۳۶۶) می‌توان از این روش علامه «بازگشت از ایجابی به سلبی» یاد کرد. (عباسی حسین آبادی، ۱۳۹۶: ۲۲۷ - ۲۰۸)

فاضل مقداد معتقد است که علامه حلی طریقه ایجابی را برای خداوند نپسندیده است. (فاضل مقداد، ۱۳۷۰: ۹۴) کلمات او بیان‌گر نفی طریقه ایجابی است و درواقع معتقد به صفات ایجابی نیست و دلیل این را مجهول‌الکنه بودن ذات و صفات خداوند دانسته است. عقل آدمی قادر به درک کنه و ذات و صفات خداوند نیست. و اگر به معنای ایجابی به صفات قائل شویم ادعای درک آنها را کرده‌ایم و این دو باهم سازگار نیست. (عباسی حسین آبادی، ۱۳۹۳: ۱۰۸ - ۹۱)

نتیجه اینکه علامه در معناشناسی صفات، آنها را به صورت سلبی و ضد صفات و یا به صورت فعلی و کارکردی معنا می‌کند.

## لوازم و پیامدهای نظریه ابن‌میمون و علامه حلی در معناشناسی صفات الهی

میان موسی بن میمون و علامه حلی در مدعای اصلی نظریه الهیات سلبی به این معنا که «اثبات هر صفت به معنای نفی مقابل آن است»، اشتراک نظر وجود دارد. به علاوه از جهت دواعی رویکرد به نظریه مذکور و آثار و پیامدهای آن نیز اشتراکاتی میان آنان وجود دارد. هرچند ممکن است در نحوه بیان مطلب یا جزئیات آن اختلافاتی به چشم بیاید.

تفسیر ثبوتی از صفات ذاتی برای ابن‌میمون به منزله سالبه به انتفاء موضوع است، چراکه وی صفات ذاتی را از اساس نفی می‌کند. نفی صفات ذاتی در حوزه وجودشناسی صفات، منجر به گرایش وی به الهیات سلبی می‌گردد. این مقوله بر مبنای اشتراک لفظی میان صفات مشترک خدا و ممکنات در حوزه معناشناسی صفات حاصل می‌گردد؛ بدان سبب که خدا در داشتن صفات با ممکنات اشتراک ندارد، بنابراین در معانی صفات نیز با آنها مشترک نخواهد بود.

از منظر او خداوند ذات واحد بسیطی است که به هیچ وجه، در او معنایی زائد بر ذات وجود ندارد. او این را به منزله انکار کمالات خداوند نمی‌داند. بلکه معتقد است چون این کمالات با ذات او یکی هستند ناشناختنی‌اند، و از این حیث جز به طور غیرمستقیم، یعنی با سلب کمالات قابل شناخت ما از او، نمی‌توان به آنها اشاره کرد. به عقیده وی، توصیف سلبی خداوند، توصیف صحیح اوست و هیچ‌گونه لازمه باطلی به همراه نخواهد داشت. چنین توصیفی، منجر به تشبیه و اسناد عیب و نقص به ساحت او نمی‌گردد.

در خصوص رویکرد علامه حلی به الهیات سلبی باید خاطر نشان کرد که وی الهیات سلبی را به عنوان نظریه مقابل زیادت صفات بر ذات به کار می‌برد. زیرا از نظر او تفسیر اثباتی صفات ذاتی خداوند لاجرم به اثبات کمالات وجودی معقول در ذات می‌انجامد. از این رو کسی که صفاتی همچون علم و قدرت را نه به معنای کمالاتی وجودی در ذات خداوند، بلکه به معنای نفی اضداد آن دو، یعنی نفی جهل و عجز، می‌داند، خواسته یا ناخواسته به پیراسته بودن ذات بسیط الهی از هرگونه صفتی اعتراف نموده است. بنابراین علامه که با نظریه زیادت صفات بر ذات مخالفت می‌ورزد، صفات ذاتی خداوند را به شکل سلبی معنا می‌کند. دلیل این مسئله که وی به طریقه سلبی رسید، این بود که بتواند درباره خداوند و صفاتش سخن بگوید و از لادری‌گری دوری کند و در نهایت به این امر معتقد بوده است که می‌توان از طریق سلب اضداد یا محدودیت‌های خاص مخلوقات از خداوند به صفاتی درباره او و شناختی ناقص از او رسید و این مسئله را کاملاً مسکوت گذاشت. او بیشتر صفات را مبتنی بر عقل و برخی را نیز مبتنی بر نقل اثبات می‌کند.

