

الإلهيات السلبية أو اللاهوت السلبى.. دراسة نقدية

د. كمال مسعود ذبيح*

الخلاصة

تعدّ معرفة الإله وصفاته وأسمائه أحد أهمّ اهتمامات المفكرين والفلاسفة، ويعدّ تقسيم الصفات إلى صفاتٍ ثبوتيةٍ وصفاتٍ سلبيةٍ هو عمدة البحث في خصوص الصفات الإلهية، وفي المقابل وجد من علماء الشرق والغرب من تحدّث بصراحةٍ عن تنزّه الساحة الإلهية عن الاتّصاف بأيّ صفةٍ، ومن أجل التخلّص من الإشكاليات التي تواجه تفسير صفات الإله؛ جنحوا إلى اللاهوت السلبى، وذلك بالاعتراف بالعجز عن فهم الصفات الإلهية حقّ فهمها، ثمّ تفسير الصفات التي ظاهرها الإيجاب بالنفي وسلب نقيضها، قاصدين بذلك الخلاص من محذوري التعطيل والتشبيه. تهتمّ هذه الدراسة ببيان هذه

(*) الدكتور كمال مسعود ذبيح، الجزائر، رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت.
djam201070@yahoo.com

النظرية من خلال عرض حقيقتها وأقوال أتباعها في اليونان القديمة، وعند علماء الأديان السماوية اليهودية والمسيحية والاسلام؛ لتقف بعد ذلك على مبانيها وأدلتها ونقدها وتخلص في الأخير إلى أنه لا يمكن معرفة الله من خلال سلب جميع الصفات الإيجابية عن ذاته.

الكلمات المفتاحية: الإلهيات، الإلهيات الإيجابية، الإلهيات السلبية، الصفات

السلبية، التعطيل

مقدمة

يواجه المطلع على النصوص الدينية المقدسة، وكذلك على لغة المتدينين أثناء القيام بالمناسك الدينية أنواعًا مختلفة ومتنوعة من القضايا الدينية: القضايا التاريخية، القضايا الأخلاقية، القضايا الفقهية والحقوقية، القضايا الطبيعية وما وراء الطبيعة، القضايا الكلامية و... كل هذه القضايا تصبّ بشكل مباشر أو غير مباشر في تأمين هدف واحد، وهو ذلك الهدف الديني المتمثل في طرح مسألة مبدأ الوجود والغاية منه وطريق السعادة والفلاح، «فدينية اللغة الدينية تكمن في الاستخدام الديني لهذه القضايا في سياق الأهداف والغايات الدينية» [Peter Donovan, Religious Language, P.3]. لكن فلاسفة الدين والمتكلمين على حدّ سواء اهتموا بالقضايا الكلامية (الإلهية) دون غيرها من القضايا، تلك القضايا التي تعنى بالله وأوصافه وأفعاله، وبعبارة أخرى تلك القضايا التي تكون موضوعاتها الإله، ومحمولاتها أحد أوصافه أو أفعاله أو خصائصه، واقتصروا في ذلك على التحليل والتوجيه الدلالي لها، وأكّدوا على محوريتها في أبحاثهم الفلسفية، وأدرجوها تحت عنوان اللغة الدينية. ويرجع هذا التأكيد إلى سببين أساسيين:

أ - أن هذه القضايا الكلامية هي الركيزة الأساسية لكل نظام كلامي

عقلاني، وهي منطقياً مقدّمةً على كلّ القضايا الاعتقادية أو التاريخية والأخلاقية الأخرى، بل إنّ الفهم الصحيح لمعاني هذه القضايا والدفاع العقلاني عن صدقها أو تبريرها مقدّمٌ على التبرير الدلالي والدفاع العقلاني عن سائر أقسام اللغة الدينية.

ب- يبدو أنّ أكثر الإبهامات والصعوبات التي طرحت في نطاق اللغة الدينية متوجّهةً في الأساس لهذا النوع من القضايا، حتّى أنّ بعض المفكرين المعاصرين ادّعوا أنّ الغموض والصعوبة الموجودة في سائر أنواع اللغة الدينية ناجمٌ عن الإبهام والصعوبة الموجود في هذا النوع من القضايا [William

. [Alston, Religious Language, P.169

دلالية الأوصاف الإنسانية

عادةً ما تقسّم الأوصاف والمحمولات المنسوبة إلى الله - تعالى - ضمن التقسيم العام لها إلى فئتين وهما:

أ- الأوصاف الميتافيزيقية والخاصة بالإله: وهي الأوصاف والمحمولات التي لا تنسب إلّا إلى الإله، ولا تسند إلى غيره من سائر المخلوقات، فلا شبيه له فيها، فهي منحصرةٌ في حملها على الإله، كوجوب الوجود، والبساطة المطلقة، والتجرّد المحض وعدم التناهي... وهي ناجمةٌ عن التأمّلات الفلسفية الماورائية والميتافيزيقية.

ب- الأوصاف الإنسانية والمشاركة مع الإله: وهي الأوصاف والمحمولات التي لا تنحصر في حملها على الإله فحسب، بل تحمل كذلك على سائر المخلوقات، فهي أوصافٌ مشتركةٌ بين الإله والمخلوقات، ومن جملة هذه المخلوقات الإنسان الذي يمتلك أوصافاً وخصائص خاصّةً يطلق عليها اسم (الأوصاف الإنسانية) كالعلم والغضب والرحمة والعدالة و..... وكثيراً ما نلاحظ أنّ النصوص الدينية تحمل على الإله هذه الأوصاف الإنسانية [على

زمانى: زبان دينى، ص 249].

إنّ التحليل الدلالي والتبرير المعرفي الدقيق لهاتين الفئتين من الأوصاف، وإن كان من جملة الوظائف الموكولة إلى المتكلمين وفلاسفة الدين، إلا أنّ التحليل الدلالي للأوصاف الإلهية تركّز أكثر ما تركّز على أوصاف الفئة الثانية (الأوصاف المشتركة) ومحمولاتها؛ لسببين اثنين هما:

أ- غلبة الأوصاف الإنسانية في النصوص الدينية المقدّسة، فالمحمولات التي نسبت إلى الإله في النصوص المقدّسة وفي لغة المتدينين هي الأوصاف الإنسانية والمشاركة بين الإنسان والإله.

ب- أنّ هذه الأوصاف والمحمولات عندما تستخدم في اللغة العادية وفي الحقول المتعارف عليها لها معانٍ واضحة وقابلةٌ للفهم، ولكن نفس هذه الأوصاف والمحمولات عندما تنسب إلى الموجود المتعالى واللامتناهى وغير الجسماني تشكّل مفارقةً وصعوبةً في فهمها [Alston, Divin Nature and Human

[Language, P.41

152

إنّ الإله - باعتباره متّصفاً بوجود الوجود والبساطة المطلقة والغناء الذاتى - له نحو خاص من الوجود، بحيث لا ينسجم مع إسناد أيّ وصفٍ له؛ ولذلك فإنّ الأوصاف والمحمولات التي لها لوازم دلاليةً إمكانيةً وجسمانيةً غير قابلةٍ للإطلاق عليه. [Peterson and other, Reason and Religious Belif, P.137].

مفارقة اللغة البشرية والذات المتعالية

إنّ إحدى المشاكل والإبهامات الأساسية للغة الدينية هي التحليل اللغوي لهذه الصفات المشتركة، وتبيين كيفية إطلاقها على الله، ويتّضح بعد التمعّن في هذه الصفات والمحمولات الكلامية نقطتين أساسيتين:

أن هذه المحمولات عادةً ما تؤخذ من الاستعمالات العرفية والسائدة، وإذا لم نقف على هذه الاستعمالات، فلن يكون بوسعنا فهم الدلالات الكلامية والفلسفية لها. فالمعاني الأولية والعادية لهذه المحمولات بمثابة النافذة التي نطل من خلالها على دلالاتها الكلامية التي تستبطنها القضايا الكلامية، علماً أن هذه المسألة لا تقتصر فقط على لغة الإلهيات، بل تعم سائر اللغات الفنية والتخصصية. والسّر في ذلك يرجع إلى أن البشر لا يملكون لغةً أخرى مختلفة عن اللغة الطبيعية والعادية المتداولة فيما بينهم للوقوف على دلالاتها الأولية والثانوية.

أن هذه الأوصاف والمحمولات لا تحمل على الإله بنفس المعاني المألوفة والاعتيادية والشائعة في الاستعمالات العرفية؛ لأن هذه الأخيرة ترافقها مجموعة من اللوازم المادية والإمكانية والجسمانية التي يستحيل أن ننسبها إلى الإله. [على زمانى، زيان دينى، ص 29 و30]

حدود الحديث عن الإله

مما سبق يتّضح أن الحديث عن الإله يصطدم بثلاثة أنواع من القصور والمحدودية في هذا المضمار:

المحدودية الدينية والمحدودية المعرفية والمحدودية الدلالية. ويقصد بالمحدودية الدينية: أنه ينبغي أخذ الاحتياطات اللازمة عند الحديث عن موجودٍ مقدّس ومنحصّر في فردٍ، فتزويه الله وتقديسه ساهم بشكل كبير في تضيق دائرة اللغة المستخدمة في وصف الإله. وأمّا المحدودية المعرفية فيقصد بها أن الحديث الذي يتمييز بالمعاني والأصيل والصادق حول شيء ما يحتاج إلى معرفة مسبقة بذلك الشيء، الأمر الذي يؤدي إلى محدودية لغوية في الكلام

حوله، وأمّا المحدودية الدلالية واللغوية فتعني أنّ الكلمات والألفاظ العادية في اللغة الطبيعية وعند إطلاقها على الأشياء الطبيعية لها دلالاتٌ محسوسةٌ وملموسةٌ وعينيةٌ، وهذه الألفاظ نفسها عند استخدامها في خصوص الإله تكون عرضةً للتغير والتحوّل المعنائي، بحيث تكون مختلفةً تمامًا عن معاني الألفاظ العادية، الأمر الذي دعا فلاسفة الدين والمتكلمين إلى إطلاق هذه الألفاظ على الأمر المقدس على نحو الاشتراك اللفظي.

في كلّ الأحوال يمكن القول إنّ هناك مشكلتين أساسيتين عندما يطرح بحث اللغة الدينية وهما:

1- مشكلة المعنى التي يبحث فيها هل أنّ اللغة الدينية ذات معنى أو ليست كذلك؟

2- مشكلة الدلالة التي يبحث فيها كيفية معرفة هذا المعنى والانتقال من المعنى العادي إلى المعنى الديني وبيان منهجية اقتناص فهم هذا المعنى. على الرغم من أنّ طرح المشكلة الأولى باللحاظ المنطقي يسبق المشكلة الثانية، إلّا أنّ المشكلة الأولى تعدّ مسألةً جديدةً نشأت بفعل فلسفات المنطقية الوضعية في القرن المعاصر، بينما يعدّ البحث الدلالي في اللغة الدينية بشكلٍ عامٍّ ودلالية الأوصاف الإلهية بشكلٍ خاصٍّ بحثًا قديمًا. [زمانى، خدا، زبان ومعنا، ص 24]

لقد طرحت في مقام التنظير لإمكانية الحديث عن الله بالنظر إلى الإشكاليات المذكورة سلفًا عدّة نظرياتٍ (*) من قبل المتكلمين والفلاسفة الإلهيين، نتعرّض في هذا البحث إلى شرح نظرية الإلهيات السلبية التي جاءت في سياق الإجابة على سؤالٍ أساسيٍّ مفاده: هل يمكننا الحديث عن

(*) - يمكن الإشارة إلى هذه النظريات كالتالي: نظرية عدم المعنى، ونظرية السكوت، ونظرية الإلهيات السلبية، ونظرية التمثيل، ونظرية الاشتراك المعنوي، ونظرية الاستخدام. [زمانى، سخن گفتن از خدا، ص 54]

موجود متعالٍ بواسطة اللغة العادية والطبيعية؟ وبعبارة أخرى: يواجه الفلاسفة الإلهيون والمتكلمون نوعين من الإلهيات عند معالجة مسألة إمكانية الحديث عن الله باللغة العادية: الإلهيات الإيجابية والإلهيات السلبية. أتباع الإلهيات الإيجابية يعتقدون بإمكانية الحديث عن الله باللغة البشرية، وأمّا أتباع الإلهيات السلبية فيعتقدون بعدم إمكانية الحديث عن أفعال الإله وصفاته إلّا بالأسلوب السلبي.

