

تحلیل و ارزیابی اثبات الهیات سلبی بر پایه آموزه تشبیه

محمدعلی اسماعیلی^۱، عزالدین رضانزاد^۲

چکیده

الهیات سلبی در ساحت وجودشناختی صفات الهی از گذشته دور در میان الهی‌دانان ادیان ابراهیمی مطرح بوده، در موجه‌سازی اش به ادله مختلف عقلی و نقلی تمسک شده است که از جمله مهم‌ترین آنها، آموزه «تشبیه» است که بر پایه آن، «الهیات ایجابی» تشبیه خالق به مخلوق را در پی دارد، اما الهیات سلبی از این آسیب میراست و دغدغه تنزیه ذات الهی را تأمین می‌کند. از رهگذر جستار حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تقریر و ارزیابی این انگاره سامان یافته، آشکار می‌شود که ایده تشبیه‌انگاری الهیات ایجابی و تنزیه‌انگاری الهیات سلبی در میان الهی‌دانان ادیان ابراهیمی پیروان فراوانی دارد که با رویکردهای مختلف آن را پذیرفته‌اند. با این حال، به نظر می‌رسد این انگاره از آسیب‌ها و اشکالات زیادی رنج می‌برد که از جمله شاخص‌ترین آنها می‌توان به مواردی نظیر خلط احکام مفاهیم ماهوی و فلسفی، نفی تلازم الهیات ایجابی با ترکیب، تلازم الهیات سلبی با تشبیه، خلط شناخت اجمالی و تفصیلی کیفیت صفات الهی، تلازم عینیت با الهیات سلبی، ناسازگاری الهیات سلبی با فرهنگ لغت و مانند اینها اشاره کرد.

واژگان کلیدی: زبان دین، الهیات سلبی، الهیات ایجابی، تشبیه، تنزیه.

۱. دکتری فلسفه اسلامی و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (نویسنده مسؤول) mohamadali_esmaeili@miu.ac.ir

rezanejad39@yahoo.com

۲. استاد و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية

مقدمه

«الهیات سلبی»^۱ به مثابه رویکرد سلبی‌گروی در حوزه خداشناسی از گذشته دور در میان الهی‌دانان ادیان ابراهیمی مطرح بوده است. در سخنان افلاطون^۲ (۴۲۷ ق.م - ۳۴۷ ق.م) و ارسطو (۳۸۴ ق.م - ۳۲۲ ق.م) ریشه دارد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۷۲؛ ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۹۲). «آلبینوس»^۳ را پدر الهیات سلبی می‌دانند؛ چنان‌که دیونوسیوس آریوپاگوسی^۴ (اواخر قرن ۵م) - پدر «الهیات سلبی در کلیسای شرقی» است - با تأثیرپذیری از فلوطین به ترویج و سامان‌دهی آن پرداخت. به باور هری ولفسن، برخی دیونوسیوس را پدر الهیات سلبی می‌دانند، اما او ناپدری آن است. پیش از وی، فلوطین و پیش از او آلبینوس آن را مطرح کردند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۳۷). پدر الهیات سلبی در الهیات یهودی، «فیلون اسکندرانی» (۲۰ ق.م - ۵۰ م)، (بریه، ۱۳۸۲، ص ۶۲) در الهیات اسلامی معتزلی، «واصل بن عطا» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۰؛ رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۱۲۳) در الهیات اسماعیلی، «ابوحاتم رازی» (۲۶۰-۳۲۲ ق)، (رازی، ۱۳۸۳، ص ۳۶)، در الهیات امامی «ثقة الاسلام کلینی» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۱۲) و در میان جبرگرایان «جهم بن صفوان» (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۲۴۱) است.

الهیات سلبی سه ساحت «وجودی»، «معرفتی» و «زبانی» صفات خدا را در بر می‌گیرد. از این رو با توجه به ساحت‌های مختلفش، تعریف‌های متعددی از آن ارائه شده است. توماس آکوئیناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵ م) با تأکید بر ساحت نخست، آن را الهیات انکار محدودیت‌ها درباره خدا می‌داند (گیسلر، ۱۳۹۱، ص ۳۷۲). هانری کربن (۱۹۷۸-۱۹۰۳ م) الهیات ایجابی (کاتافاتیکی) را نوعی یزدان‌شناسی می‌داند که با تأمل در مفهوم خدا، همه صفات ذاتی، صفات عملی و کمالی شایسته مقام الوهیت را می‌پذیرد. در این شیوه هر گونه صفت بشری تا سر حد کمالش تعالی می‌یابد و این همان است که راه تعالی نامیده می‌شود؛ چنان‌که یزدان‌شناسی منفی یا تنزیهی برای پرهیز قاطع از پرتگاه تشبیه خدا به مخلوق، هر گونه صفتی را برای خدا انکار می‌کند و در باب الوهیت جز به وجه منفی سخن نمی‌گوید (کربن، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴). «دنيس ترنر» فیلسوف معاصر (متولد ۱۹۴۲ م) با تمرکز بر ساحت معرفتی، آن را الهیاتی می‌داند که در برابر پیشینه جهل بشری درباره ذات خدا به کار گرفته

1. negative theology.

2. Platon.

3. Albinus.

4. Dionysius.

می‌شود. سلبی‌گروی عملکرد الهیات در پرتو آن جمله آکوئیناس است که «ما نمی‌دانیم خدا چگونه موجودی است». سلبی‌گروی نه به منزله جهل خام و پیش‌انتقادی به خدا، بلکه نحوه‌ای جهل مکتسب است. سلبی‌گروی مفهوم الهیات است به منزله روش و عمل ندانستن (کاکایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵). در تاریخ فلسفه راتلج، الهیات سلبی نوعی الهیات معرفی شده که در حوزه بیان شناخت خدا، اظهارات سلبی را بر بیانات ایجابی مقدم می‌کند و در برابر آن، الهیات ایجابی نوعی الهیات است که درباره خدا به صورت مثبت و با نسبت دادن صفاتی به او که برای ما نیز قابل شناختند، سخن می‌گوید (شیواپور، ۱۳۹۰، ص ۱۷۲). چنان‌که ملاحظه می‌شود، هر کدام از این تعریف‌ها یک ساحت آن را بازگو کرده‌اند. براساس تعریف جامع، الهیات سلبی شیوه‌ای از خداشناسی است که در سه محور هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی صفات خدا مطرح است و در محور نخست، بر نفی صفات ثبوتی به مثابه حقایق نفس‌الامری ایجابی از ذات الهی دلالت دارد؛ چنان‌که در محور دوم، شناخت‌ناپذیری ایجابی صفات ثبوتی را مورد تأکید قرار می‌دهد و در محور سوم، بر زبان سلبی در حوزه گفت‌وگوهای خداشناسانه تأکید دارد.

پیروان الهیات سلبی در راستای موجه‌سازی این نظریه به ادله متعدد عقلی و نقلی تمسک کرده‌اند که به‌عنوان نمونه می‌توان به مواردی نظیر «بساطت و ترکیب‌ناپذیری ذات الهی» (یوحنا دمشقی، ۱۹۸۴م، ص ۶۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۸)، «ماهیت‌نداری خدا» (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۷-۱۳۸)، «نفی محدودیت وجودی خدا» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۹۹)، «نفی صفات از خدا در روایات» (تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۵۸) اشاره کرد. در این میان، از جمله مهم‌ترین ادله آنها آموزه «تشبیه و تنزیه» است. به باور پیروان این نظریه، از آنجاکه الهیات ایجابی در حوزه هستی‌شناسی صفات حقیقی الهی (ساحت وجودشناختی الهیات سلبی) مستلزم «تشبیه» است، الهیات سلبی موجه می‌نماید و تنزیه ذات الهی را در پی دارد. این ادعا از گذشته دور در میان الهی‌دانان ادیان ابراهیمی مطرح بوده است. جستار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به تقریر و ارزیابی این نظریه پرداخته و به دو پرسش زیر پاسخ می‌دهد:

۱. تقریر انگاره اثبات الهیات سلبی بر پایه آموزه تشبیه و تنزیه چگونه است؟
۲. ارزیابی این ادعا و نسبت الهیات ایجابی با آموزه «تشبیه» و الهیات سلبی با آموزه «تنزیه» چگونه است؟

