

نقد و بررسی الهیات سلبی قاضی سعید قمی

مرتضی حسینی شاهرودی*
فاطمه استثنایی**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۸/۱۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۴/۱۴

چکیده

قاضی سعید بر مبنای مطلق و غیب‌الغیوب بودن ذات خدای متعال، او را غیرقابل شناخت می‌داند و هیچ اسم و رسم و وصف و نعتی را به او نسبت نمی‌دهد. به عبارت دیگر، معتقد است ذات خدای متعال به گونه‌ای است که اعتبار هیچ کثرتی از جمله کثرت صفات در آن ممکن نیست و اسمای خدای متعال مرتبه‌ای از مراتب هستی و تجلیات آن ذات نهان‌اند که وجودشان برای ظهور کمالات مطلق و لایبشرط او ضرورت دارد. او کمالات و صفات را به نحو ایجابی به مرتبه واحدیت (مرتبه اسما و صفات یا مرتبه اسم الله) نسبت می‌دهد و به تفکیک احکام ذات و صفات پرداخته است. در عین درست بودن برخی از مبانی فکری او، نقدهایی نیز بر گفته‌های وی وارد است که برخی از آنها عبارتند از: خلط مباحث کلامی و عرفانی، عدم توانایی در جمع ظاهر و باطن و منعزل دانستن ذات حق از عالم، ناسازگاری عقیده به تباین و وحدت وجود، محجوب دانستن ذات حق و غیرقابل شناخت دانستن آن به نحو مطلق.

واژگان کلیدی: ذات خدای متعال، اسما و صفات، الهیات سلبی، قاضی سعید قمی.

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (m_shahrudi@yahoo.com)
** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی (حکمت متعالیه)، دانشگاه فردوسی مشهد (f_estesnaei@yahoo.com).

مقدمه

معرفت به خدای متعال و اسما و صفات او از مهم‌ترین مباحث معرفتی است که عمق ایمان و عبودیت آدمی وابسته به آن است. به عبارت دیگر، در اهمیت و ضرورت این مسئله همین بس که تمام ایمان و عبودیت آدمی که هدف از خلقت و سنگ محک اعتبار اوست، فرع و طفیل معرفت به خدای متعال و اسما و صفات اوست. بر همین اساس بحث از صفات خدا و چگونگی رابطه آنها با ذات حق از پرگفت‌وگوترین مسائل خداشناسی است که در میان الهی‌دانان سابقه طولانی داشته، قرن‌ها مورد بحث و مناظره قرار گرفته است. دیدگاه‌های کلامی و فلسفی رایج در این‌باره عبارتند از: دیدگاه زیادت صفات بر ذات از اشاعره (ر.ک: اشعری، ۱۳۸۹، ج ۲-۱، ص ۵۴۵)، دیدگاه نیابت ذات از صفات از معتزله (ر.ک: همان، ج ۲-۱، ص ۲۴۵-۲۴۴/عالمی، ۱۳۸۰، ص ۱۷)، دیدگاه عینیت ذات و صفات از متکلمان شیعه و فلاسفه (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱/ شیرازی، ۱۴۲۳، ج ۶، ص ۱۲۴). در میان الهی‌دانان، عرفا دیدگاه متفاوتی را در این‌باره ارائه کرده‌اند که در این مقاله به نقد و بررسی رویکرد یکی از آنان می‌پردازیم.

قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ق) از دانشمندان عارف مسلک قرن یازدهم هجری است که در طول تاریخ با دانشمند قمی دیگری در همان زمان، به نام محمدسعید حکیم اشتباه گرفته شده و برخی از آثار مانند کلید بهشت و دیوان اشعار، مشخصات شخصی، خانوادگی، علمی و دیدگاه‌های محمدسعید حکیم به اشتباه به وی نسبت داده شده است (ر.ک: روضاتی، ۱۳۸۶، صص ۹-۱۱ و ۳۱-۳۲).
به طور عمده ارزش فلسفی آثار قاضی سعید را خام و ضعیف و او را حکیمی در ردیف حکمای طراز چهارم اسلامی می‌دانند- که نه صاحب مکتب است و نه صاحب رأی ابتکاری و نه صاحب تقریر قوی و منسجم- که نقطه قوت او نه در فلسفه او، بلکه در ترکیب عرفان، شریعت، حکمت و روش عرفانی اوست (ر.ک: کدیور، ۱۳۷۴، ص ۱۴۰-۱۴۲).

در ارزیابی این نظر می‌توان گفت گرچه این تحلیل تا حدودی درست است، ولی افزون بر اشتباهات تاریخی، عدم توجه به مبانی عرفانی قاضی سعید و نگاه فلسفی به متون عرفانی او و همچنین عدم بررسی کامل آثار او، در برخی موارد،

سبب بدفهمی نظریات وی شده است. با توجه به نگاه عرفانی او می‌توان برخی از دیدگاه‌های وی را که در نگاه فلسفی نادرست به نظر می‌رسند، درست و به مراتب عمیق‌تر از دیدگاه‌های فلسفی دانست و در عین حال می‌توان نقدهای عرفانی دقیقی را بر آرای او وارد ساخت.

وی از برجسته‌ترین نمایندگان عرفان شیعی امامی و شیعه اشراقی است که فکر و قریحه‌اش بالذات متوجه مباحث عرفانی است و در بیان معانی کلمات وارد از اهل بیت علیهم‌السلام بیش از دیگران به تأویلات عرفانی پرداخته است (ر.ک: کربن، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۶۵). از جمله مسائل اساسی و مهمی که وی آن را مطرح کرده و به‌طور مکرر درباره آن سخن گفته است، مسئله ذات و اسما و صفات حق تعالی است. از نظر او همه صفات و عناوینی که بر ذات خدای متعال اطلاق می‌شود، جنبه سلبی داشته، تنها از نوعی تنزیه حکایت می‌کنند (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶). مجموعه دیدگاه‌های او درباره خدا، صفات و افعال او به علت غلبه تنزیه و رویکردهای سلبی، به الهیات سلبی معروف شده است.

در این مقاله دیدگاه او با توجه به مبانی عرفانی‌اش تبیین شده، در نهایت با قبول مبانی و نظریات عرفانی وی و نپذیرفتن نقدهای رایج فلسفی، به نقد دیدگاه‌های او از منظر عرفانی پرداخته شده است. برای نقد و بررسی دیدگاه وی ابتدا لازم است به بیان دیدگاه‌های عمده و اصلی او درباره الهیات پردازیم و در نهایت آنها را بررسی کنیم.

ذات خدای متعال

قاضی سعید بر اساس روایاتی که خدای متعال را «غیب مکنون» خوانده است (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۲)، ذات خدای متعال را «غیب الغیب» و مرتبه «احدیت محضه غایب از عقول» می‌داند (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۰) که هیچ حیثیت و لاجهت و هیچ جهت و لاجهتی و همچنین هیچ اسم و رسم و نعت و وصف و اشاره و عبارتی در آن راه ندارد و از نقص کثرت منزّه است و اعتبار هیچ جهت و حیثیتی در آن ممکن نیست. به تعبیر او، در آن مرتبه تنها ذات است و هیچ چیز دیگری با آن قابل اعتبار نیست (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰) و این مرتبه به علت غیب‌بودن و بی‌اسم و

رسم‌بودنش به‌گونه‌ای است که عقول از علم و احاطه بر او ناتوان (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۹۰ و ۲۸۷) و در بیابان کنهش حیران و سرگردان‌اند و شهود را نیز به غیب ذاتش راهی نیست (ر.ک: قمی، ۱۳۸۱، ص ۳۱).

