

## تحلیل و ارزیابی الهیات سلبی وجودشناختی از منظر شاخص‌ترین الهی‌دانان اسماعیلی

محمدعلی اسماعیلی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۶

عزالدین رضانژاد<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

### چکیده

الهیات سلبی در سه ساحت وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی مطرح است که ساحت سوم برآمده از دو ساحت نخست است. بنیاد خداشناسی الهی‌دانان اسماعیلی با تأثیرپذیری از آموزه‌های افلوپینی، بر الهیات سلبی استوار است و در این حوزه تا آنجا پیش رفتند که حتی معتزلیان را نافی حقیقی صفات نمی‌دانند؛ بلکه آنان را مثبتان صفات و خود را نافیان صفات می‌شمارند. از رهگذر جستار حاضر که با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تقریر و ارزیابی دیدگاه الهی‌دانان اسماعیلی و بازخوانی تأثیرپذیری و تأثیرگذاری آن سامان یافته، آشکار می‌شود که به باور اسماعیلیان، صفات کمالی حقیقی در مرتبه «هستی» اند و خدا «فراهستی» است، بنابراین همه صفات از او سلب می‌شود. این دیدگاه مورد پذیرش الهی‌دانانی نظیر ابوحاتم رازی (۲۶۰ق-۳۲۲ق)، ابویعقوب سجستانی (۲۷۱ق-۳۵۳ق)، حمیدالدین کرمانی (۳۵۲ق-۴۱۱ق)، ابراهیم بن حسین حامدی (م.۵۵۷ق)، علی بن محمد الولید (۵۲۲ق-۶۱۲ق) و عمادالدین قرشی (م.۸۷۲ق) قرار دارد. این نظریه که از فلسفه افلاطونی تأثیر پذیرفته، از یک سلسله آسیب‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی رنج می‌برد که به عنوان نمونه می‌توان مواردی نظیر «فراهستی‌انگاری خدا»، «تشبیه‌انگاری الهیات ایجابی»، «لزوم ضد‌داری خدا»، «مرکب‌انگاری خدا بر پایه الهیات ایجابی» و «تأثیرپذیری ذات الهی» را ذکر کرد.

واژگان کلیدی: زبان دین، الهیات سلبی، نفی صفات، الهی‌دانان اسماعیلی، فراهستی‌انگاری خدا.

۱. دکتری فلسفه اسلامی و عضو پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی‌العالمیه، «نویسنده مسئول».

mohamadali\_esmaeili@miu.ac.ir

۲. استاد و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی‌العالمیه. rezanejad39@yahoo.com

## مقدمه

«الهیات سلبی»<sup>۱</sup> به مثابه رویکرد سلبی گروهی در حوزه خدانشناسی، از گذشته دور در میان الهی‌دانان ادیان ابراهیمی مطرح بوده، در سخنان افلاطون<sup>۲</sup> (۴۲۷ق-۳۴۷ق) و ارسطو (۳۸۴ق-۳۲۲ق) ریشه دارد (افلاطون، ۱۳۸۰ش: ۱۶۷۲/۳؛ ولفسن، ۱۳۸۷ش: ۹۱-۹۲). «آلینوس»<sup>۳</sup> را پدر الهیات سلبی می‌دانند؛ چنان‌که دیونوسیوس آریوپاگوسی<sup>۴</sup> (اواخر قرن ۵م) پدر «الهیات سلبی در کلیسای شرقی» است که با تأثیرپذیری از فلوطین (۲۰۴-۲۷۰م) به ترویج و سامان‌دهی آن پرداخت. (ولفسن، ۱۳۶۸ش: ۲۳۷) نظام فلسفی فلوطین در پی‌ریزی مبانی فلسفی الهیات سلبی نقش ویژه‌ای داشت. سخنان پراکنده افلاطون به شکل انسجام‌یافته‌ای در این نظام فلسفی مطرح شد و بنیاد خدانشناسی آن را تشکیل داد. (افلوطین، ۱۳۶۶ش: ۷۰۶/۲) نظام فلسفی فلوطین جزء تأثیرگذارترین فلسفه‌هاست که تأثیرات آن بر فلسفه مسیحی و فلسفه اسلامی مشهود است که نمونه برجسته آن، الهی‌دانان اسماعیلی‌اند که به شدت از فلسفه فلوطین تأثیر پذیرفتند و در کنار آن برخی شواهد دینی را افزودند. (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۵۳؛ ابن‌الولید، ۱۹۸۲م: ۴۰) الهی‌دانان اسماعیلی ضمن تأثیرپذیری از آموزه‌های افلوطینی در حوزه الهیات سلبی، آن‌چنان بر این نظریه پای فشردند که آن را به مثابه بنیان خدانشناسی خود قلمداد کردند (حامدی، ۱۹۹۶م: ۱۱، تعلیقه شماره ۴) و به «نفاء الصفات» و «معطلة الذات» ملقب گردیدند (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۲۲۹/۱) و در این حوزه تا آنجا پیش رفتند که حتی معتزلیان را نافیان حقیقی صفات نمی‌دانند بلکه آنان را «مثبت صفات» و خودشان را «نافی صفات» معرفی می‌کنند. (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۴۹)

جستار حاضر با اذعان به ضرورت و اهمیت این مسئله در منظومه صفات‌شناسی خدا و نقش آن در حل چالش‌های عمده در مسئله صفات و نیز جایگاه ویژه آن در الهیات اسماعیلی، می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی به تقریر و ارزیابی الهیات سلبی متافیزیکی در اندیشه الهی‌دانان اسماعیلی بپردازد و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. مؤلفه‌ها و پیروان الهیات سلبی وجودشناختی در الهیات اسماعیلی کدام است؟ و تأثیرپذیری این دیدگاه از فلسفه افلوطین چگونه است؟

1. negative theology.
2. platon.
3. Albinus.
4. Dionysius.

## ۲. ارزیابی ادله الهیات سلبی متافیزیکی در الهیات اسماعیلی چگونه است؟

شایان توجه است که در این مسئله، مقالاتی نیز تولید شده است. به‌عنوان نمونه: مقاله «خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیان» نوشته مهدی فرمانیان در «مجموعه مقالات اسماعیلیه»، به اختصار و در ضمن مطالب به الهیات سلبی نیز اشاره می‌کند، اما از آنجا که مسئله مقاله مذکور، الهیات سلبی نیست، ساحت‌ها و زوایای آن را تقریر و بررسی نکرده بلکه به اختصار، دیدگاه‌های اندیشوران متعدد اسماعیلی نظیر: اخوان الصفا، اسماعیلیان قبل از فاطمی، فاطمیان، نزاریان و طیبیان را گزارش می‌کند. (فرمانیان، ۱۳۸۱ش: ۳۳) مقاله «شکل‌شناسی الهیات اسماعیلیه» نیز به الهیات ایجابی و سلبی پرداخته، بخشی از آن به الهیات سلبی از منظر اسماعیلیان اختصاص دارد. (بهرامی، فصلنامه شیعه‌شناسی، «شکل‌شناسی الهیات اسماعیلیه»: ۶۹/۴۳) در این مقاله، الهیات ایجابی و سلبی برپایه فهم‌پذیری و توصیف‌پذیری یا فهم‌ناپذیری و توصیف‌ناپذیری تبیین شده است (همان: ۵۷) که بیانگر ساحت معرفتی و زبانی الهیات سلبی است، درحالی‌که جستار حاضر با چشم‌پوشی از این دو ساحت، بعد متافیزیکی این نظریه را بررسی می‌کند. مقاله «الهیات سلبی و ثبوتی در خداشناسی ناصر خسرو» نیز به این مسئله می‌پردازد. (ذهبی، و دارابیان، ۱۳۹۰ش: ۳۵۳) اما ضمن اختصاص مطلب به دیدگاه ناصر خسرو، برداشت درستی از الهیات سلبی ارائه نمی‌کند و حتی صفات سلبی مصطلح را زیرمجموعه الهیات سلبی می‌داند، (همان: ۳۶۰) چنان‌که ملاحظه می‌شود چشم‌انداز جستار حاضر با این مقالات متفاوت است. نوشتار حاضر با رعایت اصل مسئله‌محوری می‌کوشد الهیات سلبی متافیزیکی را در اندیشه اسماعیلیان تقریر و ارزیابی کند. گفتنی است که انتخاب ساحت متافیزیکی الهیات سلبی در نوشتار حاضر، از یکسو به جهت رعایت اصل مسئله‌محوری و از دیگرسو، از جهت اهمیت این ساحت و تأثیر آن بر دو ساحت معرفتی و زبانی است که در ادامه تقریر می‌شود.

