

الهیات سلبی حمیدالدین کرمانی*

** وحیده سعدی نعلبندی

*** سید عباس ذهبی

چکیده

حمیدالدین کرمانی (۱۳۵۲-۴۱۱ق) ملقب به حجةالعراقین، یکی از پرنفوذترین و تأثیرگذارترین متفکران کیش اسماعیلی در دوره اقتدار حکومت فاطمیان است. او با بهره‌گیری از فلسفه نوافلاطونی و تأثیرپذیری از آموزه‌های اسلامی سعی می‌کند با تکیه بر الهیات سلبی، الگویی جدید از خدانشناسی ارائه دهد. این الگو نه با خدانشناسی فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا هماهنگ است و نه با رأی معتزله و اشاعره. او همچون استاد خود سجستانی، خدا را ماورای آن می‌داند که بتوان او را «موجود» یا «ناموجود»، «شیء» یا «لا شیء» خواند. از طرف دیگر نظریه تعطیل معتزله را با تفسیر و توضیح اشتباه آنان روشن می‌کند. این مقاله می‌کوشد ابتدا زمینه شکل‌گیری الهیات سلبی کرمانی را نشان دهد و سپس با دسته‌بندی دلایل وی، تصویر روشن‌تری از الهیات سلبی او ارائه کند. این دلایل به دو دسته دلایل معرفت‌شناختی و وجود شناختی تقسیم می‌شوند.

کلید واژه‌ها: حمیدالدین کرمانی، شیعه، اسماعیلیه، الهیات سلبی، ذات و صفات.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۵/۱۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵.

** دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی (فلسفه و کلام) دانشگاه آزاد اسلامی خوراسگان اصفهان/

V_sadi13@yahoo.com

*** استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران/ Zahabi@srbiau.ac.ir

الهیات سلبی،^۱ سلبی‌گروی یا روش سلبی یکی از گرایش‌های الهیاتی است که بر امتناع معرفت به ذات خدا تأکید می‌کند و ذات خدا را نه متعلق علم بلکه متعلق جهل مکتسب می‌داند. (کاکایی، ۱۳۸۷)

دایره المعارف راتلج، الهیات سلبی را نوعی الهیات دانسته است که در بیان شناخت ما از خدا اظهارات سلبی را در مقابل ایجابی مقدم می‌داند. (Routledge, 1998, 6 /795)

اندیشمندان متعددی در حوزه الهیات سلبی تعاریف متفاوتی از الهیات سلبی ارائه کرده‌اند که تعاریف آن‌ها مربوط به جنبه خاصی از الهیات در سه حوزه زبان‌شناسی، وجود‌شناسی یا معرفت‌شناسی ذات و صفات الهی است.^۲

سلبی‌گروی در طول تاریخ میان متفکران یهودی، مسیحی و مسلمان طرفداران زیادی داشته است. افلوپین یکی از افراد برجسته در حوزه الهیات سلبی است که تأثیر افکار او بر متفکران بزرگ اسلامی قابل اثبات است. وی در بُعد وجود شناختی به دلایل وحدت و بساطت محض احد و فوق وحدت بودن آن و اطلاق و عدم تعیین او تأکید داشته است. در رساله نهم از *انتاد ششم* واحد را این‌گونه معرفی می‌کند: «ذات واحد چون مبدأ همه چیزهاست خود او هیچ یک از چیزها نیست، بنابراین نه چیزی است نه چون نه چیز، نه عقل و نه روح». (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۰۸۲)

افکار افلوپین در اختیار مسلمانان قرار گرفت و اندیشمندان و فلاسفه بزرگی متأثر از موضع سلبی وی هستند. در میان فلاسفه اسلامی ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی (م ۲۲۵) معتقد بود تنها با صفات سلبی می‌توان خداوند را توصیف کرد. وی معتقد است: خدا نه جسم، نه صورت، نه کم و نه کیف و نه اضافه است و با هیچ‌یک از مقولات دیگر نمی‌توان او را توصیف کرد.

هو ازلی، لا جنس له و لا یوصف بالوحدة بالاضافة الی غیره و لا هیولی و لا صورة و لا کمیة... و لا مکان و لا حامل و لا محمول و لا کل و لا جز، و هکذا من الصفات السلبیه. (کندی، ۱۲۴۱ق: ۳۱)

1. Negative theology.

۲. برای کسب اطلاع درباره الهیات سلبی ر. ک: کاکایی، قاسم و اشکان بحرانی (۱۳۸۷)، «مبانی نظری الهیات سلبی»، نامه مفید، ش ۶۸.

در میان شیعیان اسماعیلی می‌توان ابو حاتم رازی، ابو یعقوب سجستانی و حمیدالدین کرمانی را از نمایندگان تفکر سلبی دانست.

بخشی از جذابیت‌های کلام نوافلاطونی برای عقاید اسماعیلی اثبات جدی وحدانیت کمال یگانگی خدا و تنزیه مطلق او بود. از دغدغه‌های کلام اسماعیلی توحید و تنزیه خداوند بود. ابو یعقوب سجستانی از نخستین مؤلفان نوافلاطونی اسماعیلی نظرات برخی از مکاتب اسلامی در باب تنزیه خدا را مورد بحث قرار داده است. سجستانی در مبحث الهیاتی خود علاقه‌مند به اثبات وجود خداوند نبود و تصویری که وی از خدا داشت برایش اجازه نمی‌داد خداوند را نخستین یک سلسله و یا علل ال‌علل یا حتی وجودی واجب به شمار آورد.

سجستانی بر آن است تا همه مشخصات و صفات ثبوتی را از باری تعالی سلب کند. وی در رویکرد سلبی‌اش در الهیات دو کارکرد؛ تمام جنبه‌ها و صفات هستی مخلوق را چه جسمانی و عقلانی از خداوند سلب کرد و در مرحله دوم، نفی دوگانه متناقض انجام داد و نفی بر نفی پیشین افزود. وی در اقلید دهم *المقالید الملکوتیه* به تفصیل در خصوص رویکرد سلبی سخن گفته است. (سجستانی، ۱۴۳۲ق: ۸۳-۷۷)

حمیدالدین کرمانی دیگر اندیشمند پرنفوذ شیعه اسماعیلیه در خصوص ذات و صفات الهی با اتخاذ رویکرد سلبی در این زمینه نظریه‌پردازی کرده است. مقاله حاضر سعی دارد با ارائه مستندات از مهم‌ترین اثر فلسفی، کلامی کرمانی، یعنی *راحة العقل*، گرایش الهیاتی وی را در حد امکان روشن کند. در این زمینه گذر مختصری به دیدگاه استاد کرمانی، سجستانی خواهیم داشت و در بحث مربوط به توحید، تفاوت موضع اسماعیلیه با معتزله روشن می‌شود و با اشاره‌ای مختصر به آرای اندیشمند هم‌عصر کرمانی، شیخ مفید درصدد هستیم نشان دهیم باوجود هم‌عصر بودن کرمانی با اندیشمندان تفکر ایجابی، این دغدغه‌ای سیاسی یا وظیفه کرمانی به عنوان پایور فرهنگی در دربار خلافت فاطمی بود که وی را به سوی اتخاذ این گرایش سوق داد.