شایان توجه است که الهیات سلبی پژوهش‌های زیادی را به خود اختصاص داده است. اما غالب آنها، به‌ویژه آثار تولیدشده در غرب، تنها ساحت زبان‌شناختی این نظریه را کانون بررسی قرار داده‌اند (به‌عنوان نمونه، ر.ک به: استیور، ۱۳۸۴، ص ۷۴؛ گیسلر، ۱۳۹۱، ص ۳۵۱). درحالی‌که دو ساحت وجودی و معرفتی این نظریه، زیربنای ساحتی زبانی را تشکیل می‌دهند. با این حال، از

جمله مقالات مرتبط با مسأله پژوهش حاضر می‌توان به دو مقاله «مبانی و ادله نفی صفات در کلام امامیه» (برنجکار و زارع‌پور، ۱۴۰۱، ص ۷۳-۹۸) و «معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند» (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۲۳-۵۲) اشاره کرد. نوشته نخست، سلسله مبانی عقلی الهیات سلبی در ساحت وجودی را تقریر می‌کند که از جمله آنها مسأله تشبیه است که به اختصار بدان می‌پردازد (برنجکار و زارع‌پور، ۱۴۰۱، ص ۸۳). نقطه ضعف عمده این مقاله، پرداختن به پاسخ‌های طرفداران الهیات ایجابی به این ادعاهاست که در متن نوشتار حاضر بدان می‌پردازیم. نوشته دوم که جزء شاخص‌ترین و دقیق‌ترین مقالات در این مسأله است، می‌کوشد با دقت نشان دهد که الهیات ایجابی مستلزم تشبیه و الهیات سلبی مستلزم تنزیه است (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۲۳-۵۲). با این حال، این مقاله از آسیب‌های زیادی رنج می‌برد که «خلط مفهوم و مصداق»، «خلط احکام مفاهیم ماهوی با مفاهیم فلسفی»، «خلط شناخت اجمالی با شناخت تفصیلی» و.. از جمله آنهاست که در متن همین نوشتار به آنها می‌پردازیم. حاصل اینکه جستار حاضر با احساس وجود برخی خلأها در این مسأله شکل گرفته و می‌کوشد با رعایت اصل مسأله محوری، اثبات الهیات سلبی بر پایه آموزه تشبیه را تقریر و ارزیابی کند؛ چنان‌که از دیگر ویژگی‌های مقاله می‌توان به پیگیری این مسأله در الهیات ادیان ابراهیمی اشاره کرد. نکته لازم به یادآوری اینکه اثبات الهیات سلبی بر پایه آموزه تشبیه از گذشته دور در میان الهی دانان مطرح بوده که در ادامه تقریر می‌شود. اما این مسأله در نوشته دوم (همان) با دقت مضاعفی طرح شده است و در آن علاوه بر تقریر تشبیهی انگاری الهیات ایجابی به برخی دفاع‌های پیروان الهیات ایجابی نیز اشاره شده و از آنها پاسخ داده شده است. بدیهی است که ورود به این مسأله، بدون توجه به این مقاله و نقدهایش بر الهیات ایجابی ناقص بود. از این رو به این مقاله توجه ویژه‌ای کردیم و با تأمل بیشتری به تقریر و واکاوی آن پرداختیم.

۱. اثبات الهیات سلبی بر پایه آموزه تشبیه

«الهیات سلبی» معادل واژه یونانی «اپوفاتیک»، برگرفته از واژه یونانی «اپوفاتیکاس»^۱ به معنای «سلبی» و فعل «اپوفیمی»^۲ به معنای «نه‌گفتن» است و در برابر «کاتافاتیک» قرار دارد که برگرفته از واژه یونانی «کاتافاتیکاس»^۳ به معنای «اثباتی» و فعل «کاتافاسکو»^۴ به معنای «آری گفتن» است. بر همین اساس، «راه سلبی» را در یونانی «آپوفاتیخه»^۵ و راه ایجابی را «خاتافاتیخه»^۶ می‌گویند و

1. ap ophatik os.
2. ap ophemi.
3. kataaphatik.os
4. kataaphasko.
5. άποφάτιχ.
6. χάτάφάτιχη.

اصطلاح «اپوفاتیکیسم»^۱ به الهیاتی گفته می‌شود که با رویکرد سلبی به بررسی مسائل الهیاتی می‌پردازد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۸؛ مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۸۷؛ کربن، ۱۳۸۷، ص ۳۰).

چنان‌که گذشت، الهیات سلبی سه ساحت «وجودی»، «معرفتی» و «زبانی» صفات خدا را در بر می‌گیرد که از میان آنها آنچه در اینجا مورد نظر ماست، ساحت هستی‌شناختی صفات خداست. چنان‌که از میان صفات الهی نیز اخصاف به صفات سلبی، فعلی و اضافی خارج از محل گفت‌وگوست و حتی الهی‌دانان سلبی نیز اخصاف خدا به اینها را می‌پذیرند (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۱۲۲؛ فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۰۶؛ گیسلر، ۱۳۹۱، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ شرباک، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱-۱۰۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۰). از این‌رو آنچه مورد گفت‌وگوست، اخصاف ذات الهی به صفات ثبوتی ذاتی حقیقی است که پیروان الهیات سلبی با تکیه بر آموزه «تشبیه و تنزیه» آن را نفی می‌کنند.

واژه «تشبیه» در لغت به معنای «اعتقاد به مشابهت دو چیز»، «اخبار از مشابهت دو چیز» و «انجام کاری شبیه کار دیگر» است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۰۳). «تشابه» در اصطلاح فلسفی اشتراک در «کیف» است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۳۷). «تشبیه» در علم کلام، اعتقاد به همانندی خدا با انسان است و «مشبهه» به «مشبه در ذات» و «مشبهه در صفات» تقسیم می‌شود می‌شوند (بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۱۴). محور تشبیه در سلسله مباحث کلامی، شباهت در صفات ویژه انسانی نظیر دست، پا، صورت و.. است (صفات خیریه). مشبهه سلسله صفات اخباری نظیر استواء، وجه، دست، جنب، فوقیت و.. را بر معنای ظاهری‌شان حمل نموده و روایاتی را نیز در این راستا وضع نموده‌اند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۲۱). پرسش این است که آیا تشبیهی که در فرهنگ دینی مورد نهی قرار گرفته، شامل شباهت خدا با آفریدگان در اصل صفات کمالی نیز می‌شود؛ به‌گونه‌ای که حتی اشتراک آنها در مفهوم واحدی نظیر مفهوم «علم» نیز مشمول تشبیه گردد؟ یا تنها اختصاص به اعتقاد به شباهت در حوزه مرتبه وجودی دارد و تشبیه زمانی صدق می‌کند که صفات کمالی خدا و انسان را دارای درجه وجودی یکسانی بدانیم؟

پیروان نظریه الهیات سلبی، احتمال نخست را پذیرفته‌اند. این ایده دو مؤلفه دارد: نخست اینکه، الهیات ایجابی در حوزه هستی‌شناسی صفات ثبوتی ذاتی حقیقی خدا مستلزم تشبیه است. مؤلفه دوم اینکه، الهیات سلبی در این حوزه از این آسیب مبرا است و تأمین‌کننده تنزیه است. این نظریه با هر دو مؤلفه‌اش از گذشته دور مطرح بوده که در اینجا دیدگاه شاخص‌ترین پیروانش در ادیان ابراهیمی تقریر می‌شود:

1. Apophaticism.

۱-۱. الهیات یهودی

این نظریه در الهیات یهودی طرفدارانی دارد که به‌عنوان نمونه، دیدگاه شاخص‌ترین آنها تقریر می‌شود. «تنتیل بیرف فیومی» فیلسوف یهودی یمنی (درگذشت ۵۶۱م) رویکرد الهیات سلبی فلوطینی را پذیرفت و در یمین از طریق اسماعیلیان آنجا با اندیشه‌های نوافلاطونی آشنا شد. وی در فصل دوم کتاب «بستان‌العقول» - که به مسأله توحید اختصاص دارد - با تکیه بر آموزه تشبیه، «علة‌العلل» و آفریننده جهان را نه خدا، بلکه «مبدع اول» می‌داند (فیومی، ۲۰۱۴م، ص ۷۷). بر این اساس به "بحیه‌بن یقودا" به‌خاطر توصیف خدا به «علة‌العلل» انتقاد می‌کند. تنتیل خدا را برتر از اتصاف به علت و معلول (همان‌جا) و منزّه از هر گونه صفت می‌داند (همان، ص ۷۸، ۶۸) و بر این اساس، صفات کمالی را به مبدع اول نسبت می‌دهد (همان، ص ۷۷). وی نظریه نفی صفات را مورد تأیید فرهنگ دینی دانسته و آموزه‌های وحیانی پیامبران را مؤید آن می‌داند (همان، ص ۷۸). رگه‌های فلسفه افلاطونی (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۷۲) و نوافلاطونی (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۰۶) در دیدگاه تنتیل به خوبی مشهود است.