## ۱. مؤلفه‌ها و پیروان الهیات سلبی متافیزیکی در اندیشه اسماعیلیان

الهیات سلبی سه ساحت «متافیزیکی» (وجودشناختی)، «معرفت‌شناختی» و «زبان‌شناختی» دارد که ساحت نخست، بر نفی صفات ثبوتی حقیقی به مثابه حقائق ثبوتی نفس‌الامری از ذات الهی دلالت دارد، (سعیدیا، ۱۸۸۰م: ۸۵؛ ابن‌میمون، ۱۹۷۲م: ۱۱۵؛ ولفسن، ۱۳۸۷ش: ۲۴؛

شرباک، ۱۳۸۳ش: ۶۸) چنان که ساحت دوم، شناخت‌ناپذیری ایجابی صفات ثبوتی را مورد تأکید قرار می‌دهد و بهره عقل از شناخت صفات الهی را چیزی جز یک سلسله سلب‌ها نمی‌داند. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲م: ۱۳۷) ساحت سوم بر زبان سلبی در حوزه گفتگوهای خداشناسانه تأکید دارد. (شرباک، ۱۳۸۳ش: ۶۸) ساحت متافیزیکی، ناظر به شناخت متن «واقع» و ساحت معرفت‌شناختی ناظر به شناخت «دریافت واقع» و ساحت زبان‌شناختی ناظر به شناخت «بیان واقع» است. ساحت زبانی برآمده از ساحت وجودی و معرفتی است، زیرا برگزیدن زبان سلبی یا به انگیزه هستی‌شناختی و لزوم کثرت در ذات الهی است، چنان که چنین رویکردی در اندیشه‌های الهی دانان اسماعیلی و نیز شیخ صدوق، (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸) قاضی سعید (قاضی سعید، ۱۳۸۶ش: ۶۶۷/۲) و ابن‌میمون یهودی (ابن‌میمون، ۱۹۷۲م: ۱۱۵) مشهود است؛ و یا با انگیزه معرفتی است، چنان که در اندیشه افلوطین مطرح است. (افلوطین، ۱۳۶۶ش: ۷۰۶/۲)

«اسماعیلیه» به مثابه یکی از فرقه‌های شیعه که پس از امام صادق علیه السلام به امامت فرزندان اسماعیل گرویدند، بر ساحت متافیزیکی الهیات سلبی تأکید ویژه‌ای دارند و در طول تاریخ با نام‌های گوناگونی شناخته می‌شوند که برخی از آن‌ها به همین مسئله اشاره دارد: الف) باطنیه؛ ب) سبعیه؛ ج) «نفاة الصفات» و «معطلة الذات». به اعتبار نفی صفات و تعطیل ذات از صفات به این دو نام خوانده می‌شوند. (سجستانی، بی تا: ۲۳؛ شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۲۲۹/۱) این نام‌گذاری بیانگر اهمیت این مسئله در منظومه فکری آنان است. عارف تامر پژوهشگر برجسته مکتب اسماعیلی، الهیات سلبی را بنیان آموزه‌های توحیدی در میان اسماعیلیان می‌داند و می‌نویسد: «مذهب الاسماعیلیة فی التوحید اقیم علی دعائم مستمدة من نفی الصفات و سلبها عن الله». (حامدی، ۱۹۹۶م: ۱۱، تعلیقه شماره ۴) به باور اسماعیلیان، ذات الهی نه تنها متصف به صفات ویژه آفریدگان نظیر جسمیت، زمان‌مندی، مکان‌داری و... نیست، بلکه از صفات مشترک مانند علم، قدرت، حیات و... نیز منزّه است. (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۴۹) در اینجا این پرسش مهم مطرح می‌شود که این دیدگاه چگونه با آیات و روایات که با صراحت به اثبات صفات کمالی برای ذات الهی می‌پردازند، سازگار است؟ معمولاً اسماعیلیان در راستای سازگارسازی این دیدگاه با آیات و روایات دو راه حل ارائه نموده‌اند:

یکم. صفات موجود در آیات و روایات، صفات مخلوق اول‌اند نه ذات خدا. عقل اول

وحدت محض، ازلی، ابدی، حی، قادر، علیم و حکیم است، چنان‌که احدیت و واحدیت صفت عقل اول است. (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۵۳؛ ابن‌الولید، ۱۹۸۲م: ۴۰) علی‌بن‌حنظله الوداعی از داعیان اسماعیلی این راه حل را این‌گونه به شعر در آورده است:

الحمد لله العلی السامی	عن صفة الكمال والتمام
اذ الكمال و التمام صنعته	سبحانه تقدست هویته
وما لنا إليه من طریق	وما لنا شيء سوى التصديق
بأنه سبحانه الإله	وما لنا من مبدع سواه
ثم قصارى البحث والتدقيق	لا ينتهى الا على مخلوق
وان كل سمة وان سمت	و كملت وشرفت وعظمت
وكل ما يخطر في الأوهام	في غاية الكمال والتمام
منصرف عنه الى إبداعه	و واقع حقا على اختراعه

(وداعی، ۱۹۵۳م: ۲۱)

دوم. اطلاق واژگانی نظیر «عالم» بر ذات بیانگر اتصاف ذات به صفت علم نیست، بلکه به معنای آفریننده علم در آفریدگان است، چنان‌که اطلاق قادر به اعتبار ایجاد قدرت در آن‌هاست. (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۵۳؛ ابن‌الولید، ۱۹۸۲م: ۴۲) این راه حل «الهیات افعالی» نامیده می‌شود و در فلسفه افلوطین ریشه دارد (افلوطین، ۱۳۶۶ش: ۷۰۶/۲) که در ادامه تقریر می‌شود. شهرستانی آن را به برخی حکیمان متقدم نسبت می‌دهد. (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۷۷) در هر صورت، در اینجا به تقریر دیدگاه شاخص‌ترین الهی‌دانان اسماعیلی می‌پردازیم:

#### ۱-۱. ابوحاتم رازی (۲۶۰ق-۳۲۲ق)

احمدبن حمدان ابوحاتم رازی، داعی برجسته اسماعیلی و متأثر از اندیشه نوافلاطونی است. از آثار بازمانده از وی «اعلام النبوة» و «الاصلاح» است که دومی نقدی بر «المحصول» نسفی است. (رازی، ۱۳۸۳ش، مقدمه: ۶) وی در جزء دوم کتاب «الاصلاح» به بررسی صفت تمامیت و نقصان پرداخته، خدا را برتر از اتصاف به تمامیت می‌داند و این‌گونه استدلال می‌کند که «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: «...إذا قلنا إنّ المبدع تام والإبداع تام والمبدع تام، فقد شبهنا المبدع

بالإبداع والمبدع، عزوجل المبدع عن أن يلحقه صفة بثة بثة»؛ (رازی، ۱۳۸۳ش: ۳۶) «جل و عز عن أن تدرکه الصفة أو يتناولها بها مخلوق». (همان: ۳۷) وی در ادامه، صفت تمام را در شمار آفریدگان دانسته، اتصاف خدا را به صفات آفریدگان جایز نمی‌داند (همان: ۳۶-۳۷) و لازمه اتصاف به صفت تمامیت را ترکیب ذات می‌داند. (رازی، ۱۳۸۳ش: ۳۷) ابو حاتم رازی در کتاب «اعلام النبوة» نیز که در متفکران اسماعیلی بعدی تأثیر فراوانی داشت و بیشتر آنان مانند حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو فقراتی از آن را نقل کرده‌اند و در اثبات آراء خود و یا نقض آراء مخالفان به مطالب آن نظر داشته‌اند، (رازی، ۱۳۸۱ش، مقدمه: ۹) ضمن نقد تشبیه خدا با آفریدگان، به بررسی روایات تشبیه پرداخته، آن‌ها را به دو قسم «ساختگی» و «صحیح» تقسیم نموده و در ادامه به معنانشناسی روایات صحیح می‌پردازد. (همان: ۴۷)