باوجود شخصیت ارزشمند سیاسی و فرهنگی کرمانی در دربار خلافت فاطمی، پس از وفات کرمانی هیچ یک از داعیان دربار فاطمی نه از خود کرمانی و نه از آثار فلسفی با ارزش او در آثار خود یاد نکرده و حتی اشاره‌ای هم به آن نداشته‌اند.

تنها چند تن از علمای طیبی یمن و هند توجه خاص به آثار کرمانی مخصوصاً راحة العقل داشته‌اند. (کرمانی، بی‌تا: ۱۹)

با جستجو در منابع موجود، مقالات یا کتبی که درباره کرمانی و آرای او پرداخته‌اند به شرح زیر است:

- «حمیدالدین کرمانی، تفکر اسماعیلی در دوره الحاکم بامرالله» (۱۳۷۹) اثر پل، ای، واکر که توسط فریدون بدره‌ای ترجمه شده است. واکر در این کتب با معرفی کرمانی و فعالیت‌های وی به عنوان داعی دربار فاطمی به وجوه متخلف اندیشه کرمانی پرداخته است.

- سایه میثمی در رساله دکتری^۱ خود موضوع نفس انسانی و راه‌های تکامل آن و بحث امامت از منظر کرمانی را مورد مطالعه قرار داده است.

- فاطمه جان احمدی مقاله‌ای را با عنوان «اندیشمند ایرانی حمیدالدین کرمانی و مدیریت بحران دربار فاطمینان» در ۱۳۹۰ تألیف کرده است.

- مقاله «ساخت، کارکرد و تحول نهاد دعوت فاطمیان مصر» (۱۳۸۵) منتشر شده در شماره ۵۱ نشریه «فلسفه و کلام؛ شناخت» از جان احمدی است که نقش کرمانی را در دربار فاطمیان بررسی کرده است.

- جان احمدی به همراه حیات مرادی، مقاله «راهبرد عبادتین و تقویت قدرت مذهبی فاطمیان مصر» (۱۳۹۳) را در همین موضوع نوشته‌اند.

جان احمدی در این سه مقاله به معرفی کرمانی و نقش وی به‌عنوان پایور فرهنگی در حل مدیریت بحران دربار فاطمی پرداخته است.

1. Meisami, Sayeh, *Knowledge and Power in the Philosophies of Ḥamīd al-Dīn Kirmānī and Mullā Ṣadrā Shīrāzī*, University of Dayton, Dayton, OH, USA.

به جز از این آثار، مقالات متنوعی در حوزه الهیات سلبی از نظر اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان توسط پژوهشگران تألیف شده است، ولی به طور خاص به آرا و اندیشه‌های کرمانی در این زمینه پرداخته نشده است.

۳. معرفی حمید الدین کرمانی

احمد بن عبدالله ابن حمید کرمانی ملقب به حُجَّةُ الْعَرَّاقِینِ (قریشی، بی تا، ج ۶: ۲۸۱) از دانشمندان و فلاسفه برجسته در امر دعوت و دارای مرتبه حجت جزیره^۲ از سوی الحاکم بامرالله، ششمین امام و خلیفه فاطمی مصر بود. (همدانی، بی تا، ج ۱: ۲۵۸) نزدیک‌ترین منبع اطلاعاتی در خصوص کرمانی، بر اساس اطلاعاتی است که داعی عمادالدین ادریس بن حسن بن عبدالله بن علی بن ولید (م. ۸۷۲) در *عیون الأخبار و فنون الآثار فی فضائل الأئمة الأطهار* در اختیار می‌گذارد. از *المجالس البغدادیة و البصره* کرمانی به دست می‌آید که وی مدتی از عمر خود را در این شهرها گذرانیده است. در *المصابیح فی اثبات الامامه* اشارتی به عهد عتیق شده است و این گمان را در اذهان ایجاد می‌کند که شاید کرمانی مانند دو تن از وزرای خلفای فاطمی یعقوب بن کلس و ابونصر صدقه بن یوسف فلاحی شاید یهودی جدید الاسلام باشد.^۳

در مورد تاریخ وفات کرمانی نمی‌توان به صورت قطعی اظهار نظر کرد. ایوانوف^۴ تاریخ وفات کرمانی را ۴۰۸ قمری اعلام کرده است. (Ivanow, 1963, p43) در حالی که کرمانی *راحة العقل* را در سال ۴۱۱ هجری مورد تجدید نظر نهایی قرار داده است (کرمانی، بی تا: ۲۰)؛ یعنی تاریخ وفات کرمانی نمی‌تواند سال ۴۰۸ قمری باشد.

در آن زمان، تألیفات کرمانی تا حدی در جلوگیری از اشاعه اندیشه‌های تندروانه و غالی‌گرایانه در حلقه درونی سازمان دعوت و تبلیغات مستمر عباسیان ضد فاطمیان با

۱. حجت و داعی در دو منطقه عراق فارس یا عجم و عراق عرب.

۲. رتبه «حجت» در سلسله مراتب سازمان دعوت به عنوان بالاترین نماینده دعوت اسماعیلی در یکی از دوازده جزیره مسکون دارای حق فرمان شرعی بود. هر امام فاطمی متناسب با دوازده جزیره دوازده حجت یا مبلغ عالی رتبه داشت.

۳. ر. ک: تامر، عارف، «رحله مع یعقوب بن کلس»؛ کاظم بیگی، محمد علی، «ابن کلس»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴؛ ابن اثیر، علی بن محمد، *الکامل فی التاریخ*، ج ۱۰: ۸۰.

4. w. Ivanow.

موفقیت همراه بود و بر بسیاری از داعیان تأثیر گذاشت و آن‌ها را به دامان کیش اسماعیلی فاطمی بازگرداند.^۱

کرمانی صاحب تألیفات و رسایل بی‌شماری است. (قریشی، بی‌تا، ج ۶: ۲۸۸-۲۸۴؛ Ivanow, 1963, p46-43)

راحة العقل از مهم‌ترین کتب هم به لحاظ فلسفی و هم از جهت تأثیر در کیش اسماعیلی است. محمد کامل حسین و محمد مصطفی حلمی محققان دو نسخه راحة العقل هستند که در کتابخانه جامعة الفواد الاول قاهره نگهداری می‌شود (کرمانی، بی‌تا: ۴۳)

۴. الهیات سلبی کرمانی

توحید واقعی در اندیشه کرمانی، هیچ نوع سازش و مصالحه‌ای را نمی‌پذیرد. همه تصورات مادی و معنوی یا مفاهیمی را که در پی دانستن و احاطه بر خدا هستند رد می‌کند، زیرا هیچ یک از این مفاهیم و تصورات از اعتباری برخوردار نیستند. با استفاده از روش نفی دوگانه پس از نفی و انکار این مفاهیم، بار دیگر این نفی با وجه مقابل آن نفی می‌شود. کرمانی بیان می‌کند که خدا نه در مکان است و نه در لامکان، نه توصیف‌پذیر است و نه توصیف‌ناپذیر. دستاورد این روش آن است که خدا را از حیطه تخیل و تصور انسان دور می‌سازد.

در نگاه کرمانی خدا معروض عمل و فعل عقل قرار نمی‌گیرد، و نه در واقع، معروض هر نوع ادراک انسانی دیگر.