الإلهيات السلبية

تذهب الإلهيات السلبية في التعاطي مع الذات الإلهية وأوصافها إلى القول بادّعاءين أساسيين هما:

- 1- لا يمكن الحديث عن الإله وأوصافه بالأسلوب الإيجابي.
- 2- أنّ الأسلوب الأمثل في الحديث عن الله بحيث يكون خاليًا عن أيّ نوعٍ من العيوب والنقائص، ويتناسب مع التنزيه وتعالّي المقام الربوبي وأوصافه، هو الأسلوب السلبي. على سبيل المثال أنّ قضية «الله عالمٌ قادرٌ حيٌّ» بمعنى أنّ الإله ﷻ ليس بجاهلٍ ولا عاجزٍ ولا ميّتٍ.

إنّ المعتقدين بهذه النظرية يؤكّدون على قصور اللغة والمفاهيم العادية واليومية في الحديث عن الإله، كما يؤكّدون أيضًا على تعالي وتنزيه الإله عن القوالب الإمكانيّة والمحدودة؛ مخافة الوقوع في شرك التشبيه، فهم يسعون إلى سلب الحدود والأوصاف والخصائص الإمكانيّة والجسمانية عن الإله بقصد الوصول إلى معرفته الخالصة. فموسى بن ميمون الذي يعدّ أحد مؤيدي هذا الاتجاه يرجع اختلاف مراتب معرفة الإله إلى الاختلاف في مراتب السلب فيقول: «كلّما زدت في السلب عنه - تعالي - قربت من الإدراك، وكنت أقرب إليه من الذي لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه...» [موسى بن ميمون، دلائل الحائرين، ص 140].

مما سبق يتّضح ضرورة الالتفات إلى ثلاثة أبعادٍ أساسيةٍ في تعريف الإلهيات السلبية:

1- البعد الأنطولوجي: بمعنى هل أنّ الوجود في الإله والوجود في ما سواه وجودٌ واحدٌ (مُشتركٌ معنويٌّ) أو أنّ وجود الإله مختلفٌ تمامًا عن بقية الوجودات الأخرى، ولا توجد أيّ سُنخيةٍ بينهما (مُشتركٌ لفظيٌّ) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11].

2- البعد المعرفي: بمعنى هل أنّ معرفة الإله ممكنةٌ بالنسبة للإنسان أو لا؟ أتباع الإلهيات السلبية يعتقدون بأنّ الإنسان محدودٌ، وليس بإمكانه معرفة الإله اللامحدود، وأنّ الإنسان بدليل ضعف قواه الإدراكية ليس قادرًا على معرفته.

3- البعد الدلالي واللغوي: بمعنى هل يمكن الحديث عن الإله بنفس هذه اللغة البشرية أو لا؟ [Benor, Meaning and Reference in Maimonides Negative Theology.V.88,N3,P.342] فالبعض ذهب إلى القول بعدم إمكانية توصيف الإله باللغة

الإنسانية والمفاهيم البشرية [Kenney, The Unknown God ,P.11]

على الرغم من أنّ أكثر المفكرين يعتقدون بأنّه إذا اعتبرنا أنّ اللغة الدينية مُشتركٌ لفظيٌّ وسلبنا جميع المعاني العادية والشائعة في اللغة، فمن المحتمل الوقوع في شرك التعطيل أو الشكّاكية، وحتى إنكار الأوصاف الإلهية، وبالتالي إنكار وجوده في الأصل، ولكنّ الملاحظ أنّ نظرية الإلهيات السلبية إنّما طرحت من قبل أشخاص يؤكّدون كثيرًا على واقعية التجربة الدينية والعرفانية واعتبارها. وهؤلاء الأشخاص يعدّون من مؤسسي العرفان الغربي من أمثال: فلوطين، ديونوسيوس، أكهارت و... ويعدّ المتكلّم اليهودي موسى بن ميمون - وهو من كبار متكلمي المدرسة اليهودية في القرون الوسطى - من المدافعين عن هذا النهج، كما يعدّ أيضًا القاضي سعيد القميّ والملاّ رجب علي التبريزي والملاّ نظر علي الطالقاني من جملة المتكلمين المسلمين القائلين بأنّ اللغة السلبية هي اللغة الأنسب لتوصيف الله وتنزيهه.

تاريخ الإلهيات السلبية

لقد كان للإلهيات السلبية أتباعٌ تبَنوا هذا النهج بناءً على أدلةٍ أنطولوجيةٍ (Ontological arguments) ومعرفيةٍ (Epistemological arguments) ومفهوميةٍ (Conceptual arguments)، بمعنى أنَّ الإله متمایزٌ وجوديًا عن العالم ولا يمكن إدراكه بأي نوعٍ من أنواع الإدراك المتعارف، كما لا يمكن تعريفه ولا توصيفه ولا تشبيهه بأحدٍ [كأكابي، وحدث وجود به رواية ابن عربي و مايسترا كهارت، ص 600]. كما نجد لهذا الاتجاه حضوراً في العصر الحديث، وخاصةً في الغرب، فدنيس ترنر يقول في مقالةٍ له فيما يرتبط بالإلهيات السلبية: «أنا أعلم أننا الآن جميعاً إلهيون سلبيون، فعاد الإبهام والغموض مرةً أخرى إلى مسائل الإلهيات، وأصبحنا نعلم أننا لا نعرف من هو الإله»

[Turner , The Darkness of God and the Eucharistic presence , V5.p143 -158].

ونستعرض الآن في سياق الوقوف أكثر على اللاهوت السلبي، وكيف تناول المفكرّون من مختلف الملل والمدارس الفلسفية والكلامية هذا الموضوع.

مفكرّو العصور القديمة

يعتقد البعض من مفكرّي هذه العصور بأنّ التصوّر السائد عن الإله هو تصوّرٌ ساذجٌ [راسل، تاريخ فلسفه ی غرب، ج 1، ص 80]، وأوّل من أكّد على النهج السلبي في مقارنة الأوصاف الإلهية هو ألبينوس [ولفسن، فلسفه ی علم كلام، ص 227] فذهب إلى ضرورة الاستفادة من المنهج السلبي في التعرّف على الإله، ثمّ الاستعانة بالقياس والتشبيه والصعود من جمالية الكائنات الهابطة للوصول إلى الوجود الإلهي العظيم [الدرز، إلهيات فلسفی توماس اكويناس، ص 292].

كما امتنع الفيثاغورثيون والأفلاطونيون عن توصيف الإله بصفاتٍ من قبيل التغيير وعدم الثبات [ساجدى، زبان دين وقرآن، ص 217]، فأفلاطون

(300 ق م) ذهب إلى القول في توصيف الإله بأنه: «ليس له اسم، ولا شيء يمكن أن يقال عنه، وغير قابل للمعرفة، ولا يحسّ أو يتصور» [افلاطون، دوره في آثار، ج 6، ص 1672]. ومبناه المنطقي في ذلك يعود إلى ما ذكره حول مثال الخير، حيث قال بشأنه: «إنّ مثال الخير فوق الوجود، والوجود هو الوحيد القابل للمعرفة» [افلاطون، دوره في آثار، ص 1543-1620]. هذا الأمر الذي ساهم في توسيع نطاق المنهج السلبي في التعاطي مع الأوصاف الإلهية ليصل إلى الحد الذي يدّعي فيه أفلاطون أنّ جميع المحمولات ليست مناسبة للحمل على الإله، حتّى مفاهيم من قبيل الكمال والتجرّد غير كافية في هذا المضمار [Kenny 1977, P.257, in: Patristic philosophy in: Routledge Encyclopedia of philosophy V.7]. لتبلغ هذه الفكرة ذروتها على يد الأفلاطونية المحدثة التي أعطت الأولوية للإلهيات السلبية (Apophatic) وجعلت الإلهيات الإيجابية (Cataphatic) تابعة لها. إنّ الإلهيات السلبية لأفلوطين ترجع في جذورها إلى الأفكار الأفلاطونية، فأفلوطين يعتقد بأنّ مثال الخير فوق الذهن واللغة، وأنّ وصف التعالي والتنزيه من بين أهمّ أوصاف (الأحد) وخصائصه عنده، كما يذهب إلى القول بالمساوقة بين الوجود والصورة والتعيّن، ولما كان الأحد غير متعيّن وفاقدًا لأي صورة، فهو ليس بموجود ولا معدوم، بل هو وراء الوجود والعدم؛ ولذلك فهو غير قابل للمعرفة والتوصيف. فهو يقول في كيفية معرفة الواحد: «إنّ الذات الواحدة لما كانت مبدأ جميع الأشياء، وهي نفسها ليست شيئًا منها... فهي ليست عقلًا ولا روحًا، ليست متحرّكة ولا ساكنة، ليست في مكان ولا في زمان... لا يمكن معرفة الواحد عن طريق العلم، ولا يمكن الاستعانة بالفكر في معرفته، كما هو الحال في سائر موضوعات الفكر، فلا يمكن الحديث عنه ولا الكتابة حوله، فكلّما وكتابتنا تأتي في سياق الأخذ بالأيدي إليه لا غير» [أفلوطين، دوره في آثار، ص 1082].

المفكرون اليهود

ساهمت أفكار فيلون (15 ق م - 50 م) الفيلسوف اليهودي البارز في بسط الإلهيات السلبية وتوسيعها في دين اليهود فهو يعتقد بأنه: «ليس في وسع الإنسان معرفة جوهر الإله، على الرغم من وجوده الواضح للجميع» [Runia, Philo]

[of Alexandria, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, V7, P357]

فهو يذهب إلى التفريق بين وجود الإله وحقيقة ذاته، وعلى أساس ذلك يؤكد على أنّ تحصيل المعرفة بالإله خارجة عن نطاق القدرات المفهومية للإنسان. كما يرى الفيلسوف اليهودي الآخر إبراهيم بن داود (1110 - 1180) بأنه ينبغي فهم جميع الصفات الإيجابية للإله حتى الوحدة والضرورة على أساس الاشتراك اللفظي. [Samuelson, Ibn Daud in: Routledge Encyclopedia of]

[Philosophy, V4, P606]

ويعد موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (530 - 601 ق) من أبرز المدافعين عن نهج الإلهيات السلبية، فهو يشير إلى نظريته بصراحة فيقول: «اعلم أنّ وصف الله ﷻ بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح، ولا فيه نقص في حق الله جملة ولا على حال، وأمّا وصفه بالإيجاب ففيه من الشرك والنقص ما قد بيّناه» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 136 و 137]، ويشير في مكان آخر بقوله: «أمّا صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه؛ لأنّها لا يلحقها من جهتها تكثر بوجه، وهي ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه» [المصدر السابق، ص 138]. فهو يعتقد بأنّ وصف الإله بأوصاف وإن كانت ظاهرياً أوصافاً إيجابية، إلّا أنّ معناها الحقيقي سلبي؛ ولذلك فهو يقول: «فقولنا فيه من أجل هذا المعنى أنّه قادرٌ وعالمٌ ومريدٌ، والقصد بهذه الصفات أنّه ليس

بعاجز ولا جاهل ولا ذاهل ولا ممهل» [المصدر السابق، ص 138]. ويتّضح من بعض عبارات موسى بن ميمون تأكيده على خطورة توصيف الإله بالأوصاف الإيجابية فيقول: «وأما وصفه بالإيجابيات ففيه خطرٌ عظيمٌ؛ لأنّه قد برهن أنّ كلّ ما عساه أن نظنّه كمّالاً، ولو كان ذلك الكمّال موجوداً له... فإنّه ليس من نوع الكمّال الذي نظنّه، بل باشتراكٍ يقال فقط على ما بيّنناه، فبالضرورة تخرج لمعنى سلبيّ» [المصدر السابق، ص 146].