#### ۲-۱. ابویعقوب سجستانی (۲۷۱ق-۳۵۳ق)

ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی، داعی بزرگ اسماعیلی، نویسنده آثار مهمی همچون «الافتخار»، «الینایع» و «کشف المحجوب» است؛ در کتاب «الافتخار» به بیان افتخارات اسماعیلیه و عیوب مخالفان می‌پردازد. در باب نخست کتاب «الافتخار» به بررسی مسئله توحید پرداخته، یادآور می‌شود که مخالفان ما را «معطله» و خود را «موحده» می‌نامند: «...فلما جردناه عن الصفات والاضافات قدحتم فینا وسمیتونا معطلة». (سجستانی، بی تا: ۲۳) اما در واقع ما سزاوار نام «موحده» و آنان سزاوار لقب «معطله»‌اند، زیرا ما وجود خدا را اثبات اما صفات را از او سلب می‌کنیم. ما منکر ذات نیستیم تا «معطله» نامیده شویم؛ تعطیل، بیانگر انکار است که دیدگاه مخالفان به آن می‌انجامد، زیرا آنان صفات مخلوقات را برای ذات اثبات می‌نمایند و خدای آنان همسان مخلوقات و در واقع، مخلوق است نه خالق، پس لازمه دیدگاه آنان، تعطیل و انکار ذات است. (سجستانی، بی تا: ۲۳-۲۴) مقصود سجستانی از «صفات آفریدگان» تنها صفات ویژه آنان مانند جسمیت نیست، بلکه مطلق صفات و شامل حیات، علم، قدرت و... است. این نکته که از عبارات بعدی وی نیز استفاده می‌شود، مورد تصریح برخی اسماعیلیان است. (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۴۹) به باور سجستانی وقتی انسان بخواهد خدا را از طریق صفات بشناسد، عقلش او را تویخ نموده، یادآور می‌شود که خدا حتی در برخی صفات مانند مخلوقاتش نیست. (سجستانی، بی تا: ۲۵) دیدگاه سجستانی در نقد تعطیل

انگاری دیدگاه اسماعیلیه، بیانگر تفکیک میان «تعطیل ذات» و «تعطیل صفات» است که در بیانات کرمانی با توضیح بیشتری آمده است (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۴۸).

سلبی‌گرایی ابویعقوب تا آنجا ادامه یافت که از توصیف خدا به واحد نیز سر باز زد؛ به باور ایشان، توصیف خدا به واحد، بدین معناست که خدا دو تا نیست؛ چنان‌که معنای «واحد» در همه کاربردهای آن این است که «دوم» نیست. اگر چنین باشد، واحدی که در کنار واحد دیگر قرار می‌گیرد، می‌شود دو تا. بنابراین اگر با خدا یکی از فرشتگان الهی باشد، مبدع دوم دو تا می‌شود و اگر دو ملک باشد، مبدع سوم سه تا خواهد شد؛ در صورتی که قرآن چنین اعتقادی را کفر می‌خواند: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ». (مائده: ۷۳؛ سجستانی، بی تا: ۸۶) سجستانی مردم را از جهت پرستش، طاعت و خضوع، به چهار گروه تقسیم می‌کند و جماعت خویش را بهترین آن‌ها می‌خواند: الف) بت پرستان، این گروه با سنگ و چوب بت می‌سازند و با خضوع، سجود و خدمت در برابر آن‌ها، به خدا تقرب می‌جویند؛ ب) مشبّه، این جماعت معبود خویش را جسم و برخوردار از اعضاء، جوارح، حرکات، انتقالات و کیفیاتی چون رضایت، غضب و خنده می‌شناسند؛ ج) معتزله، خوارج و روافض، این سه گروه، صفات، کیفیات و ادوات را از معبود خویش نفی می‌کنند؛ د) اهل حقیقت، سجستانی خویش را اهل حقیقت می‌شناسد و بر این باور است که اهل حقیقت زیباترین، بهترین و نزدیک‌ترین‌ها را به معبود خود قصد می‌کنند. اینان به جای بتان از اولوالامر پیروی می‌کنند و از ایشان معالم دین را می‌آموزند؛ معالمی که پیروزی و نجات ایشان را به ارمغان می‌آورد. بت پرستان با عبادت اجسام فاقد حس و حرکت به خدا تقرب می‌جویند؛ اما اهل حقیقت با پیروی از حاملان و راسخان در علم به خدا تقرب می‌جویند. مشبّه خدایی را که جسم است و صاحب اعضاء و جوارح است، عبادت می‌کنند؛ در صورتی که اهل حقیقت از پیامبر و وصی او که دارای اعضاء و جوارح‌اند پیروی می‌کنند؛ چنان‌که اهل حقیقت به جای معبود اهل عدل که غیر موصوف، محدود، مکّیف و مرئی معرفی می‌شود، به عقل اوّل و نفس اقرار دارند.

به باور سجستانی الهیات سلبی معتزله برای شناخت معبود کافی نیست؛ چه اینکه از برخی موجودات نیز صفات نفی می‌شود و اگر قرار باشد خدا و برخی موجودات، از جهت نفی صفات مانند یکدیگر باشند، خدا مانند بعضی از مخلوقات خواهد بود؛ بنابراین چون پرستش اهل حق زیباتر و نزدیک‌تر به حق است، ایشان مبدع عالم را منزّه از آن می‌دانند

که موصوف، محدود، مکیف، ممکن و مرئی، همچنین نه موصوف، محدود، مکیف، ممکن و مرئی باشد، زیرا مبدع اهل حقیقت، از مقابلات، اعم از جسمانی و روحانی میراست. (همان: ۹۱)

در اندیشه وی نشانه‌ها و صفات رسول، وصی رسول و اولی الامر را از خالق خویش نفی، و به عقل اوّل و نفس کل اقرار کن و صفات، حدود و کیفیات را از ایشان سلب نمای تا از تشبیه نجات یابی. پس از آن، هرگاه خواستی توحید را بشناسی، خالق و مبدع خود را از موصوف و غیر موصوف، محدود و غیر محدود، مکیف و غیر مکیف، ممکن و غیر ممکن و مرئی و غیر مرئی بزرگ‌تر بشناس. (همان: ۹۲) این همان نگاهی است که سجستانی پیش‌تر درباره خدا گفته بود: «دیدگاه ما تعطیل نیست؛ بلکه تنزیهی است که اثبات است، نه تعطیل، زیرا در خصوص هیچ موجود دیگری این تنزیه جاری نمی‌شود. این تنزیه با الفاظی انجام می‌گیرد که دو نفی در برابر یگدیگر قرار می‌گیرند.» (همان: ۸۸) به باور وی تنزیه اهل حقیقت، تنها شایسته خداست. خدایی که مبدع کل شناخته می‌شود. این تنزیه برای خدا وقتی ممکن است که مراتب حدود روحانی و جسمانی را شناسایی، و خالق را از نشانه‌ها و صفات آنها تطهیر کنیم. (همان: ۹۴)

### ۳-۱. حمید الدین کرمانی (۳۵۲ق-۴۱۱ق)

حمیدالدین ابوالحسن احمدبن عبدالله کرمانی فیلسوف پرکار اسماعیلی و حلقه واسطه اسماعیلیان شرق با اسماعیلیان فاطمی است که شمار آثارش را افزون بر ۳۰ کتاب و رساله دانسته‌اند. از جمله مهمترین آنها می‌توان «المصایح فی اثبات الامامة»، «راحة العقل»، «الریاض فی الحکم بین صاحبی الاصلاح و النصرة» را نام برد. وی در آثارش به ویژه در «راحة العقل» ضمن دفاع از عقاید اسماعیلی می‌کوشد آنها را سازمان یافته ترسیم کند. کرمانی در سور دوم از کتاب «راحة العقل»، ضمن هفت مشرع به بررسی زوایای خداشناسی پرداخته، در مشرع اوّل «لیس بودن خدا» (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۲۹) و در مشرع دوم «ایس بودن» او را ابطال می‌کند (همان: ۱۳۱) که در نتیجه، خدا نه موجود است و نه معدوم. کرمانی ضمن تأکید بر آموزه افلوطینی «فرا هستی‌انگاری خدا»، کاربرد لفظ «وجود» درباره خدا را از باب اضطرار در تعبیر می‌داند: «هذا، والوجود إذا قلناه على الله تعالى فإنما نقوله للاضطرار الى العبارة». (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۵۳) آنچه در اینجا اهمیت بیشتری دارد،