بحث توحید در تفکر کرمانی تنها با الوهیت خداوند مرتبط نیست، بلکه با ماهیت مخلوقات الهی نیز مرتبط است. این مسئله زمانی آشکار می‌شود که کرمانی درباره ماهیت «عقل اول» سخن می‌گوید. عقل اول اولین موجود در سلسله مراتب علوی آفرینش در تفکر کرمانی است. کرمانی بیان می‌کند که انسان‌ها وقتی درباره خدا سخن

۱. برای کسب اطلاع بیشتر در خصوص اقدامات کرمانی به عنوان پایور خلافت فاطمی ر. ک: «اندیشمند ایرانی حمیدالدین کرمانی و مدیریت بحران دربار فاطمیان» و «راهبرد عبادتین و تقویت قدرت مذهبی فاطمیان مصر، پژوهشنامه تاریخ اسلام، تابستان ۱۳۹۳، شماره ۱۴، صص ۲۶-۵؛ القریشی، عیون الاخبار، ج ۶، صص ۲۸۷-).

می‌گویند از عقل در بالاترین مرتبه‌ی آن سخن می‌گویند نه خدا؛ آنچه آن‌ها درباره‌اش سخن می‌گویند واقعاً خدا نیست و هرگز نباید با خدای خالق حقیقی مشتبه شود، اما این نزدیک‌ترین چیزی است که انسان به آن می‌تواند برسد و این اشاره‌ای به خداست اما خدا نیست. (کرمانی، بی‌تا: ۱۰۱)

در الرسالة الدرّیة فی معنی التوحید و الموحد در پاسخ این سؤال که توحید چیست، می‌گوید: توحید یعنی اینکه مبدع سبحانه مثل نداشته باشد و متعلق به توحید موحدین و تجرید مجردین نباشد.

فیخرج من این یكون لامثل له، اذ لم یوحده الموحدون، او عن نعوت مبدعاته اذا لم یجرده المجردون، بل هو تعالی و تکبر و حد الموحّد ام لم یوحّد، و جرد المجرّد ام لم یر، لا مثل له. (کرمانی، ۱۴۰۷ق: ۲۱-۲۰)

کرمانی اصرار دارد که حقیقت توحید باید آموخته شود، زیرا هدف هر تعلیمی توحید است. پس از توحید در ترتیب نزولی نوبت به شناخت فرشتگان، پیامبران و امامان و اوصیا می‌رسد. کرمانی در عین اینکه آنانی را که خارج از محدوده ایمان به توحیدند و به نظرش معتقد به شرک یا تشبیه هستند، افرادی دون مرتبه دانسته، دیگران را در ذیل مقولات متعدد وسیعی به این شرح قرار می‌دهد:

۱. کسانی که خداوند را متصف به صفاتی می‌دانند که خود را در کتاب قرآن به خویشتن نسبت داده، ولی نمی‌خواهد بیش از حد به این صفات نظر کنند؛

۲. کسانی که برای تأیید نظر دلیل می‌آورند، ولی می‌خواهند اتصاف صفات شبه انسانی را به خدا نفی کنند، لذا معتقدند که نه می‌توان خدا را با حد و وصف شرح کرد و نه اینکه خداوند رؤیت می‌شود و درجایی هست.

او نتیجه می‌گیرد که هر یک از این مواضع اجازه نمی‌دهند آدمی خدا را چنان که شایسته اوست به درستی عبادت کند و ساحت متعالی را به نحوی مناسب شرح و بیان کند. به قول کرمانی هر که وصف، حد و شرح را از خالق خویش منزّه سازد به شکلی از تشبیه گرفتار شده است.

کرمانی به دو گونه توحید اشاره دارد؛ الحاق کردن و اثبات شریف‌ترین صفات به خدا و نفی و سلب چیزهایی از خدا. توحید به معنای اول را بستن کذب و دروغ به ساحت خدا

دانسته و برای رد آن دلیل می‌آورد. به معانی صدق و کذب اشاره کرده و صدق را اثبات چیزی در شیء و نفی چیزی که در شیء نیست می‌داند.

توحید به معنای اثباتی را غیرقابل قبول دانسته، چون اگر صدق اثبات چیزی در شیء باشد در واقع ما در توحید ایجابی این کار را به شکل معکوس انجام می‌دهیم و به گمان اثبات و نفی چیزی برای خدا حرکت معکوس می‌کنیم. در واقع ما به خدا دروغ می‌بندیم، چون خدا با ماسوای خود متباین است و یک بینونت کامل بین خدا و غیر او وجود دارد. پس توحید به معنای ایجابی نزد کرمانی باطل است. در ادامه توضیح می‌دهد ما اوصافی از خدا نفی می‌کنیم و تمجید و تحسین و تحدید خدا باید به این نحو باشد و در این حالت ما قصد اثبات صفتی را برای خدا نداریم، بلکه در توحید، صفات را از ذات الهی نفی می‌کنیم و البته توحید هم غیر از تعطیل است (همو، بی‌تا: ۵۱)

روش کرمانی در بحث توحید بر مقدمات معتزله استوار است، اما در نفی صفات با معتزله مخالفت می‌کند. در میان مسلمانان ضرار بن عمر و نظام معتزلی معنای این را که خداوند عالم و قادر است، آن می‌دانستند که جاهل و عاجز نیست.

وقال ضرار: معنی ان الله عالم انه عالم انه لیس بجاهل و معنی انه قادر انه لیس بعاجز و معنی انه حی انه لیس بمیت. (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۱۶۷-۱۶۶)

معتزله از ترس فرو غلتیدن در دامن شرک، صفات زائد بر ذات را نفی کردند. ولفسن در فلسفه علم کلام در خصوص معتزله معتقد است آنان کسانی را که به واقعیت صفات الهی معتقد بودند به این متهم می‌کردند که دچار خطای اعتقاد مسیحی تثلیث شده‌اند. (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۲۳)

مفهوم توحید نزد اسماعیلیه پیرو نفی است و در اتخاذ این نفی و سلبی‌گری عناصری دخیل است. اولین عنصر وجود گرایی نوافلاطونی و غلبه تفکر فلوطین در خصوص «احد» که فلوطین آن را برتر از عقل و وجود می‌داند، می‌باشد. عنصر دیگر در سلبی‌گری اسماعیه عکس‌العمل درباره «تعطیل» معتزله است. در نظر متفکران اسماعیلی مذهب، نفی نزد معتزله نفی واقعی نیست، چون از یک طرف صفات را از خدا نفی می‌کنیم و از سوی دیگر صفات حیات، علم و قدرت را بر خدا اطلاق می‌کنیم. اسماعیلیه معتقدند که اگر کل صفات جسمانی را از خدا نفی کنیم باز هم ویژگی موجودات علوی باقی می‌ماند - اسماعیلیه موجودات علوی و ویژگی هایشان را از خدا نفی می‌کنند - لذا