ابن میمون به‌مثابه برجسته‌ترین طرف‌دار الهیات سلبی در یهودیت، بر این باور بود که اگر صفات ثبوتی خدا را به امور سلبی باز نگردانیم بلکه همچون صفات آفریدگان بیانگر یک سلسله ویژگی‌های ثبوتی بدانیم، تشبیه رخ می‌دهد. درحالی‌که ذات و صفات خدا هیچ‌گونه شباهتی با ذات و صفات آفریدگان ندارد (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۷-۱۳۸). نفی تشبیه مورد تأکید عهد عتیق است. به‌عنوان نمونه: «خدا را به چه کسی تشبیه می‌کنید و چه تصویری را به او نسبت می‌دهید» (اشعیا ۴۰: ۱۸)؟ چنان‌که مورد تصدیق همه عقلاست (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۱۳۲). ابن میمون «تشبیه» را نسبت میان دو چیز می‌داند که داخل در نوع واحد باشند و از آنجاکه میان خدا و آفریدگان چنین نسبتی برقرار نیست و خدا ماهیت ندارد، مشمول نسبت تشابه نیست (همان، ص ۱۳۳) و مفهوم وجود و دیگر مفاهیم وجودی نظیر مفاهیم صفات میان خدا و آفریدگان مشترک لفظی است:

«فقد بان لمن يفهم معنى التشابه أنه تعالى انما يقال عليه وعلى كل ما سواه موجود باشتراك محض، وكذلك انما يطلق العلم والقدرة والإرادة والحياة عليه تعالى وعلى كل ذي علم وقدرة وإرادة وحياة بالاشتراك المحض الذى لاتشابه معنى بينهما اصلا» (همان، ص ۱۳۴).

این نظریه در الهیات یهودی پیروان دیگری نیز دارد.

۲-۱. الهیات مسیحی

این نظریه در الهیات مسیحی نیز طرفدارانی دارد. به عنوان نمونه، فلوطین^۱ هستی‌شناسی اش گرد سه محور (سه اقنوم) می‌چرخد؛ احد، عقل و روح یا نفس. پس از این سه مبدأ، طبیعت (جهان محسوس) قرار دارد. وی با تکیه بر آموزه تشبیه و تنزیه، مرتبه نخست را که وی «واحد» و «خیر» نیز می‌نامد (راسل، ۱۳۴۰، ص ۲۲۹)، «فرا هستی» و مراتب بعدی را «هستی» می‌داند. مهم‌ترین ویژگی «هستی» در نگاه فلوطین «تعیین، محدودیت و صورت‌داری» است و از آنجا که «احد» فاقد تعیین، محدودیت و صورت است، «فرا هستی» است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۷۰). از سوی دیگر، از آنجا که شناخت حصولی از راه «صورت» محقق می‌شود، «احد» متعلق شناخت حصولی قرار نمی‌گیرد. بلکه به باور فلوطین، راه شناختش «شهود قلبی» است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۳۵؛ رحمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴). به باور فلوطین، احد مبدأ هستی است و مبدأ هستی نمی‌تواند خود از سنخ هستی باشد. بنابراین فرا هستی است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۸۱، ۷۵۲). وی بر این نکته تأکید می‌کند که هستی نبودن احد به معنای معدوم بودنش نیست، بلکه او فوق وجود و عدم است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۸۱؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۳۵). آموزه «فرا هستی‌انگاری خدا» که زیربنای خداشناسی فلوطین است، برگرفته از سخنان افلاطون است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۷۲) و فیلسوفانی نظیر اورینگنس (۱۸۵-۲۵۵ م) نیز آن را پذیرفته‌اند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵).

با تأمل در اندیشه‌های فلوطین می‌توان دیدگاه وی را ضمن سه مؤلفه جمع‌بندی نمود:

الف) اتصاف «احد» به صفات ثبوتی صحیح نیست؛ اعم از اینکه آن صفات ثبوتی، صفاتی نظیر جسمیت، جوهریت، زمان‌مندی، مکان‌مندی و.. باشد که معمولاً «صفات سلبی» نامیده می‌شوند و دیگر الهی‌دانان نیز آنها را از ذات الهی سلب می‌نمایند. یا اینکه صفاتی نظیر علم، قدرت، حیات و.. باشد که معمولاً «صفات ایجابی» نامیده می‌شوند. بر این اساس، مقصود از سلب صفات در اندیشه فلوطین، سلب صفاتی ثبوتی به معنای عام است که هر دو قسم را شامل می‌شود و هر گونه حمل ایجابی بر خدا را محال می‌داند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۰۶).

ب) سلب صفات ثبوتی (معنای عام) از احد، ترسیم‌کننده یک سلسله گزاره‌های سالبه است که موضوع آنها «احد» و محمول آنها «صفات ایجابی» است و این گزاره‌ها را می‌توان صفات سلبی احد قلمداد کرد (همان، ج ۱، ص ۷۲۵؛ همان، ج ۲، ص ۷۱۵، ۱۰۸۵).

1. Plotinos.

ج) صفات کمالی متعددی که در ظاهر به خدا نسبت داده می‌شوند. در واقع صفات فیض اویند که به‌طور مجازی به خود او نسبت داده می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۷۰۶).

یامبلیخوس^۱ نیز این دیدگاه را پذیرفت و مدعی الهیات سلبی پیشرفته‌تری نسبت به فلوپین شد و به واحدی برتر از واحد فلوپین قائل است. فلوپین با اینکه صفات ایجابی را نمی‌پذیرفت، اما صفات سلبی را می‌پذیرفت (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۷۲۵). اما یامبلیخوس پا را از این نیز فراتر گذاشت و با تکیه بر مسأله تشبیه و تنزیه، نه تنها صفات ایجابی بلکه اتصاف به هر گونه صفتی را نفی کرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۴۷). این دیدگاه در الهی‌دانان بعدی نیز تأثیرگذار بود که به‌عنوان نمونه می‌توان تأثیر آن را به‌روشنی در اندیشه دیونوسیوس آریوپاگوسی مشاهده کرد.

این دیدگاه طرف‌داران دیگری نیز دارد که به‌عنوان نمونه می‌توان از پروکلوس لیکایوس (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۵۰-۵۵۱)، دیونوسیوس مجعول (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۷۱-۷۴؛ هیل، ۲۰۱۲، ص ۱۱۲؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۲۰) و داماسیکوس^۲ مشهور به «یوحنا دمشقی» (یوحنا دمشقی، ۱۹۸۴، ص ۶۰) یاد کرد.

۱-۳. الهیات اسلامی

این نظریه در میان فرق اسلامی نیز طرف‌دارانی دارد که به اختصار به برخی از آنها اشاره می‌شود: جهم‌بن صفوان از پیروان نظریه تعطیل، نه تنها شناخت ذات و صفات را ناممکن می‌داند، بلکه حتی بهره‌گیری از مفهوم «شیء» در توصیف ذات را نیز ناصحیح و مستلزم تشبیه می‌داند. «شیء» حادث است و خدا منشیء شیء و ایجادکننده آن است:

«کان جهم‌بن صفوان ینفی الصفات کلها عن الله سبحانه و ینکر القول بأنه شیء زعم فرارا من التشبیه» (مقدسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۵).

عبدالملک جوینی رابطه تشبیه با الهیات سلبی را این‌گونه ترسیم می‌نماید که در مسأله تشبیه دو گروه مورد آزمایش قرار گرفتند؛ گروهی جانب افراط پیموده و تمام صفات ایجابی را به بهانه تشبیه از خدا نفی نمودند و چنین پنداشتند که خدا حتی به «وجود» نیز متصف نمی‌شود و تنها می‌توان او را «غیر معدوم» نامید؛ چنان‌که به صفاتی نظیر حیات، علم و قدرت نیز متصف نمی‌شود و تنها می‌توان او را به سلب مقابلشان توصیف نمود. به باور آنان، هر صفتی که آفریدگان به آن متصف

^۱. Iamblichus.