موجّه سازی مدعای دوم (موجود نبودن خدا) است که به باور کرمانی، چون «وجود» نیازمند علّت است پس فراهستی است: «لما كان الايس في كونه ايساً محتاجاً إلى ما يستند اليه في الوجود، و كان هو «عز كبريائه» متعالياً عن الحاجة... كان من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيساً». (همان: ۱۳۱) همچنين «وجود» به جوهر و عرض و جوهر به جسم، نفس و عقل تقسیم می‌شود و خدا هیچ کدام از این‌ها نیست، پس «وجود» نیست. (کرمانی، ۱۹۷۶: ۱۳۱-۱۳۲) وی این گونه نتیجه می‌گیرد: «...وإذا كان لا يخلو الأيس من أن يكون إمّا جوهرأ أو عرضاً وبطل كونه تعالى جوهرأ و عرضاً، بطل بطلان كونه جوهرأ أو عرضاً أن يكون أيساً». (همان: ۱۳۲) وی به ابطال این احتمال می‌پردازد که موجود منحصر در جوهر و عرض نیست. (همان: ۱۳۲) براساس آموزه «فراهستی انگاری خدا»، تمام صفات کمالی تنها برای مادون خدا کمال اند که یا جوهرند یا عرض، نه برای خدا که فراجوهر و عرض است: «لا يوسم بشيء يقال عليه وإن كان من الكمال على الغاية ومن الجمال على النهاية، إلا وذلك يليق بما هو دونه مما لا يخلو ان يكون إمّا جوهرأ أو عرضاً». (همان: ۱۳۵) وی بر همین اساس تمام صفات منتسب به خدا را برگرفته از حوزه آفریدگان می‌داند: «...وإن تنال بصفة... فتلك الصفات هي مأخوذة مستعارة من الموجودات التي هي واقعة تحت الوجود المخترع». (همان: ۱۳۶) «وإذا كان الأمر كذلك و كان ما يقال على الله تعالى هو صفة لغيره... فقد تبين أن من وصفه فقد كذب عليه بكون ما وصفه به صفة لغيره». (همان: ۱۳۶)

کرمانی در مشروع چهارم به تفصیل، خدا را فاقد صورت و ماده و مباین با آفریدگان دانسته و تنها راه صحیح شناخت او را سلب صفات آفریدگان از او می‌داند (همان: ۱۳۹-۱۴۰) که بیانگر نظریه الهیات سلبی است. در مشروع هفتم به تبیین الهیات سلبی پرداخته، درباره صفات خدا دو راه را مطرح می‌داند: اتصاف ذات به صفات کمالی و نفی آن‌ها. راه نخست را مستلزم کذب و نسبت دادن صفات مخلوقات به خدا می‌داند: «...كان طريق التوحيد من جهة إثبات الصفات له مؤدياً إلى الكذب على الله تعالى... كان أصدق ما يعتمد عليه في التوحيد ضد إثبات الصفات و هو نفيها عنه». (همان: ۱۴۷) وی متکلمان اسماعیلی را به پیروی از اهل بیت عليهم السلام پیرو راه دوم می‌داند. (همان: ۱۴۷-۱۴۸) کرمانی در ادامه به نقد تعطیل انگاری دیدگاه بالا پرداخته، زمانی «تعطیل» را لازم می‌داند که شیء مورد نفی، «ذات» باشد درحالی که در اینجا «صفات» است. (همان: ۱۴۸) این بیان که پیش‌تر در دیدگاه ابویعقوب سجستانی نیز گذشت (سجستانی، بی‌تا: ۲۵) ضمن تفکیک «تعطیل ذات» از

«تعطیل صفات»، اولی را انکار و دومی را می‌پذیرد. در ارزیابی این دیدگاه لازم است میان «تعطیلی ذات» و «تعطیلی ذات از صفات» تفکیک شود. هدف از دادن لقب «معطله» به اسماعیلیان، باورمندی آنان به تعطیلی ذات از صفات است نه تعطیل خود ذات، زیرا آنان منکر ذات نیستند. این نکته مورد تصریح شهرستانی است: «إنهم نفاة الصفات حقیقة، معطلة الذات عن جمیع الصفات». (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۲۲۹/۱) بنابراین نیازی به تلاش‌های اسماعیلیان در منزله جلوه‌دادن خود از این لقب نیست و آنچه آنان از او فرار می‌کنند، اساساً مورد نظر مخالفان نیست.

کرمانی به بررسی صفات موجود در فرهنگ دینی نیز پرداخته، آن‌ها را صفات عقل اول می‌داند (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۵۳) که توضیحش گذشت. وی در ادامه ضمن مقایسه «الهیات سلبی اسماعیلیان» با «الهیات سلبی معتزلیان»، معتزلیان را با اینکه همچون اسماعیلیان ادعای نفی صفات دارند، جزء مثبتان صفات قمداد می‌کند، زیرا آنان اطلاق اسمائی نظیر عالم، قادر، حیّ و... بر خدا را می‌پذیرند: «إن المتأمل المنصف إذا فحص عن ذلك بفکره، علم أن کلاً من المخالفین قد زین مذهبه، بأن عمد في توحیده لمعبوده ما عمدناه... خاصة المعتزلة الذین صدروا کتبهم، وزینوها بقولهم في أصول مذهبه: بأن الله تعالی لا یوصف بصفات المخلوقین... وهذا من قولهم، هو أصل مذهبنا، وعلیه قاعدة دعوتنا... لكن المعتزلة قالوا بأفواههم قول الموحدين، واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحدين، بنقضهم قولهم أولاً بأن الله لا یوصف بصفات المخلوقین، یاطلاقهم علی الله سبحانه وتعالی ما یتحققه غیر الله تعالی، من الصفات من القول بأنه حیّ، قادر، عالم، وسائر الصفات». (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۴۹)

این بیان کرمانی نقش ویژه‌ای در ترسیم دیدگاه اسماعیلیان دارد، زیرا اندیشوران اسماعیلی معمولاً بر این نکته تأکید دارند که خدا به صفات آفریدگان متصف نمی‌شود (سجستانی، بی‌تا: ۲۳-۲۴) و این دیدگاه این پندار را در پی دارد که شاید مقصودشان از «صفات آفریدگان» صفات ویژه آن‌ها نظیر جسمیت، محدودیت به زمان و مکان و... است، بنابراین مقصودشان از نفی صفات نیز نفی همین‌هاست؟ در این میان، کرمانی در سخن پیشین آشکارا تصریح می‌نماید که «صفات» در اینجا عمومیت دارد، همان‌طور که معتزلیان نیز چنین دیدگاهی دارند، گرچه به باور کرمانی آنان به دیدگاه‌شان پایبند نیستند.

کرمانی در جمع‌بندی بحث، اثبات صفات را مستلزم یکی از دو محذور می‌داند: یا مستلزم محال است و یا مستلزم پذیرش نامتناهی بودن سلسله وجودات است، به این نحو که

ثبوت صفات برای «ذات»، معلول غیر است که خودش نیز معلول علت دیگری است و این سلسله نامتناهی ادامه می‌یابد. (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۵۱)

#### ۱-۴. ابراهیم‌بن حسین حامدی (م. ۵۵۷ق)

ابراهیم‌بن حسین حامدی داعی اسماعیلی اهل یمن و نگارنده کتاب «کنز الولد» است که در شمار کتب کم‌یاب و سرّی اسماعیلیان است. حامدی باب اول از این کتاب را به «توحید» اختصاص داده، آن را بالاترین عبادات می‌داند (حامدی، ۱۹۹۶م: ۸) و پس از ذکر برخی روایات، خدا را فاقد اسم و صفت دانسته، اطلاق اسماء بر خدا را استعاره می‌داند و سلب اسماء و صفات را «تنزیه» می‌شمارد (همان: ۱۱) و به فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام تمسک می‌نماید که نظام توحید را «نفی صفات» می‌دانند. (همان: ۱۲) وی در ادامه عقل و نفس را از شناخت خدا محروم دانسته، شناخت آن‌ها را تقریبی می‌داند. (همان: ۱۲) این سخن با صراحت بر الهیات سلبی در حوزه معرفتی صفات دلالت دارد. چنان‌که در همین راستا، حتی این سخن را که گفته شود: «خدا را نمی‌شناسم مگر به همان چیزی که در واقع هست»، صحیح نمی‌داند و آن را مستلزم مقداری شناخت می‌داند. (همان: ۱۴)