المفكّرون النصارى

بالرغم من أنّ المسيحية الرسمية تؤمن بالصفات المختلفة لله [Pojman, Philosophy of Religion , P.221] إلاّ أنّها تميل إلى تنزيهه بفعل التأثير الذي تركته اليهودية عليها

[Kenney , Patristic Philosophy in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, V.7.P.257]

فهذا نيكلاس كوساي يقول: «ما يمكن معرفته عن الله هو أنّه غير معروف» كما اعتبر الإله تناقض التناقضات مثل ما ذهب إليه أريجن [Origen]

[Demot, Platonism , Medieval in: Routledge Encyclopedia of Philosophy , V.9.P.437]

وكان يعتقد أنّ أكثر مشكلات الأديان تتمثّل في الكلام الإيجابي، فالمتديّنون عبدوا الصور والمفاهيم من الصفات بدل أن يعبدوا الحقيقة. كما أنّ كلمنت Clement ذهب إلى القول بأنّه لا يوجد أيّ محمولٍ ذي معنى مناسبٍ لحمله على الإله [Kenney , Patristic Philosophy in: Routledge Encyclopedia]

[.of Philosophy , V.7.P.257]

ولكن يعدّ ديونوسيوس Denys the Areopagite في القرن الخامس من أبرز الوجوه المسيحية التي اعتنت بالإلهيات السلبية، إذ يرى أنّ الإله ما وراء السلب والإيجاب أساساً [Payn ,Mysticism in: Routledge Encyclopedia of Philosophy]، فالإله لا يمكن وصفه على الإطلاق، وغير قابلٍ للمعرفة في نظره [V.6.P.624]

[مجتهدى، فلسفه در قرون وسطى، ص 110]. ففي كتابه (الإلهيات العرفانية) يكتب ديونوسيوس أن الله مخفٍ ومتعالٍ، ولا تفي أي لغة في إدراك ذاته، والوصول إلى ساحته المقدسة لا يتم إلا من وراء الرؤية والمعرفة، ولا يمكن القول باتّصاف الإله بأي صفة إيجابية أو سلبية. [Ross, Religious Language in: An introduction

[to the Philosophy of Religion , V.7. P109

كما أنه كان يميل كثيرًا إلى تقديم الإلهيات السلبية عن الإلهيات الإيجابية. وهكذا نلاحظ الإلهيات السلبية ابتداءً من القرن الثاني عشر الميلادي في الكثير من التفسيرات والاستخدامات، من جملتها تفسيرات توماس أكويناس (1225 - 1274) ومايستر أكهارت. هذا الأخير الذي يعتقد بأن الإله وجودٌ محضٌ وواقعيةٌ مطلقةٌ يكتب فيقول إنّ الإله ومخلوقاته في عين التشابه الكبير بينهما، إلا أنّهما يختلفان عن بعضهما بشكلٍ كبيرٍ أيضًا، وبالمقارنة مع كمال الوجود الإلهي تعدّ جميع الأشياء ليسيةً محضةً. [Dictionary

[, of Philosophy and Religion , P190 William

ويؤكد على أنّ الطريق الوحيد للكلام عن الخصائص الإلهية هو الطريق السلبي لا غير. [كاكاي، وحدت وجود به روايت ابن عربي ومايستر اكهارت، ص 555]

المفكرون المسلمون

عادةً ما يطرح بحث الإلهيات السلبية في الكلام الاسلامي تحت عنوان الصفات الخبرية، تلك الصفات التي لم يتم إثباتها إلا عن طريق أخبار الكتاب والسنة، هذه الصفات التي تقسم إلى صفاتٍ خبريةٍ ذاتيةٍ مثل اليد، الوجه، والعين، وصفاتٍ خبريةٍ فعليةٍ مثل الاستواء على العرش، والمجيء والنزول. وقد احتلّت هذه المسألة حيّزًا مهمًا في البحث الكلامي؛ لانتماؤه إلى أصل التوحيد ضمن منظومة المعتقد الديني، ومن ثمّ تحيطه الحساسية والأثر البالغ من حيث

الموقف منه. وقد تعددت المواقف من الصفات الخيرية حتى كادت أن تصبح معياراً في الإيمان أو الكفر بحسب اعتقاد الجهة أو الشخص من إثبات هذه الصفات أو نفيها أو اللجوء إلى التأويل، وهو ما خلق جوّاً من الخوف وعدم الإقدام على التعاطي معها؛ خشية الوقوع في محذور التشبيه والتجسيم بإثباتها أو تأويلها، ومخالفة ظواهر النصوص الدينية. فالعلامة النعماني وولفسن عدّا التجسيم والتشبيه من أوّل القضايا الخلافية بين المسلمين وأهمّها. [النعماني، تاريخ علم الكلام، ج1، ص 8؛ ولفسن، فلسفه ی علم کلام، ص 9 و10]

ويمكن القول إن من أهمّ الأسباب التي دفعت بعض العلماء المسلمين إلى تبني منهج الإلهيات السلبية في التعاطي مع الأوصاف الإلهية تكمن فيما نقله يوحنا الدمشقي من المناظرة التي تخيلها بين مسيحيٍّ ومسلمٍ حول عقيدة التثليث، إذ يفترض في مناظرة من هذا القبيل أن يبدأ المسيحي ببيان أنّه يقصد بالأب في الأقانيم الثلاثة الواردة في صيغة التثليث ما يشار إليه على وجه العموم عند المسيحيين وعند المسلمين على السواء بأنّه (الله)، ويقصد بالابن وروح القدس خاصيّات الحياة والعلم، أو الحياة والقدرة، أو العلم والقدرة، ويسأل المسيحي المسلم إذا كان له أيّ اعتراض على أنّ الحياة والعلم والقدرة - بما هي خواصّ للإله - أشياء حقيقية لا تنفصل عن ذاته. وبعد شيءٍ من التروي يجب المسلم قائلاً: إنّّه لا يوجد في القرآن ما يمكن أن يؤخذ على أنّه معارضٌ لمثل هذا الرأي. ويواصل المسيحي فيقرر أنّ الأَقْنوم الثاني والثالث مع الأَقْنوم الأوّل ملازمٌ له في القدم. ومرةً أخرى يتّجه المسيحي إلى المسلم فيسأله رأيّه عن أصل الحياة والعلم والقدرة بما هي خواص الإله، ويجب المسلم على الفور أنّه بقدر ما يعتقد المسلمون، فالإله حيٌّ وعليمٌ وقديرٌ منذ الأزل، حينئذٍ يقول المسيحي: طالما أنّ المسيحيين يعتقدون بأنّ أيّ شيءٍ قديمٍ يسمّى إلهًا، فيجب أن يسمّى كلّ من الأَقْنوم الثاني والثالث إلهًا، وهكذا يجب أن تسمّى الآلهة الثلاثة هي حقّاً إلهٌ واحدٌ [ولفسن، فلسفة المتكلمين،

ص 214]؛ لهذا السبب رفض بعض المسلمين قبول الصفات؛ خوفاً من الوقوع في شرك الوثنية والشرك والاعتقاد بالصفات الزائدة والقديمة، والقرآن الكريم ينص على أنه: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾ [سورة المائدة: 73]. وبتبع ذلك توهم المنكرون للصفات بأن القبول بها يدفع المرء بطريق غير مباشر إلى الاعتقاد بالتثليث المسيحي، بل أسوأ من ذلك، فدعاهم ذلك إلى الاستنكاف عن القبول بالصفات. يقول عضد الدين الإيجي: «إن المعتزلة قد اتهموا مثبتي الصفات الإلهية بآتهم وقعوا في خطأ الاعتقاد المسيحي بالتثليث» [الشهرستاني، الملل والنحل، ص 123؛ ديناى، ماجراى فكر فلسفى در جهان اسلام، ج 1، ص 352]. ويكتب أبو الفرج عن المعتزلة الذين أنكروا حقيقة الصفات الإلهية فيقول: «إنهم تجنبوا أقانيم النصارى» [ولفسن، فلسفة المتكلمين، ج 1، ص 191]. ومن هنا ذهب بعض المعتزلة إلى إنكار الصفات والبعض الآخر مثل أبي الهذيل العلاف، وكذلك الشيعة إلى القول بالصفات من حيث إنها عين الذات المقدسة [الشهرستاني، الملل والنحل، ص 9]. ومن ناحية أخرى، فإن أحد الأساليب المتبعة لفهم الدين وتفسير النصوص الدينية في العالم الإسلامي هو النهج القشري والجمود على ظواهر الكتاب والسنة على الرغم من أن الخطاب الإلهي للإنسان من لوازمه الضرورية الإدراك العقلي والبرهاني للوحي والنبوة و... هذه الطائفة التي تعرف باسم (أهل الحديث)، والتي ابتعدت عن العقل في المعرفة الدينية، وتمسكت بظواهر الألفاظ من الطبيعي جداً أن نسمع منها عبارات من قبيل: «الكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» [الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 93]. والميزة الأكثر أهمية في هذا الطيف هي مبدأ الاعتماد على السنة، سواء أكانت صحيحة أم زائفة، ورفض الحجّة والتحليل؛ ونتيجة لذلك اعتقد البعض منهم بالتجسيم والتشبيه و... [ابن خزيمة، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، ص 64، 114، 145، 147 و 230]. إن هذا الموقف المتصلب من الركون إلى الظواهر على الرغم من تعديله بعض

الشيء على يد الأشاعرة والماتريدية، إلا أنه أعيد إحياءه مرةً أخرى من قبل أحد أتباع أحمد بن حنبل، وهو ابن تيمية (728 هـ) في القرن الثامن، حيث ذهب هذا الأخير إلى التأكيد على أن الأحاديث المرتبطة بصفات الإله، والتي نقلت في الكتب المختلفة نظير التوحيد لابن خزيمة، وظاهرها يدل على التجسيم؛ ينبغي القبول بها من دون تأويلات الأشاعرة، هذه الأخيرة التي عبّدت الطريق لظهور محمد بن عبد الوهاب (1206 ق) فيما بعد. وفي قبال الحشوية من أهل الحديث التي تؤمن بنظرية الإثبات مع التكييف والتشبيه للأوصاف الإلهية، نجد الأشعري يعتقد بأن للإله يداً ولكن ليست كيد الإنسان، بل يد تنسجم مع طبيعة الذات الإلهية [بدوي، تاريخ اندیشه های کلام در اسلام، ص 390]. وهو في (الإبانة) يذهب إلى إجراء هذه الصفات على الله مع تفويض المراد منها، ولكّنه في كتاب (اللمع) يعتقد بتأويل هذه الصفات الخبرية. [أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 157]

بالإضافة إلى المتكلمين المسلمين، جنح بعض الفلاسفة المسلمين كذلك إلى الإلهيات السلبية فهذا الكندي يقول: «هو ليس بجسم ولا بصورة، وليس كمّاً ولا كيفاً ولا إضافةً، ولا يمكن وصفه بأيّ مقولةٍ من المقولات الأخرى» [بدوي، الكندي من: تاريخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ص 602] «تبعاً لذلك، لا يمكن للفيلسوف صياغة قضية إيجابية عن الله، وكلّ ما هو ممكن له هو معرفة الله بالقضايا السلبية» [فليكس كلاين، كندي در: تاريخ فلسفه اسلامی، ص 184]. أمّا في الإسلام الشيعي فإننا نجد لمثل هذا النهج مكاناً في التعاطي مع الأوصاف الإلهية، فأبو يعقوب السجستاني (متوفي 361 هـ) يذهب في تنزيه الإله إلى الحدّ الذي يقول فيه إنّه لا يكفي نفي الصفات الخاصّة الموجودة بين الناس مثل: العلم والقدرة و... وإنّ إنكارها سيكون نفياً ناقصاً، وهو يعتقد بأنّ الإله ليست له صفاتٌ مادّيّةٌ ولا معنويّةٌ، وهو وراء الایس واللیس

[السجستاني، كشف المحجوب، ص 4] كما نجد وبشكل أكثر تحديداً الشيخ رجب علي التبريزي وتلميذه القاضي سعيداً القمي قد اعتمدا أيضاً هذا النهج أكثر من غيرهما، فهذا الأخير يكتب فيقول: «لا يمكن وصف واجب الوجود - تعالى شأنه - بأي أمرٍ من الأمور، سواءً أكانت أموراً سلبيةً أو إيجابية... وعليه فهو لن يشترك في أي صفةٍ من الصفات مع ممكن الوجود، إلا في اللفظ» [القاضي سعيد، رساله ي كيد بهشت، ص 66]. ويقول في سياق ردّه على ما يمكن أن يوجّه إلى هذه النظرية من إشكالات: «لقد وصف الأنبياء العظام الله، وفعل مثلهم بعض الحكماء، إذ وصفوا واجب الوجود ببعض الصفات. نعم فعلوا ذلك جميعاً، ولكن ذلك منهم بسبب قصور العوامّ عن معرفة الله دون الصفات، فساعدهم على معرفته بوصفه، ولم يكن ذلك منهم بسبب قابليّته للصفات» [المصدر السابق، ص 70 و71؛ القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 116 - 122، 258، 297 - 299].