وی مؤید دیدگاه خود را برخی از روایات می‌داند که از حضرت رضا علیه السلام در توحید صدوق و عیون اخبارالرضا روایت شده است. از جمله این روایت که فرمودند:

لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَّا شَيْءَ مَعَهُ فَردًا لَّا تَانِي مَعَهُ لَّا مَعْلُومًا وَ لَّا مَجْهُولًا وَ لَّا مُحْكَمًا وَ لَّا مُتَشَابِهًا وَ لَّا مَذْكُورًا وَ لَّا مُنْسِيًّا: پیوسته واحدی است که هیچ چیزی همراه او نیست، یگانه‌ای است که دومی ندارد، نه معلوم است و نه مجهول، نه محکم است و نه متشابه و نه یادشده است و نه فراموش شده (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۳۵).

از نظر او در این روایت، خبر از مرتبه احدیت ذاتی خدای متعال داده می‌شود که همه احکام و اضداد و هر آنچه مشعر به کثرت و تعدد است، از او سلب می‌شود (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۹۱) و در نتیجه می‌توان گفت که هیچ حیثیت و لاحتیثیتی در او نیست و خدای متعال چه قبل از خلق و چه همراه آن، این‌گونه بوده است (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، صص ۱۱۰-۱۱۱). از دیدگاه وی، ذات خدای متعال حقیقت ثابتی است که سایر حقایق به وسیله او محقق شده‌اند و چیزی غیر او نیست و ماسوای او باطل و هالک است ازلا و ابدًا. در نتیجه همه چیز نسبت به او - عز شأنه - مستهلک و باطل‌اند و هیچ چیز با او نیست تا ثانی و دومی او باشد (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۶). وی بر اساس غیب‌بودن ذات خدای متعال و دلایل دیگری به ضرورت وجود عالم اسما (واحدیت) حکم می‌کند و قائل به تفکیک مراتب ذات و صفات و اختلاف احکام آن مراتب است (ر.ک: قمی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۲).

تباین مطلق خالق و مخلوق

قاضی سعید از جمله اندیشمندانی است که معتقد به تباین خالق و مخلوق و نفی سنخیت میان آنهاست. وی در مواضع مختلف آثار خود به اثبات این اصل پرداخته است و عمده‌ترین دلایلی که بر مدعای خود اقامه کرده است، مستند به قرآن کریم و روایات معصومان علیهم السلام است.

وی در تفسیر این عبارت که «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ»: کسی که با خلقتش مابین است و در نتیجه هیچ شیئی مثل او نیست (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۲) می‌گوید: مابین ذاتی او با خلقتش به این جهت است که اگر مشارکتی میان ذات خدای متعال و مخلوقات وجود داشته باشد، این مشارکت مستلزم مخلوق و ممکن بودن ذات خدای متعال است؛ زیرا آنچه در خلق یافت می‌شود، مخلوق است.

مباینیت صفات خداوند با صفات مخلوقات نیز به این دلیل است که اگر ذات الهی در صفات و عوارض با مخلوقات خود مشارکت داشته باشد، این مشارکت هم به مسانخت در ذات بازگشته و مستلزم مخلوق بودن خالق است و همچنین مابینیت در افعال بدین دلیل است که به مشارکت ذاتی میان خالق و مخلوق باز می‌گردد؛ زیرا هر فاعلی فعلش را به اعتبار خصوصیت ذاتی که مقتضی آن فعل است، انجام می‌دهد؛ چراکه در غیر این صورت، صدور آن فعل از او ترجیح بلامرجح خواهد بود. در این صورت اگر خدا در فعلی از افعال با مخلوقات خود مشارکت داشته باشد، این مشارکت به خصوصیت مشترک میان خالق و مخلوق بازمی‌گردد که همان اشتراک در صفات است و اشتراک در صفات نیز به اشتراک ذاتی می‌انجامد که محال است؛ زیرا مستلزم ترکیب در ذات خدای متعال است. در نتیجه خدای سبحان با همه چیز مابین است و هیچ شیئی مثل او نیست (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۱-۸۰).

همان‌طور که در این عبارت ملاحظه می‌شود، قاضی سعید سنخیت میان فاعل و فعلش را ضروری می‌داند و بر مبنای همین وجوب به نفی سنخیت فعلی میان خالق و مخلوق می‌پردازد. روشن است که وی در این عبارات از استدلال‌های کلامی سود جسته است.

وی در تبیین مراد خود از مابینیت می‌گوید: منظور از مابینیت خدای متعال با خلقتش این است که وجود صادق بر سایر مخلوقات بر او صادق نیست و او منزّه از آن است و به هیچ‌وجه در امری از امور با مخلوقاتش مشارکت ندارد (ر.ک: همان، ص ۱۳۰-۱۳۱). به تعبیر او خالق و مخلوق در هیچ امر واحد و حکم واحدی با هم جمع نمی‌شوند و هرچه بر آن اسم شیء اطلاق شود، به‌جز خدای متعال مخلوق است و او شیء است برخلاف اشیا و هیچ مثل و مانندی در هیچ حکمی از احکامش ندارد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۵۰).

وی در بیان چگونگی مابینت او با خلقش می‌گوید: مابینت او با مخلوقات یا اشیا، مکانی و همچنین رتبی نیست؛ زیرا اولاً این‌گونه نیست که او در مکانی و اشیا در مکان دیگر باشند؛ چراکه او در هر مکانی هست؛ ثانیاً مفارقت رتبی نیز با مخلوقات ندارد؛ زیرا هیچ شأن و رتبه‌ای نیست مگر اینکه شأن او و رتبه او و مرتبه‌ای از مراتب کمال اوست.

قاضی سعید مراد روایاتی را که در آنها آمده است خدای متعال برخلاف اشیاست، این‌گونه تفسیر می‌کند که مراد آنها این نیست که خدای متعال در حد یا مرتبه‌ای مخالف یا مقابل اشیاست، بلکه مراد این است که هر شیء دارای حد خاصی و مرتبه‌ای مخصوص است، برخلاف خدای متعال که به هیچ حدی محدود نیست و دارای هیچ مرتبه خاصی از مراتب نیست؛ زیرا همه مراتب از اوست و هیچ مرتبه‌ای از او خالی نیست (ر.ک: همان، ص ۴۳۷-۴۳۸). او در این عبارات برخلاف عبارات قبل به ردّ تشکیک بر مبنای وحدت وجود می‌پردازد و بر این مبنا فهم دیدگاه او درباره تباین یا سنخیت متفاوت خواهد بود.

وی همچنین در تفسیر روایاتی چون «وَلَمْ يَنَأُ عَنْهَا فَيَقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ»: از آنها دور نیست که گفته شود با آنها مابین است» (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۷۴، ص ۳۰۷) می‌گوید: منظور از مابینت دو چیز این است که یکی در حد و مرتبه‌ای و دیگری در مرتبه دیگر باشد و این، نشان تقابل آنها و همچنین به این معناست که یکی بر دیگری محیط نیست؛ در حالی که خدای متعال این‌گونه نیست که در حدی باشد و خلق او در حد دیگری، بلکه او بر همه چیز محیط است و همه چیز نزد وجه کریم او هالک‌اند (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۵). در نتیجه می‌توان گفت مابین نیست، یعنی محیط است و اصلاً غیر او نیست که بخواند با او مابین باشد، بلکه همه چیز نزد او و در برابر او هالک و مستهلک است.