حامدی با صراحت اطلاق واژگانی نظیر «عالم»، «قادر»، «حی» و مانند این‌ها بر خدا را مردود دانسته، آن را این‌گونه موجه می‌نماید که خدا آفریننده موجود «عالم»، «قادر»، «حی» و... است: «فهو تعالی لا یدخل تحت اسم و لا صفة... ولا یقال علیه حیا و لا قادراً و لا عالماً و لا... لأنه مبدع الحی القادر العالم». (همان: ۱۳) براساس این سخن که بیانگر الهیات افعالی است، اطلاق چنین واژگانی بر خدا به معنای آفریننده این‌هاست نه اینکه خودش متصف به این‌ها باشد. به باور حامدی، حتی نمی‌توان واژه «ذات» را بر خدا اطلاق کرد، زیرا هر ذاتی دارای صفات است، درحالی‌که او صفت ندارد. (همان: ۱۳) چنان‌که اطلاق واژه علت نیز بر او جائز نیست، زیرا برخی آثار معلول در علت هست، درحالی‌که هیچ‌کدام از ویژگی‌های مخلوقات در خدا نیست. (همان: ۱۴) چنان‌که اطلاق واژه «شیء» را نیز بر خدا صحیح نمی‌داند، زیرا شیء نیازمند فاعل است. (همان: ۱۴) حامدی همگام با دیگر اندیشوران اسماعیلی، واژگانی نظیر «عالم»، «قادر»، «حی» و مانند این‌ها را اسمای موجود اول می‌داند (همان: ۱۴) و در ادامه، بر نفی شباهت خالق و مخلوق تأکید دارد و لازمه هرگونه شباهت را حدوث خالق می‌داند: «المبدع لایشبه شیئاً مما أحدث ولو أشبه شیئاً منها بوجه من الوجوه لکان محدثاً لا محدثاً». (همان: ۱۵)

### ۵-۱. علی بن محمد الولید (۵۲۲ق-۶۱۲ق)

علی بن محمد بن جعفر بن ابراهیم بن الولید اسماعیلی یمنی در خانواده‌ای ادیب و فیلسوف رشد کرد. از جمله آثارش «الایضاح والتبیین فی کیفیت تسلسل ولادتی الجسم والدين»، «رسالة تحفة المرتاد وغصة الأضداد»، «رسالة المبدء والمعاد»، «دامغ الباطل» و «تاج العقائد و معدن الفوائد» است. (ابن الولید، ۱۹۸۲م: مقدمه عارف تامر: ۸) وی در کتاب «تاج العقائد و معدن الفوائد» ضمن بیان صد مورد و با عبارات روان به توضیح باورهای اسماعیلیان می‌پردازد. در عقیده یازدهم به نفی اسماء از ذات الهی پرداخته، «اسامی» را نشانه‌هایی می‌داند که جهت تمایز آفریدگان از یکدیگر بر آن‌ها نهاده شده است، درحالی که ذات الهی فاقد صورت طبیعی، صناعی، عقلی و نفسی است و با نام‌های آفریدگان نام‌گذاری نمی‌شود. (ابن الولید، ۱۹۸۲م: ص ۲۶) وی در عقیده سیزدهم به «نفی صفات از ذات» پرداخته، آن را آموزه صحیحی می‌داند که نباید ترک شود، زیرا صفات از یکسو بر جواهر ملحق می‌شود و دیگر سو از جانب غیر داده می‌شود، درحالی که نه خدا جوهر است و نه نیاز به غیر دارد: «إن نفي الصفات عنه معتقد صحيح لا يسوغ تركه، لأن الصفات تلحق الجوهر إنما في الاجسام و إنما في النفوس... وهو يتعالى عن ان يكون له داخل او خارج، ومما تقرر عند كل ذي عقل أن الصفات تلحق الموصوف من غيره، لا من ذاته». (همان: ۲۷-۲۸)

وی در عقیده هیجدهم نیز به الهیات سلبی پرداخته، برای شناخت خدا دو راه مطرح می‌کند: الف) اتصاف ذات به صفات؛ ب) نفی صفات؛ به باور وی راه نخست مستلزم کذب و لازمه اش نسبت دادن صفات آفریدگان به خداست. «صفات» ویژه آفریدگان است و اسناد آن‌ها به خدا خلاف واقع و دروغ است، از این رو متکلمان اسماعیلی به پیروی از روایات اهل بیت علیهم السلام راه دوم را برگزیده‌اند. (همان: ۳۹) این بخش سخنانش کاملاً شبیه بیانات کرمانی است (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۴۷) و به نظر می‌رسد عباراتش نیز وام گرفته از اوست. ابن الولید در مسئله «نفی صفات» به این نکته دقیق اشاره می‌کند که کمتر در ادبیات اسماعیلیان سراغ داریم: اگر برخی «صفات» ازلی باشند و برای خدا اثبات شوند، چنین صفتی خود ذات و از جانب خود اوست و میان ذات و چنین صفتی تفاوتی نیست و هر دو قدیم‌اند: «...وإذا توهمت شيئاً من الصفات أزيلاً فهو ذات الموجود الأول، وإذا كان الأمر على ذلك فيجب أن توجد كل صفة تصفه بها لأنها منه، ولا فرق بينها وبينه لكونها قديمة». (ابن الولید، ۱۹۸۲م: ۲۸) این عبارت بیانگر نزدیک شدن ایشان به ادبیات عینیت صفات با ذات

است و وی همسان ابوالهذیل علاف در میان معتزلیان است که از ادبیات نفی صفات برگشته، به ادبیات عینیت رسید. مشکل اینجاست که ابن الولید این ادبیات را ادامه نداده و آن را نپروانده، بلکه در عبارت بعدی دوباره آموزه نفی مطلق صفات را مطرح می‌نماید که گویای عدم شفافیت آموزه عینیت در نگاه اوست. وی در عقیده نوزدهم به توجیه صفات موجود در فرهنگ دینی پرداخته، در سایه صفت ناپذیری خدا، صفات موجود در فرهنگ دینی را مربوط به عقل اول می‌داند: «إن الباري تعالی و تقدس لما تعظم عن أن ينال بصفة توجد في الموجودات، لقصور الموجودات عن وصفه بما تستحقه الإلهية، جعل موجوداً أولاً تتعلق الصفات به، عطفاً ورحمةً ومنه على عقول عباده أن تهلك وتضل، إذا لم تستند إلى ما تقف عنده، فتوقع الصفات عليه، فجعل للعالم مبدء مبدعاً». (همان: ۴۰-۴۱، ۴۴) در ادامه، اتصاف ذات الهی به صفاتی نظیر علم، قدرت و... را بیانگر ایجاد این صفات در آفریدگان می‌داند: «تقدس و تعالی عن أن تعزى إليه الصفات الا على وجه الاعتراف بأنه فاعلها في عالمه و موجوداته». (ابن الولید، ۱۹۸۲م: ۴۲) این‌ها همان دو راه حلی است که در آغاز این مبحث اشاره نمودیم.