مباني الإلهيات السلبية

ترتكز الإلهيات السلبية على عدّة مبانٍ فيما ذهبت إليه من تنزيه الإله عن جميع الأوصاف الثبوتية، وإن كانت هذه المباني هي محلّ اشتراكٍ بين جميع الفلاسفة، إلا أنّ مقارنة الأوصاف الإلهية من خلالها عند أتباع اللاهوت السلبي أدّت بهم إلى تبني هذه النظرية، فخالفوا في ذلك جمهور الفلاسفة والمتكلمين على حدٍّ سواءٍ. ونشير إليها فيما يلي:

1- الوحدة:

فأفلوطين يذهب إلى القول بأن أحد أهمّ أوصاف الإله (الأحد) الوحدة بالمعنى الحقيقي للكلمة، في قبال الوحدة غير الحقيقية لسائر الأشياء وموجودات العالم المبنية على الاشتراك، فهذه الوحدة الحقيقية ليست في طول

أو عرض بقية الموجودات الواحدة أو المتعددة؛ ولذلك فهي وحدة فوق الآحاد والأعداد، ومن هنا فإنّ إسناد أيّ صفة أو خصيصة تستلزم جعل الإله (الأحد) في عرض الموجودات الأخرى ليس صحيحاً، فإذا كان الأحد هو بدوره مثل الموجودات الأخرى قابلاً للعدّ والإحصاء فسيكون موجوداً كمياً ومحدوداً وفي رديفها، والحال أنّه فوق جميع الموجودات الكميّة، ومنزّه عن محدوديتها [فلوطين، دورهى آثار فلوطين، ج 2، ص 725]. الأمر الذي دفع بموسى بن ميمون إلى القول بأنّ من يدّعي أنّ الإله واحد وينسب له أوصافاً متعدّدة إنّما ادّعاؤه ذلك ليس إلّا لقلقة لسان، وإلّا في الواقع فهو يعتقد بتكثّره، وهذا الادّعاء شبيه بما ذهب إليه المسيحيون حول الإله من أنّه في عين كونه واحداً هو عبارة عن ثلاثة أقانيم: «وهذا شبه قول النصارى هو واحد لكنّه ثلاثة والثلاثة واحد، كذا قول القائل هو واحد لكنّه ذو صفات متعدّدة، وهو وصفاته واحد مع ارتفاع الجسمانية واعتقاد البساطة المحضة» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 115].

2_ البساطة:

كثيراً ما يؤكّد أتباع الإلهيات السلبية على أنّ الإله بسيط من جميع الجهات، فهو منزّه عن التركيب والتحديد يقول أفلوطين: «إنّ البسيط إذا لم يكن منزّهاً عن كلّ أمرٍ عارضٍ وعاريّاً عن أيّ نوعٍ من التركيب، ولم يكن واحداً بالمعنى الحقيقي؛ لا يمكن أن يكون هو الأوّل ومبدأً ومنشأً لكلّ شيءٍ» [فلوطين، دورهى آثار فلوطين، ج 2، ص 715]. الأمر الذي أدّى بموسى بن ميمون إلى اعتبار مفهوم (الذات الواحدة البسيطة التي لها أوصاف ذاتية متعدّدة) مفهوماً مفارقاً وغير قابلٍ للتصوّر؛ ذلك أنّ الاعتقاد بالبساطة المحضة يستلزم نفي أيّ نوعٍ من التركيب والتكثّر في الذات، بينما الاعتقاد بالأوصاف الذاتية المتعدّدة يستلزم

التركيب والتكثّر في الذات، ولا يمكن الجمع بين اللازمين مع بعضهما البعض البتّة. كما يذهب القاضي سعيد القمي في سياق توضيح كلام الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) عندما قال: «فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكلّ ما يمكن فيه يمتنع من صانعه» إلى القول بأنّ هذا الكلام فرعٌ عن أنّ إثبات صفةٍ لله - تعالى - مستلزمٌ للتشبيه؛ وعليه كلّ ما يصدق على المخلوقات سواءً أكان حقيقياً أم اعتبارياً، لا يصدق على خلقها ولا توجد فيه؛ ذلك لأنّه إذا تحقّق في الخالق أيضاً ما يصدق على المخلوقات، يلزم منه أن يكون الخالق والمخلوق مشتركين في مصداق ذلك المفهوم المشترك، وفي هذه الحالة نكون قد قبلنا بجهة اشتراكٍ وتمايزٍ بين الخالق والمخلوق، وهذا يعني القبول بالتركيب في ذات واجب الوجود [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 179]. فبحسب رأيه فإنّ الاعتقاد بالاشتراك المعنوي بين الخالق والمخلوقات يؤدّي إلى التركّب في الذات الإلهية، والحال أنّ البساطة المطلقة للذات المقدّسة تسدّ طريق القول بالاشتراك المعنوي أو الوجودي بينهما.

3- الإطلاق وعدم التناهي

لما كان التركيب والجسمانية لا يتلاءم مع الذات الأحدية، فلا يمكن للأحدية أن تتركّب من أجزاءٍ أو أمورٍ جسمانيةٍ باللحاظ المنطقي، فكذاك أيّ نوعٍ من التناهي والتقيد والمحدودية لا ينسجم أيضاً مع الذات الأحدية، فالواحد باللحاظ المنطقي لا يمكن أن يكون مقيداً أو محدوداً، فعدم تناهي الأحد في نظر أفلوطين - الذي ترجع إليه الجذور التاريخية للإلهيات السلبية - ليس بمعنى اللاتناهي من حيث البعد أو العدد، بل المقصود من اللاتناهي هنا هو عدم إمكان إحاطة الغير بغناه [فلوطين، دوره في آثار فلوطين، ج 2، ص 1086]، كما أنّه ليس بمحدودٍ، ومنشأ ذلك يعود إلى أنّه ليس بكثيرٍ، فلا

يحدّ بشيءٍ، ولا يحدّ بنفسه، وإلاّ تعدّد وتثني، فكونه كذلك يجوز صدور جميع الأشياء والمخلوقات عنه. [المصدر السابق، ج 2، ص 733 و 670 و 681]

4- التعالي والتنزيه

إنّ وصف (التعالي والتنزيه) في النظام الفكري للإلهيات السلبية من أهمّ أوصاف الذات المقدّسة، ويحظى بمكانة خاصّة، فأفلوطين مثلاً يصف بأنّ ماهيّة الأحد غير ماهيّة الأشياء ما دونه، ويرجع مقصوده من التعالي والتنزيه إلى أنّه الكامل المطلق، فأفضل توصيف له ينبغي أن يكون بالأمور السلبية [المصدر السابق، ج 2، ص 662 و 736 و 737]. ذلك أنّ الاعتقاد بوجود صفاتٍ للذات الإلهية إنّما يعود في الأساس بحسب رأي موسى بن ميمون إلى استئناس الإنسان بالأشياء الجسمانية المركّبة من الذات والصفة، وعدم تعاطيه مع الذوات المجردة التي لا يوجد لها وصف محدّد، الأمر الذي أدّى إلى غلبة النموذج التركيبي (الذات - الصفة) على ذهن الإنساني، بحيث عمّم سريانه فيما بعد على جميع موجودات العالم، بما فيها المجرد والمادّي، الواجب والممكن، المتناهي واللامتناهي... فاعتقد الإنسان نتيجةً لذلك بأنّ الإله مثل سائر الأشياء الجسمانية له ذاتٌ وصفاتٌ، وإن هذه الصفات غير الذات وعارضةٌ عليها. هذه الرؤية هي التي دفعت إلى تشبيه الإله بالمخلوقات، وعلى أساس ذلك ذهب طائفةٌ إلى الاعتقاد بأنّ الذات الإلهية جسمانيةٌ، وينسبون لها أعراضاً وصفاتٍ جسمانيةً، وطائفةٌ أخرى ذهبت إلى أبعد من ذلك فنفت جسمانية الإله ولكنها أثبتت له الصفات، والمرجع الأساس لكلّ هذه النظريات والتفاسير هو تبعية هؤلاء لظواهر الكتب المقدّسة والجمود عليها [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 118]. وعليه يعتقد موسى بن ميمون أنّ التنزيه

الإلهي يقتضي عدم التفكير حوله ضمن إطار نموذج (الذات - الصفة) بل ينبغي تجاوزه وعدم تشبيه مخلوقاته به في هذا الصدد. وهذا الأخير هو الذي يفسر تقسيم ابن ميمون للأوصاف التي تنسب إلى الموصوف إلى خمسة أقسام وإمكانية توصيف الإله بهذه الأوصاف:

توصيف الشيء عن طريق بيان حدّه الماهوي.
توصيف الشيء بأحد الأجزاء الماهوية (أحد الأجزاء الحدية).
توصيف الشيء بواسطة أمرٍ خارجٍ عن حقيقته وذاته، بحيث لا يكون مقومًا لذاته ولا مكملًا لها.
توصيف الشيء بواسطة النسبة التي له مع غيره، كأن يوصف الشيء باعتبار نسبته إلى مكانٍ ما أو زمانٍ ما أو شخصٍ آخر وهكذا.

توصيف الشيء بواسطة فعلٍ من أفعاله

يعتقد ابن ميمون أنّ الأقسام الثلاثة الأولى للتوصيف تختصّ بالأمور الماهوية والتركب من الجوهر والعرض، وأنّ القسم الرابع ممتنعٌ بدليل أنّ النسبة والإضافة تحتاج إلى نوعٍ من التكافؤ بين طرفي النسبة والإضافة، وهذا ممتنعٌ بين الوجوب والممكن، ويبقى القسم الخامس هو الذي يؤمن به ابن ميمون. [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 119-121]

نفي التشابه بين الخالق والمخلوق (الاشتراك اللفظي)

من المباني المشتركة بين أتباع نظرية الاشتراك اللفظي والإلهيات السلبية نفي أيّ نوعٍ من التشابه بين الخالق والمخلوقات، والتأكيد على التباين العظيم بينها، وأنّ أيّ نوعٍ من التشابه والتناسب مع الإله يتنافى مع التنزيه المطلق له، فابن ميمون يعتقد بعدم التشابه بين الخالق والمخلوق أنطولوجيًا

وأبستمولوجياً فيقول: «فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه - تعالى - يقال عليه وعلى كل ما سواه موجودٌ باشتراكٍ محضٍ، وكذلك إنما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه - تعالى - وعلى كل ذي علمٍ وقدرة وإرادةٍ وحياةٍ بالاشتراك المحض الذي لا تشابه معنى بينهما أصلاً» [ابن ميمون، المصدر السابق، ص 134]. وهو الأمر نفسه الذي نلاحظه عند الملائكة رجب علي التبريزي والقاضي سعيد القمي اللذين يعدّان من أتباع نظرية الاشتراك اللفظي، ليس في مورد مفهوم الوجود وحسب، بل حتّى على مستوى جميع المفاهيم الكمالية الأخرى، فالأول منهما يصرّح في رسالته (إثبات الواجب) بأنّه ينبغي أن يعلم أنّ لفظ الوجود والموجود مشتركان بين الواجب - تعالى - والممكن بالاشتراك اللفظي، ثمّ يعرض الأقوال التي تؤيّد رأيه في هذا المضمار؛ ليخلص إلى القول بعد أن ينقل كلاماً للمعلّم الأول «والله - تعالى - يحدث إنّيّات الأشياء وصورها معاً» فيقول: «إذن علم أنّ وجودات الأشياء وماهيّاتها معلولةٌ ومخلوقةٌ للحقّ تعالى، فإذا كان معنى الوجود في الله - تعالى - بعين معنى الوجود في الممكنات، يلزم منه أن يكون هو نفسه مخلوقاً» [علي تبريزي، اثبات واجب، من كتاب: سيد جلال الدين اشتياني، منتخباً از آثار حكماى ايران، ج 1، ص 239]. ثمّ ينقل عبارةً عن المعلّم الثاني أبي نصر الفارابي يقول فيها: «وجوده - تعالى - خارجٌ عن وجود سائر الموجودات، ولا يشارك شيئاً منها في معنى أصلاً، بل إن كانت مشاركةً ففي الاسم فقط، لا في المعنى المفهوم من ذلك الاسم» [المصدر السابق، ج 1، ص 243]. لينتهي إلى القول بأنّ قول الصوفية المشهور في مقام الذات أو مقام (العمى): «لا اسم ولا رسم ولا نعت ولا وصف» يؤيّد ما نقله عن أبي نصر في هذا المجال [المصدر السابق، ج 1، ص 244]. وأمّا القاضي سعيد القمي فيعبّر عن الاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق كمبنىٍ أساسيٍّ في تبني نظرية الإلهيات السلبية الخاصّ بالمعاني والأوصاف

المشتركة بين الإنسان والإله (بالبينونة المطلقة بين الخالق والمخلوق من جميع الجهات)، ومن الواضح أنّ هذه النظرية الأخيرة من الناحية الأنطولوجية هي مبنيٌّ وأساسٌ للقول بالبينونة المطلقة المعرفية، أو القول بالاشتراك اللفظي، فالتمايز المطلق بين الخالق والمخلوق من جميع الجهات بحسب رأي القاضي سعيد القمي هو مضمون العديد من روايات الأئمة عليهم السلام، ففي شرح الخطبة الأولى من الباب الثاني من كتاب توحيد الصدوق وفي تفسير قول الإمام عليّ عليه السلام: «الذي بان من الخلق فلا شيء مثله» ذهب إلى القول بأنّ المقصود من المباينة في الرواية هي المباينة المطلقة على مستوى ثلاثة محاور أساسية:

1- المباينة في الذات.