^۲. Damascus.

شوند، اتصاف خدا به آن صحیح نیست. در مقابل، گروه دیگری جانب تفریط پیموده و خدا را به جسمانیت متصف نموده‌اند (جویی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۳۲).

این نظریه در میان الهی‌دانان اسماعیلی نیز طرف‌دارانی دارد. به‌عنوان نمونه، احمد بن حمدان ابوحاتم رازی (۲۶۰-۳۲۲ق)، داعی برجسته اسماعیلی و متأثر از اندیشه نوافلاطونی در کتاب «الاصلاح» اتصاف ذات الهی به صفات مشترک میان انسان و خدا را مستلزم تشبیه می‌داند و در همین راستا به بررسی صفت تمامیت و نقصان پرداخته و خدا را برتر از اتصاف به تمامیت می‌داند؛ زیرا «تمامیت» وصف ابداع و مبدع است و همه موجودات متصف به تمامیت و نقصان می‌شوند و اگر خدا نیز متصف به آن شود، ذات الهی (مبدع) با ابداع و مبدع شباهت پیدا می‌کند (رازی، ۱۳۸۳، ص ۳۶-۳۷). وی در ادامه، صفت تمام را در شمار آفریدگان دانسته و اتصاف خدا را به صفات مخلوقات جایز نمی‌داند (همان، ص ۳۶-۳۷). وی لازمه اتصاف به صفت تمامیت را ترکیب ذات می‌داند (همان، ص ۳۷). رازی در کتاب «اعلام النبوة»، ضمن نقد تشبیه خدا با آفریدگان، به بررسی روایات تشبیه پرداخته و آنها را به دو قسم «ساختگی» و «صحیح» تقسیم نموده و در ادامه به معنانشناسی روایات صحیح می‌پردازد (رازی، ۱۳۸۱، ص ۴۷). ابراهیم بن حسین حامدی (درگذشت ۵۵۷ق) داعی یمنی اسماعیلی نیز بر نفی شباهت خالق و مخلوق تأکید دارد و لازمه هر گونه شباهت را حدوث خالق می‌داند:

«المبدع لایشبه شیئاً مما أحدث و لو أشبه شیئاً منها بوجه من الوجوه لكان محدثاً لا محدثاً.» (حامدی، ۱۹۹۶م، ص ۱۵)

این مطلب در بیانات دیگر اندیشه‌وران اسماعیلی، نظیر ابویعقوب سجستانی (سجستانی، بی‌تا، ص ۲۳-۲۴)، کرمانی (کرمانی، ۱۹۷۶م، ص ۱۴۷) و ابن الولید (ابن الولید، ۱۹۸۲م، ص ۲۷) نیز آمده است.

الهیات سلبی در میان الهی‌دانان امامی، به‌ویژه متکلمان طرف‌داران زیادی دارد که در نوشتاری بدان پرداختیم (اسماعیلی و رضانژاد، ۱۴۰۱، ص ۶۱-۸۴). برخی از آنان به آموزه تشبیه تمسک کرده‌اند. به‌عنوان نمونه، قاضی سعید قمی (۱۱۰۳-۱۰۴۳ق) از یک‌سو نسبت خدا با آفریدگان را تبیین وجودی می‌داند و از سوی دیگر صدق مفاهیم کمالی نظیر علم، قدرت، حیات و... بر خدا را مستلزم تشبیه می‌داند که این ادعا در اینجا تقریر و بررسی می‌شود. به باور وی، شناخت خدا یا از راه ذات اوست که چنین شناختی محال است و یا از راه مفاهیم عام نظیر وجود و دیگر مفاهیم وجودی است که چنین شناختی مستلزم مشابهت و مشاکلت است (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۵-۴۳۶). بر این اساس، خدا نه تنها در ذات، بلکه در صفاتش نیز شبیه ندارد؛ زیرا

اشتراک ذات خدا با دیگر اشیاء این گونه است که میان آنها طبیعت مشترکی باشد. بدیهی است که هر کدام آنها نقطه تمایزی دارند و در نتیجه ذاتش مرکب می شود. چنانکه اشتراک خدا با دیگر اشیاء در صفات کمالی نیز مستلزم تکثر ذات است؛ زیرا صدق هر کدام از این مفاهیم بر ذات، بیانگر وجود حیثیتی در اوست که مصحح صدق این مفاهیم است (همان، ج ۱، ص ۴۳۶).

قاضی سعید بر نفی تشبیه به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری (۴۲)، ۱۱) تمسک کرده با این تقریر که اگر صفات دارای مفهوم مشترک میان خالق و مخلوق بر خدا صادق باشند، مخلوقات در آن مفاهیم با او مماثلت و مشابهت دارند (همان، ج ۱، ص ۲۵۸).

از میان معاصران نیز برخی این دیدگاه را پذیرفته اند. به عنوان نمونه، دکتر صادقی تهرانی الهیات سلبی را خروج از حد ابطال و تشبیه می داند و حد ابطال را به انکار وجود خدا و حد تشبیه را به شباهت خدا به آفریدگان (حتی اگر در اصل وجود و با نگرش دقیق عقلی باشد) تفسیر می کند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۷ق، ص ۹۶). بر این اساس، نه تنها لازم است صفات آفریدگان را از او سلب کنیم، بلکه باید او را حتی از مفاهیم موجود در ذهن نیز منزّه نماییم. مفاهیمی نظیر وجود، حیات، علم و قدرت در حوزه خدا با حوزه آفریدگان متفاوت است. به این صورت که در حوزه نخست صرفاً بیانگر نفی مقابلشان است؛ برخلاف حوزه دوم که بیانگر یک سلسله حقایق ثبوتی اند، و گرنه شباهت لازم می آید (همان، ص ۹۶-۹۷).

در این میان، برخی پژوهشگران معاصر با دقت و تفصیل بیشتری به این مسأله پرداخته و لازم‌ه الهیات ایجابی را تشبیه دانسته و تنها راه گریز از تشبیه را پذیرش نظریه الهیات سلبی می دانند. به باور ایشان، تشبیه تنها قائل شدن به جسم و اندام‌های جسمانی برای خدا نیست. بلکه سرایت دادن هر گونه خصوصیت «ایجابی» مخلوقات به خالق است. ما حتی اگر کمالات خود را هم به خالق نسبت دهیم، باز هم مستلزم تشبیه است (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۲۸). وی بر این باور است که در این مسأله می بایست سه چیز را از هم تفکیک کنیم؛ لفظ صفت، معنای صفت و کیفیت و چگونگی آن. امر اول و دوم میان خالق و مخلوق مشترک است و این اشتراک مستلزم تشبیه نیست. اما «اشتراک» در مورد سوم، تشبیه مذموم عقلی و شرعی را در پی دارد (همان، ص ۲۹). وی در پاسخ این ادعا که اشتراک الفاظ میان خالق و مخلوق به معنای تشبیه است، این اشتراک را به هیچ وجه مستلزم قبول نظریه «تشبیه مذموم» نمی داند؛ زیرا صرف به کارگیری الفاظ مشترک میان دو موجود، دال بر اشتراک و شباهت در ذات آنها نیست و اگر اشکال شود که چرا تا در ذات دو چیز این شباهت وجود نداشته باشد ذهن نمی تواند جهت مشترکی را انتزاع کند و الفاظ مشابهی به کار ببرد، پاسخ می دهیم که به نظر خود فیلسوفان اسلامی ما می توانیم بر ذوات متباین عناوین مشترکی را اطلاق کنیم، بی آنکه لازم آن اشتراک در ذات آنها باشد؛ مثلاً کم و کیف دو موجود

متباینند که به هیچ وجه اشتراکی در ذات خود ندارند، اما به هر دوی آنها عنوان مشترک «عرض» اطلاق می‌شود (همان، ص ۳۱). حال در مورد خالق و مخلوق هم ما برای رساندن یک معنای سلبی (خدا جاهل نیست) از لفظی به نام «عالم» استفاده می‌کنیم، بی آنکه این لفظ مشترک هیچ دلالتی بر اشتراک خالق و مخلوق در ذات داشته باشد (همان، ص ۳۲). وی استدلالش را این‌گونه خلاصه می‌کند:

الف) فراتر رفتن از معرفت سلبی به معنای کسب معرفت ایجابی است.
 ب) معرفت ایجابی درباره یک چیز به معنای علم به «کیفیت و چگونگی» آن چیز است.
 ج. ما هر گونه چگونگی و کیفیت را باید از مخلوق بگیریم.
 د) گرفتن صفات و کیفیات ایجابی از مخلوق و نسبت دادن آن به خالق، همان تشبیه است (همان، ص ۳۹-۴۰).