#### ۶-۱. عمادالدین قرشی (م. ۸۷۲ق)

ادریس عمادالدین قرشی نخستین مورخ اسماعیلی است. وی باب دوم کتاب «زهر المعانی» را به سلب اسماء و صفات از خدا اختصاص داده، همگام با دیگر اسماعیلیان صفات کمالی را نه صفات خدا، بلکه صفات آفریدگان می‌داند (قرشی، ۱۹۹۱م: ۲۱) و بر الهیات افعالی تأکید دارد: «فإذا قيل أنه تعالی واحدٌ وعالمٌ وقادرٌ و... فليس ذلك و له بعلم و حياة و... بل بمعنى أنه فاعل الواحد». (همان: ۲۳-۲۴) به باور وی، اسماء و صفات بر جسمانیات، صدق حقیقی و بر روحانیات صدق مجازی دارد و بر خدا نه صدق حقیقی دارد و نه مجازی. (همان: ۲۱-۲۲) وی بر تباین خدا با آفریدگانش تأکید دارد (همان: ۲۳) و عقل را به ساحت کبریائی خدا راهی نمی‌داند و بر تشبیه ناپذیری خدا تأکید دارد. (همان: ۲۳، ۲۴) به عقیده وی، بهره انسان از شناخت خدا، تنها تسیح اوست. (همان: ۲۴) عمادالدین شناخت ناپذیری خدا توسط عقل را همچون شناخت ناپذیری خورشید توسط چشم می‌داند و عقل را نه تنها از شناخت خدا بلکه از شناخت خودش ناتوان می‌داند. (همان: ۲۷)

از رهگذر گزارش بالا آشکار می‌شود که شاخص‌ترین مؤلفه‌های الهیات سلبی

وجودشناختی در میان الهی دانان اسماعیلی مشترک است و در میان آن‌ها سیر تطوری داشته و اندیشوران بعدی به تکمیل و گسترش آن‌ها پرداخته‌اند.

در راستای تبارشناسی این دیدگاه، شایان توجه است که سلبی‌گروی الهی دانان اسماعیلی در فلسفه نوافلاطونی به‌ویژه فلسفه افلوپین ریشه دارد و تمام مؤلفه‌های آن را می‌توان به وضوح در فلسفه افلوپین یافت، با این تفاوت که اسماعیلیان برخی شواهد دینی را نیز به آن‌ها افزودند، اما با این حال، نگرش غالب و محوری در دیدگاه آن‌ها نگرش و صبغه افلوپینی است. در اینجا به اختصار، به حضور این مؤلفه‌ها در فلسفه افلوپین می‌پردازیم:

آموزه محوری الهی دانان اسماعیلی در توجیه الهیات سلبی، «هستی‌انگاری صفات و فراهستی‌انگاری خدا» است که این آموزه در فلسفه نوافلاطونیان ریشه دارد. در اندیشه افلوپین، «واحد» در حوزه وجودشناختی، فاقد صفات ایجابی است چنان‌که در حوزه معرفتی نیز به چنگ شناخت حصولی نمی‌آید. هستی‌شناسی افلوپین گرد سه محور می‌چرخد که می‌توان آن‌ها را سه بنیاد نامید: یکم) واحد؛ دوم) عقل؛ سوم) روح یا نفس. در نظام فلسفی افلوپین، پس از این سه مبدا، طبیعت یا جهان محسوس قرار دارد. از میان این مراتب، مرتبه نخست، فوق هستی و مراتب بعدی، هستی‌اند. افلوپین با تأثیرپذیری از افلاطون (افلاطون، ۱۳۸۰ش: ۱۶۷۲/۳) آموزه فراهستی‌انگاری خدا را پایه‌گذاری کرد و مورد پذیرش افلوپینیان یا مبلیخوس، (کاپلس‌تون، ۱۳۷۵ش: ۵۴۷/۱) پروکلس لیکایوس (همان: ۵۵۰/۱-۵۵۱) و داماسیکوس مشهور به «یوحنا دمشقی» (یوحنا دمشقی، ۱۹۸۴م: ۶۰) قرار گرفت. دیونوسیوس نیز آن را پذیرفت با این تفاوت که آن را نه الهیات سلبی بلکه «الهیات تفضیلی» نامید (ایلخانی، ۱۳۹۶ش: ۷۱-۷۴) که «سلب مضاعف» است. افلوپین بر اثبات این آموزه دو برهان اقامه کرد که در آثار اسماعیلیان نیز ذکر شده است: نخست اینکه، از جمله ویژگی‌های «هستی»، تعین و محدودیت و صورت‌داری است و از آنجا که «احد» فاقد آن‌هاست، «فراهستی» است. (افلوپین، ۱۳۶۶ش: ۲/۶۷۰) دوم اینکه، «احد» مبدا هستی است و نمی‌تواند خود از سنخ هستی باشد، بنابراین «فراهستی» است. (افلوپین، ۱۳۶۶ش: ۲/۶۸۱ و ۷۵۲)

«الهیات افعالی» به مثابه راه حل اسماعیلیان در توجیه صفات خدا در متون مقدس و حیانی نیز در فلسفه افلوپین ریشه دارد. به باور افلوپین صفات کمالی متعدد نظیر خیر، زیبایی، عالی و... که در ظاهر به خدا نسبت داده می‌شوند، در واقع صفات فیض اویند

(افلوپین، ۱۳۶۶ش: ۷۰۶/۲) که به طور مجازی به خود او نسبت داد می‌شوند. (گیسلر، ۱۳۹۱ش: ۳۵۹) براین اساس، خدا به وسیله تجلیاتش، به صورت مجازی به صفات کمالی متصف می‌شود. او خیر نامیده می‌شود، زیرا علت خیر است نه بدین جهت که این خیری را که او علتش است، می‌توان به حق به او نسبت داد. (همان: ۳۵۹-۳۶۰) به باور افلوپین، سلب صفات از «واحد» سخن درستی است و اثبات صفات برایش بیانگر غفلت از حقیقت اوست. چنین کسی مانند مدح کننده‌ای است که صفاتی را به ممدوح نسبت می‌دهد که در او نیست. (افلوپین، ۱۳۶۶ش: ۷۰۶/۲)

## ۲. ارزیابی ادله الهیات سلبی متافیزیکی اسماعیلیان

تا اینجا مؤلفه های الهیات سلبی اسماعیلیان و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری آنان آشکار شد. در اینجا ضمن دسته‌بندی و تقریر ادله آنها، می‌کوشیم آنها را ارزیابی کنیم.

### ۲-۱. ارزیابی هستی‌انگاری صفات و فراهستی‌انگاری خدا

از جمله مهمترین براهین الهی‌دانان اسماعیلی بر اثبات ایده نفی صفات از خدا، هستی‌انگاری صفات و فراهستی‌انگاری خداست. برپایه این برهان، صفات کمالی حقیقی در شمار آفریدگان و بیانگر صفات و حالات «هستی» است و با تکیه بر آموزه «فراهستی‌انگاری خدا»، از خدا نفی می‌شوند. ابوحاتم رازی با تکیه بر این برهان، صفت «تمام» را در شمار آفریدگان دانسته، اتصاف خدا به صفات آفریدگان را جایز نمی‌داند. (رازی، ۱۳۸۳ش: ۳۶-۳۷) حمیدالدین کرمانی نیز از یکسو، «لیس بودن خدا» (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۲۹) و از دیگرسو، «ایس بودن» او را ابطال می‌کند (همان: ۱۳۱) که در نتیجه، خدا نه موجود است و نه معدوم. شایان توجه است که «صفات ثبوتی» در این برهان، معنای عامی دارد که صفاتی نظیر جسمائیت، زمان‌مندی، مکان‌مندی و... و نیز صفاتی نظیر علم، قدرت، خیریت و... را شامل می‌شود و از آنجا که همه این‌ها در شمار «هستی» اند و خدا «فراهستی» است، همه از او سلب می‌شود.

در ارزیابی این برهان باید توجه داشت که اگر مقصود اسماعیلیان صرفاً اصطلاح‌گذاری باشد و بخواهند اصطلاح «هستی» را همسان «هستی امکانی» قلمداد کنند، 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»

چيست؟ آیا مفهوم «هستی» میان آن‌ها مشترک لفظی است یا معنوی؟ مطابق شواهد ارائه شده در جای خود، گزینه دوم صحیح است و براین اساس «فراهستی‌امکانی» نیز خود از سنخ «هستی» و مشمول احکام هستی بماهو هستی است. از دیگر سو فلوطین «وحدت» را دارای مراتب تشکیکی دانسته، بالاترین مرتبه آن را ویژه «احد» می‌داند. (فلوطین، ۱۳۶۶ش: ۷۲/۲) این در حالی است که «وحدت» از مفاهیم وجودی است و تشکیک پذیری اش بیانگر تشکیک پذیری وجود است و تشکیک پذیری نیز بدون اشتراک معنوی ممکن نیست، بنابراین همان‌طور که «وحدت» مراتب تشکیکی دارد، هستی نیز دارای مراتب تشکیکی است و بالاترین مرتبه آن (هستی وجوبی) ویژه «احد» است. از اینجا نقد دیدگاه ابراهیم بن حسین حامدی نیز که اطلاق واژه علت و «شیء» را بر خدا جائز نمی‌داند (حامدی، ۱۹۹۶م: ۱۴) نیز آشکار می‌شود.