2- المباينة في الصفات.

3- المباينة في الأفعال.

إنّ المقصود من مباينة الذات الإلهية للمخلوقات هو أنّه اذا كان هناك وجه اشتراك بين الذات والمخلوقات، فإنّ هذه المشاركة تستدعي أن تكون الذات نفسها مخلوقةً وممكنةً. وأمّا المباينة في الصفات الله فتكمن في أنّه إذا كانت الذات الإلهية تشارك المخلوقات في الصفات والعوارض، فإنّ هذه المشاركة ترجع في الأساس إلى المشاركة في الذات، وبالتالي مخلوقية الخالق في آخر المطاف، وهكذا المباينة في الأفعال، فهي بدورها تعود إلى الذات أيضًا في نظر القاضي سعيد؛ لأنّ فعل كلّ فاعلٍ يعود إلى خصوصيّة من خصوصيات الفاعل، وإلاّ صدور ذلك الفعل الخاص من ذلك الفاعل ترجيحٌ بلا مرجح [المصدر السابق، ج 1، ص 131]. ومن هنا أنكر القاضي سعيد أي نوع من التشابه والاشتراك المعنوي بين الخالق والمخلوق، فهو يصرّح بنفي الاشتراك المعنائي للصفات المشتركة بين الواجب والممكن فيقول: «إنّ مباينة الله من الخلق، إنّما هو بكونه مفارقاً مقدّساً عن صدق الوجود الصادق عليهم، منزّهاً عن

تطرق شركة وجوداتهم بوجه من الوجوه إليه» [المصدر السابق، ج 1، ص 131]. ويعتقد بأن غاية معرفة الله تكمن في أن الإنسان ينبغي أن يعتقد فيه بأنه وجودٌ متميزٌ عن سائر الموجودات، وذاته مباينةٌ لجميع الذوات: «إِنَّه - تعالى - ثابتٌ محققٌ لا بالوجود الصادق على الممكنات، وإلا لكانت هي أمثاله - عز شأنه - في مصداقية هذا الوجود؛ إذ (المثل) في اصطلاح العام هو المشارك للشيء في أمرٍ، سواء كان ذاتيًا أو عرضيًا، فهو - سبحانه - موجودٌ لا بالوجود، كما أنه عالمٌ لا بالعلم، قادرٌ لا بالقدرة» [المصدر السابق، ج 1، ص 179].

أدلة الإلهيات السلبية

يقدم أتباع التنزيه المحض أدلةً مختلفةً للدفاع عن وجهة نظرهم، انطلاقاً من دوافع كلامية عند البعض وفلسفية عند البعض الآخر. فالفلاسفة من أمثال أفلوطين وغيره ينفون الصفات عن الإله لأسباب فلسفية محضة، ولكن علماء الدين من أمثال الملا رجب علي التبريزي والقاضي سعيد القمي عندما لاحظوا الكثير من الروايات التي تسلب الصفات عن الله، شجعهم ذلك على اتخاذ مثل هذا الموقف، بالإضافة إلى تبني هذه المجموعة للأدلة العقلية والفلسفية. هذه الأدلة تتوزع بين البحث الأنطولوجي والبحث الأبستمولوجي، فبعض الأدلة تندرج ضمن العنوان الأول، مثل أن اتّصاف الإله بوصفٍ ما يستلزم التركيب في ذاته، وكذلك البحوث التي تطرح في الكلام والفلسفة الإسلامية حول زيادة الصفات للذات أو عينيّتها. والبعض الآخر من الأدلة فهي تتمحور أساساً حول إمكانية معرفة الصفات الإلهية أم لا. ففي هذا المجال الاعتقاد بالعجز الكامل للإنسان في معرفة الصفات الإلهية تأكيدٌ على نظرية الإلهيات السلبية، علماً أنه ينبغي التسليم بأن البحث في إمكانية معرفة الصفات الإلهية فرغ عن إمكان اتّصاف الذات المقدسة بالأوصاف ولو على نطاق ضيق.

نشير فيما سيأتي إلى نماذج من الأدلة المختلفة التي سيقَّت في إطار إثبات نظرية الإلهيات السلبية، بعضها ناظرٌ إلى المقام الأول والبقية ناظرةٌ إلى المقام الثاني.

نماذج من الأدلة الأنطولوجية

الدليل الأول: أنَّ الإله وراء الوجود وهو علته، إذن المفاهيم المأخوذة من الوجود غير قابلةٍ للإطلاق عليه، يقول أفلوطين: «... هو ليس بعقلٍ، بل أفضل من العقل؛ لأنَّ العقل شيءٌ والحال هو ليس بشيءٍ، بل هو كلُّ شيءٍ. وليس بوجودٍ؛ لأنَّ للوجود صورةً وجوديةً، في حين هو عارٍ عن الصورة» [فلوطين، دوره آثار، ج 1، ص 1082] ويمكن توضيح دليل أفلوطين بالشكل التالي:

أ- كلُّ موجودٍ فله صورةٌ خاصَّةٌ.

ب- وكلُّ موجودٍ له صورةٌ خاصَّةٌ فهو متعيَّنٌ ومحدودٌ.

ج- جميع الموجودات والأشياء المتعيَّنة والمحدودة نشأت منه فهو علَّةٌ لها.

د- والإله لا يمكنه أن يكون علَّةً لجميع الأشياء إلَّا إذا لم تكن له صورةٌ خاصَّةٌ ومتعيَّنةٌ ومحدودةٌ.

وعليه فهو عارٍ عن أيِّ نوعٍ من الصور والتعيَّينات، وبالتالي فهو ليس له تعيَّنٌ وجوديٌّ، بل هو أعلى من الوجود، ومن أيِّ نوعٍ من التعيَّن والتحديد. ويقول الملائكة علي التبريزي في تأييد هذا الدليل نقلاً عن أبي نصر الفارابي: «وجوده - تعالى - خارجٌ عن وجود سائر الموجودات، ولا يشارك منها في معنى أصلاً» [اشتباني، منتخبات از آثار حكماى ايران، ج 1، ص 239].

الدليل الثاني: أنَّ الذات الإلهية ليست لها ماهيةٌ، وكلُّ من كانت ذاته كذلك فليست لها وصفٌ أيضاً، يقول ابن ميمون في شرح هذا الدليل إلى الحد الذي يصل فيه إلى أن إسناد صفة الموجودية والواحدية لها غير جائزٍ أيضاً: «معلومٌ

أن الوجود عارضٌ للموجود؛ فلذلك هو معنى زائدٌ على ماهية الموجود، هذا هو الأمر البين الواجب في كل ما لوجوده سببٌ. فإن وجوده معنى زائدٌ على ماهيته. وأما ما لا سبب بوجوده، وهو الله { وحده؛ لأن هذا هو معنى قولنا عنه - تعالى - إنه واجب الوجود، فإن وجوده ذاته وحقيقته، وذاته وجوده، وليست هي ذاتٌ عرض لها أن وجدت، فيكون وجودها معنى زائداً عليها؛ إذ هو واجب الوجود، دائماً، لا طارئاً عليه، ولا عارضاً عرض له. فإذا هو موجودٌ لا بوجودٍ، وكذلك حيٌّ لا بحياة، وقادرٌ لا بقدره، وعالمٌ ليس بعلم، بل راجعٌ لمعنى واحدٍ لا تكثر فيه. ومما يجب أن يعلم أيضاً أن الوحدة والكثرة عوارض عرضت للموجود من حيث هو كثيرٌ أو واحدٌ قد بين ذلك في ما بعد الطبيعة. وكما أن العدد ليس هو نفس المعدادات، كذلك ليس الوحدة نفس الشيء المتوحد؛ إذ هذه كلها أعراض جنس الكم المنفصل تلحق الموجودات المستعدة لقبول مثل هذه الأعراض، أما الواجب الوجود البسيط بالحقيقة الذي لا يلحقه تركيبٌ أصلاً، فكما يستحيل عليه عرض الكثرة، كذلك يستحيل عليه عرض الوحدة، أعني ليس الواحد: معنى زائداً على ذاته، بل هو واحدٌ لا بوحدةٍ [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 135].

الدليل الثالث: أن اتصاف الإله بوصفٍ ما، يستلزم التركيب في الذات المقدسة، وبما أنه بسيطٌ فلا يمكن أن يتصف بأي صفةٍ، وهذا المعنى قد ورد صريحاً في الروايات، ومن جملتها في الخطبة الأولى من نهج البلاغة: «لدلالة كل صفة أنها غير الموصوف، ودلالة كل موصوف أنه غير الصفة» [نهج البلاغة، ص 2] فكتب القاضي سعيدٌ يقول في شرح قول الإمام عليٍّ (عليه السلام): «ولا تحده الصفات»: «قد عرفت أن الوصف هو جهة الإحاطة وهي تستلزم التحديد، فليس له - عز شأنه - صفةٌ حتى تحده الصفات؛ وذلك لأن الموصوف من حيث هو موصوفٌ غير الصفة من حيث هي صفةٌ، وإلا لما كان موصوف

ووصف، فإذا ثبت الغيرية وقيل بثبوت الصفة فقد صار الموصوف في حدّ والصفة في آخر، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا» [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 155] فتعدّد الصفات يستلزم التركيب والتركيب بدوره ينتهي إلى الشرك. يقول ابن ميمون الذي تأثر كثيرًا بالفلسفة الإسلامية بأنّه: إذا كانت الصفات زائدة على الذات، وبما أنّ كلّ صفة هي صفة إلهية فينبغي أن يكون هناك أكثر من إله، إذن اتّصاف الإله بصفات كثيرة يستلزم الشرك، وفي نظر ابن ميمون فإنّ الإله لا يستطيع أن يكون لديه حتى صفة واحدة؛ باعتبار أنّ امتلاكه لوصف واحدٍ معناه وجود التمايز بين تلك الصفة والإله الذي يتّصف بتلك الصفة، وبناءً على ذلك إذا كان الإله يمتلك وصفًا واحدًا فهو ليس إلهًا واحدًا بل إلهان. Broudie Alexander, Maimonides, in: History of

[Islamic philosophy. P. 727

الدليل الرابع: أنّ اتّصاف الإله بصفة ما يستلزم معلوليّته، فبناءً على القول بزيادة الصفات فإنّ تلك الصفة لما كانت عارضةً وكلّ عارضٍ إمّا أن يكون واجباً أو ممكناً، ومن البين أنّه يمتنع وجوبه؛ لأنّ الصفة حقيقتها الشيء المحتاج، وذلك يناقض الوجوب الذاتي، فتعيّن أن يكون ممكناً وكلّ ممكنٍ عارضٌ، لا بدّ له من علّة لكونه ولعروضه، فلا محالة تكون تلك العلّة هي الذات، فالذات لا محالة علّة لعروض تلك الصفة لنفسها، فيكون الصفة والموصوف كلاهما متعلّق الجعل، أمّا الصفة فظاهرة معلوليّتها، وأمّا الموصوف فلا أنّ كونه موضوعاً لهذا العارض معلوليّ له، وإن كان من نفسه، وهذا معنى ما نقوله من أنّه يلزم كون الشيء فاعلاً وقابلاً. وحتى على فرض عينيّة الصفات فيبقى الإشكال على حاله باعتبار حيثية الذات متقدّم على اعتبار حيثية الصفات اعتباراً واقعياً نفس أمري؛ لأنّ الذات متقدّم

بالذات على الصفات، فالوصف مفهومه الشيء المحتاج المتأخر عن الموصوف
لامتناع كونه متقدماً أو معاً، بديهياً. [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1،
ص 117 - 118].