علامه اعتقاد دارد هر اندیشمندی که در برابر نظریه زیادت اشاعره موضع‌گیری می‌کند، در باب معنای صفات الهی، از باب تلازم به الهیات سلبی رأی خواهد داد. او الهیات سلبی را در همه صفات ذاتی باری تعالی جاری می‌داند.

### مقایسه و نقد

#### ۱. مقایسه آراء ابن میمون و علامه حلی در معناشناسی صفات الهی

در این بخش به مقایسه موضع ابن میمون و علامه حلی از حیث امکان یا امتناع تفسیر ایجابی از صفات الهی می‌پردازیم.

#### الف) مبانی معناشناسی

ابن میمون و علامه در اصول و مبانی اشتراک نظر دارند. از جمله در شناخت‌ناپذیری ذات خداوند و تباین میان او و مخلوقات و اشتراک لفظی بودن صفات میان خالق و مخلوق. چراکه هر دو قائل به اشتراک

لفظی وجودند و در خصوص مفاهیمی که هم بر انسان و هم بر خدا اطلاق می‌شود قائل به اشتراک لفظی هستند. گرچه علامه حلی در برخی آرای خویش از اشتراک معنوی وجود نیز دفاع می‌کند اما به نظر می‌رسد از این نظریه عدول کرده باشد.

#### ب) معناشناسی صفات ذاتی

ابن‌میمون و علامه حلی در معناشناسی صفات ذاتیه ظاهراً اتفاق نظر دارند و هر دو به تباین خالق و مخلوق و اشتراک اسمی صفات میان خدا و غیرخدا باور دارند. ابن‌میمون با توجه به شناخت‌ناپذیری ذات الهی و تباین ذاتی میان خالق و مخلوق به این نتیجه می‌رسد که خداوند دارای وحدت مطلق است و صفت ذاتی ندارد. از نظر او ذات خداوند، کار صفت را هم می‌کند بدون اینکه صفتی داشته باشد که در او تکرر ایجاد کند. ناچار باید درباره او به زبان سلبی سخن گفته شود. در کلام ابن‌میمون، اخص صفات خداوند و مهم‌ترین آنها که احد است، به معنی سلب ضد آن گرفته شده و باب صفات ایجابی بسته شده است. اما این به معنای انکار کمالات خداوند نیست، بلکه به این معنا است که چون این کمالات با ذات او یکی هستند ناشناختنی‌اند، و از این حیث جز به‌طور غیرمستقیم، یعنی با سلب کمالات قابل شناخت ما از او، نمی‌توان به آنها اشاره کرد. پس باید اوصافی را که در کتاب مقدس عبری آمده، به معنای سلبی حمل کنیم یا اوصاف حاکی از افعال الهی بدانیم.

علامه حلی نیز در مبحث معناشناختی، با علم به اموری همچون محدودیت قوای ادراکی بشر، اشتراک لفظی صفات میان خالق و مخلوق و تباین ذاتی آنها، صفات ذاتی خدا را خارج از دسترس انسان می‌داند. از آنجاکه وی حیثه کسب معرفت عقلی از خداوند را محدود می‌داند، معنای حقیقی صفات خدا را برای انسان قابل ادراک نمی‌داند. بنابراین معرفت خداوند تنها منحصر در اموری است که یا نواقص مادی و امکانی از او سلب شود و یا صفات برای باری تعالی به‌واسطه افعال او اثبات شود. از آنجاکه وی معتقد است انسان از درک کنه ذات و صفات خداوند عاجز است، بنابراین نمی‌تواند صفاتی را به‌صورت ایجابی محض اثبات کند. وی دیگر صفات ذاتی خداوند همچون عالم و قادر را تنها از طریق افعال باری تعالی اثبات می‌نماید (حلی، ۱۴۱۵: ۲۶۲) و گاه به معنای لغوی آنها بسنده می‌کند. (حلی، ۱۳۸۶: ۲۷۴) لکن با توجه به قاعده‌ای که در صفت حیّ تبیین نمود و آن را در تمام صفات ذاتی الهی جاری دانست، گرایش وی به الهیات سلبی و نفی ضد در معنای صفات ذاتی خداوند آشکار می‌گردد. (برنجکار و شاه‌چراغ، ۱۳۹۵: ۸۲ - ۶۱)

بدین ترتیب او قائل به نحوه‌ای معرفت نسبت به خداوند است و از سکوت و تعطیل دوری می‌جوید و در عین حال از اشتراک معنایی صفات میان خدا و انسان نیز مصون مانده است.

بنابراین علامه و ابن‌میمون در حوزه الهیات سلبی در این خصوص اشتراک نظر دارند.