## ۲-۲. ارزیابی تشبیه‌انگاری اثبات صفات

به باور اسماعیلیان اتصاف خدا به صفات کمالی مستلزم تشبیه خدا به آفریدگان است. این برهان در سخنان غالب الهی دانان اسماعیلی از جمله ابوحاتم رازی، (رازی، ۱۳۸۳ش: ۳۶-۳۷) ابویعقوب سجستانی، (سجستانی، بی‌تا: ۲۳-۲۴) حمیدالدین کرمانی (کرمانی، ۱۹۷۶م: ۱۴۷) و ابن الولید (ابن الولید، ۱۹۸۲م: ۲۷) آمده است. ابراهیم بن حسین حامدی نیز بر نفی شباهت خالق و مخلوق تأکید دارد و لازمه هرگونه شباهت را حدوث خالق می‌داند. (حامدی، ۱۹۹۶م: ۱۵) شهرستانی انگیزه اسماعیلیان از طرح دیدگاه الهیات سلبی را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند که آنان اشتراک مفهومی را مستلزم اشتراک مصداقی پنداشته، میان خدا و آفریدگان هیچ‌گونه اشتراک مفهومی را نمی‌پذیرند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۷۷-۷۸).

تشبیه‌انگاری اطلاق صفات کمالی بر خدا بر خلط میان مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی استوار است. شناخت دقیق معقولات اولی و ثانی و تفکیک احکام آن‌ها از یکدیگر کلید حل مسائل فراوانی در حوزه وجودشناسی و خداشناسی است. مفاهیم ماهوی اتصاف و عروض خارجی دارند و از حدود وجود حکایت می‌کنند، (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ش: ۱۳۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵ش: ۳۴۶/۱-۳۴۷) 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، (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م: ۱۳۹/۱-۱۴۰) 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 این‌رو 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 مخلوق بودن «شیء» می‌داند، (حامدی، ۱۹۹۶م: ۱۴) در حالی که محدودیت‌های مصداقی هرگز به عالم مفاهیم فلسفی راه نمی‌یابد.

### ۳-۲. ارزیابی لزوم ضدداری خدا

به باور اسماعیلیان، لازمه اتصاف‌پذیری خدا به صفات کمالی راهیابی ضد در خداست، در حالی که خدا ضد ندارد. شهرستانی پس از تقریر رویکرد فراهستی‌انگاری خدا و اسناد آن به اندکی از فیلسوفان متقدم و اسماعیلیان، استدلال آن‌ها را این‌گونه تقریر می‌نماید که اطلاق الفاظی نظیر: موجود، عالم، قادر و مانند این‌ها بر خدا صحیح نیست، زیرا هر کدام از این نام‌ها ضدی (به ترتیب: معدوم، جاهل، عاجز) دارد و اطلاق آن‌ها بر خدا مستلزم تصویر ضد بر اوست، بنابراین چنین نام‌هایی بر خدا اطلاق نمی‌شود. (شهرستانی، ۱۴۲۵ق: ۷۷-۷۸)

استلزام میان اتصاف خدا به صفات کمالی و راهیابی ضد در او، بر این پیشفرض استوار است که «ضد» مطلق «مقابل» است. در حالی که «ضد» اصطلاحی دو کاربرد دارد: الف) ضد در نگاه جمهور فیلسوفان بر هر چیزی اطلاق می‌شود که از لحاظ نیرو و توان مساوی موجود دیگری باشد و در مقابل آن ممانعت کند؛ ب) ضد در معنای خاص، عرضی است که در موضوع شریک عرض دیگری باشد و در پی آن درآید، به نحوی که اگر یکی از آن‌ها قائم به موضوع مشترک باشد، دومی را دفع کند و با هم جمع نشوند مانند سفیدی و سیاهی. از آنجا که همه موجودات معلول خدایند و آفریده همسان با آفریننده‌اش نیست، بنابراین کاربرد اول درباره خدا منتفی است. از دیگر سو، از آنجا که ذات الهی به هیچ موضوعی تعلق ندارد، کاربرد دوم نیز درباره خدا صادق نیست. (طوسی، ۱۳۷۵ش: ۶۵/۳)

علاوه بر اینکه کاربرد دوم ناظر به ماهیت است و خدا ماهیت ندارد. (سبزواری، ۱۳۷۲ش:

۶۵۵) از سوی دیگر، با چشم پوشی از اصطلاح فلسفی ضد و تأکید بر معنای عرفی آن، باید توجه داشت که نه تنها اتصاف خدا به صفات کمالی مستلزم راهیابی ضد به ساحت او نیست؛ بلکه تحفظ بر «ضدنداری خدا» اتصاف او به صفات کمالی را می‌طلبد، زیرا به تعبیر زیبایی شهید مطهری، این ادعا که «هر چه در مخلوق است مغایر و مخالف و مبین با آن چیزی است که در خالق است» اثبات نوعی ضدیت میان خالق و مخلوق است، حال آنکه همچنان که خدا مثل ندارد، ضد نیز ندارد و مخلوق ضد خالق نیست، مخلوق پرتو خالق و آیت خالق و مظهر خالق است. (مطهری، ۱۳۸۹ش: ۱۰۳۴/۶) نکته پایانی اینکه انکار اطلاق واژگانی نظیر «موجود» بر خدا به انکار وجود خدا می‌انجامد.

#### ۲-۴. ارزیابی مرکب‌انگاری خدا

به باور اسماعیلیان، اتصاف خدا به صفات کمالی مستلزم ترکیب و کثرت در ذات خداست که با بساطت او ناسازگار است. ثبوتی‌انگاری صفات حقیقی و بازنگرداندن آن‌ها به امور سلبی کثرت در ذات را در پی دارد. (رازی، ۱۳۸۳ش: ۳۷) این برهان مورد تأکید دیگر پیروان الهیات سلبی نیز قرار دارد. به عنوان نمونه: یوحنا دمشقی آن را این گونه تقریر می‌کند که خدا بسیط و نامتناهی وجودی است و موجود بسیط نامتناهی هر گونه کثرت درونی و بیرونی را نفی می‌کند، بنابراین همان گونه که خدا شریک ندارد و کثرت بیرونی نمی‌پذیرد، صفت نیز ندارد و کثرت درونی نمی‌پذیرد. (یوحنا دمشقی، ۱۹۸۴م: ۶۱) برخی اندیشوران امامی نظیر شیخ صدوق، (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۸) ابن میثم بحرانی (ابن میثم بحرانی، ۱۴۲۷ق: ۱۰۸/۱-۱۰۹) و قاضی سعیدقمی (قاضی سعید، ۱۳۸۶ش: ۱۱۲/۳-۱۱۳) نیز بدان تمسک کرده‌اند.

ریشه این برهان را تلازم کثرت مفهومی صفات با کثرت حقیقت آن‌ها تشکیل می‌دهد. درحالی که چنین تلازمی صحیح نیست و صفات ثبوتی حقیقی خدا در عین تعدد مفهومی، از مصداق واحدی برخوردارند و هیچ گونه کثرتی در خدا راه ندارد. این پندار با غفلت از نظریه عینیت صفات با ذات الهی شکل گرفته است. نکته دیگر اینکه، معمولاً لازمه زیادت صفات بر ذات، ترکیب‌پذیری ذات قلمداد می‌شود، چنان که کسانی نظیر مقمص یهودی میان «زیادت صفات بر ذات» و «جزء بودن صفات» تلازم برقرار نموده‌اند. اما توجه به این نکته مهم لازم است که میان دو تعبیر «جزء بودن صفات برای ذات» و «جزء بودن صفات

برای خدا» تمایز مهمی وجود دارد. مطابق دیدگاه اشاعره، صفات جزئی از خدایند نه جزئی از ذات. لازمه دیدگاه آنان ترکیب ذات نیست و صفات جزئی از ذات نیستند بلکه اموری عارض بر ذات‌اند و مجموع صفات و ذات «خدا» را تشکیل می‌دهند. براین اساس، نظریه زیادت مستلزم ترکیب در وجود خداست و نه ترکیب در ذات.