اسماعیلیه در زمینه نفی‌گویی پا را فراتر گذاشتند و نفی دیگری اضافه کرده‌اند و با متعالی دانستن خدا از صفات سفلی و علوی، معتقدند خدا نه به حس و نه به عقل می‌آید. برخی از اشاعره از جمله ابوبکر باقلانی اشعری مذهب و عبدالقاهر بغدادی در *الفرق بین الفرق* اسماعیلیه را جز معتزله معطله دانسته‌اند. کرمانی در *راحة العقل* درصدد رد این اتهامات است. کرمانی معتقد است در تعطیل صریح حرف نفی «لا» متوجه هویت است، این دقیقاً مخالف با سخن اسماعیلیه است. نفی نزد اسماعیلیه صرفاً نفی صفات از خداوند است نه اینکه متوجه هویت باری تعالی باشد. تعطیل یا نفی ذات الهی است و یا نفی صفات از ذات خداست. اگر تعطیل به معنای اول را در نظر بگیریم به الحاد ختم می‌شود و خواهیم گفت «لا اله» یا «لا هو»؛ در تعطیل به معنای دوم که مدنظر اوست صفات بدون ذات معطل هستند و وقتی «لا» را به موصوف اضافه می‌کنیم منظور اشیایی است که خدا از صفات آن اشیاء مبری است. این ویژگی بارز خدا یعنی «سمه» است و از سایر اوصاف الهی جداست. در تعطیل به معنای دوم ذات یا مشارالیه ثابت است، ولی صفات معطل‌اند. (کرمانی، بی‌تا: ۵۲)

۵. استدلال کرمانی بر الهیات سلبی

دلایل حمیدالدین کرمانی درباره الهیات سلبی را می‌توان در دو حوزه کلی جای داد؛ دلایل وجود شناختی و معرفت‌شناختی. این دودسته، هم مباحث مربوط به ذات خداوند را شامل می‌شود و هم مباحث مربوط به صفات خداوند را.

أ) دلیل معرفت‌شناسی وجود خدا

کرمانی معتقد است خدا برتر و متعالی است و از اشیایی که توسط موجودات قابل‌درک هستند منزّه است و ماورای آن چیزی است که بشر آن را درک می‌کند. بر اساس هویتی که داراست با کل اشیا متباین است و توسط حس و عقل قابل‌درک نیست؛ زبان هم از فهم او قاصر و عاجز است و عقل را یارای احاطه بر ذات او نیست و نفس نمی‌تواند او را توهم کند و در نهایت کمال است. (کرمانی، بی‌تا: ۴۲)

وصف ناپذیری و بیان ناپذیری خداوند

کرمانی معتقد است ساحت باری تعالی ماورای آن اموری است که بشر توسط قوای حسی و عقلی خود می‌خواهد آن را به دست آورد چون باری تعالی از جنس معقولات و محسوسات نیست، لذا نه صفتی می‌توان برایش قائل شد و نه اینکه او را با امور معقول و محسوس وصف کرد. از آن جهت که باری تعالی هستی دارد هستی او به گونه‌ای است که از طریق صفات نمی‌توان به هستی و هویت او علم پیدا کرد و هویت او میان با کل اشیاست به شکلی که با روش‌های عقلی چون تعریف، تحلیل، برهان، تقسیم و استدلال‌های عقلی نمی‌توان او را شناخت.

کرمانی معتقد است وقتی ما در موجودات غیر خدا آن‌ها را با اوصافی وصف می‌کنیم یا به صفاتی متصف می‌کنیم در واقع آن صفت برای غیر آن موجود است و ما داریم آن موجود خاص را با وصف یک موجود دیگر توصیف می‌کنیم و این عین کذب است و اگر ما همین امر را در باب باری تعالی پیاده کنیم و باری تعالی را با اوصاف موجودات دیگر وصف کنیم این نیز دروغ و کذب در حق خدا خواهد بود. (همان: ۴۲)

در این استدلال کرمانی با نفی مطلق صفات الهی گویی درصدد بیان این مطلب است که این معانی که ما انسان‌ها از صفات الهی در نظر می‌گیریم معنای دیگری برایش وجود ندارد و این معانی را نمی‌توان به خداوند نسبت داد. این سلبی‌گروی در افراطی‌ترین شکل خود مبتنی بر نفی هرگونه صفت از خداست.

ب) دلایل وجود شناختی

۱. در حوزه ذات

به لحاظ منطقی، ما در هر سلبی نیازمند یک امر ایجابی هستیم تا بتوانیم آن را موضوع همه محمولات سلبی خود قرار دهیم. الهیات سلبی هم از این قاعده مستثنی نیست. بدین معنا، خداوند باید معنون به یک عنوانی باشد تا بتوان او را موضوع همه سلب‌ها فرض کرد.

این عنوان، کلید واژه‌ی خداشناسی یک متفکر خواهد بود (خواه در الهیات ایجابی و خواه در الهیات سلبی).

نخستین سیستم الهیاتی در جهان اسلام متعلق به کندی است. کلید واژه کندی در معرفی خداوند کلمه «حق» است. او اوصاف سلبی را از «حق» سلب می‌کند. در تفکر فلسفی دیگر فیلسوفان مسلمان (که عمدتاً الهیات آن‌ها ایجابی است) این عنوان گاهی «اول» است (فارابی) و گاهی «موجود» (ابن‌سینا و شارحان او). از طرف دیگر معتزله کلمه «شیء» را موضوع همه مباحث الهیاتی می‌دانند و معتقدند که شیئیت از وجود عام‌تر است، بنابراین خدا موجود نیست، ولی «شیء» است.

در تفکر حمیدالدین کرمانی این کلیدواژه، چیزی نیست جز کلمه «ثابت». اگرچه او خود توضیحی در این باره نمی‌دهد، ولی این‌گونه برداشت می‌شود که این کلمه آگاهانه انتخاب شده است. او با گزینش این واژه خواسته است که الگوی متفاوتی از خداشناسی ارائه دهد تا از طریق آن، مسیر خود را از فیلسوفان و متکلمان پیشین جدا کرده باشد. با توجه به آنکه کرمانی و سجستانی، هم شیئیت را از خدا نفی کرده‌اند و هم وجود را، کلمه «ثابت» جایگاه مهم‌تری پیدا می‌کند. به عبارت دیگر کرمانی در این کلمه ویژگی‌هایی را می‌بیند که در دو کلمه «موجود» و «شیء» نمی‌بیند.

احتمالاً نزد او، ثبات هم از شیئیت عام‌تر است و هم از وجود. بنابراین خداوند نه موجود است و نه شیء، اما «ثابت» است.

او در کتاب المصابیح هفت دلیل بر وجود خداوند ذکر می‌کند و در هر هفت مورد، خدا را «ثابت» می‌خواند. این دلایل هفت‌گانه در واقع دلایل وجود شناختی الهیات سلبی اوست. تقریباً در همه دلایل او از برهان «حدوث» - که رایج‌ترین شکل برهان نزد متکلمان مسلمان است - بهره گرفته است.

مقدمه اول همه براهین برگرفته از شواهد حسی است، هرچند، مقدمه دوم یک اصل کلی عقلی است. بنابراین ساختار منطقی براهین مبتنی بر قیاس شکل اول است. کرمانی در آغاز بحث اشاره می‌کند که الگوی او برای اثبات خداوند نه حس (به تنهایی) است و نه عقل (به تنهایی)، بلکه ترکیب حس و عقل ضرورت دارد.