به باور وی، اشتراک معانی سلبی میان خدا و انسان مستلزم تشبیه نیست (همان). چنان‌که در یک آیه یا حدیث هم مشاهده نمی‌کنیم که از خدا معرفتی ایجابی ارائه شده باشد. به این معنا که چگونگی صفات الهی را آن‌گونه که در برخی از مباحث کلامی و فلسفی و عرفانی مشاهده می‌کنیم، برای ما توضیح داده باشند (همان، ص ۵۰-۵۱). استدلال دیگر ایشان این است که ذات الهی را نمی‌توان درک کرد و چون صفات الهی نیز عین ذات اوست، پس صفات را نیز نمی‌توان درک کرد. بنابراین شناخت ما از اینها صرفاً سلبی است (همان، ص ۴۹-۵۰). علاوه بر اینکه کتب لغت نیز برای لفظ «عالم»، معنایی غیر از همان «جاهل نبودن» و یا مترادف‌هایی مانند آگاه، با اطلاع، با خبر ذکر نمی‌کنند (همان، ص ۳۶-۳۷).
 این نظریه در میان معاصران طرف‌داران دیگری نیز دارد.

۲. ارزیابی

از رهگذر تقریر پیشین آشکار شد که این ایده دو مؤلفه دارد؛ یکی اینکه الهیات ایجابی در حوزه هستی‌شناسی صفات ثبوتی ذاتی حقیقی خدا مستلزم تشبیه است و دوم اینکه الهیات سلبی در این حوزه از این آسیب مبرا است و تأمین‌کننده تنزیه است. به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این دو مؤلفه صحیح نیست و ادله ارائه‌شده نیز ناکافی است. شایان توجه است که آنچه در اینجا مد نظر است، صدق یا عدم صدق لغوی واژه «تشبیه» نیست؛ زیرا اینها مباحث لفظی است و مناسب مباحث عقلی نیست. آنچه مورد نظر است، اثبات این مدعاست که «نفی شباهت میان خالق و مخلوق» یک سلسله ادله عقلی و نقلی دارد که اشتراک خالق و مخلوق در اصل کمالات وجودی را شامل نمی‌شود؛ ام از اینکه از منظر لغوی، بر اشتراک اینها در اصل کمالات با اختلاف مرتبه‌ای، واژه تشبیه اطلاق شود یا خیر. در هر صورت، نقد این دو مؤلفه ضمن نکات زیر تقریر می‌شود.

۲-۱. خلط احکام مفاهیم ماهوی و فلسفی

شناخت دقیق معقولات اولی و ثانی و تفکیک احکام آنها از یکدیگر کلید حل مسائل فراوانی در حوزه وجودشناسی و خداشناسی است. مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) اتصاف و عروض خارجی دارند و از حدود وجود حکایت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷). از این رو یک مفهوم ماهوی نمی‌تواند بر مراتب مختلف هستی صادق باشد؛ زیرا مفاهیم ماهوی از مرتبه وجودی انتزاع می‌شوند. مفاهیم فلسفی اتصاف خارجی و عروض ذهنی دارند و از نحوه وجود حکایت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰). از این رو یک مفهوم فلسفی می‌تواند بر مراتب مختلف هستی صادق باشد؛ زیرا مفروض این است که مرتبه وجودی خاصی در آن لحاظ نشده است. بر این اساس، صدق یک مفهوم کمالی بر خدا و انسان تنها زمانی مستلزم تشبیه و اشتراک مرتبه وجودی آنهاست که آن مفهوم از مفاهیم ماهوی باشد. اما اگر از مفاهیم فلسفی باشد، چنین لازمه‌ای منتفی است. مفاهیم کمالی مشترک میان خدا و انسان، نظیر وجود، علم، قدرت، حیات و مانند اینها همگی از مفاهیم فلسفی‌اند. از این رو صدق آنها بر خدا مستلزم تشبیه و اشتراک خدا با انسان در مرتبه وجودی نیست. این خلط به روشنی در استدلال جهنم‌بن صفوان دیده می‌شود که دلیل صدق ناپذیری مفهوم «شیء» بر خدا را حادث بودن «شیء» می‌داند (مقدس، بی تا، ج ۵، ص ۱۴۶). در حالی که محدودیت‌های مصداقی هرگز به عالم مفاهیم فلسفی راه نمی‌یابد.

برخی پژوهشگران ضمن توجه به این پاسخ، آن را این‌گونه نقد کرده‌اند که تجرید نقایص و محدودیت‌های موجود در مفاهیم کمالی در انسان، باعث می‌شود چیزی از آن مفهوم باقی نماند. بعد از آنکه از یک صفت مخلوق با کیفیت و چگونگی خاص آن حدود و نقایصش را برمی‌داریم، آیا در نهایت یک بخش ایجابی باقی می‌ماند تا با کامل و نامتناهی‌کردنش آن را شایسته ذات الهی سازیم یا دیگر هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند؟ اگر هنوز هم یک یا چند ویژگی آن حفظ می‌شود، پس باز هم انتساب این امر ایجابی به خدا مستلزم تشبیه است و اگر هیچ‌چیز از آن باقی نمی‌ماند، پس آنچه در پایان به خدا انتساب می‌یابد، بیش از یک معنای سلبی نیست (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۴۳-۴۴). پیش‌فرض این اشکال این است که در معنای مفاهیم فلسفی، مرتبه وجودی خاص اخذ شده است. از این رو جدا کردنش از مفاهیم فلسفی ممکن نیست. چنان‌که ملاحظه می‌شود چنین پیش‌فرضی ویژه مفاهیم ماهوی است و در حوزه مفاهیم فلسفی صحیح نیست. مفهومی چون «علم» صرفاً از «انکشاف» حکایت دارد، بدون اینکه مرتبه خاصی از انکشاف در آن مأخوذ باشد. از این رو علی‌رغم تجرید و ویژگی‌های مصداقی علوم متناهی انسانی، اصل انکشاف

محفوظ است؛ زیرا ویژگی‌ها و محدودیت‌های موجود در مصادیق علم، هیچ دخالتی در حقیقت ایجابی علم ندارد و حقیقت علم بیانگر مطلق انکشاف معلوم برای عالم است و این حقیقت ایجابی میان خدا و انسان مشترک است.

۲-۲. نفی دلالت آیه ۱۱ سوره شوری بر نقد الهیات ایجابی

عمده‌ترین دلیل قرآنی نفی تشبیه، آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری (۴۲)، ۱۱) است که برخی با تمسک به آن، اشتراک خدا و انسان در صفات کمالی را مشمول مماثلت می‌دانند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۸). واژه «مثل» بیانگر اشتراک در حقیقت است؛ به گونه‌ای که یکی بتواند جایگزین دیگری شود. لغت‌شناسان میان واژه «مساوات» و «مماثلت» این گونه تمایز قائل شده‌اند که در «مساوات» تنها تساوی در اندازه معتبر است، اما در «مماثلت» اشتراک در حقیقت شرط است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۶۱۰). بر این اساس، «مثل» بیانگر «مساوات» در حقیقت و ذات است و این آیه بیانگر نفی اشتراک در ذات و حقیقت است و لازم است میان «اشتراک در ذات و حقیقت» و «اشتراک در صفات» تفکیک شود. آیه بیانگر نفی مماثلت ذاتی است (رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۵۸۲).

علاوه بر اینکه ملاحظه مجموعه شواهد نقلی به روشنی بر اشتراک خدا با انسان در اصل کمالات وجودی گواهی می‌دهد و علی‌رغم ادعای برخی پژوهشگران - که مدعی اند در هیچ آیه و روایتی شناخت ایجابی از خدا ارائه نشده است (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۵۰-۵۱) - آیات و روایات فراوانی بر اشتراک خدا با انسان در اصل کمالات وجودی دلالت دارند. به‌عنوان نمونه، در آیات و روایات متعدد ویژگی‌های صفات کمالی انسانی از قبیل حدوث، زیادت بر ذات، امکان، تناهی، احاطه‌ناپذیری و... از صفات حقیقی الهی نفی شده است (به‌عنوان نمونه، ر.ک به: بقره (۲)، ۲۵۵؛ طه (۲۰)، ۱۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۸۸). بدیهی است که نفی محدودیت‌های صفات انسانی از صفات خدا تنها در صورتی موجه است که این دو در اصل آن صفات کمالی مشترک باشند. اما در صورتی که در اصل آنها مشترک نباشند، نیازی به نفی محدودیت‌ها نیست. بلکه می‌بایست اصل آنها از خدا نفی می‌شد.