## ۲. نقد آراء ابن‌میمون و علامه حلی در معناشناسی صفات الهی

### الف) بررسی آراء ابن‌میمون در معناشناسی صفات الهی

موسی بن میمون صفات ذاتی را نفی می‌کند. شاید به نظر رسد که وقتی وجود صفت نفی شد، معناشناسی صفت چه جایگاهی دارد؟ به نظر می‌رسد مسئله اصلی این است که به دلیل محدودیت‌های زبان انسان، هنگام سخن گفتن از خدا ناگزیر به استفاده از الفاظی که در مورد مخلوقات به کار می‌رود هستیم. همچنین در عهد عتیق صفاتی ایجابی همچون حیات و قدرت و علم به خدا نسبت داده شده است. بنابراین اگر بخواهیم از حیات داشتن خدا صحبت کنیم منظورمان نفی ممت است. پس برای او اصل در صفت نداشتن است؛ اما در هنگام سخن گفتن با خدا از واژه‌های اثباتی مشترک میان خالق و مخلوق استفاده می‌کنیم، اما آنها را به صورت سلبی معنا می‌کنیم تا منجر به تشبیه نگردد.

موسی بن میمون، در کنار تفسیر سلبی صفات، معنای ایجابی صفات را مخلوق خدا می‌داند و بر فعلی بودن این صفات اصرار می‌ورزد. ظاهر این سخن درست نمی‌نماید، مگر اینکه بگوییم مقصود او، مفاهیم علم و قدرت و حیاتی است که ما می‌فهمیم و از مخلوقات انتزاع کرده‌ایم، نه علم و قدرت و حیات خدا که باید از آنها تفسیر سلبی ارائه کرد.

اشکالی که برخی از شارحین ابن‌میمون بدان اشاره کرده‌اند این است که نفی صفات منجر به تعطیل در معرفت خواهد شد، زیرا درک ما از علم و قدرت، همان معانی است که از مخلوقات انتزاع کرده‌ایم. به باور منتقدان، شناخت سلبی محض، بدون انضمام به شناخت ایجابی، هرچند 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. (علی زمانی، ۱۳۸۳: ۳۵)

البته در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت برای خروج از تعطیل، هر نوع معرفت کافی است نه معرفتی خاص. از سوی دیگر، گزاره سلبی نیز گزاره است و معرفت بخش؛ و میان کسی که خدا را جسم می‌داند و کسی که خدا را جسم نمی‌داند تفاوت معرفتی وجود دارد. ابن‌میمون صفات سلبی را دارای کارکرد هدایتی می‌داند. او صفات سلبی را مایه هدایت بشر به سوی آنچه شایسته خداوند است، بدون راهیابی هیچ‌گونه تکثری در ذات خداوند می‌داند و غرض وی از اطلاق این صفات بر خدا، سلب اموری است که شایسته خداوند نیست. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۱۳۸)

پیروان الهیات سلبی، قائل به تعطیل نیستند. ایشان به نوعی معرفت اجمالی، یعنی علم به وجود خدای متعال باور دارند. بدین معنا که آنان اصل وجود خدا و حداقل معرفت ایجابی که همان علم به

هستی صرف و مطلق اوست و مبنای سلب‌های بعدی است را برهانی می‌دانند. هرچند بعضی دیدگاه‌های سلبی ممکن است به تعطیل و تنزیه محض بینجامد، ولی غالب آنها با وجود اعتقاد به محدودیت عقل، باب معرفت و عقل را مسدود نمی‌دانند. (رک. ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۷۲ - ۷۱) پیروان الهیات سلبی، در خصوص ذات الهی به دلیل عدم امکان شناخت، قائل به تنزیه مطلق‌اند. آنان معرفت به خداوند را دارای مراتب می‌دانند و معرفت ایجابی را به مراتب پایین‌تر از ذات الهی نسبت می‌دهند. در الهیات سلبی سخن گفتن از خداوند نه به علت تناقض‌گویی، بلکه به دلیل اضطرار درونی و یا به قصد تعلیم دیگران است و توصیفات ایجابی، ناظر به تجلیات خداوند و افعال اوست. (حسینی شاهرودی و استثنایی، ۱۳۹۱: ۲۸ - ۵) نتیجه اینکه توان انسان در شناخت خداوند محدود است و این به معنای تعطیل نیست. به تعبیر ابن‌میمون، عقل نسبت به آنچه در حوزه تفکر آدمی قرار می‌گیرد، همواره حجت است. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱ / ۷۲ - ۷۱)

#### ب) بررسی دیدگاه علامه حلی در معناشناسی صفات الهی

برخی (ملایری، ۱۳۸۸: ۵۷ - ۳۷) معتقدند علت رویکرد علامه حلی به الهیات سلبی این بوده است که اگر صفات ذات، مصداقاً عین ذات هستند و حقایقی مستقل و وجودی در کنار ذات نیستند، پس مفهوماً نیز نباید به‌عنوان مفاهیمی ایجابی و ثبوتی تلقی گشته، بر ذات حمل گردند. لذا سعی کرد آنها را به امور سلبی بازگرداند.