الدليل الخامس: أن الإله واحدٌ محضٌ، وحضوره في الذهن خروجٌ عن هذه
الوحدة المحضة. يقول القاضي سعيد القمي في شرح قول أمير البيان (عليه السلام):
«ولا إياه وحد من اكنهه»: «اعلم أن الواحد الحقيقي هو الذي لا ثاني له،
ولا يمكن تكثره بوجهٍ من الوجوه، لا في الخارج ولا في التعقل والتوهم، فمن
ادّعى الوصول إلى كنهه - سبحانه - فقد تصوّره وجعله متكثراً، وأثبت له
ثانياً؛ إذ كل شيء يصير معقولاً فإنما يكون له بهذا الاعتبار صورةً في التعقل
لا محالة، إما حادثة أو ثابتة في ذات العقل، وذلك ينافي الوحدة المحضة
الحقيقية» [المصدر السابق، ص 122].

الأدلة المعرفية

176

إن الأدلة المذكورة أعلاه تدّعي أن الإله لا يمكنه أن يتّصف بوصفٍ ما
للمحاذير الأنطولوجية التي تترتب على ذلك، أمّا الأدلة التي سنأتي على ذكرها
الآن فهي ترتبط أساساً بالجهاز الإدراكي للإنسان، حيث إن هذا الأخير عاجزٌ
عن معرفة الإله.

الدليل الأول: أن القوى الإدراكية في الإنسان محدودةٌ، بحيث إنها لا
تستطيع أن تحيط علماً ومعرفةً بالأمور المحدودة، ناهيك عن تلك غير
المحدودة. لقد اتفق الحكماء المسلمون بأن التعريف الحقيقي لماهية ما
يستدعي الإحاطة بفصلها رغم أن معرفة الفصل الحقيقي في نظرهم إذا لم
يكن محالاً فمن الصعوبة بمكان الحصول عليه، وأنّ الفصول التي يتم التعبير

عنها للماهيات المختلفة ليست فصولاً حقيقية منطقية في الواقع، بل هي أظهر خواص العرضي للشيء، تستخدم بدلاً عن الفصل الحقيقي له. يقول نيكلاس كوسايي في كتابه (الجهل الحكيم) فيما يرتبط بهذا الموضوع: «... حتى معرفة ماهية الأشياء المخلوقة غير ميسر لنا، فلا يمكن التعرف عليها كما هي في نفسها، ولكن يمكن الوصول إليها من طريق التقريب والتخمين»

[Hopkins, Nicholas of Cusa, in: Routledge Encyclopedia of philosophy.V.6.P.833]

فإذا كان الحال كذلك فكيف يمكن التعرف على الإله؟ يقول فيلون في معرض الإجابة على هذا التساؤل: «يستطيع الإنسان من خلال ملاحظة العالم الطبيعي وتجربته، وخاصةً عن طريق قواه العقلية أن يستنتج بأن الله موجودٌ، وهو خالق العالم، ولكنّ تحصيل المعرفة بماهية الله خارجةً عن حدود الاستطاعة المفهومية للإنسان» [Runia, Philo of Alexandria, in: Routledge]

[Encyclopedia of Philosophy.V.7.P.853]

177

فالإنسان المتناهي كيف له أن يدرك الموجود اللامتناهي؟ وكيف يستوعب الذهن المحدود الموجود المتعالي غير المحدود؟ فلا وجود لأيّ سنخية بينه وبين مخلوقاته، وبناءً على ذلك لا تنطبق عليه أيّ من مفاهيمنا المستمدة من عالم المخلوقات «فالباري القيوم لا يشبهه شيء» [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج1، ص 122].

ويقول ابن ميمون في بيان عجز العقل البشري في إدراك الإله: «صرّح الناس كلّهم الماضون والآتون بأنّ الله - تعالى - لا تدركه العقول، ولا يدرك ما هو إلّا هو، وأنّ إدراكه هو العجز عن نهاية إدراكه...» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 141] كما ينقل الملا رجب علي عن أبي عبد الله عليه السلام قوله: «... إنّ الله - تعالى - لا يشبه شيئاً، ولا يشبهه شيءٌ، وكلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه». وعن الإمام

محمد الباقر عليه السلام قوله: «فكل ما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق لكم، مصنوع لكم، مردود إليكم...» [منتخبات از آثار حکمای ایران، ج 1، ص 255] لتأكيد قصور العقل في الإحاطة المعرفية بالإله تعالى.

الدليل الثاني: أن أنسنا بالأشياء ذوات الماهيات والأوصاف الزائدة على الذات جعلنا نفترض ذلك أيضًا في الإله، فلا يقتصر الأمر في فهمنا للأوصاف الإلهية الاتكاء على الأوصاف المتداولة بين مخلوقات هذا العالم، بل إن فهمنا للموصوفين الذين يتصفون بأوصاف أيضًا يعتمد على ما هو موجود في هذا العالم. يقول ابن ميمون: «... كون المتصور دائمًا من جميع الأجسام الموجودة أنها ذوات ما، وكل ذات منها ذات صفات ضرورة، ولم نجد قط جسم مجردة في وجودها دون صفة، فطردها في الخيال وظن أنه - تعالى - كذلك مركب من معاني شتى ذاته، والمعاني الزائدة على الذات...» [ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 116 و 117].

الدليل الثالث: يتوقف هذا الدليل على عملية حدوث المعرفة، فالإله في ضوء هذا الدليل غير قابل للمعرفة. يعتقد ويليام أكاوي أن المعرفة العقلية تركز أساسًا على المعرفة الحسية المتمثلة في الصورة الحسية المباشرة، ومتأخرة عنها، ولكن الإنسان لا يملك معرفة مباشرة بالإله في هذا العالم؛ ولذلك فإن المفاهيم البسيطة هي الوحيدة القابلة للإطلاق على الله، بحيث يستطيع الناس تصورها مفاهيم عامة تدل أيضًا على الموجودات الأخرى، مثل المفهوم العام للوجود الذي يحمل بنحو الاشتراك المعنوي بين الإله والموجودات، وأما بقية المفاهيم فإما أن تكون سلبية أو تضمنية. [Panacio, William of Ockam in:]

[Routledge Encyclopedia of Philosophy , V.9.P.743]

ويكتب القاضي سعيد القتيبي في شرح قول الأمير عليه السلام: «ولا إياه أراد من توهمه»: «لأنه - سبحانه وتعالى - لا يدخل في وهم ولا عقل. أما الأول، فلأن الإدراك الخيالي كما قد ثبت في مظانّه، إنّما يكون بالانتزاع من الحس، وقد سبق معنى الانتزاع، وذلك يستلزم المادية، والإدراك العقلي: أمّا للبساط

فبالانتزاع من الأفراد، وليس هو - سبحانه - بكليّ ذي أفرادٍ، وأمّا الحقائق العقلية فمعرفتها: إمّا بأجزائها، أو بعللها الذاتية، أو بأعراضها اللازمة، وكلّ ذلك مستحيلٌ عليه - سبحانه - على ما علمت غير مرّة [القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 125].

الإلهيات السلبية في ميزان النقد

أ- نقد المباني والأقوال

1- إذا أمعن القارئ الكريم في كلمات القائلين بالمنهج السلبي في الإلهيات يجد فيها تناقضات واضحة؛ إذ إنهم يرفضون الصفات الإيجابية ويحملونها على سلب أضدادها، ولكن من حيث لا يشعرون يستخدمون المنهج الإيجابي والثبوتي في مطاوي كتبهم وآثارهم، بل هو بمثابة مرتكزات أساسية تقوم عليها الرؤية السلبية، وعلى سبيل المثال يصف فلوطين الإله بأنه أحدّ، الأوّل، علّة العلل، خير محض، بسيط و.... [فلوطين، دوره آثار، ج 2، ص 725، 715، 1086؛ انظر: اشتياني، منتخباتي از آثار حكماي ايران، ج 1، 244؛ القاضي سعيد، رساله ي كليلد بهشت، ص 69؛ ابن ميمون، دلالة الحائرين، ص 137 و 138] فهذا تناقض بين كلماتهم. وهذا إن دلّ على شيء فيدلّ على أنّ الارتكازات العقلانية ترشد إلى المعاني الإيجابية للصفات.

2- أنّ هذا النوع من الإلهيات يعدّ الخطوة الأولى في طريق معرفة الإله، وليس الخطوة الأخيرة، فالإلهيات السلبية تبين ما هي الأوصاف والخصائص التي لا يمكن نسبتها إلى الله، ولكن هل يمكن أن نحصل على معرفة إيجابية جديدة عن الإله؟ هل المعرفة السلبية بالإله يمكن أن تكون شرطاً لازماً وكافياً لمعرفته؟ لا يتردّد أحد في أنّ معرفتنا بالإله لها جنبتان: الجنبه السلبية والتنزيهية.

الجنبۃ الإيجابية والتشبيهيّة.

كلتا المعرفتين مكملتان لبعضهما البعض، وشرط لازم وكاف في تحقق المعرفة بالإله، فالمعرفة السلبية لا تبين إلا تلك الأوصاف التي لا ينبغي أن يتّصف بها الإله، ولا تدلّ على الأوصاف التي ينبغي أن يتحلّى بها هذا الإله، فمهما تعدّدت المعارف السلبية وتراكمت فإنّها لا تكشف عن حقيقة الشيء وهويّته، وبالتالي لا تعطينا معرفةً ثبوتيةً جديدةً حول الإله؛ الأمر الذي يتسبّب في عرقلة المسير نحوه والقرب منه، الذي هو منتهى كمال الإنسان، بالإضافة إلى أنّ الكلام عن الإله وتوصيفه بالسلوب يتوقّف على فهم الصفات الإيجابية في مرتبة سابقة، ومن ثمّ سلبه ونفيه عنه، فكلّ سلبيّ مسبوقٌ بالإيجاب [برايان ديوييس، مدخلٌ في فلسفة الدين، ص 72. انظر: ويتجنشتاين، رساله ى منطقي - فلسفي، ج 5، ص 5151] وبالتالي فإنّ أيّ نوع من الإلهيات السلبية والتنزيهية متكثّرة في الأساس على الإلهيات الإيجابية والإثباتية.

3- إذا كان تنزيه الإله بمعنى التباين العظيم بين الخالق والمخلوقات إلى الحدّ الذي ينتفي فيه أيّ وجه تشابهٍ بينهما، ففي هذه الحالة لن يكون هناك أيّ مفهوم مشتركٍ بينهما أيضًا، وحينها لن نكون قادرين على الحديث عن الإله وصفاته، وبعبارة أخرى لا ينبغي أن ننزه الإله بحيث يستلزم منه تعطيل العقل عن معرفة أوصافه الإلهية، وعدم إمكان الحديث عنه. مثل هذا التفسير عن الله - تعالى - وتنزيه الإله ورد على لسان موسى بن ميمون فعبر عنه بـ (التباين والتباعد العظيم) وعبر عنه القاضي سعيد القميّ بـ (البنونة المطلقة بين الخالق والمخلوق) وعبر عنه بعض المتكلمين الجدد بـ (الاختلاف الكيفي اللامتناهي بين الخالق والمخلوق)، وتبيّن مثل هذا التفسير يصطدم بالإشكاليات التالية:

أ- هذا النوع من التفسير للتنزيه الإلهي يسدّ الطريق أمام التوجيه

العقلاني لصدور المخلوقات عن الإله من الناحية الأنطولوجية؛ باعتبار أن الإله مختلف تمامًا عن المخلوقات، بحيث لا وجود لأيّ سلبية بينهما.

ب- عدم إمكانية معرفة الإله؛ لأنّ الإنسان إنّما ينال معرفةً بالإله من خلال مشاهدة آياته في عالم الخلق. فإذا لم يكن هناك أيّ وجه تشابه بين موجودات عالم الخلق وخالقها، فكيف يمكن التعرف عليه من خلال التدبّر والتفكير في هذه الموجودات؟! إنّ الإيمان بمثل هذا التفسير خلاف ما دعت إليه النصوص المقدّسة، وأكّدت عليه من ضرورة التدبّر في نظام الخلق.

ج- مثل هذا التصوير للبينونة المطلقة بين الخالق والمخلوق بعيدٌ جدًّا عما جاء في النصوص الدينية المقدّسة، هذه الأخيرة التي أشارت إلى اتّصاف المبدأ الأوّل بالصفات الإيجابية الكثيرة، هذه الصفات التي تستخدم في اللغة الطبيعية وتنسب إلى سائر المخلوقات، فإله النصوص الدينية إلهٌ قابلٌ للمعرفة، ويتمتع بأوصافٍ من قبيل العدالة والعطف والكلام... فإذا كانت الأديان تؤكّد على تنزيه الإله من الخصائص المكانية والجسمانية، إلّا أنّ هذا التنزيه يصاحبه التشبيه في الوقت ذاته.