به دیگر سخن، وی معتقد است باری تعالی دارای کیفیتی نیست که توسط حس قابل درک باشد و دارای نشانه نیست که به واسطه عقل مورد تعقل واقع شود. آن راهی که می‌توان خدا را اثبات کرد اقامه برهان توسط عقل و حس است که بر صنع خدا دلالت کند.

Archive of SID

در اولین استدلال با توجه به اصل علیت و اینکه هر شیئی در هستی یافتنش وابسته به امری خارج از ذات خودش است بحث «حرکت» و «سکون» را مطرح کرده و این دو را مستند به امر خارج از ذاتشان می‌داند.

اذ الذوات ذات واحد، و اذا ثبت ان الحركة المتحرك منه و سکون الساکن من لا من قبل ذاته، و جب ان يكون من يتحرك مسکن يحفظ نظام الكل و ترتيبه و هو غيره، و المحرك الساکن هو الصانع، اذ الصانع ثابت. (کرمانی، ۱۴۲۹ق: ۳۴-۳۳)

کرمانی در استدلال دوم، کل عالم هستی را از جهت وجود تضاد و تنافر حاکم بر آن با عالم افلاک مقایسه کرده و اینکه در میان این افلاک عناصر متفاوتی وجود دارد و به وجود آورنده این همه تضاد را صانع «ثابت» می‌داند.

در استدلال سوم به عالم لغات و تنوع بی نظیر در لغات توجه کرده و از عالم لغات به عالم هستی پلی زده و همین تنوع را در عالم هستی نشان داده و به وجود آورنده این تنوع را حقیقت «ثابت» خوانده است:

و كان العالم عالم الجسم مماثلاً في كونه اجزاء معلومه و اعياناً متغايرة و صوراً
مختلفة لعالم اللغات و النطق... (همان: ۳۶)

در استدلال چهارم، ششم و هفتم دوباره عالم هستی را مورد ملاحظه قرار داده است و در استدلال پنجم به مدرکات موجود در عالم محسوس توجه نموده است و ادراک کننده این مدرکات حسی را محدث دانسته که توسط صانع احداث شده‌اند.

و كانت القوى التي بها يدرك العالم التي هي المشاعر الخمسة محدثة، فعالم المدرک اولی بان يكون محدثاً، اذ العالم محدث و المحدث يقتضى محدثاً و المحدث هو الصانع، فالصانع ثابت. (همان: ۳۸-۳۷)

۲. در حوزه صفات

یکم) نفی ایسیت (موجودیت) از خداوند

واژه «ایس» از کلمات قدیمی است که فقط در خصوص اشاره به وجود و هستی به کار می‌رود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۳۳۰)^۱

۱. ایس: کلمه قد امیت، ذکر الخلیل ان العرب تقول: «اننتی به من حیث ایس و لیس» و لم يستعمل ایس الا فی هذا، و انما معناها کمعنی من حیث هو فی حال الکیونونه و الوجد و الجده.

ميان متقدمين فلاسفه، كندى در رسايل الفيلسفيه، اولين بار واژه‌هاى «ايس» و «ايسيت» و مشتقات آن را هنگام توصيف بارى تعالى به كار برده است. در توصيف فعل حق معتقد است: «انّ الفعل الحق الاول تأيس الايسيات عن ليس». (كندى، ۱۲۴۱ق: ۱۳۴)

بعدها در ميان شيعيان اسماعيلى ابو يعقوب سجستاني «ايسيت» و «ايسيت» را استفاده کرده است. سجستاني در الافتخار هنگام توضيح فعل حق آورده است: «ان من امره و وحدته تاييس الايسيات، لا من ايس و لا من شى». (سجستاني، ۲۰۰۰م: ۸۲)

كرماني نيز مانند متقدمين خود در اولين قدم «ايسيت» و ضرورت استناد موجودات و احتياج آن‌ها به بارى تعالى را اثبات کرده است. در زمينه اثبات هستى بارى تعالى از دلایلى استفاده کرده و به اين نتيجه رسيده كه «فلما كانت الموجودات موجوده لیسیت الله باطله». (كرماني، بی تا: ۳۷)

كرماني هم ايسيت و هم ليسيت را از خدا نفى کرده است؛ در نفى ايسيت خدا دو مقدمه ذكر کرده است. الايس از آن جهت كه الايس است، محتاج به آن چيزى است كه در وجود به آن مستند است. خداوند از احتياج و نيازمندى به غير مبرى است، لذا خدا نمى تواند ايس باشد. كرماني در نفى ايسيت از خدا به نوع خاصى متكلم معتزلى است:

و هو بعينه ما تقوله المعتزله من الله تعالى لا يوصف بصفات المخلوقين و ما يقيمون عليه مذهبهم فى التوحيد. (همان: ۳۳)

شايسته نيست گفتن بارى تعالى «ايس» دارد، چون اگر گفته شود بارى تعالى ايس (وجود) دارد لازم مى آيد وراى بارى تعالى امرى باشد كه ايس و هستى را به او داده باشد و بارى تعالى محتاج به امرى ماسواى خود باشد و اين با ذات بزرگ و برتر وى ناسازگار است.

لما كان الايس فى كونه ايساً محتاجاً الى ما يستند اليه فى الوجود على ما سبق الكلام عليه، و كان هو - عز كبرياؤه - متعالياً عن الحاجة فيما هو هو الى غير به يتعلق ما به هو هو... (همان: ۳۸)

دوم اينكه اگر بارى تعالى ايس باشد از آنجا كه ايس داشتن و هستى يافتن امرى يا لذاته است يا لغيره و اينكه امرى ديگر ايسيت را برايش ايجاد کرده است، باطل است و پذيرفته نيست كه ايسيت بارى تعالى لذاته باشد و اين يعنى حادث شدن. چون آنچه

Archive of SID

برایش وجودی نیست ممتنع است از اینکه وجودی یابد، چون ورای او وجودی نیست که هستی را به او بدهد. ایس لغیره بودنش هم محال است چون لازم می‌آید وجودش به امر دیگری بازگردد، لذا هر دو وجه باطل است و با این دو فرض باطل، ایس داشتن باری تعالی منتفی می‌شود.

دوم) نفی جوهر و عرض بودن خداوند

در قدم بعدی کرمانی جوهر و عرض بودن را از ساحت باری تعالی دور می‌کند. اگر باری تعالی ایس باشد در این صورت لازم می‌آید یا جوهر باشد و یا عرض. بر اساس تقسیم عقلی، جواهر جسمانی و غیر جسمانی داریم. لازم می‌آید وجود باری تعالی به امری که مقتضای تمامیت ذات اوست منقسم شود درحالی که باری تعالی منزّه است از اینکه وجود و هستی او به امر دیگری بازگردد و امر دیگری باعث تمامیت ذاتش شود. اگر جسم نباشد یا قائم بالقوه خواهد بود مثل نفس و یا قائم بالفعل خواهد بود مانند عقول. اگر قائم بالقوه باشد نیازمند امر دیگر است که آن را از قوه به فعل برساند و اگر قائم بالفعل باشد یا در ذاتش فاعل و نیازمند به امر دیگر نیست و یا فاعل بالغیر است که نیازمند به امر دیگری خواهد بود، در این صورت دارای نقضی خواهد بود و باید امر دیگری باشد که او را کامل و تام کند و این خلاف امر است. اینکه معانی مختلفی را برای خدا به کار می‌بریم همگی نسبی است بدین معنا که موجب نقصان و زیادت یا فعل و انفعالی در ذات خدا نمی‌شود و او از این دگرگونی‌ها مبرا است. وی بعد از نفی جوهریت، عرض بودن باری سبحانه را هم رد می‌کند. اگر باری تعالی عرض باشد چون وجود عرض مستند به وجود امر مقدم بر آن است چون باری تعالی برتر است از اینکه هویتش به امر دیگر وابسته شود، لذا باری تعالی عرض هم نیست. (همان: ۴۰-۳۹)

سوم) سلب جسمانیت از خداوند

کرمانی معتقد است باری تعالی نه جسم و نه جسمانی است، چون باری تعالی قابل تقسیم نیست و اگر قابل تقسیم باشد مقتضی انقسام‌پذیری او این است که هویت او مسبوق به امری مقدم بر خود باشد.