بنابراین کوشیدند بر مبنای عینیت صفات با ذات، این دیدگاه را نقد کنند و معتقدند که پس از اثبات عینیت صفات با ذات و روشن شدن اینکه مصداق صفات ذاتی، عین ذات است، تمایز مفهومی آنها هیچ منعی ندارد.

علامه حلی معتقد است اگر قائل به زیادت صفات بر ذات خدا باشیم، صفات ذاتی، ثبوتی هستند در غیر این صورت بازگشت آنها به صفات سلبی است. (حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۸) معنای سلبی صفات به معنای نفی مفاهیمی است که از مخلوقات انتزاع کرده‌ایم که لازمه‌اش تعدد است. مفاهیم ما از مخلوقات اخذ شده‌اند و کمال مخلوق را هرچه کنی مخلوق است و نمی‌توان بر خالق اطلاق کرد و تشبیه و تعدد از آن لازم می‌آید. اگر همه نواقص را هم سلب کنیم باز کمال مخلوق است و علامتش این است که علمی که ما می‌فهمیم غیر از قدرت است درحالی‌که در خدا این‌طور نیست. ما علم و جهل را از مخلوقات گرفته‌ایم و هر دو را از خدا نفی می‌کنیم و علم خدا همان ذات خداست که ما نمی‌توانیم درک کنیم. بنابراین الهیات اثباتی به دلیل داشتن سه محذور تشبیه، تعدد ذات و احاطه بر ذات خدا از منظر قائلان به الهیات سلبی از جمله علامه حلی قابل قبول نیست. لازم به ذکر است چنانچه الهیات سلبی به‌عنوان ابزاری به‌جهت

نفی تشبیه استعمال شود، نظریه‌ای قابل قبول است. زیرا در روایات ما نیز این گونه به کار رفته است. در خصوص انتقادی که از جنبه تعطیل معرفت حق تعالی به پیروان الهیات سلبی وارد می‌شود باید گفت قائلان به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن در الهیات سلبی قائل به تعطیل معرفت خداوند نیستند. آنها جهل مطلق را نمی‌پذیرند چرا که خدا را به‌عنوان محدث یا واجب‌الوجود یا مبدأ عالم قبلاً شناخته‌اند. معرفت سلبی هم معرفت است. در این نوع از معرفت، خدا را به افعالش می‌شناسند و به صفات فعلی و صفات سلبی معرفت پیدا می‌کنند اما ذات خدا را نمی‌شود شناخت. تعطیل معرفت یعنی هیچ شناختی از خدا نداریم در حالی که این گزاره که خدا جاهل نیست معرفت است.

### نتیجه

در قرآن و سنت، صفاتی برای خداوند به کار رفته است که اندیشمندان را واداشته تا چگونگی اطلاق این صفات برای خداوند را بررسی کنند. براین اساس، دیدگاه‌های مختلفی پدید آمده است که ما در این پژوهش به بررسی دو دیدگاه در حوزه الهیات سلبی پرداخته‌ایم.

باتوجه به اینکه ابن میمون از پیروان الهیات سلبی است، از منظر معناشناسی، صفات ایجابی را به دلیل اجتناب از تشبیه خالق به مخلوق، نفی می‌کند و همه صفات ایجابی موجود در متن مقدس را به صورت سلبی یا فعلی تعبیر می‌کند. در کلام ابن میمون، اخص صفات خداوند و مهم‌ترین آنها که احد است، به‌معنا سلب ضد آن گرفته شده و باب صفات ایجابی بسته شده است. در این طرز تفکر فقط با زبان سلب درباره خداوند سخن گفته می‌شود و زبان ایجابی الکن به‌شمار می‌آید. یعنی فقط می‌توانیم بگوییم خداوند سبحان چه چیزهایی نیست اما هرگز نمی‌توانیم بگوییم او چگونه چیزی هست.

علامه حلی نیز در الهیات سلبی خود از بُعد معناشناختی، صفات را به‌صورت سلب ضد صفات و نفی معنای مقابل آنها معنا می‌کند تا به محذور تشبیه و زیادت دچار نشود. درعین حال که به امکان معرفت خداوند از طریق شناخت صفات سلبی و فعلی باور دارد. بنابراین باب معرفت را تعطیل نکرده و مسکوت نگذاشته است.