برای فهم بهتر دیدگاه او در این باره باید نگاه وی به کثرات و عوالم هستی را بررسی کرد. در عبارات وی شواهدی وجود دارد که با آنچه در باب تباین گفته است، سازگار نیست و شاید بر این اساس بتوان گفت که قائل به تباین به معنای کلامی اش نبوده است؛ برای مثال در عوالم هستی و نحوه ارتباط آنها با یکدیگر

عقیده به تباین را مردود دانسته، معتقد است آنچه در عالم ملک و شهادت وجود پیدا کرده است، ملکوتی دارد که آن را تدبیر می‌کند و برای ملکوت آن شیء نیز جبروتی وجود دارد که محیط به آن است.

قاضی سعید این مطلب را به صورت‌های دیگر نیز مطرح کرده، می‌گوید برای هر یک از اشیای این جهان مثالی تحقق دارد و برای هر یک از مثال‌ها اصلی و حقیقتی موجود است که از سنخ نور است. او عوالم را به حس و نفس و عقل تقسیم کرده، در عبارات دیگری عوالم هستی را شهادت و غیب و غیب‌الغیب خوانده است (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۹-۲۲۱). در نتیجه می‌توان گفت در میان عوالم هستی به نوعی اتصال و سنخیت اعتقاد دارد و در این صورت می‌توان گفت او در عین اینکه اتصال میان عوالم هستی را می‌پذیرد، بر تباین میان خالق و مخلوق تأکید می‌کند.

از دیگر مسائلی که با تباین ناسازگار است، این است که به باور او هر یک از موجودات عالم، صادرشده از یکی از اسمای حق تعالی‌اند. وی معتقد است هر یک از اشیای عالم دارای کلمه الهی و امر ربانی است که این کلمه آن شیء را حفظ کرده، سرانجام آن را به کمال می‌رساند. کلمه الهی از یک جهت باطن و حقیقت آن شیء به شمار می‌آید و از جهت دیگر می‌توان آن را علت شیء دانست. حال اگر این علت نیز علتی داشته باشد، ضرورتاً به علة‌العلل منتهی می‌شود و در نتیجه او به همه اشیا و امور محیط است (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۰). طبق این بیان، هرگز نمی‌توان میان یک شیء و کلمه الهی تباین قائل شد؛ زیرا باطن یک شیء از آن جهت که باطن است، نمی‌تواند با خود آن شیء مباین باشد (ر.ک: ابراهیمی دینانی، همان، ص ۲۲۳).

قاضی سعید همچنین موجودات و کثرات عالم را علامت‌ها و نشانه‌های ربوبیت خدای متعال می‌داند و می‌گوید: عالم عبارت است از فعل خدای متعال و قطعاً بر اسما و صفات او دلالت می‌کند؛ زیرا عالم، آثار آن اسما و صفات است و همچنین آن اسما بر مسمای واحد و احدی‌الذات دلالت می‌کنند (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۵). بر اساس این بیان می‌توان گفت از نظر او میان عوالم هستی و همچنین میان عالم کثرت و اسما و صفات خدای متعال نیز تباین وجود ندارد، بلکه تباین همه‌جانبه تنها میان ذات غیب‌الغیوب خدای متعال و مخلوقات قابل تصور است.

وحدت وجود

قاضی سعید در مواضع بسیاری از آثار خود بر ذات نداشتن ممکنات و غیرخدانبودن آنها تأکید کرده است. به عبارت دیگر، او مخلوقات را دارای وجود مستقلی جدای از خدای متعال نمی‌داند و به تعبیر وی برای مخلوق هیچ شأنی قابل فرض نیست مگر بالله و به علت سطوت و چیرگی سلطنت خدای متعال و علو و برتری او بر هر چیز و عدم خروج هیچ چیز از ملک و اقتدار او، مخلوق هیچ وجود و قدرتی جز به او ندارد و در نتیجه هیچ شأنی نیست مگر اینکه آن شأن خدای متعال است (ر.ک: همان، ۱۳۷۹، ص ۴۹۰). وی کثرات را در برابر خدای متعال ازلاً و ابداً مستهلک و هیچ خوانده و هیچ شأن، استقلال و ذاتی برای آنها قائل نیست (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶).

به تعبیر وی هیچ شأن و رتبه‌ای نیست مگر اینکه شأن و رتبه او و مرتبه‌ای از مراتب کمال اوست (همان، ج ۲، ص ۴۳۷-۴۳۸) و در دار وجود جز ذات و کمالات او چیزی نیست و باقی همه لاشیء محض‌اند (ر.ک: همان، ۱۳۷۹، ص ۶۷)؛ زیرا هیچ ذات و وجود و حکمی جز به خدای متعال ندارند و در نتیجه تنها موجود حقیقی اوست و چیزی غیر او نیست (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۴۸). «لیس شیء فی الحقیقه الا هو» (همان، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۶).

مراد قاضی سعید از لاشیء محض، حکم به بطلان و عدم چیزی در عین وجود داشتن آن نیست. او در پاسخ به این اشکال که چگونه عاقل به بطلان شیء موجود، هرچند موجود بغیره باشد، حکم می‌کند؟ و این قول تنها در صورتی قابل قبول است که منظور، هلاکت ذاتی ممکنات باشد، می‌گوید ما هرگز به رفع عالم وجود در حین وجودش حکم نمی‌کنیم و همچنین مرادمان بطلان ذاتی و هلاکت امکانی نیست، بلکه منظور ما این است که برای این کثرات اعتباراتی هست: ۱. اعتبار کثرات به صورت فی‌نفسه و قیاس بعضی از آنها با بعض دیگر؛ ۲. اعتبار این کثرات برای علتشان و احاطه و قیومیت علتشان بر آنها؛ ۳. اعتبار و در نظر گرفتن علت آنها، در حالی که او قائم مقام و نائب مناب کل آنهاست و در مرتبه او هیچ کثرت و تعددی نیست و هیچ فوق و تحت و قرب و بعدی در آن مرتبه دیده نمی‌شود.

این گونه نیست که در آنجا چیزی باشد که علت قائم مقام آن شده باشد، بلکه علت با وحدت و بساطت حقیقی اش به گونه ای است که صدای کثرت هرگز به گوش او نمی رسد و «کل ما فرضته ثانیاً فهو هو» و خدای متعال ازلاً و ابداً همین گونه است (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۷۲-۴۷۳). وی دیدن غیر و حکم به تعدد را شرک و منافی با توحید خالص و حقیقی می داند (ر.ک: همان، ۱۳۷۹، ص ۲۴۰ و ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۱۲). به عقیده او کلمه «لا اله الا الله» افزون بر اینکه دال بر نفی هر معبودی غیر از الله است، دال بر نفی هر موجودی غیر از او نیز هست و این معنا از لوازم معنای اول است (ر.ک: همان، ۱۳۷۹، ص ۷۰۵).