انه تعالی لیس بمنقه سم فیمكن الکلام علی اق سامه، اذ لو كان منقه سماً لاقتضى انقسامه ما به کانت هویتة مما يتقدم عليه. (همان: ۴۳)

همچنین باری تعالی دارای حد نیست، زیرا حد که همان طول و عرض و عمق است مخصوص جسم و امور طبیعی است. باری تعالی مرکب، معقول و محسوس نیز نیست چون اگر محسوس باشد نیازمند امری خواهد بود که آن را احساس کند و اگر معقول باشد باید به یکی از روش‌های پنج‌گانه تعریف، تقسیم، تحلیل، ترکیب و برهان باید قابل درک باشد. باری تعالی فوق کمالات و جلال است و عقول از درک و معرفت ذات کبریای او متحیر و سرگردان هستند.

چهارم) نفی ماده و صورت از خداوند

صورت امری است که در وجودش نیازمند امری است که صورت برای آن باشد یعنی موجب فعلیت یافتن آن امر بالقوه گردد و احتیاج خداوند به غیر از نشانه‌های مخلوقات است. اگر این وابستگی مفروض گرفته شود موجب می‌شود که خداوند به آن چیزی که نه صورت است و نه صورت چیزهای نیازمند غیر از او، متناهی باشد. صورت بر اساس تقسیم عقلی به سه نوع عقلی، طبیعی و صناعی تقسیم می‌شود. صورت عقلی عاقل لذات و معقول بذات است دارای نسبت و اضافات مختلفی است.

و یکون من ذاته ما هو جوهره، و منها ما هو کماله التابع لجوهره الصادر عنه وجود ما يتقدم عليه و عن وجوده، و هو سبحانه من هو صفر من هذه الايات.(همان: ۴۵)

با این اوصاف و نشانه‌هایی که در صورت عقلی است مقتضی این است که امر بر آن مقدم باشد و آن امر متقدم معطی وجودش گردد. صورت طبیعی هم محرک برای آنچه در اوست و متحرک بالعرض است، در ذات صورت طبیعی آنچه عاقل است و آنچه عاقل نیست، بلکه معقول است. تمام این نشانه‌ها دال این مسئله است که امری متقدم بر صورت طبیعی باشد که ایجادکننده آن‌ها باشد. صورت صناعی کمال برای آن چیزی است که در آن است و وجودی برای صورت صناعی نیست مگر به وسیله آن و وجودی نیست برایش الا به واسطه آن و «لا وجود له الا به».(همان: ۴۶)

خدا نمی‌تواند ماده باشد زیرا ماده در وجودش به امری که به آن فعلیت می‌دهد محتاج است و جدا و منفک از آن نیست. حتی باری تعالی نمی‌تواند مجموعه ماده و صورت باشد چون ماده و صورت هر یک در وجود یافتن نیازمند آن دیگری هستند.

متقدس عنان یکون هو تعالی کلیمها- اعنی صورة و مادة معاً- فتکون ذاته منقسمة الی الصورة و المادة المحتاجین فی وجود کل واحده منهما الی الوجود الاخری... (همان: ۴۴)

حتی جایز نیست که همراه با خداوند ماده‌ای باشد که با آن ایجاد می‌شود. آنچه ایجاد می‌شود و آنچه در وجود ناقص باشد نیازمند امری دیگر خواهد بود که باعث تمامیت ذات او می‌شود و باری تعالی منزله است از اینکه همراه با او یا مقدم بر او امری باشد که موجب تمامیت ذات باری تعالی می‌شود.

با تمام محذوراتی که بر ماده و صورت بودن باری تعالی لازم می‌آید، باری تعالی از این محذورات به دور است و از آن جهت که باری تعالی است مغایر با تمام مخلوقاتش است و عقول از درک کنه ذات او در حجاب‌اند و نمی‌توانند به حقیقت ذاتش معرفت پیدا کنند مگر با نفی صفاتی که حامل و محمول اوست.

پنجم) نفی مثلثیت و ضدیت از خداوند

کرمانی معتقد است خداوند ضد ندارد، زیرا ضدین امری هستند که نافی همدیگرند و یکی ایجاد نمی‌شود مگر با از بین رفتن ضد دیگر و این امر لازمه‌اش این است که همراه با باری تعالی امر دیگری وجود داشته باشد که موجب نابودی ذاتش گردد. از طرف دیگر اگر برای باری تعالی ضدی باشد لازمه‌اش این است که آن امر متضادی که هستی دارد با همدیگر هستی یابند و اگر یکی از آن دو وجودش ضعیف‌تر از دیگری باشد و در این صورت وجود ضعیف از بین خواهد رفت درحالی‌که نابودی در ساحت باری تعالی معقول نیست.

سومین محذور این هست که اگر برای باری تعالی ضدی باشد، ضد باری تعالی یا قائم بالذات است و یا مفقود بالعین. اگر ضد باری تعالی مفقود بالعین باشد در این صورت ضدش سبب وجودش خواهد بود و آنچه برای آن علت است سبب و علت مقدم بر او خواهد بود و به الوهیت سزاوار خواهد بود و اگر ضد باری تعالی قائم بالعین باشد در این صورت هر دوی آن‌ها در یک وجود موجود خواهند شد، بدون اینکه آن دیگری از بین برود و لازم می‌آید غیر از این دو، امری دیگری باشد که حافظ آن این دو وجود باشد. چون ضدان در یک وجود جمع نمی‌شوند مگر توسط امر دیگری که حافظ آن دو باشد. در این صورت آن حافظ، اولی به الوهیت خواهد بود. (همان: ۴۷)

خداوند مثل نیز ندارد، زیرا اگر امری مماثل باری تعالی باشد از آن جهت که دو تا هستند در هر یک از آن دو چیزی وجود خواهد داشت که در دیگری نخواهد بود و در این صورت دوگانگی حاکم خواهد شد و برای هر یک از آن دو، جزئی خواهد بود که یکی ما به الاشتراک و دیگری ما به الامتیاز خواهد بود، در این صورت لازم می‌آید امری غیر از آن دو باشد، علت ما به الامتیاز می‌شود و آن امر به الوهیت سزاوار خواهد بود.