۲-۳. نفی تلازم الهیات ایجابی با ترکیب

قاضی سعید قمی لازمه الهیات ایجابی و صدق مفاهیم کمالی بر ذات الهی را ترکیب می‌داند؛ زیرا لازمه اشتراک این مفاهیم میان خدا و انسان، وجود طبیعت مشترک میان آنهاست. بنابراین هر کدام نقطه تمایزی می‌طلبند و ترکیب ذات الهی پیش می‌آید. اشتراک خدا با دیگر اشیاء در صفات کمالی مستلزم تکثر در ذات است؛ زیرا صدق هر کدام از این مفاهیم بر ذات بیانگر وجود حیثیتی در

اوست که مصحح صدق این مفاهیم است (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۶). این استدلال در سخنان ابوحاتم رازی نیز آمده است (رازی، ۱۳۸۳، ص ۳۷).

این دلیل از چند جهت قابل پذیرش نیست:

الف) طبق این دلیل، هیچ مفهومی میان خدا و انسان مشترک نیست؛ زیرا لازمه اش ترکیب ذات است. این در حالی است که قاضی سعید خود به این دیدگاه پایبند نیست؛ زیرا انسان و خدا را در مفهوم «نفی جهل»، «نفی عجز» و... مشترک می‌داند.

ب) حقیقت وجود میان خدا و انسان مشترک است و نقطه تمایزشان همان نقطه اشتراک آنهاست. مبنای هستی‌شناختی قاضی سعید در این برهان، نظریه تباین وجودات است. این در حالی است که بر پایه نظریه تشکیک وجود، مابه‌الامتیاز وجود همان مابه‌الاشتراک آن است.

ج) درباره ترسیم حیثیات نفس‌الامری متعدد در ذات الهی شایان توجه است که از یک سو قاضی سعید خود بر این نکته تأکید دارد که صفات کمالی خدا به نفی مقابلشان بر می‌گردد. اکنون پرسش این است که آیا این مفاهیم متعدد از حیثیت واحدی در ذات انتزاع می‌شود یا از حیثیات نفس‌الامری متعدد؟ اگر صورت نخست را بپذیرد، لازمه اش ترادف مفهومی این صفات است که قاضی سعید بدان ملتزم نیست و در صورت دوم، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه این حیثیات نفس‌الامری متعدد با بساطت ذات سازگار است؟ هر پاسخی که ایشان نسبت به این مفاهیم سلبی بدهد، ما نیز نسبت به مفاهیم ایجابی می‌دهیم. از سوی دیگر، با چشم‌پوشی از این اشکال نقضی پاسخ حلی این است که تعدد مفهومی صفات هیچ‌گونه تلازم منطقی با کثرت مصداقی آنها ندارد؛ زیرا چنان‌که در اشکال پیشین گذشت، تعدد مفاهمی فلسفی مستلزم تعدد مصداق نیست.

۲-۴. تلازم الهیات سلبی با تشبیه

پیروان این نظریه مدعی هستند که اشتراک معانی سلبی میان خدا و انسان مستلزم تشبیه نیست. بنابراین اگر بر خدا و انسان معنای سلبی مشترکی را اطلاق کنیم، این اشتراک مستلزم اشتراک در ذات این دو و در نتیجه تشبیه خالق به مخلوق نیست؛ زیرا وقتی می‌گوییم «خدا جاهل نیست و گاه این معنای سلبی را با واژه‌ای ایجابی بیان می‌کنیم و می‌گوییم خدا عالم است»، با این انتساب هیچ امر محصل و عینی و ایجابی را به او نسبت نداده‌ایم. یعنی نگفته‌ایم که او چگونه است تا گرفتار تشبیه شده باشیم. بلکه فقط گفته‌ایم که او این‌گونه نیست. تشبیهی که در شرع نسبت به خدا نفی شده، انتساب یک چگونگی و کیفیت ایجابی و محصل به خداست. اگر بخواهیم از این معرفت سلبی پا را فراتر بگذاریم و به ذات و صفات خدا معرفت ایجابی پیدا کنیم، به دام تشبیه خواهیم افتاد (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

این ادعا صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا انتزاع مفهوم سلبی نظیر نفی جهل بیانگر اشتراک خدا و انسان در یک حیثیت ایجابی نفس الامری است که مصحح انتزاع چنین مفهومی است که با مدعای وی مبنی بر اشتراک ناپذیری خدا و انسان در امر ایجابی ناسازگار است. ایشان در پاسخ، تباین ذاتی اجناس عالی در عین اشتراک آنها در مفهوم عرض یا جوهر یا مقوله را مطرح کرده است (همان، ص ۳۲). به نظر می‌رسد تشبیه بحث حاضر به بحث اجناس عالی ناشی از عدم تأمل در بحث حاضر است؛ زیرا اجناس عالی از سنخ ماهیاتند و تباین آنها نیز از سنخ تباین ماهوی است و همان‌طور که خود ایشان نیز تصریح کرده، این ماهیات متباین در برخی حیثیات وجودی با یکدیگر اشتراک دارند که مصحح صدق مفاهیمی نظیر جوهر، عرض یا مقوله بر آنهاست. این در حالی است که مفاهیم کمالی نظیر علم، قدرت و مانند اینها در شمار مفاهیم وجودی است و با توجه به اصالت وجود، انسان و خدا نیز که مصداق این مفاهیم هستند، از سنخ وجودند. بنابراین اشتراک اینها در نحوه وجود مصحح انتزاع این مفاهیم وجودی شده است که در این صورت، خدا و انسان در این حیثیت ایجابی نفس الامری مشترک خواهند بود. حاصل اینکه انتزاع مفهوم واحد از مصادیق متعدد همیشه بیانگر وجود حیثیت ایجابی واحد میان آن مصادیق است. با این تفاوت که اشتراک آنها در این حیثیت، گاهی همراه با تباین ماهوی آنهاست (اجناس) و به تباین آنها آسیبی نمی‌رساند، اما زمانی نیز چنین اشتراکی در حوزه وجودات مطرح می‌شود که در اینجا تباینی مطرح نیست.

حاصل اینکه میان دو مفهوم «علم» و «نفی جهل» هیچ تفاوتی وجود ندارد. اگر اولی مستلزم تشبیه است، دومی نیز چنین است؛ زیرا هر دو نیازمند مصحح انتزاع واقعی و نفس الامری‌اند. از این رو هر پاسخی که آنان در کیفیت انتزاع مفاهیم سلبی بدهند، ما نیز درباره مفاهیم ایجابی می‌دهیم. راه حل ما اشتراک معنوی با اختلاف مرتبه‌ای است که تقریرش گذشت.

۲-۵. تفکیک شناخت اجمالی از تفصیلی کیفیت صفات خدا

برخی پیروان این نظریه، هر گونه شناخت ایجابی را مستلزم شناخت کیفیت صفات خدا می‌دانند و معتقدند در یک آیه یا حدیث هم مشاهده نمی‌کنیم که از خدا معرفتی ایجابی ارائه شده باشد. به این معنا که چگونگی صفات الهی را آن‌گونه که در برخی از مباحث کلامی و فلسفی و عرفانی مشاهده می‌کنیم، برای ما توضیح داده باشند (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۵۰-۵۱). این ادعا صحیح نیست؛ زیرا شناخت کیفیت صفات خدا دو گونه است؛ تفصیلی و اجمالی. آنچه ممتنع است، شناخت کنه آنهاست و علی‌رغم ادعای ایشان، شناخت اجمالی برخی زوایای چگونگی صفات خدا در روایات فراوانی آمده است که به‌عنوان نمونه تنها برخی احکام مربوط به صفت علم ذکر می‌شود:

الف) نامحدود بودن علم الهی (به‌عنوان نمونه، ر.ک به: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۰؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۸۸).