قاضی سعید در شرح دعای امام موسی کاظم علیه السلام که در سجده می فرمود: «یا مَنْ عَلَا فَلَا شَيْءَ فَوْقَهُ يَا مَنْ دَنَا فَلَا شَيْءَ دُونَهُ اغْفِرْ لِي وَ لِأَصْحَابِي»: ای کسی که چنان بر فرازی که فراتر از تو نیست و چنین در فرودی که فروتر از تو نیست، من و یارانم را ببخش و بیامرز (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۶۷) می گوید وقتی علو او به گونه ای است که چیزی فوق او نیست و دنو او به گونه ای است که چیزی فروتر از او نیست و همچنین ثابت شده است که او صمد است و جوف ندارد، پس کجاست جای اشیا؟ از نظر او به همین جهت معنای «الله اکبر» این نیست که او از هر چیز بزرگ تر است، زیرا اصلاً چیزی جز او نیست (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۵۴).

وی رابطه حق و خلق را تشبیه به رابطه موج و دریا و سایه و صاحب سایه می کند و وجه شبه این تشبیه ها را هیچ و در حکم نسب و اعتبارات بودن موج و کثرات می داند (ر.ک: همان، ص ۳۷۶)؛ ولی در عین حال هرگز این مثال ها را شایسته و بیانگر حقیقت رابطه حق و خلق نمی داند (ر.ک: همان، ص ۳۹۴).

در نتیجه می توان گفت او تنها به یک حقیقت مستقل و فی نفسه اعتقاد دارد که به علت سعه و اطلاقش جا برای هیچ موجود دومی غیر از خود باقی نمی گذارد و در عین حال که کثرات را انکار نمی کند، آنها را عین هلاکت و بطلان و عین ربط به خدای متعال می داند که هیچ گونه استقلالی از خود ندارند و در حکم شئون یا تصاویر و مجالی کمالات اویند.

توصیف خدای متعال

از نظر قاضی سعید مسئله اوصاف الهی از عظیم‌ترین مسائل توحیدی است که باب وصول و معرفت به آن بر عامه مردم و محجوبان مسدود شده است و تنها کسانی که خداوند بر آنان منت نهاده، به ابواب علم و حکمت، یعنی خاندان پیامبر ﷺ هدایت کرده است، به آن راه می‌یابند (ر.ک. قمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۰۸). وی با استناد به مضمون برخی روایات، ذات خدای متعال را حقیقتی غیر قابل درک و توصیف می‌داند؛ به گونه‌ای که ذکر صفت برای خدای متعال با کمال توحید او منافات دارد. به همین جهت او معتقد است کسی که طالب توصیف خدای متعال است، جاهل است؛ زیرا خدای متعال هیچ وصفی ندارد؛ بنابراین طلب وصف او نیز امکان‌پذیر نیست و از جهل ناشی می‌شود و تنها وصفی که می‌توان برای او به کار برد، این است که وصف او امکان‌پذیر نیست. در نتیجه بهترین توصیف متناسب با کمال توحید او این است که او «غیر قابل توصیف» است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۳۸) و می‌توان گفت از نظر او بهترین توصیف متناسب با مرتبه و مقام خدای متعال، توصیف به گونه سلبی و بلکه سلب توصیف از اوست.

وی بر این اساس به نقد و رد همه دیدگاه‌های رایج فلسفی و کلامی درباره صفات و توصیف خدای متعال می‌پردازد و دیدگاه متفاوتی را در این باره ارائه می‌دهد. از نظر وی اهل نظر و سلوک به سوی خدای متعال با قدم معرفت با وجود تعدد راه‌هایشان در سه گروه عمده خلاصه می‌شوند که عبارتند از متکلمان، فلاسفه و موحدان. او هیچ‌کدام از متکلمان و فلاسفه را موحد حقیقی و دارای اعتقاد درست در باب توصیف خدای متعال نمی‌داند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۴۳). از نظر او، با توجه به مضمون روایاتی چون «وَنظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۴) آنچه توحید حقیقی با آن حاصل می‌شود و شخص با اعتقاد به آن، عارف بالله و موحد حقیقی است، نفی صفات از ذات خدای متعال است (ر.ک: قمی، همان، ج ۱، ص ۱۱۶).

آنچه قابل بررسی است، این است آیا مراد قاضی سعید از سلب صفات، خلوص ذات از کمالات، تعطیل و اسناد نقص به خدای متعال است؟ آیا قاضی سعید در عبارات خود هرگز صفات کمالی را برای خدای متعال به کار نبرده است؟ او صفات به‌کاررفته در

متون دینی، مانند آیات قرآن و روایاتی را که خود به شرح آنها اقدام کرده است، چگونه توجیه و تفسیر می‌کند؟

همان‌طور که گذشت قاضی سعید ذات خدای متعال را مرتبه‌ای می‌داند که هیچ اسم و رسم و حیثیت و جهتی ندارد و غیب‌الغیوب و مرتبه احدیت محضه غایب از عقول است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۹۰ و ۱۳۸۱، ص ۱۱۰). وی بر همین اساس، حق اعتقاد و توحید خالص کامل در باب صفات ذاتی را این می‌داند که این صفات نسبت به مرتبه احدیت ذاتی به معنای سلب نقایض‌اند و نمی‌توان به گونه ثبوتی به بودن آنها در ذات حکم کرد و تنها هنگامی که به مرتبه الوهیت نسبت داده می‌شوند، دارای معانی ثبوتی‌اند (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۸)؛ زیرا در مرتبه ذات کثرات مضمحل و مستهلک‌اند (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲) و در نتیجه در آنجا هیچ مجالی برای اسما و صفات و تمام کثرات نیست (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۸). به عبارت دیگر، مرتبه ذات به گونه‌ای است که نه می‌توان چیزی را به آن نسبت داد و نه می‌توان کمالی را از آن سلب کرد.

از نظر قاضی سعید نفی صفات از خدای متعال هرگز به معنای نسبت‌دادن عجز و نقص به او نیست، بلکه به دلیل عدم گنجایش و سعه مرتبه ذات است که از هرگونه تشبیه و جهت و حیثیتی ابا دارد، ولی در واقع او تمام کمالات است و هیچ نقصی به ساحت متعالی و صمد او راه ندارد (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶۴). می‌توان گفت سلب صفات در نظر او به معنای اثبات ضد و استناد نقص به ذات خدای متعال نیست، بلکه مرتبه ذات، مرتبه‌ای است که مقام اضمحلال صفات است و به علت اطلاق مقسمی‌اش هیچ اسم و رسمی در آن قابل اعتبار نیست و او از فرط کمال و فوقیت این‌گونه است. او تمام صفات کمالی را به نحو ایجابی به مرتبه «الوهیت» که آن را «واحدیت»، «مرتبه اسم الله» و «عالم اسما و صفات» می‌نامد، نسبت می‌دهد (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۸۷).