در مجموع دیدگاه ابن میمون و علامه حلی با در نظر داشتن الهیات سلبی در کنار ارجاع برخی صفات ثبوتی به صفات فعلی خداوند، در حوزه معناشناسی، دیدگاهی تنزیهی است.

### منابع و مأخذ

۱. ابن میمون، موسی، ۱۹۷۲ م، *دلالة الحائرين*، تحقیق یوسف اتای، آنکارا، مکتبة الثقافة الدینیه.

۲. ایستاین، ایزیدور، ۱۳۹۳، **یهودیت بررسی تاریخی**، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چ ۳.
۳. احمدوند، معروف علی، ۱۳۸۹، **رابطه ذات و صفات الهی**، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۴. اسمارت، نینان و چان، وینگ زای و پینز، شلومو، ۱۳۷۸، **سه سنت فلسفی، گزارشی از فلسفه های هندی، چینی و یهودی**، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. برنجکار، رضا و سید مسیح شاه چراغ، ۱۳۹۵، «الهیات سلبی در مدرسه کلامی حله»، **فصلنامه تحقیقات کلامی**، ش ۱۵، ص ۸۲-۶۱.
۶. حسینی شاهرودی، سید مرتضی و فاطمه استثنایی، ۱۳۹۱، «بررسی دلایل معرفت شناختی و زبان شناختی الاهیات سلبی»، **فلسفه دین (نامه حکمت)**، سال دهم، ش ۲، پیاپی ۲۰، ص ۲۸-۵.
۷. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳ ق، **انوار الملکوت فی شرح الیاقوت**، قم، الشریف الرضی، چ ۲.
۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۶، **معارج الفهم فی شرح النظم**، قم، دلیل ما، چ ۱.
۹. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ ق، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تصحیح و تعلیقات حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ ۴.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ ق، **مناهج الیقین فی اصول الدین**، تهران، دار الاسوه، چ ۱.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۶ ق، **تسلیم النفس الی حظیره القدس**، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، چ ۱.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲ م، **نهج الحق و کشف الصدق**، بیروت، دار الکتاب اللبنانی، چ ۱.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف؛ فاضل مقداد و ابوالفتح بن مخدوم حسینی، ۱۳۶۵ ق، **الباب الحادی عشر مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب**، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، چ ۱.
۱۴. شیروانی، علی، ۱۳۸۸، **ترجمه و شرح کشف المراد**، قم، دار العلم، چ ۳.
۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، **تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل**، بیروت، دار الأضواء، چ ۲.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۳ ق، **قواعد العقائد**، لبنان، دار الغربیه، چ ۱.
۱۷. عباسی حسین آبادی، حسن، ۱۳۹۳، «معناشناسی اوصاف الهی در اندیشه علامه حلی و توماس آکوئینی»، **دو فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه دین**، دوره ۱۲، ش ۲، پیاپی ۲۴، ص ۱۰۸-۹۱.



بررسی مقایسه‌ای معناشناسی صفات الهی از دیدگاه موسی بن میمون و علامه حلی و نقد آنها □ ۷۹

۱۸. عباسی حسین آبادی، حسن، ۱۳۹۶، «نسبت صفات سلبی خداوند با بیان‌پذیری او در اندیشه ابن سینا و علامه حلی»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، مقاله ۱۲، دوره ۱۹، ش ۷۴، ص ۲۲۷ - ۲۰۸.
۱۹. علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۸۳، *علم، عقلانیت و دین*، قم، دانشگاه قم، چ ۱.
۲۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۳۷۰، *شرح باب حادی عشر*، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، تهران، امیرکبیر.
۲۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۴۲۲ ق، *اللوامع الإلهية فی المباحث الکلامية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲.
۲۲. ملایری، موسی، ۱۳۸۸، «بررسی و نقد چهار رویکرد در الهیات سلبی»، *اندیشه نوین دینی*، سال پنجم، ش ۱۷، قم، ص ۳۷ - ۵۷.
23. Frank, Daniel H. and Leaman, Oliver, 2005, "History of Jewish Philosophy" in: *Routledge History of World Philosophies*, Vol. 2, London and New York, Routledge.
24. Guttman, Julius, 1966, *Philosophies of Judaism*, translated by David W. Silverman, New York, Anchor Books.
25. Quinn, Patrick, 1996, *Aquinas, Platonism and Knowledge of God*, First Edition, Avebury Series in Philosophy.
26. Singer, Isidore, 1901, *the Jewish Encyclopedia*, New York, Funk and Wagnalls Company.
27. Skolnik, Fred, 2007, *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Thomson Gale.