إنّ أهمّ إشكالٍ تعاني منه هذه النظرية يكمن في فرضها المغايرة والتمايز بين الخالق والمخلوقات بمعنى التباين العظيم بينهما، وفي هذا الصدد يقول الشهيد مطهري: «لا شكّ عقلاً وشرعاً بأنّ الله - تعالى - ليس كمثله شيءٌ، ولا يمكن تشبيه الله - تعالى - بأيّ شيءٍ من الأشياء، فليست هناك أيّ نسبةٍ بين التراب والعالم المنزه المقدّس، كما أنّ البشر غير قادرٍ أيضاً على معرفة كنه الذات الإلهية وصفاتها... لكنّ هذا الأمر لا يفضي إلى اعتبار التفاوت والتمايز بين الخالق والمخلوق كامناً في أنّ كلّ معنى وصفة تصدق بشأن المخلوق لا تصدق بشأن الخالق. بل يتمايز الخالق عن المخلوق في الوجود والإمكان، وفي القدم والحدوث الذاتي، وفي التناهي واللاتناهي،

وفي كونه بالذات أو بالغير، فالله عالمٌ مثلاً والإنسان عالمٌ أيضاً، والعلم ليس سوى الكشف والاستبصار والإحاطة، إنما يتفاوتان في أنّ الله عالمٌ بالوجوب، والإنسان عالمٌ بالإمكان، وهو قديم العلم والإنسان حادث العلم. والله - تعالى - عالمٌ بالكلية والجزئية والماضي والحاضر والغيب والشهادة، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة، والإنسان عالمٌ بقسمٍ محدودٍ جداً... إذن صحيحٌ أنّ الله - تعالى - ليس كالمخلوقات، والمخلوقات ليست كالخالق، ويجب نفي المثلية والندية، لكن نفي المثلية لا يستلزم إثبات الضدية. ونسق التنزيه الذي يقول بأنّ كلّ ما في المخلوق مغايرٌ ومباينٌ مع ما في الخالق يثبت لوئاً من الضدية بين الخالق والمخلوق بيئاً، كما أنّ الله ليس له مثلٌ فهو ليس له ضدٌّ أيضاً، فالمخلوق ليس مضاداً للخالق، بل المخلوق ظلُّ الخالق وآيته ومظهره. إنّ هذا اللون من التنزيه ونفي التشبيه، الذي يصدر عن التضاد بين الخالق والمخلوق ينشأ من اختلاط المفهوم والمصدق، أي: أنّ الوجود الخارجي للمخلوق ليس شبيهاً للخالق، لا أنّ كلّ مفهومٍ يصدق على المخلوق لا ينبغي أن يصدق على الخالق. وبغض النظر عما تقدم، فإذا كان مقتضى التنزيه ونفي التشبيه أن لا يصدق على الخالق أيّ معنى يصدق على المخلوق، إذن يجب أن نقرّر هذا الحكم علّة وجود ووحانية الله - تعالى - أيضاً. أي إذا قلنا إنّ الله موجودٌ وواحدٌ، فيجب وفق القاعدة التنزيهية المتقدمة أن نجرّد هذين اللفظين من معنييهما، أو على الأقل نقول إنّ معنى (الله موجودٌ) هو أنّه ليس معدوماً، ولكن لا يمكن أن نقول: الله - تعالى - موجودٌ واقعاً، ومعنى (الله واحدٌ) هو أنّ الله ليس كثيراً ومتعدداً، ولا يمكن أن نقول إنّ الله - تعالى - واحدٌ واقعاً؛ لأنّ ذلك يستلزم التشبيه. ومن البدهي أنّ هذه النظرية لا تستلزم تعطيل الحق عن الصفات، ولا تستلزم تعطيل العقل عن المعرفة، ولا تستلزم ارتفاع النقيضين فقط، بل هي لونٌ من إنكار الله تعالى ووحانيته» [مطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 623 - 624].

4- أنَّ التأمّل العميق في اللغة السلبية يكشف على أنَّ الكثير من الصفات السلبية التي تنسب إلى الإله ترجع في الأساس إلى الصفات الإيجابية، بمعنى أنَّ حقيقة هذه الصفات السلبية تعود إلى سلب السلب أو سلب عدم الذي يستلزم الإيجاب، فأوصاف من قبيل الإمكان، العجز، البخل، الجهل وأمثالها تتضمن معاني عدمية وسلبية، وبمعنى سلب الضرورة، سلب القدرة، سلب الجود، سلب العلم وأمثال ذلك. فإذا سلّينا أيّ صفةٍ من هذه الأوصاف عن الساحة الربوبية، نكون قد سلّينا أمرًا عدميًا أو سلبيًا عن ساحته المقدسة، ولازم سلب السلب هو إسناد أمرٍ إيجابيٍّ إلى الإله، فإذا كان إسناد الصفات الإيجابية إلى الإله غير صحيحٍ وغير معقولٍ، فإنَّ إسناد الكثير من القضايا السلبية التي تتضمن في الحقيقة معاني إيجابية غير صحيحةٍ وغير معقولةٍ أيضًا.

ب- نقد الأدلة

إنَّ الأدلة التي احتجَّ بها أتباع اللاهوت السلبي في الدفاع عن موقفهم يمكن نقدها تبعًا كما يلي:

فأما قولهم بأنَّ تحلّي الإله بالصفات يستدعي أن يكون ذا ماهيةٍ، فإنَّ أمثال الغزالي والفخر الرازي لا يعدّون ذلك إشكالًا على الإطلاق. فمن جملة ما أخذ الغزالي على الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) هو أنَّهم سلّبو الماهية عن الإله، وقد أورد الفخر الرازي في كتابه (المطالب العالية) اثني عشر دليلًا في إنكار عدم اتّصاف الإله بالماهية [الرازي، المطالب العالية، ج1، ص 295-306]. أمّا ابن سينا الذي ينكر في الأساس أن يكون للإله ماهيةً، فقد سعى إلى حلّ هذا الإشكال [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 366-379]، وكذلك فعل الملا صدرا، وملخص كلامهما في هذا المضمار يتمثّل في أنَّ الذي يبعث على أن يكون للإله ماهيةً ولزوم التركيب في ذاته ليس هو أصل الصفة الزائدة على

الذات. ويعتقد صدر المتألهين بأن الذات الواحدة هي مصداق جميع الصفات، ففي نظره على الرغم من تعدد الصفات إلا أنها موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ: «واجب الوجود وإن وصف بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها... لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته، فهي وإن تغيّرت مفهوماتها، لكنّها في حقّه - تعالى - موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ...» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 120]. كما يعتقد الملاً صدرا بأن الروايات التي تنفي الصفات ناظرةً إلى الصفات الزائدة على الذات: «قوله: "وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه" أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 140]. وفي قبال الروايات التي تؤيد النهج السلبي في التعاطي مع الذات الإلهية يشير الملاً صدرا إلى رواياتٍ كثيرةٍ تفيد لزوم معرفة الله [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 84 وما بعد]. ويذهب إلى القول بأنّ القبول بالصفة الزائدة يستلزم التركيب في الذات [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 141]، لكنّه يقول بأنه ليس معنى نفي الصفات عنه - تعالى - أنها غير متحقّقة في حقّه تعالى؛ ليلزم التعطيل: «هو منعوتٌ بجميع النعوت الإلهية والأسماء الحسنى في مرتبة وجوده الواجبي، وجلّ الحقّ عن فقدٍ وعدمٍ لصفةٍ كماليةٍ» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 2، ص 142]. إنّ المخالفين لنظرية اللاهوت السلبي يحتجّون بأدلةٍ في الدفاع عن موقفهم، فالبعض منهم لا يذهب فقط إلى وصف الله بجميع صفات الكمال، بل إنّ نفي هذه الصفات يستلزم النقص: «لأنّ في نفيها إثبات النقص ولا سبيل للنقص إليه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 367] كما أنّهم يرجعون الصفات السلبية إلى الثبوتية [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 367؛ صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 114]. ومن ناحيةٍ أخرى ذهب صدر المتألهين إلى النقيض ممّا ذهب إليه أتباع اللاهوت السلبي من أنّ أيّ نحوٍ من السلب يستلزم التركيب في الذات المقدّسة، ووضع قاعدةٍ تحت عنوان:

(بسيط الحقيقة كل الأشياء)، ذلك أن سلب أي شيء عن الإله يجعله مركباً من كون الشيء ولا كون شيء آخر. [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 110 و 111] وأما فيما يرتبط بالأدلة التي توجي بعجز ذهن الإنسان على معرفة الإله، ينبغي القول أولاً: إذا كان المقصود من ذلك معرفة كنه الذات، فإن القائلين بالإثبات يؤكدون أيضاً على عدم إمكانية ذلك [الرازي، المطالب العالية، ج 1، ص 88 فما بعد]، ويعتقدون بأن حقيقته غير قابلية للتصور؛ «لكون ذاته - تعالى - حقيقة الوجود المجهولة التصور» [صدر المتألهين، تفسير القرآن الكبير، ج 2، ص 205] و«جلّ جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد، أو يطلع عليه واحداً بعد واحد» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 394]. صحيح أن الإله ليس كالمخلوقات، ولكن في نفس الوقت ليس مبايناً لها، فنفي المثلية لا يستلزم إثبات الضدية، والتنزيه الذي مفاده بأن كل ما في المخلوق مغاير ومباين مع ما في الخالق يثبت لونا من الضدية بين الخالق والمخلوق، ولكن لا يزال الإله ليس له مثل، فهو ليس له ضد أيضاً. إن هذا اللون من التنزيه الذي يصدر عن التضاد بين الخالق والمخلوق يرجع في الأساس إلى اختلاط المفهوم والمصدق، أي أن الوجود الخارجي للمخلوق ليس شبيهاً للخالق، لا أن كل مفهوم يصدق على المخلوق لا ينبغي أن يصدق على الخالق. [مطهرى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 623 و 624].

إن الفلاسفة يعتقدون بنوع من السنخية بين العلة والمعلول في بحث العلّية، وهم بذلك على طرف نقيض من أتباع الإلهيات السلبية، وإلا فكل شيء ينبغي أن يكون علة لأي شيء آخر، وأن الكمالات الموجودة في الوجود علامة على أن هذه الكمالات موجودة في العلة بنحو أشرف وأشد، وإذا كان الإله مبايناً لمخلوقاته فإن صدور المخلوق عنه لا يقبل أي توجيه عقلائي، وكثرة الوسائط لا تزيد في الموضوع إلا تعقيداً.

إنّ ضعف القوى الإدراكية للإنسان تساهم في عدم إمكان معرفة الإله كما هو في ذاته ولكن لا يلزم من ذلك الإنكار الكامل للمعرفة، كما أنّ الإله ليس وراء الوجود، فما وراء الوجود ليس إلّا العدم والإله هو عين الوجود الذي وراء كلّ الموجودات. كما لا ينبغي حضور صورة عنه في ذهن الإنسان حتّى يمكن تحديده، فهو ليست له صورة، ومعرفته ليست من قبيل المعرفة الماهوية، وعلّمنا أيضًا لا يقتصر على معرفة ماهيّات الأشياء، فنحن نملك معرفة بالوجود، وهي معرفة بدهيّة رغم أنّ الوجود قسيم الماهية، وليس من سنخها. وأمّا القول بأنّ المعرفة ترجع في جذورها إلى الحس فهذا منهج من المناهج المعتمدة في نظرية المعرفة، وإن كان العقليون يخالفون حصر المعرفة في الحس، وأكبر مثال على ذلك علّمنا بالجوهر، فهو يتعلّق ولا يحسّ، فكما أنّ الأعراض تهيّئ الأرضية للعلم بالجوهر، فإنّ المخلوقات أيضًا تمهّد الطريق للعلم بالإله، فنحن نتعلّق بالإله ولا نتصوّره، ولا يمكن القول: إذا كان شيء غير قابل للتصوّر فهو غير قابل للتعلّق أيضًا. [فولكيه، فلسفه ى عمومى يا ما بعد الطبيعة، ص 189].