تبیین اسم، صفت و نعت

قاضی سعید در برخی عباراتش اسما و صفات خدای متعال را حقایق تکوینی و تعینات خارجی می‌داند و آنها را فعل، مخلوق و مجالی ظهور خدای متعال خوانده است. به

تعبیر وی، اسم، عبارت از امری است که به همراه صفتی بر ذات دلالت می‌کند و اسمای لفظی قالب‌های اسمایند و اسم حقیقی نیستند و علت تعظیم آنها این است که حاکی از اسمای حقیقی‌اند. به تعبیر دیگر، اسمای لفظی در واقع اسمای اسمایند، نه اسمای حقیقی (ر.ک: همان، ص ۲۱۴). به عقیده وی کمال ذات احدی به صفات نیست، بلکه کمال ذات به نفس ذات اقدس ربوبی است که سرچشمه همه خیرات و کمالات و مبدأ هر حسن و جمالی است و صفات صرفاً مظاهر نور و مجالی ظهور آن حقیقت لایتنهایی‌اند که خداوند آنها را نشانه‌های سلطنت و کبریائی مطلق خود قرار داده است (ر.ک: همان، ص ۱۹۵). وی بر اساس این تعریف و با توجه به مضمون روایت (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۷) کسانی که تنها اسمای لفظی را می‌پرستند و همچنین کسانی که تعینات خارجی را به تنهایی می‌پرستند، کافر و مشرک می‌داند؛ زیرا گروه اول، ساخته فکر و خیال خود را می‌پرستند و گروه دوم از ذات احدیت غافل شده، آن را به این اسما می‌پوشانند و ربط و وابستگی این مرتبه به ذات را نادیده می‌گیرند (ر.ک: همان، ص ۲۱۴-۲۱۵). در نتیجه بر اساس مضمون روایت، اعتقاد درست درباره صفات را اعتقاد کسانی می‌داند که معتقدند ذات او از همه چیز غنی و بی‌نیاز است و اسما و صفات هیچ راهی به سوی مرتبه احدیت ذاتی او ندارند و همه آنها نزد او مستهلک‌اند و صفات ذاتی نسبت به احدیت به معنای سلب مقابلات آنها از ذات است و صفات بر حسب مراتب و ظهوراتشان در مظاهر آن صفات بر ذات قابل اطلاق‌اند و در نهایت همه چیز به او برمی‌گردد؛ به گونه‌ای که هیچ ذره‌ای در وجود او احاطه او خارج نمی‌ماند (ر.ک: همان، ص ۲۱۶)؛ همان‌طور که امام باقر علیه السلام فرمود: «هَلْ هُوَ عَالِمٌ قَادِرٌ إِلَّا أَنَّهُ وَهَبَ الْعِلْمَ لِلْعُلَمَاءِ وَ قَدْرَهُ لِلْقَادِرِينَ». به تعبیر وی، مراد از این روایت، این است که علم و قدرت مخلوقات در واقع اظلال و ظهورات انوار اسمای الهی و صفات ربوبی‌اند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴-۵).

حل اختلاف روایات در نسبت‌دادن و عدم نسبت‌دادن صفات

قاضی سعید معتقد است هرگاه شریعت مقدس از اسما و صفات می‌گوید و همچنین همه آنچه بزرگان درباره عینیت ذات و صفات گفته‌اند، تنها مربوط به مرتبه واحدیت

است و دربارهٔ فوق این مرتبه دلالت نمی‌کند (ر.ک: قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲). وی بر این نظر است که علت اختلاف روایات، این است که پرسش‌کنندگان مراتب مختلفی دارند و پاسخ‌های ائمه علیهم‌السلام نیز دارای درجات مختلفی است که کسی که دارای فهم و بصیرت است، آنها را می‌فهمد؛ برای نمونه در برخی روایات، علم برای خدای متعال به گونه‌ی ایجابی تفسیر شده است و در برخی دیگر، عالم‌بودن از او نفی و یا به گونهٔ سلبی تفسیر شده است. وی در جمع این گونه روایات می‌گوید: هنگامی که ائمه علیهم‌السلام علم را به مرتبهٔ احدیت بسیط که هیچ جهت و حیثیتی ندارد، نسبت می‌دهند، به این دلیل است که می‌دانند اگر غیر از این پاسخ بگویند، به سائل یا خود آن خاندان علیهم‌السلام ضرر می‌رسد؛ به این دلیل که نفی علم از خدای متعال از جانب آنها شهرت پیدا می‌کند، ولی در این موارد، در واقع مراد ایشان از اثبات علم برای مرتبهٔ ذات این است که او در هیچ مرتبه‌ای از مراتب جاهل نیست، نه به این معنا که آنجا صفت و موصوفی هست؛ زیرا حقیقتاً آن مرتبه، مرتبهٔ استهلاک تمام کثرات است و هیچ اسم و وصفی در حضرت احدیت وجود ندارد؛ ولی در مقابل، هنگامی که پرسش‌کننده از بزرگان علم و معرفت و دارای فهم صائب است، ائمه اطهار علیهم‌السلام هیچ ابایی نمی‌کنند از اینکه بگویند در آن مرتبه، هیچ چیزی از اسم و صفت وجود ندارد و این، تنها در صورتی است که می‌دانند پرسش‌کننده در حدی از معرفت است که از سخن امام توهّم نقص و عجز نمی‌کند؛ برخلاف مواردی که فهم سائل گنجایش این امور را ندارد و نتایج نادرستی را برداشت می‌کند. در این صورت صفت را به خدای متعال نسبت می‌دهند، ولی آن را به معنای نفی مقابل و سلب نقیض تفسیر می‌کنند؛ چراکه سلوب، ضرری به آن مرتبه نمی‌رساند و منافاتی با مقام آن ندارد (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶۱).

در این عبارات روشن است که قاضی سعید هرگز با سلب صفات از ذات، نقص و عجز را به خدای متعال نسبت نمی‌دهد. وی معتقد است حتی اسما و صفات دربارهٔ مرتبهٔ احدیت نیز در روایات آمده‌اند؛ ولی به طور مثال مراد امام معصوم علیه‌السلام از این عبارت که «العلم ذاته» این است که ذات او احتیاج به علمی که بر او عارض شود و یا اینکه عین او باشد، ندارد؛ بلکه ذات او قائم مقام همهٔ صفات ذاتی است؛ به این معنا که در آن مرتبه، هیچ چیزی غیر از ذات نیست بدون اختلاف ذات و جهات (ر.ک: همو،

۱۳۷۹، ص ۲۹۲). به تعبیر وی، مراد از رجوع تمام صفات به سلوب نیز همین است، نه اینکه آنجا صفتی همراه ذات باشد؛ آن‌گونه که اشاعره می‌گویند و نه اینکه صفات، احوال غیرمجموعی باشند که معتزله معتقدند و نه اینکه آنجا ذاتی است که همان صفت است و نه اینکه صفات، عین او باشد؛ آن‌گونه که فلاسفه گمان می‌کنند؛ زیرا همه چیز در این مرتبه هالک و باطل است و در آنجا اثری از وجود و جلوه نبوده، آن مرتبه محکوم به هیچ حکمی نیست (ر.ک: همان، ص ۲۹۲-۲۹۳).

قاضی سعید معتقد است فلاسفه و پیروان آنها در سیر معرفتی خود تنها به مرتبهٔ اسما و صفات که عرفا آن را «حضرت الوهیت» یا «عالم وجوب» می‌نامند، رسیده و از آن تجاوز نکرده‌اند. وی دیدگاه فلسفی را توحید کامل و حقیقی نمی‌داند، بلکه دیدگاه کسانی را توحید حقیقی می‌داند که با پیروی از آثار اهل بیت علیهم‌السلام به مرتبهٔ غیب‌الغیوب فوق این مرتبه نیز اعتقاد دارند و آن را غیر قابل شناخت می‌دانند (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۴۳). قاضی سعید در مواضع بسیاری از آثار خود به رد دیدگاه زیادت و عینیت پرداخته، عقیدهٔ خود را دربارهٔ نفی صفات مدلل کرده است.