ثم انه لا مثل له، اذ لو كان لكانا اثنتين... فيجب بذلك ما يتقدم عليهما جميعاً و يكون هو الذي اعطى كلاً منهما ما اختص به و باين الاخر و هو بالالهية
اخري. (همان: ۴۶)

کرمانی مفاهیم فلسفی مربوط به خدا را رد کرده و خدا را فراسوی نظامی که خود او به وجود آورده می‌داند و معتقد است که در نظام عالم هیچ چیز به هیچ روی با خدا انبازی ندارد. به طور کلی بر اساس تفکر کرمانی، خدا ناشناخته و غیرقابل شناخت است و هیچ‌کس نمی‌تواند باز زبان و تجریدات ذهنی خود خدا را بشناسد و او را وصف کند و شایسته این است که همه تصورات مادی و معنوی یا مفاهیمی را که در پی شناخت خدا هستند کنار بگذاریم، چون هیچ یک از این تصورات و مفاهیم از اعتبار برخوردار نیستند. خداوند واحدی است که بر اساس ذاتش بر کل موجودات دلالت می‌کند علت تمام موجودات مرئی و غیرمرئی است و او واحدی است که به آن فرد گفته می‌شود.

۶. معاصرین کرمانی و طرفداران الهیات ایجابی

در سده چهارم و پنج هجری متکلمان و اندیشمندان بزرگی در جامعه اسلامی در خصوص ذات و صفات الهی نظریه‌پردازی می‌کردند. یکی از این اندیشمندان ابن‌سینا (۴۲۸.م) است. پدر و برادر وی اسماعیلی بودند، ولی اینکه خود ابن‌سینا هم اسماعیلی مذهب باشد یا نه به صورت قطعی نمی‌توان سخن گفت. در زمینه ذات و صفات الهی به نظر می‌رسد ابن‌سینا نیز مانند متفکران اسماعیلی متأثر از آرای فلوطین و نوافلاطونیان باشد. وی خدا را از هرگونه تکثر و تنزیه، تغییر و نقص منزّه کرده است. وی خداوند را فوق جوهر دانسته است و جدا از وجود ممکنات دانسته است. در الاشارات و التنبيهات می‌نویسد:

آنه لیس واجب الوجود إلاً واحداً فقط - لا یشارک شیئاً آخر فی جنس و لا نوع - فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة... (طوسی، بی تا، ج ۳: ۲۴۱)

در خصوص صفات الهی معتقد است می توان به طریق سلبی و اضافی به شناخت خداوند دست یافت و درباره خدا سخن گفت. اموری مانند ترکیب و دگرگونی و نقص و کاستی را خاص امور امکانی دانسته و از خداوند تجرید می کند و سپس با سلب جهات نقص این صفات، آنها را به خدا نسبت می دهد.

در واقع در نگرش ابن سینا بر صفات الهی علاوه بر سلب، نوعی ایجاب وجود دارد. در واقع در نگرش وی صفات الهی به سلبها و اضافات برمی گردد. صفات عدمی صفات نیستند و از ذات الهی عدم چیزی انتزاع می شود. (ابن سینا، بی تا، ۱۸۷-۱۸۹) در زمینه معرفت به صفات خدا معتقد است که نظام مفهومی متشکل از صفات، ذات و حقیقت، او را به چنگ علم و ذهن ما در نمی آورد.

در تفکر ابن سینا با اینکه برخی صفات توصیفگر ساحت ایجابی خداوند هستند، ولی تعداد زیادی از صفات، خدا را بر اساس آنچه او ندارد توصیف می کند. ابن سینا معتقد بود صفات ایجابی را باید به صورت نسبی به خداوند نسبت داد.

هم عصر با کرمانی، در بغداد متکلم و فقیه برجسته ای به نام شیخ مفید در خصوص تفکر شیعه امامیه نظریه پردازی می کرد. ابو عبدالله محمد بن نعمان مشهور به شیخ مفید در سال ۳۳۶ هجری در منطقه ای اطراف بغداد به دنیا آمد. وی در بغداد در روزگار حکومت آل بویه که تمایلات شیعی داشتند می زیست، یعنی هم زمان با دوره ای که کرمانی در بغداد مجالس برگزار می کرد و مهم ترین اثر کلامی خود را تألیف می کرد. شیخ مفید در خصوص صفات الهی به خلاف کرمانی معتقد بود خدا دارای صفات ایجابی است، ولی هیچ گاه شبیه مخلوقات نیست، زیرا لازمه تشبیه خدا به خلق را دلالت کردن بر حدث می دانست. (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۳۷)

صفات خدا را دو گونه می دانست؛ صفات منسوب به ذات و افعال (همو، بی تا: ۵۶-۵۲) در بحث توحید معتقد است هیچ چیز شبیه خداوند نیست و نمی توان چیزی را همانند او دانست و تنها او شایسته پرستش است (همان: ۵۱)

با تأمل در تفکرات کرمانی و شیخ مفید در خصوص ذات و صفات الهی شاهدیم که شیخ مفید جانب الهیات ایجابی است و کرمانی سرسختانه از الهیات سلبی دفاع می کند.

اینکه چرا با وجود هم‌عصر بودن این دو اندیشمند شیعی و با اینکه از لحاظ مکانی هر دو فیلسوف در بغداد حضور داشتند بازهم تفکرات متفاوتی اتخاذ کرده‌اند. آیا دلیل اتخاذ رویکرد سلبی از سوی کرمانی صرفاً فلسفی است یا اینکه مذهبی و موقعیت وی در دربار خلفای فاطمی چنین تفکری را ایجاب می‌کرد.

در قرن سوم هجری در جریان ترجمه متون فلسفی یونانی، اندیشمندان اسلامی با آثار فلاسفه نوافلاطونی آشنایی پیدا کردند؛ کندی و فارابی، تحت تأثیر این مکتب قرار داشتند. مؤلفان اسماعیلی مذهب ایرانی با خراسان که یکی از مهم‌ترین منابع تکامل فلسفه اسلامی بود ارتباط نزدیک داشتند و از این طریق با برخی از منابع نوافلاطونی به صورت ترجمه عربی دسترسی پیدا کردند. (دفتری، ۱۳۸۶: ۲۷۴)

از سوی دیگر محمد بن احمد نسفی (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۲۶۷) یکی از داعیان معروف ماوراءالنهر در آن زمان با کتاب المحصول^۱ نوعی فلسفه نوافلاطونی را وارد اندیشه اسماعیلی کرد. این اندیشه توسط متکلمان و فلاسفه اسماعیلی مقبولیت یافت. بعد از نسفی اندیشمندان اسماعیلی چون رازی و سجستانی تأثیر فلسفه نوافلاطونی را در آرا و اندیشه‌های خود انعکاس دادند.

در سنت فکری و نظام دعوت اسماعیلیه گرایش نوافلاطونی درباره سلسله مراتب هستی غالب بود و اندیشمندان و داعیان اسماعیلی ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی این گرایش و تفکر را به‌عنوان نظریه غالب قبول داشتند و در فلسفه و کلام خود منعکس می‌کردند.