ب) رابطه صفات با ذات الهی و عینیت صفات کمالی حقیقی با ذات (ر.ک به: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

ج) قدیم بودن علم الهی (ر.ک به: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۴۰).
اینها تنها نمونه‌ای از مباحث مربوط به کیفیت صفات الهی است که مورد تأکید فرهنگ دینی قرار دارد.

در سایه این توضیحات، پاسخ این ادعا نیز روشن می‌شود که اگر معنای صفات الهی امری ایجابی و حقیقی و رای امور سلبی باشد، ورود به کیفیت و چگونگی صفات الهی لازم می‌آید (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۳۹-۴۰) و چنین تلازمی وجود ندارد؛ زیرا به‌عنوان نمونه، حقیقت علم «انکشاف معلوم برای عالم» است که حقیقتی ایجابی است و در این حقیقت ایجابی، هیچ‌کدام از ویژگی‌های امکانی یا وجودی مصادیقش اخذ نشده است. بنابراین با اینکه علم از یک حقیقت ایجابی حکایت می‌کند، هیچ‌گونه ورودی به ویژگی‌ها و کیفیت علم نیز صورت نپذیرفته است.

۲-۶. نفی تلازم عینیت با الهیات سلبی

چنان‌که گذشت، برخی پیروان این نظریه معتقدند که ذات الهی را نمی‌توان درک کرد و چون صفات الهی نیز عین ذات اوست، پس صفات را نیز نمی‌توان درک کرد. بنابراین شناخت ما از اینها صرفاً سلبی است (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۴۹-۵۰). پاسخ این است که آنچه درباره ذات و صفات الهی درک نمی‌شود، شناخت تفصیلی اینهاست. درحالی‌که مدعای ما شناخت اجمالی آنهاست که در این جهت تفاوتی میان این دو نیست. علاوه بر اینکه در این استدلال خود ایشان عینیت صفات با ذات الهی را پذیرفته است. این در حالی است که این خود حکمی از احکام صفات و کیفیتی از کیفیات آنهاست و مفروض این است که ایشان چگونگی صفات را مطلقاً غیر قابل شناخت می‌داند.

۲-۷. ناسازگاری الهیات سلبی با ادعای لغویان

برخی پیروان این نظریه معتقدند که کتب لغت نیز تنها بر معناشناسی سلبی صفات کمالی دلالت دارد. به‌عنوان نمونه، برای لفظ «عالم»، معنایی غیر از جاهل نبودن و یا مترادف‌هایی مانند آگاه، با اطلاع و باخبر استناد نمی‌شود و اگر هم در کنار معنای واژه عالم به قید و کیفیت خاصی اشاره شده باشد، از باب غلبه این معنا بر سایر موارد است، نه اینکه از نظر دانشمندان لغت، این «قید» جزء ذاتی و ضروری معنای عالم باشد. همچنین در عرف آدمیان نیز وقتی به کسی

عالم گفته می‌شود، ذهن به تنها معنایی که منتقل می‌شود فقط همین است که این فرد باخبر است و جاهل نیست و در این جا هم اگر قید و کیفیت خاصی به ذهن متبادر شود، به دلیل همان غلبه و اکثری بودن این کیفیت است (افضلی، ۱۳۸۶، ص ۳۶-۳۷). این ادعا صحیح نیست و با تصریح لغویان بر بار معنایی ایجابی این مفاهیم ناسازگار است. به‌عنوان نمونه: «الْعِلْمُ: إدراك الشيء بحقيقته» (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۰)، «الْعِلْمُ: الْيَقِينُ يُقَالُ (عَلِمَ) (يَعْلَمُ): إِذَا تَيَقَّنَ» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۴۲۷).

انتساب این دیدگاه به فهم عرفی نیز صحیح نیست و در فرهنگ عرف از واژه «علم» صرفاً نفی جهل فهمیده نمی‌شود. بلکه این واژه در نگاه آنان بار معنای ایجابی دارد.

۸-۲. ناسازگاری منطقی الهیات سلبی

بازگرداندن صفات ثبوتی به صفات سلبی از نظر منطقی ناصواب است؛ زیرا به‌عنوان نمونه، حقیقت «علم» به «نفی جهل» باز نمی‌گردد؛ زیرا «نفی جهل» نقیض جهل است و نسبت آنها نه ملکه و عدم ملکه، بلکه تناقض است. از این رو «نفی جهل» بر اشیائی که شأنیت اتصاف به علم و جهل را ندارند نیز صادق است. درحالی‌که علم بر آنها صادق نیست؛ زیرا نسبت منطقی میان علم و جهل، ملکه و عدم ملکه است. به‌عبارت دیگر، نفی جهل مستلزم اثبات کمال (علم) نیست؛ زیرا بر جمادات نیز صادق است، درحالی‌که فاقد علمند. بدیهی است که وقتی حقیقت علم با نفی جهل تساوی نداشته باشد، میان شناخت آنها نیز نسبت تساوی برقرار نیست. این نکته مورد توجه اندیشه‌ورانی نظیر ابومنصور ماتریدی (ماتریدی، ۱۴۲۷ق، ص ۹۵)، فخررازی (فخررازی، ۱۴۰۶ق، ص ۳۴)، بغدادی (بغدادی، ۲۰۰۳م، ص ۷۶)، سیف‌الدین آمدی (آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۳۳) و دیگران قرار گرفته است.

۱۰-۲. فراهستی‌انگاری خدا به‌مثابه تشبیه‌گریزی

چنان‌که گذشت، فلوطین با تکیه بر اصل تشبیه‌گریزی، خدا (احد) را فراهستی می‌داند. "دیونوسیوس" نیز آن را پذیرفت و «الهیات تفضیلی» نامید (ایلیخانی، ۱۳۸۲، ص ۷۱-۷۴؛ هیل، ۲۰۱۲م، ص ۱۱۲؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۲۰). اگر مقصود فلوطین صرفاً اصطلاح‌سازی باشد و بخواهد اصطلاح «هستی» را همسان «هستی امکانی» قلمداد کند، مشکلی نیست. اما «فراهستی» مطابق این اصطلاح، «فراهستی امکانی» مطابق اصطلاح متعارف است و در ادامه، این پرسش مطرح می‌شود که رابطه «فراهستی امکانی» با «هستی» چیست؟ آیا مفهوم «هستی» میان آنها مشترک لفظی است یا معنوی؟ مطابق شواهد ارائه‌شده در جای خود، گزینه دوم صحیح است و بر این اساس «فراهستی امکانی» نیز خود از سنخ «هستی» و مشمول احکام

هستی بماهو هستی است. از سوی دیگر، فلوپین «وحدت» را دارای مراتب تشکیکی دانسته و بالاترین مرتبه آن را ویژه «احد» می‌داند (فلوپین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۲۵). این در حالی است که «وحدت» از مفاهیم وجودی است و تشکیک‌پذیری اش بیانگر تشکیک‌پذیری وجود است و تشکیک‌پذیری نیز بدون اشتراک معنوی ممکن نیست. بنابراین همان‌طور که «وحدت» مراتب تشکیکی دارد، هستی نیز دارای مراتب تشکیکی است و بالاترین مرتبه آن (هستی و خوبی) ویژه «احد» است.

از اینجا نقد دیدگاه تنتیل فیومی که با تکیه بر اصل فراهستی‌انگاری خدا، او را فراعلت و معلول و فراتر از همه صفات کمالی می‌داند (فیومی، ۲۰۱۴م، ص ۷۷) نیز روشن می‌شود.