رد دیدگاه عینیت و زیادت

قاضی سعید در باب ۲۹ کتاب توحید به بحث مفصلی دربارهٔ اسما و صفات الهی و تفاوت بین معانی آنها و اسمای مخلوقین پرداخته، معتقد است برای آشکارشدن حقیقتی که طریق اهل بیت علیهم‌السلام است، ابتدا باید اقوال باطل مطرح گردد و با استدلال، بطلان آنها روشن گردد تا حق محض آشکار شود. وی با تکیه بر روایات متعدد، بر بطلان دیدگاه «زیادت صفات بر ذات» و نیز «عینیت ذات و صفات» تأکید می‌کند و این دو نظریه را با تعالیم توحیدی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام ناسازگار می‌داند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۴۸). از دیدگاه او به طور کلی تعدد ذات و صفات مطلقاً - چه تعدد مصداقی و چه تعدد مفهومی - غیر قابل قبول است؛ یعنی به هر نحو که تعدد فرض شود، نادرست است؛ زیرا در آن مرتبه تنها و تنها ذات است.

دلایل ردّ مسلک عینیت

قاضی سعید از جمله اندیشمندانی است که به‌سختی با آموزه عینیت ذات و صفات مقابله کرده و دلایل عقلی و نقلی متعددی را در تأیید دیدگاه خود آورده است. از نظر وی هر نوع کلامی به ایجاز، اطناب، کنایه، حقیقت، مجاز و غیر آن در بیان صفات خداوند گنگ است و قائلان به عینیت ذات و صفات اگر بیان خود را به بهترین آرایه‌های ادبی زینت کنند و کمال دقت را در بیانشان به کار گیرند و بگویند حیثیت ذات، همان حیثیت صفات است یا قیام مشتق، مستلزم قیام مبدأ اشتقاق نیست و... از بیان کنه آن عاجز خواهند بود و از راه راست بسیار دور افتاده‌اند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۰). او ظواهر احادیثی که در آن منع از توصیف شده است، دال بر عموم و استغراق دانسته، ادله عقلی را هم تخصیص‌دهنده آن نمی‌داند (ر.ک: نصیری، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰). نکته مورد توجه در بررسی مسئله عینیت ذات و صفات در آثار قاضی سعید این است که او عینیت را در مرتبه احدیت ذاتی که هیچ اسم و رسمی ندارد، نمی‌پذیرد، ولی آن را در مرتبه «الوهیت» یا «واحدیت» که از تعینات ذات است، درست می‌داند (ر.ک: قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲). وی دلایل متعددی را در رد عینیت بیان کرده است که در میان آنها دلایل سست یا مبتنی بر اصالت ماهیت و مناقشات لفظی نیز دیده می‌شود. برخی از دلایل وی از این قرار است:

۱. بازگشت عینیت به تشکیک

قاضی سعید اعتقاد به عینیت را به علت منتهی شدن به تشکیک، مورد انتقاد قرار داده، آن را مستلزم تشبیه خالق به مخلوق می‌داند و می‌گوید: از آنجاکه افراد طبیعت واحد شبیه و همجنس‌اند، عقیده به عینیت، خدای سبحان را شبیه خلق می‌سازد و این اعتقاد که حق تعالی در اعلی مرتبه شدت وجودی و سایر صفات است، کفر و زندقه است (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۰۰). این استدلال او مبتنی بر اصالت ماهیت و نادرست است؛ زیرا تمام صفات کمال به وجود بازمی‌گردند و وجود جنس و نوع و از سنخ ماهیت و مفهوم و عدم نیست تا مرتبه عالی آن مثل یا مجانس و یا مشابه مراتب دانی باشد.

۲. مفهوم ناپذیری ذات

به باور قاضی سعید ذات خدای متعال مفهوم بردار نیست و در آن مرتبه جز ذات احدیت محضه چیزی وجود ندارد. به تعبیر دیگر وجود مفهوم یا صفت در احدیتی که هیچ اسم و رسم و وصفی در آن نیست، امری متناقض است. وی بر همین مبنا می‌گوید: مراد روایاتی که در آنها گفته شده است علم و قدرت ذات اوی‌اند، این است که ذات او نایب مناب صفات و قائم مقام آنها است، نه اینکه ذات او مصداق مفاهیم مختلف و فردی از آنها باشد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۶۶).

در تبیین این دلیل می‌توان گفت در مکتب عرفا همه مفاهیم، اموری مقید و محدودند و شأن آنها کثرت و کلیت است و حتی اگر هزاران قید و شرط را به مفهوم ضمیمه کنیم، باز هم آن را از کثرت و کلیت خارج نمی‌کند. بنابراین مصداق و منطبق علیه مفاهیم که همان وجود خارجی آنهاست، همانند عنوان‌های آنها محدود و از هم متمایزند؛ در نتیجه مصداق و مطابق مفاهیم علم و قدرت و... که همه مفاهیم محدودند، نمی‌توانند با ذات اقدس الهی که وجودی بی‌حد و غیرمتعین است، عینیت داشته باشند (ر.ک: حسینی طهرانی، ۱۴۲۸، ص ۱۷۴ / علوی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۴۲-۴۳). به تعبیر علامه طباطبایی معانی و مفاهیم به منزله ابزارهای سنجش و مقایسه در اختیار عقل انسان قرار داده شده‌اند و همه آنها اموری محدود و مقیدند و هیچ‌گاه از خصوصیت محدودیت جدا نخواهند شد؛ در نتیجه در ظرف و قالب این مفاهیم اموری قرار می‌گیرند که محدودند و از آنجا که حقیقت حق، مرتبه نامحدود و نامتناهی است که از هرگونه تعین و محدودیت مبرا است، مفهوم بردار نیست و نمی‌شود عین مفاهیم محدود باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۱۰۱). در نتیجه انطباق مفهوم بر مصداقی که ذاتاً نامحدود است، به نوعی متاخر از مرتبه ذات آن مصداق است و این، همان تأخر تعین از اطلاق است (ر.ک: همو، ۱۳۷۰، ص ۲۰-۲۱).

به عقیده عارفان آنچه سبب شده است فیلسوفان به نظریه عینیت ذات و صفات قائل شوند، این است که آنان گمان کرده‌اند قول به عدم عینیت ذات و صفات، مستلزم خلو ذات الهی از کمالات است؛ در حالی که بر اساس مکتب توحیدی عارفان، مقام ذات، مقامی است که تمام صفات بدون حدود در آنجا تحقق دارند (ر.ک: همو، ۱۴۱۸،

ج ۶، ص ۱۰۱). در نتیجه اشکالاتی چون عدم تصور صحیح مسئله عینیت و یا خلط مفهوم و مصداق بر این دیدگاه مطرح نیست.