قبل از روزگار کرمانی، فارابی در محیط فکری اسلام نظریه عقول را مطرح کرده بود. کرمانی به‌واسطه اقامت در عراق و آشنایی با ظرایف و بنیادهای کیش اسماعیلی با احتیاط نظریه عقول فارابی را که نظام جدیدی در دعوت اسماعیلیه بود در دل نظام (نوافلاطونی‌گری) که در تفکر اسماعیلیه جریان داشت گنجانده و هر دو نظریه را به

۱. «المحصول» از مشهورترین مولفات عبدالله بن احمد نسفی بردگی یکی از داعیان خراسان و ترکستان است. متأسفانه این کتاب به طور کامل در دسترس نیست. کلیات اندیشه‌های نسفی درباره جهان‌شناسی نوافلاطونی را می‌توان از روی قطعاتی از کتاب الاصلاح ابوحاتم رازی و الریاض حمیدالدین کرمانی یافت. فرهاد دفتری در تاریخ و عقاید اسماعیلیه معتقد است بخش‌هایی از المحصول در یک رساله جدلی از متکلم معتزلی ابوالقاسم البستی آمده است. (ر.ک: دفتری، فرهاد (۱۳۸۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه؛ غالب، مصطفی (بی‌تا)، تاریخ و عقاید الاسماعیلیه).

هم نزدیک کرد. از یک طرف تأکید سجستانی بر خدای ناشناختنی را قبول کرد و از طرف دیگر از نظریه عقول فارابی هنگام توضیح و تفسیر سلسله مراتب هستی پیروی کرد؛ البته نه به صورت کاملاً صد در صد. کرمانی در راحة العقل از سور سوم تا سور هفتم به تفصیل در خصوص جهان‌شناسی و نظام عقول عشره وارد بحث شده است. (کرمانی، بی‌تا: ۴۰۰-۵۸)

وی برای حل بحران دربار خلافت فاطمی و برای اثبات مقام روحانی امام فاطمی از فلسفه وجود و نظریه عقول آغاز کرد. کرمانی در مقام فقیه و متکلم برجسته با تفسیر جدید از مراتب هستی که مبتنی بر نظریه عقول بود سلسله‌مراتب نظام دعوت اسماعیلی را از نو طرح‌ریزی کرد. در این سلسله مراتب با توجه به اینکه خدا به کلی ناشناخته بود و تعالی و برتر از مراتب هستی بود بر نقش امام بر تربیت نفوس و شناخت خدا از طریق امام تأکید کرد.

جمع‌بندی

کرمانی به‌عنوان اندیشمند شیعی اسماعیلی مذهب در قرن پنجم هجری با تأثیرپذیری از فلسفه نوافلاطونی که طی نهضت ترجمه، آثار و متون آن در اختیار اندیشمندان مسلمان قرار گرفته بود در خصوص امکان سخن گفتن از خدا در دو حوزه وجود شناختی و معرفت‌شناختی رویکرد سلبی در الهیات ارائه کرده است. کرمانی در اثر فلسفی خود «راحة العقل» با آوردن دلایل مختلف، صفات ایجابی را شایسته ذات باری تعالی ندانسته و تنها راه درست در خصوص سخن گفتن درباره ذات و صفات الهی را راه سلبی می‌داند. در این میان موقعیت وی به‌عنوان حجت و داعی خلافت فاطمی و وجود اساتیدی که به شدت متأثر از نهضت فکری نوافلاطونی بودند وی را در این مسیر یاری می‌رساند. آنچه در این جستار بر اساس مستندات موجود در آثار کرمانی و تاریخی قابل حصول بود، اثبات ادعای نویسنده در خصوص سلبی بودن رویکرد الهیاتی کرمانی است.

- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان (۱۳۸۱)، *اعلام النبوه*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۲۴ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۱۰، بیروت: دار الصادر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، *التعلیقات*، محقق عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، مصحح هلموت ریتز، بیروت: دار النشر.
- افلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، چ ۱، تهران: انتشارات خوارزمی.
- بغدادی، عبدالقاهر بن الطاهر (۱۴۰۸)، *الفرق بین الفرق*، بیروت: دارالجمیل.
- تامر، عارف (بی تا)، *رحله مع یعقوب بن کلس*، فصلنامه التراث العربی، دمشق.
- جان احمدی، فاطمه (۱۳۸۷)، "الحاکم بامرالله ابو منصور"، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۲.
- جان احمدی، فاطمه و حیات مرادی (۱۳۹۳)، «*راهبرد عبادتین و تقویت قدرت مذهبی فاطمیان مصر*»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، ش ۱۴.
- جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۰)، «*ندیشمند ایرانی حمیدالدین کرمانی و مدیریت بحران دربار فاطمیان*»، جستارهای تاریخی، ش ۱.

- دفتری، فرهاد (۱۳۸۶)، تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره ای، تهران: نشر فرزاد روز.
- زریاب، عباس (۱۳۷۳)، «بویعقوب سجزی»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی.
- سجستانی، اسحاق بن احمد (۱۴۳۲ق)، المقالید الملکوتیه، محقق حسین پوناوالا و اسماعیل قربان، تونس: دارالغرب الاسلامی.
- سجستانی، اسحاق بن احمد (۲۰۰۰م)، الافتخار، محقق اسماعیل قربان حسین، بیروت: دارالغرب الاسلامی.
- شیخ مفید (بی تا)، النکت فی الاصول، محقق محمد رضا حسینی جلالی، قم: مژمر العالمی لالفیه شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۴ق)، اوائل المقالات، ابراهیم انصاری، قم: مؤتمر العالمی لالفیه شیخ مفید.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (بی تا)، شرح الاشارات و التنبیها (مع المحکمات)، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
- عنان، محمد بن عبدالله (بی تا)، الحاکم بامرالله و اسرار الدعوة الفاطمیة، قاهره: دار النشر الحدیث.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، العین، ج ۷، محقق مهدی مخزومی، قم: مؤسسه دارالهجره.
- قریشی، ادیس عمادالدین (بی تا)، عیون الاخبار و فنون الاثار فی فضائل الائمه الاطهار علیهم السلام، ج ۶، محقق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- کاکایی، قاسم و اشکان بحرانی (۱۳۸۷)، «مبانی نظری الهیات سلبی»، نامه مفید، دوره ۱۴، ش ۶۸، ص ۱۴۰-۱۲۳.

- كاظم بيگي، محمد علي (۱۳۷۷)، «ابن كلس»، دايرة المعارف بزرگ اسلامي، ج ۴.
- كرمانى، احمد بن عبدالله (۱۴۲۹ق)، المصابيح فى اثبات الامامه، بيروت: مؤسسة النور للمطبوعات.
- _____ (بى تا)، راحة العقل، تقديم و تحقيق، محمد كامل حسين و محمد مصطفى حلمي، قاهره: دارالفكر العربى.
- _____ (۱۴۰۷ق)، الرسالة الدرية فى معنى التوحيد و الموحد، مصطفى غالب، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر.
- كندى، يعقوب بن اسحاق (۱۲۴۱ق)، رسايل الكندى الفلسفيه، تقديم محمد عبدالهاوى ابوريده، قاهره: حسان.
- ولفسن، هرى اوسترين (۱۳۶۸)، فلسفه علم كلام، ترجمه احمد آرام، ج ۱، تهران: انتشارات الهدى.
- همدانى، حسين بن فضل الله (بى تا)، الصليحيون و الحركة الفاطمية فى اليمن، ج ۱، دارالمختار للطباعة و النشر.

Archive of SID