النتيجة

توصلنا من خلال البحث إلى النقاط التالية:

1- تقسم الأوصاف والمحمولات المنسوبة إلى الإله ضمن التقسيم العام لها إلى فئتين وهما:

أ- الأوصاف الميتافيزيقية والخاصة بالإله.

ب- الأوصاف الإنسانية والمشاركة مع الإله.

2- أنّ التحليل الدلالي للأوصاف الإلهية تركّز أكثر ما تركّز على أوصاف الفئة الثانية (الأوصاف المشتركة) ومحمولاتها؛ لسببين اثنين هما:

أ- غلبة الأوصاف الإنسانية في النصوص الدينية المقدّسة.

ب- أنّ أكثر الملابسات والإبهامات الدلالية في الحديث عن الإله

تكمّن في تحليل هذه الأوصاف الإنسانية عندما يتمّ إسنادها إلى الله.

3- أنّ أحد المشاكل والإبهامات الأساسية للغة الدينية هو التحليل اللغوي لهذه الصفات المشتركة، وتبيين كيفية إطلاقها على الإله.

4- أنّ الحديث عن الله يصطدم بثلاثة أنواع من القصور والمحدودية في هذا المضمار:

المحدودية الدينية، المحدودية المعرفية، والمحدودية الدلالية.

5- تذهب الإلهيات السلبية في التعاطي مع الذات الإلهية وأوصافها إلى القول بادّعاءين أساسيين وهما:

أ- لا يمكن الحديث عن الإله وأوصافه بالأسلوب الإيجابي.

ب- أن الأسلوب الأمثل في الحديث عن الإله بحيث يكون خاليًا عن

أي نوع من العيوب والنقائص، ويتناسب مع التنزيه وتعالى المقام الربوبي

وأوصافه، هو الأسلوب السلبي.

6- للإلهيات السلبية ثلاثة أبعادٍ أساسية:

أ - البعد الأنطولوجي.

ب - البعد المعرفي .

ج - البعد الدلالي واللغوي.

7- تركز الإلهيات السلبية على عدّة مبانٍ فيما ذهبت إليه من تنزيه الإله عن جميع الأوصاف الثبوتية ومن أهمّها: الوحدة، البساطة، الإطلاق وعدم التناهي، التعالي والتنزيه، نفي التشابه بين الخالق والمخلوق (الاشتراك اللفظي).

8- قدّم أتباع التنزيه المحض أدلّةً مختلفةً للدفاع عن وجهة نظرهم، انطلاقاً من دوافع كلاميّة عند البعض وفلسفيّة عند البعض الآخر، تتوزّع بين البحث الأنطولوجي والبحث الأبستمولوجي.

9- أنّ النتيجة التي خلصت إليها هذه الدراسة وبعد نقدها لمباني أتباع اللاهوت السلبي وأقوالهم وأدلّتهم، هو أنّه لا يمكن معرفة الإله من خلال الاعتماد على هذه النظرية في التعاطي مع الأوصاف الإلهية.

قائمة المصادر

المصادر العربية والفارسية

القرآن الكريم

1. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، تحقيق محمد خليل هراس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1412 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، بدون تاريخ.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، إلهيات الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، الطبعة الأولى، 1376 هـ ش.
4. ابن ميمون، موسى، دلالة الحائرين، تحقيق حسين آتاي، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2007.
5. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، مصر، دار الفكر العربي، 2009.
6. اشتياني، سيدجلال الدين، منتخباتي از حكماي ايران (مختارات من حكماء إيران)، قم، دفتر تبليغات اسلامي، 1378 هـ ش.
7. الأشعري، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، المحقق فوقية حسين محمود، القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الأولى، 1397 هـ.
8. الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، النهضة المصرية، الطبعة الأولى، 1369_1950 م.
9. افلاطون، دوره ي آثار افلاطون (مجموعة الآثار)، ترجمة محمدحسن لطفي، تهران، خوارزمي، 1395 هـ ش.

10. ايلخاني، محمد، تاريخ فلسفه در قرون وسطى ورنسانس، تهران، سمت، 1396 هـ ش.
11. بدوي، عبد الرحمن، تاريخ اندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه حسين صابري، مشهد، آستان قدس رضوى، 1388 هـ ش.
12. بدوى، عبد الرحمن، كندى در: تاريخ فلسفه در اسلام، ميان محمد شريف، طهران، مركز نشر الجامعي، الطبعة الثانية، 1391 هـ ش.
13. برايان، ديويس، درآمدى بر فلسفه ى دين، ترجمه مليحه صابري نجف آبادي، طهران، منشورات "سمت"، الطبعة الثانية، 1388 هـ ش.
14. پور جوادى، نصر الله، درآمدى به فلسفه فلوطين، طهران، مركزن، مركز النشر الجامعي، الطبعة الثالثة، 1379 هـ ش.
15. الحسني، هاشم، شيعة در برابر معتزله، ترجمة محمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوي، نقلا عن: عضد الدين الايجي، المواقف، 1371 هـ ش.
16. الدرز، لثوحي، الهيات فلسفي توماس آكوئيناس، ترجمه شهاب الدين عباسي، طهران، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، 1380 هـ ش.
17. ديناني، غلامحسين إبراهيم، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طهران، طرح نو، الطبعة السادسة، 1376 هـ ش.
18. ديناني، غلامحسين إبراهيم، نيایش فيلسوف، مشهد، جامعة العلوم الإسلامية الرضوية، 1377 هـ ش.
19. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المطالب العالية، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الاولى، 1987 م.

20. راسل، برتراند، تاريخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دريابندري، طهران، بروج، الطبعة السادسة، 1373 هـ ش.
21. ساجدي، ابوالفضل، زبان دين وقرآن، قم، انتشارات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث العلمي، الطبعة الأولى، 1383 هـ ش.
22. السجستاني، أبو يعقوب، كشف المحجوب، تحت نظر هانري كرين، طهران، الطبعة الثانية، 1949.
23. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، بيروت، دار الكتب العلمية. من دون تأريخ.
24. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح ألفرد جيوم، أنقرة، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، 1960 م.
25. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، قم: مكتبة المصطفوي، 1396 هـ ش.
26. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكبير، قم، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، 1364.
27. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة عمار أبو رغيف، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، قم، دار زين العابدين، 1438 هـ.
28. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، طهران: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1397 هـ ش.
29. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، طهران، مركز النشر الجامعي، 1370 هـ ش.
30. علي زمانى، امير عباس، خدا، زمان و معنا، قم، آية العشق، الطبعة الأولى، 1381 هـ ش.

31. علي زمانى، امير عباس، سخن گفتن از خدا، قم، انتشارات مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامى، الطبعة الثانية، 1387 هـ ش.
32. علي زمانى، امير عباس، سلب يا سكوت بررسى ونقد الهيات سلبى فلوطين، مجلة اندیشه ی دینی، خريف 1383 هـ ش، العدد 12.
33. فلوطين، دوره ی آثار فلوطين، ترجمة محمدحسن لطفي، تهران، خوارزمي، 1390 هـ ش.
34. فليکس کلاین، فرانک، کندی در: تاريخ فلسفه اسلامى، مراجعة سيد حسين نصر، طهران، الحكمة، الطبعة الأولى، 1389 هـ ش.
35. فولکيه. پل، فلسفه ی عمومى يا ما بعد الطبيعة، ترجمه يحيى مهدوى، طهران، انتشارات جامعة طهران، الطبعة الثالثة، 1366 هـ ش.
36. القاضي سعيد القمى، شرح توحيد الصدوق، تصحيح وتعليق نجفقلي حبيبي، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامى، 1373 هـ ش.
37. القاضي سعيد القمى، كليلد بهشت، مقدمة وتصحيح محمدمشكات، طهران، الزهراء.
38. كاكاي، قاسم، وحدت وجود به روايت ابن عربى ومايستر اكهارت، طهران، هرمس، الطبعة الأولى، 1381 هـ ش.
39. كرين، هانرى، مقالات هانرى كرين، إعداد محمداين شاهجوي، طهران، الحقيقة، الطبعة الأولى، 1384 هـ ش.
40. م. م شريف، تاريخ فلسفه ی اسلامى، ترجمة نصر الله پورجوادی، طهران، مركز النشر الجامعي، الطبعة الثانية، 1389 هـ ش.
41. مجتهدى، كريم، فلسفه در قرون وسطى، طهران، امير كبير، 1379 هـ ش.
42. المجلسي، محمداقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسه الوفاء، 1403 هـ.

43. مجموعة من المؤلفين، جستارهاي در كلام جديد، قم، انتشارات اشراق، 1381 هـ ش.
44. النشار، علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، بيروت، دارالمعارف، 1969.
45. نصر، سيد حسين، واوليور ليمن، تاريخ فلسفه ی اسلامی، طهران، الحكمة، 1386 هـ ش.
46. النعماني، شبلي، تاريخ علم الكلام، ترجمة محمدتقي فخر داعي، طهران، نجين، 1328 هـ ش.
47. نهج البلاغة، ترجمه دکتر سيدجعفر شهیدی، طهران: انتشارات علمی و فرهنگی، الطبعة الخامسة والعشرون، 1384 هـ ش.
48. ولفسن، هري اوسترين، فلسفه ی علم كلام، ترجمة احمد آرام، طهران، الهدى، 1368 هـ ش.
49. ياسپرس، كارل، آگوستين، ترجمة محمد حسن لطفي، طهران، خوارزمي، 1363 هـ ش.

المصادر الإنجليزية:

1. Alston, William, (Religious Language), In: Encyclopedia of Philosophy, Volume 7, U.S.A.1967.
2. Benor, Ehud, "Meaning and Reference in Maimonides Negative Theology", The Harvard Theological Review, Vol. 88, No. 3. (Jul.1995)
3. Broudie, Alexander, "Maimonides", in: History of Islamic philosophy, edited by: Dr. seyed Hussein Nasr, Routledge: Routledge Publishing.(1996)

4. Demot ,Platonism , Medieval in: Routledge Encyclopedia of Philosophy ,V9.
5. Donovan, Peter, (Religious Language), Fifth Impression, Sheldon Press, London, 1985..
6. Hopkins, Jasper, “Nicholas of Cusa”, in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol 6 (1998).
7. Eckhart, Mister, Teacher and Preacher, ed. by Bernard Mc Ginn, New York, Paulist press,(1986).
8. Eckhart, Mister , Breakthrough, Meister Eckhart’s Creation Spirituality in New Translation, Introduction and Commentaries by Matthew Fox, New York, Image Books(1991).
9. _Runia ,Philo of Alexandria , in: Routledge Encyclopedia of Philosophy , V7.
10. Ross, James “Religious Language” in: An introduction to the Philosophy of Religion, Ed by Brian Davies, Oxford University Press, (1993).
11. Kenny, Anthony,The Unknown God, London & NY, Continuum, (2005)
12. Kenny, John Peter, “Patristic philosophy”, in: Routledge Encyclopedia of philosophy, vol. 7, London, Routledge,(1998).
13. Moran, Dermot, “Platonism, Medieval”, in: Routledge

Encyclopedia of philosophy, vol. 9, London, Routledge,(1998)..

14. Murata, Sachiko, The Tao of Islam, New York, State University of New York Press ,(1992).
15. Panaccio, Claude (1998) “William of Ockam” in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 9.
16. Payn, Steven, “mysticism”, in: Routledge encyclopedia of philosophy, vol. 6, London, Routledge, (1998).
17. Pojman, Louis, Philosophy of Religion, Wadworth Publishing Company, California(1994).
18. Peterson and other ,Reason and Religious Belif ,An introduction to the philosophy of Religion ,Oxford,1991.
19. Priest, Ann_Marie, “Woman as God, Gad as Woman: Mysticism, Negative Theology, and Luce Irigaray”, , The Journal of Religion,(2003) , Vol. 83, No. 1, p. 123_.
20. Samuelson, Norbert. “Ibn Daud” in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol 4. M (1967).
21. Schurman, Reiner , “The Loss of Origin in Soto and in Meister Eckhart” , in The Tomist,(1978) , vol. 42.
22. Smith, Cyprian, “Meister Eckhart on the Union of Man with God”, in: Mystics of the Books, ed. R. A. Herrera, NewYork, Peter Lang publishing,(1993).

23. tiver, Dan R, The Philosophy of Religious Language, Blackwell, Oxford,(1996)..
24. Turner, Denys, “The Darkness of God and the Eucharistic presence”, Modern Theology, Vol 15, No 2.(1999).
25. William L, Reese, Dictionary of Philosophy and Religion, New Jersey, Humanities Pres, (1996).