۳. ملازمه میان عینیت و کثرت

از نظر قاضی سعید قائل به عینیت، بی شک قائل به کثرت در ذات است؛ زیرا در نظر قائلان به عینیت، صفات حقیقتاً کثیرند؛ یعنی حقیقت علم، غیر از حقیقت قدرت است. در نتیجه اگر تغایر مفهومی پذیرفته شود و سپس ادعای عینیت شود، لازمه اش عینیت واحد با کثرت باشد. به تعبیر دیگر، عقیده به اینکه ذات همان طور که فردی برای وجود است، فردی برای علم نیز هست، به کثرت حقیقی در مفاهیم می انجامد (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۴) و قاضی سعید کثرت در مفاهیم را عین کثرت و محدودیت در مصداق می داند. به تعبیری، می توان گفت انتزاع مفاهیم کثیر از مصداق واحد در صورتی ممکن است که مصداق به نوعی دارای کثرت باشد، ولی از مصداقی که هیچ گونه حدّ و کثرت حتی کثرت در جهات و حیثیات نیز در او راه ندارد، نمی توان مفاهیم مختلف و متباین را که حاکی از حیثیات مختلف اند، انتزاع کرد.

۴. ملازمت میان توصیف و تحدید

به عقیده قاضی سعید صفت، جهت احاطه بر شیء است؛ زیرا اگر به وصف قائل شویم، در حقیقت به ذاتی قائل شدیم که متصف به صفات و محدود است. به تعبیر وی از آنجاکه در عینیت، حکم به اتحاد دو چیز شده است، این اتحاد به دو نحو قابل تصور است: یکی اتحاد مصداقی و حقیقی و دیگری اتحاد فرد حقیقی با مفاهیم متغایر. به عقیده وی در هر دو صورت، ذات خدای متعال معروض دوگانگی و تکثر است، هر چند کثرت در جهات و حیثیات باشد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۹۹) و چون ذات خدای متعال هیچ حیثیت و جهت و اسم و رسمی ندارد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۱۹) اختلاف جهات و حیثیات نیز در او محال است و در نتیجه عینیت ذات و صفات به هر نحو که باشد، در آن مرتبه ممکن نیست. وی بر همین اساس و با توجه به اینکه واحد حقیقی، همیشه مقدم بر کثرت است، نتیجه می گیرد ذاتی که عین صفات است،

چون معروض دوگانگی است و می‌توان گفت تعدد مفهومی در آن راه دارد، باید مسبق به واحدی باشد که به هیچ‌وجه جهت و کثرتی در او راه ندارد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۹۹).

وی با رد دیدگاه زیادت و عینیت، به نفی صفات به گونه ثبوتی و ایجابی در مرتبه ذات و به تبع، به نفی توصیف او قائل است و دلایل متعددی را در این‌باره ارائه کرده است.

دلایل نفی صفات

قاضی سعید بر اساس تعابیری چون «هُوَ فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ» (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۵۴، ص ۱۶۷)، خدای متعال را حقیقت لایدرک و لایوصفی می‌داند که منزّه از توصیف توصیف‌کنندگان و فوق آن چیزی است که مثبتین صفات - چه قائلان به زیادت و چه قائلان به عینیت - درباره او می‌گویند (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰۰). وی با توجه به روایاتی چون: «أَوَّلُ الدِّيَانَةِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ الْمَعْرِفَةِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»: اول دینداری معرفت خدای متعال است و کمال و نهایت معرفت او رسیدن به توحید اوست و کمال توحید در نفی صفات از اوست (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۷)، توحید کامل را در نفی صفات - چه زاید و چه عینی - از ذات می‌داند؛ زیرا به تعبیر او، اثبات صفات در مرتبه ذات به هر نحو که باشد، از شائبه شرک خفی خالی نیست (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۹۷). برخی از دلایل وی از این قرار است:

۱. عدم حد و تناهی ذات خدای متعال

با توجه به روایاتی چون: «ضَلَّ هُنَالِكَ تَصَارِيفُ الصِّفَاتِ»: دگرگونی‌های صفات در آنجا گم شده است (شیخ صدوق، همان، ص ۵۷) و «لَمْ تُحِطْ بِهِ الصِّفَاتُ فَيَكُونُ بِإِدْرَاكِهَا إِيَّاهُ بِالْحُدُودِ مُتَنَاهِيًّا»: صفات او را احاطه نکرده‌اند تا با رسیدن صفات به او، متناهی به حدود باشد (همان، ص ۵۰). عمده‌ترین دلیل قاضی سعید در نفی صفات، سلب حد از ذات خدای متعال است (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۹۲، ۲۵۸ و ۴۷۸). وی در شرح این عبارت که «لَا تَحُدُّهُ الصِّفَاتُ»: صفات او را محدود نمی‌کنند (شیخ صدوق، همان،

۱۳۹۸، ص ۳۷) می‌گوید: وصف به نوعی جهت احاطه بر موصوف و مستلزم تحدید آن است؛ در نتیجه برای خدای متعال وصفی که او را محدود کند، وجود ندارد (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۵۵). به تعبیر دیگر، از نظر او صفت‌داشتن به نوعی فرع بر داشتن حد و تعین است؛ در حالی که ذات خدای متعال به دلیل اطلاق و عدم تناهی هیچ حد و تعینی ندارد. همان‌طور که پیش‌تر گذشت، وی مرتبه ذات را مرتبه الغا و اضمحلال کثرات می‌داند؛ به گونه‌ای که هیچ چیزی جز ذات در آن مرتبه قابل فرض نیست. با توجه به عبارات وی، مراد او از نفی صفات، عدم امکان اعتبار صفات در آن مرتبه است.

۲. عدم امکان توصیف خدای متعال

در برخی عبارات قاضی سعید نفی صفات از خدای متعال به علت عدم امکان توصیف اوست. وی در شرح روایت حضرت رضا علیه السلام که فرمود:

أَنِّي يُوصَفُ الْخَالِقُ الَّذِي يَعَجِزُ الْحَوَاسُ أَنْ تُدْرِكَهُ وَالْأَوْهَامُ أَنْ تَنَالَهُ وَالْخَطَرَاتُ أَنْ تَحُدَّهُ وَالْأَبْصَارُ عَنِ الْإِحْاطَةِ بِهِ جَلًّا عَمَّا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ وَتَعَالَى عَمَّا يَنْعَتُهُ النَّاعِتُونَ: چگونه

وصف می‌شود خالقی که حواس از درک او و اوهام از اینکه به او برسند و فکرها از اینکه محدودش کنند و دیدگان از احاطه بر او عاجز و ناتوانند؟ او از آنچه توصیف-

کنندگان و مدح‌گویان وصف و مدحش می‌کنند، برتر و متعالی‌تر است (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۵۰، ص ۱۷۷).

می‌گوید این عبارت دلالت صریح دارد بر اینکه واجب است موصوف به یکی از مشاعر ظاهری یا باطنی و یا عقل صریح درک شود و خدای سبحان به گونه‌ای است که حواس، او را ادراک نمی‌کنند و اوهام او را تحدید نمی‌کنند و عقول به او نمی‌رسند. در نتیجه می‌توان گفت از طرفی موصوف باید به طریقی مدرک نفس انسان باشد و از طرف دیگر مدرکات انسان، ساخته ذهن و موجودی ضعیف‌تر و فقیرتر از خود اوست. به تعبیر دیگر، هرچه وهم و عقل تشخیص می‌دهد، مخلوق است، نه خالق. پس توصیف او به وسیله مفاهیمی که ساخته ذهن انسان‌اند، ممکن نیست (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۲۵) و در نهایت می‌توان گفت که چنین توصیفی شایسته خدای متعال نیست.