## ۵-۲. ارزیابی لزوم تأثیرپذیری ذات الهی

به باور اسماعیلیان، لازمه اتصاف خدا به صفات کمالی، تأثیرپذیری ذات خداست و تأثیرپذیری نیز بیانگر انفعال است که با وجوب وجود الهی ناسازگار است. (ابن الولید، ۱۹۸۲م: ۲۷-۲۸) این برهان بر این پیشفرض استوار است که صفات کمالی خدا وجودی جدا از ذات دارند و معلول خود ذات یا موجودی خارج از ذات‌اند. این در حالی است که خود همین مطلب آغاز ادعاست. در همین راستا، پاسخ این پندار نیز آشکار می‌شود که برخی فیلسوفان نظیر ملارجعلی تبریزی اتصاف ذات خدا به صفات ثبوتی را مستلزم اتحاد دو وجود می‌دانند که امری محال است. (تبریزی، ۱۳۷۸ش: ۲۴۸/۱) این پندار نیز بر این پیشفرض استوار است که مقصود از عینیت صفات با ذات الهی، «اتحاد مصداقی» آن‌هاست، درحالی که چنین نیست بلکه مقصود از عینیت این است که صفات حقیقی الهی به عین وجود ذاتش موجودند و ذات در عین بساطت به آن‌ها متصف می‌شود و این صفات از حاق وجودش انتزاع می‌شوند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۴۵/۶) از دیگر سو، این پندار بر این مبنا استوار است که کثرت مفهومی با کثرت مصداقی تلازم دارد، درحالی که چنان که گذشت، چنین تلازمی صحیح نیست.

## نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار مطالب زیر استنتاج می‌شود:

۱. دو اصل «هستی‌انگاری صفات» و «فراهستی‌انگاری خدا» پایه الهیات سلبی وجودشناختی الهی‌دانان اسماعیلی را تشکیل می‌دهد که برگرفته از فلسفه افلوپین است. اگر مقصود اسماعیلیان صرفاً اصطلاح‌گذاری باشد و اصطلاح «هستی» را همسان «هستی امکانی» قلمداد کنند، مشکلی نیست، اما «فراهستی» مطابق این اصطلاح، «فراهستی امکانی» است و «فراهستی امکانی» نیز خود از سنخ «هستی» و مشمول احکام هستی‌بماهو هستی است.

۲. اسماعیلیان اُتصاف خدا به صفات کمالی را مستلزم تشبیه خدا به آفریدگان می‌دانند. این دیدگاه بیانگر خلط میان مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی است. 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.

۳. به باور اسماعیلیان، لازمه اُتصاف پذیری خدا به صفات کمالی، راهیابی ضد در خداست. استلزام میان اُتصاف خدا به صفات کمالی و راهیابی ضد در او، بر این پیشفرض استوار است که «ضد» مطلق «مقابل» است، درحالی که چنین نیست. از سوی دیگر، نه تنها اُتصاف خدا به صفات کمالی مستلزم راهیابی ضد به ساحت او نیست؛ بلکه تحقُّظ بر «ضدنداری خدا» اُتصاف او به صفات کمالی را می‌طلبد.

۴. به باور اسماعیلیان، اُتصاف خدا به صفات کمالی مستلزم ترکیب و کثرت در ذات خداست. ریشه این برهان را تلازم کثرت مفهومی صفات با کثرت حقیقت آنها تشکیل می‌دهد. درحالی که چنین تلازمی صحیح نیست و صفات ثبوتی حقیقی خدا در عین تعدد مفهومی، از مصداق واحدی برخوردارند و هیچ‌گونه کثرتی در خدا راه ندارد.

۵. اسماعیلیان لازمه اُتصاف خدا به صفات کمالی را تأثیرپذیری ذات خدا می‌دانند. این برهان بر این پیشفرض استوار است که صفات کمالی خدا، وجودی جدا از ذات دارند و معلول خود ذات یا موجودی خارج از ذات‌اند.

## منابع

### کتاب‌ها

۱. ابن الولید، علی بن محمد، (۱۹۸۲م)، *تاج العقائد و معدن الفوائد*، تحقیق عارف تامر، بیروت: مؤسسه عزالدین للطباعة والنشر، دوم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱ش)، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۳. ابن میثم بحرانی، کمال الدین، (۱۴۲۷ق)، *شرح نهج البلاغه*، قم: انوار الهدی.
۴. ابن میمون، موسی، (۱۹۷۲م)، *دلالة الحائرين*، تحقیق یوسف اتای، مکتبه الثقافة الدینیة.
۵. افلاطون، (۱۳۸۰ش)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. افلوپین (۱۳۶۶ش)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۷. ایلخانی، محمد، (۱۳۹۶ش)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۸. تبریزی، ملارجعلی، (۱۳۷۸ش)، *رساله اثبات واجب*، در: آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم: بوستان کتاب، دوم.
۹. حامدی، ابراهیم بن حسین، (۱۹۹۶م)، *کنز الولد*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
۱۰. ذهبی، سیدعباس؛ دارابیان، سهیلا، (۱۳۹۰ش)، *الهیات سلبی و ثبوتی در خدانشناسی ناصر خسرو*: حکمت شیعی، باطنیه و اسماعیلیه، به اهتمام قاسم پورحسن، زیر نظر سیدمحمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. رازی، ابوحاتم، (۱۳۸۳ق)، *اعلام النبوة*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه، دوم.
۱۲. —، — (۱۳۸۱ش)، *کتاب الاصلاح*، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، دوم.
۱۳. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۲ش)، *شرح الأسماء الحسنی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. سجستانی، ابویعقوب، (بی تا) *الافتخار*، تحقیق و تقدیم: مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
۱۵. سعدیای بن یوسف (سعدیای فیومی)، (۱۸۸۰م)، *کتاب الأمانات و الاعتقادات*، بر اساس نسخه اصلی کتاب در کتابخانه دانشگاه کالیفورنیا در آمریکا.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۵ش)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن؛ سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. شرباک، دن کوهن، (۱۳۸۳ش)، *فلسفه یهودی در قرون وسطی*، ترجمه علی رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۱۸. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، الملل والنحل، قم: نشر الشریف الرضی، سوم.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵ق)، \_\_\_\_\_، نه‌ایة الإقدام فی علم الکلام، بیروت: منشورات دارالکتب العلمیة.
۲۰. صدر المتألهین، محمد، (۱۹۸۱م)، الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، سوم.
۲۱. صدوق، محمدبن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۲. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵ش)، شرح الإشارات والتنبیها، قم: نشر البلاغ.
۲۳. فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۱ش)، «خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیان» در: مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۴. فیومی، نتنیل، (۲۰۱۴م)، بستان العقول، ترجمه عبری به عربی: سهیر سیداحمد دوینی، قاهره: المركز القومي للترجمة.
۲۵. قاضی سعید، محمدبن محمد، (۱۳۸۶ش)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دوم.
۲۶. قرشی، ادیس عمادالدین، (۱۹۹۱م)، زهر المعانی، تقدیم و تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: المؤسسة الجامعیة.
۲۷. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵ش)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: سیدجلال الدین مجتوبی، تهران، سروش، سوم.
۲۸. کرمانی، حمیدالدین، (۱۹۷۶م)، راحة العقل، تقدیم و تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
۲۹. گیسلر، نورمن، (۱۳۹۱ش)، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ش)، مجموعه آثار، قم: صدرا، هفدهم.
۳۱. وداعی، علی بن حنظله، (۱۹۵۳م)، سمط الحقائق فی عقائد الإسماعیلیة، دمشق، المعهد الفرنسی للدراسات العربیة.
۳۲. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸ش)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.
۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه علی شهبازی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۴. یوحنا دمشقی، (۱۹۸۴م)، المئة مقالة فی الايمان الارثوذكسی، ترجمه از یونانی به عربی: ادریانوس شکور، لبنان: المكتبة البولسیة.

## مقاله

۱. بهرامی، محمد، (۱۳۹۲ش)، «شکل‌شناسی الهیات اسماعیلیه»، فصلنامه شیعه‌شناسی، سال یازدهم: ۸۶-۵۵/۴۳.