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، مطالب زیر استنتاج می‌شود:

۱. ایده اثبات الهیات سلبی بر پایه آموزه تشبیه - که مورد پذیرش الهی‌دانان فراوانی در ادیان ابراهیمی است - دو مؤلفه دارد؛ یکی اینکه الهیات ایجابی در حوزه هستی‌شناسی صفات ثبوتی ذاتی حقیقی خدا مستلزم تشبیه است و دیگر اینکه الهیات سلبی در این حوزه از این آسیب مبرا است و تأمین‌کننده تنزیه است.
۲. در این دیدگاه، میان احکام مفاهیم ماهوی و فلسفی خلط شده است. صدق یک مفهوم کمالی بر خدا و انسان تنها زمانی مستلزم تشبیه و اشتراک مرتبه وجودی آنهاست که از مفاهیم ماهوی باشد. اما اگر از مفاهیم فلسفی باشد، چنین لازمه‌ای منتفی است. مفاهیم کمالی مشترک میان خدا و انسان نظیر وجود، علم، قدرت، حیات و مانند اینها همگی از مفاهیم فلسفی‌اند.
۳. پیروان این دیدگاه، اشتراک معانی سلبی میان خدا و انسان را مستلزم تشبیه نمی‌دانند. درحالی‌که انتزاع مفهوم سلبی نظیر «نفی جهل» بیانگر اشتراک خدا و انسان در یک حیثیت ایجابی نفس‌الامری است که مصحح انتزاع چنین مفهومی است که با ادعای اشتراک‌ناپذیری خدا و انسان در «امر ایجابی» ناسازگار است. بنابراین میان دو مفهوم «علم» و «نفی جهل» هیچ تفاوتی وجود ندارد. اگر اولی مستلزم تشبیه است، دومی نیز چنین است؛ زیرا هر دو نیازمند مصحح انتزاع واقعی و نفس‌الامری‌اند.
۴. برخی پیروان این دیدگاه هر گونه شناخت ایجابی را مستلزم شناخت کیفیت صفات خدا می‌دانند که در اینجا میان شناخت اجمالی و تفصیلی خلط شده است.
۵. بازگرداندن صفات ثبوتی به صفات سلبی از نظر منطقی ناصواب است؛ زیرا به‌عنوان نمونه،

«نفی جهل» نقیض جهل است و نسبت آنها نه ملکه و عدم ملکه، بلکه تناقض است. از این رو «نفی جهل» بر اثباتی که شأنیت اتصاف به علم و جهل را ندارند نیز صادق است. ۶. انگاره افلوپینی «فرا هستی انگاری خدا» اگر صرفاً در حد اصطلاح سازی باشد، مشکلی ندارد. اما در مباحث فلسفی راه گشا نیست. علاوه بر اینکه وی «وحدت» را دارای مراتب تشکیکی دانسته و بالاترین مرتبه آن را ویژه «احد» می داند. در حالی که تشکیک پذیری وحدت بیانگر تشکیک پذیری وجود است و تشکیک پذیری نیز بدون اشتراک معنوی ممکن نیست. بنابراین همان طور که «وحدت» مراتب تشکیکی دارد، هستی نیز دارای مراتب تشکیکی است.

کتابنامه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۱). چاپ سوم. بیروت: دار الصادر.
۲. ابن میمون موسی بن میمون (۱۹۷۲م). دلالة الحائرين. به تحقیق یوسف اتای. قاهره: مکتبه الثقافة الدينية.
۳. ابن سینا، حسین عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. با مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر. قم: بیدار.
۴. ابن ولید، علی بن محمد (۱۹۸۲م). تاج العقائد و معدن الفوائد. به تحقیق عارف تامر. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة عزالدین للطباعة والنشر.
۵. استیور، دان. آر (۱۳۸۴). فلسفه زبان دینی. ترجمه ابوالفضل ساجدی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۶. اسماعیلی، محمدعلی و عزالدین رضائزاد (۱۴۰۱). «تحلیل و بررسی الهیات سلبی به مثابه تقریر نظریه عینیت در اندیشه کلینی، شیخ صدوق، علامه حلی و فاضل مقداد». دو فصلنامه پژوهشنامه کلام، ۹ (۱۶)، ص ۶۱-۸۴.
۷. افضل، علی (۱۳۸۶). «معرفت تنزیهی و تشبیهی خداوند». فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی، ۹ (۱)، ص ۲۳-۵۲.
۸. افلاطون (۱۳۸۰). دوره آثار افلاطون (ج ۳). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
۹. ایلخانی، محمد (۱۳۸۲). تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس. تهران: سمت.
۱۰. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق). أبکار الافکار فی اصول الدین (ج ۱). به تحقیق احمد محمد مهدی. قاهره: دار الکتب.
۱۱. برنجکار، رضا و محسن زارع پور (۱۴۰۱). «مبانی و ادله نفی صفات در کلام امامیه». فلسفه دین، ۱۹ (۱)، ص ۷۳-۹۸.
۱۲. بریه، امیل (۱۳۸۲). «مفهوم خدا در اندیشه و فلسفه فیلون». ترجمه سعید رحیمیان. فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی، ۴ (۱۵-۱۶)، ص ۶۲-۷۱.
۱۳. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق). الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم. بیروت: دار الجیل.
۱۴. _____ (۲۰۰۳م). أصول الإيمان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۵. تبریزی، ملارجعلی (۱۳۷۸). رساله اثبات واجب: سید جلال الدین آشتیانی (۱۳۷۸).
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق). شرح المقاصد (ج ۴). مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. قم: الشریف الرضی.

۱۷. جوینی، عبدالملک (۱۴۲۰ق). الشامل فی أصول الدین. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. حامدی، ابراهیم بن حسین (۱۹۹۶م). کنز الولد. به تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دار الاندلس.
۱۹. رازی، ابوحاتم (۱۳۸۱). اعلام النبوة. چاپ دوم. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه.
۲۰. _____ (۱۳۸۳). کتاب الاصلاح. به اهتمام حسن منوچهر و مهدی محقق. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۲۱. راسل، برتراند (۱۳۴۰). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندری. تهران: شرکت سهامی.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن الکریم. دمشق: دار القلم.
۲۳. رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۰). فلسفه فلوطین. قم: بوستان کتاب.
۲۴. سجستانی، ابویعقوب (بی تا). الافتخار. به تحقیق و تقدیم مصطفی غالب. بیروت: دار الاندلس.
۲۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱). به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. شرباک، دن کوهن (۱۳۸۳). فلسفه یهودی در قرون وسطی. ترجمه علیرضا نقدعلی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل. چاپ سوم. قم: الشریف الرضی.
۲۸. شیواپور، حامد (۱۳۹۰). «نسبت الهیات سلبی با رویکردهای گوناگون درباره مفهوم خدا». فصلنامه فلسفه دین، ۹ (۱۰)، ص ۱۷۱-۱۹۷.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۷ق). حوار بین الإلهیین و المادیین. چاپ دوم. تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۵). نهاية الحکمة (ج ۲). به تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۶ق). لوامع البینات (شرح اسماء الله تعالی والصفات). قاهره: مکتبة کلیات الأزهریة.
۳۴. _____ (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) (ج ۱). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۵. فلوطین (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین (ج ۱ و ۲). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳۶. فیومی، محمدبن علی (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر. قم: دار الهجرة.
۳۷. فیومی، ننتیل (۲۰۱۴م). بستان العقول. ترجمه (خط عبری به عربی) سهر سید احمد دوینی. قاهره: المركز القومي للترجمة.
۳۸. قاضی سعید قمی، محمدبن محمد (۱۳۸۶). شرح توحید الصدوق (ج ۱). به تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه غرب (ج ۱ و ۲). ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. چاپ سوم. تهران: سروش.
۴۰. کاکایی، قاسم (۱۳۸۷). «مبانی نظری الهیات سلبی». فصلنامه نامه مفید، (۱۵)، ص ۱۲۳-۱۴۰.
۴۱. کرین، هانری (۱۳۸۴). مجموعه مقالات هانری کرین (مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی). گردآوری و تدوین محمدمامین شاهجویی، زیر نظر شهرام پازوکی. بی‌جا: حقیقت.
۴۲. کرمانی، حمیدالدین (۱۹۷۶م). راحة العقل. تقدیم و تحقیق مصطفی غالب. بیروت: دار الاندلس.
۴۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱). چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۴. گیسلر، نورمن (۱۳۹۱). فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۴۵. ماتریدی، ابومنصور (۱۴۲۷ق). التوحید. بیروت: دار الکتب العلمية.
۴۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول (ج ۲). چاپ دوم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۷. مقدسی، مطهرین طاهر (بی‌تا). البدأ و التاريخ. بی‌جا: مكتبة الثقافة الدينية.
۴۸. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸). فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات الهدی.
۴۹. _____ (۱۳۸۷). بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی. ترجمه علی شهبازی. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵۰. هیل، جوناثان (۲۰۱۲م). تاریخ الفكر المسيحي. ترجمه اسکندر سلیم و رأفت مایکل. قاهره: مكتبة دار الكلمة.
۵۱. یوحنا دمشقی (۱۹۸۴م). المئة مقالة في الايمان الارثوذكسي. ترجمه (از یونانی به عربی) ادریانوس شکور. لبنان: المكتبة البولسية.