می‌توان گفت نفی صفات از دیدگاه قاضی سعید یا به عدم امکان اعتبار صفات در ذات بی‌اسم و رسم خدای متعال و یا به عدم توانایی انسان در ادراک ذات و به تبع، صفات ذاتی او باز می‌گردد. وی مرتبه ظهور کمالات ذاتی خدای متعال را مرتبه «واحدیت» یا «مرتبه اسما و صفات» می‌داند و این مرتبه را مخلوق خدای متعال خوانده، قائل به غیریت اسم و مسمما (ذات) است.

غیریت اسم و مسمما

به نظر می‌رسد مراد قاضی سعید از غیریت اسم و مسمما، بیان مغایرت میان مرتبه اسما و ذات یا تفکیک احکام مرتبه الوهیت (اسما) از ذات خدای متعال است. همان‌طور که پیش‌تر گذشت، از نظر او اسم حقیقی بر مبنای اصطلاح روایات، حقیقت عینی و خارجی‌ای است که به همراه صفتی بر ذات دلالت می‌کند (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۸۱) و اسمی مکتوب و ملفوظ در واقع اسمای اسمایند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۱۴). به عقیده وی اسما، اعم از مکتوب و ملفوظ و معقول با ذات احدیت مغایرند. مغایرت اسمای مکتوب و ملفوظ با ذات خدای متعال روشن و غیر قابل تردید است؛ در نتیجه او عمدتاً به استدلال و تبیین مغایرت اسمای حقیقی و ذات خدای متعال می‌پردازد. وی اسمای خدای متعال را متأخر از مرتبه ذات (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۶۶) و در نتیجه غیر از ذات خدای متعال می‌داند؛ به این معنا که عین او نیستند و عینیت آنها محال است (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۱۹-۲۲۰ و ۱۳۷۹، ص ۹۰) و به تبع، احکام متفاوتی با ذات دارند؛ برای مثال اسما معلوم و قابل شناخت‌اند و از آنها خبر داده می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۸۱)؛ برخلاف ذات خدای متعال که غیر قابل شناخت است و امکان خبر دادن از او نیست. به تعبیر وی «واحد حق در اسما متجلی شده است و خودش منزّه از آن است که در احصا و شمردن داخل شود» (همان، ج ۳، ص ۲۰۶).

طبق دیدگاه عرفانی وی، در میان اسما، اولین و کامل‌ترین اسم، اسم «الله» است که جامع تمام اسمای الهی است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۰۶). به عبارت او، «الله» اسم برای مرتبه الوهیت است که متأخر از مرتبه احدیت ذاتی و مرتبه لحاظ ذات با همه اسما و صفات است و به همین دلیل لفظ شریف «الله» اسم جامعی برای حقایق همه اسما و

امام ائمه اسماست (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۶۶). او بر اساس این تعریف، از اسم «الله» و روایات متعدد بر غیریت اسم و مسما استدلال می‌کند.

وی در شرح این عبارت که «اللَّهُ غَايَةٌ مَنْ غَايَاهُ وَالْمُغَيَّبُ غَيْرُ الْغَايَةِ»: الله غایت و مقصد هر صاحب غایتی است و ذات مقدس غیر از غایت است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۵۹-۶۰) دو تعریف برای غایت بودن اسم الله، یعنی حقیقت جامعی که مدلول شریف اسم الله است، ارائه می‌کند که عبارتند از: ۱. الله غایت و نهایت هرکسی است که به سوی خدای متعال با قدم معرفت و سلوک سیر کند؛ یعنی به عبارتی، الله غایت سیر سالکان است (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۷۲). ۲. الله غایتی از غایات ذات احدیت است؛ زیرا بر اساس حب ذاتی خدای متعال به معرفت (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ص ۲۷۰)، اولین مرتبه‌ای است که از حق تعالی نازل شده است (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۷۲). وی بر اساس تعریف اول این‌گونه استدلال می‌کند که چیزی می‌تواند مقصود و مطلوب باشد که دارای نوعی حدّ (تعیین) باشد؛ زیرا مقصود قطعاً امری متصور و قابل ادراک است و تا چیزی هرچند به وجهی از وجوه برای کسی قابل درک نباشد، مطلوب و مقصود نخواهد بود (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۸۸). در نتیجه مرتبه الله دارای حدّ و تعیین است، برخلاف ذات خدای متعال که هیچ حدّ و مرزی ندارد و از این‌رو اسم (الله) غیر از مسما (ذات) است.

وی بر اساس تعریف دوم نیز این‌گونه استدلال می‌کند که غایت، یعنی حقیقت جامع الهی موصوف به تمامی اسما و صفات است؛ زیرا همه اسما و صفات در مرتبه آن محقق شده‌اند و مغیا (دارای غایت) که ذات احدیت و مبدأ اسما و صفات است، غیر از موصوف است؛ زیرا هیچ وصفی در مرتبه احدیت نیست؛ پس از این جهت اسم و مسما با یکدیگر اختلاف و غیریت دارند. ذات از نظر او خالق و «الله»، مخلوق (تجلی یا فعل ذات) است و از این جهت غیر یکدیگرند. به تعبیر دیگر، هر چیزی غیر از ذات خدای متعال، مخلوق و عین وابستگی به اوست و با توجه به دیدگاه قاضی سعید راجع به خلق و کثرت، باید گفت همه چیز در برابر ذات متعالی او فانی و مستهلک است (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۸۹).

وی مراد از غیریت را این‌گونه توضیح می‌دهد که اسما و صفات الهی غیر اوی‌اند؛

یعنی نه عارض بر او ی‌اند و نه قائم به خودشان، بلکه عین ظهورات حق تعالی در مظاهر و شئونش و کمالات ظاهر او در مجالی و مریای وجودی او ی‌اند (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۳۲۹). در نتیجه با توجه به عباراتی که او راجع به مرتبه اسما دارد و آنها را آینه (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ص ۵۱)، مظاهر و مجالی ذات حق تعالی (ر.ک: همو، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۹۵) و شئون و دلالت‌کننده بر مراتب کمال او (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۲۲۰) خوانده است، می‌توان گفت مراد او از غیریت اسم و مسما، غیریت به معنای بیگانگی و بینونیت نیست، بلکه تفکیک مراتب ذات و صفات و بیان احکام و ویژگی‌های متفاوت هر کدام از آنهاست.

او اسمای خدای متعال را آینه‌ها و حجاب‌های نورانی ذات حق خوانده و معتقد است ذات احدیت به حجاب‌های نورانی اسما و صفات محجوب است و مترائی در آینه اسما و صفات حق است، ولی از پس پرده‌های غیب و حجاب‌های کبریایی اش (ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

الهیات سلبی قاضی سعید بر محور غیب‌بودن ذات خدای متعال بنا شده است و با ظهور آن ذات نهان در مظهری تام و کامل معنا می‌یابد (ر.ک: همان، ص ۲۴۵-۲۴۶)؛ به گونه‌ای که بدون توجه به این مبانی، دیدگاه او در تنزیه محض محدود می‌شود و به تعطیل می‌انجامد؛ در حالی که وی قائل به چنین دیدگاه‌هایی نیست. وی تمام صفات کمال را به نحو تام و تمام برای خدای متعال ثابت می‌داند و دیدگاه‌های وی صرفاً در دیدگاه‌های سلبی محدود نیست. آنچه قاضی سعید را مانند سایر عرفا از دیگران متمایز می‌کند، این است که وی قائل به تفکیک مراتب است و در عین حال که هم مراتب مختلف را مراتب یک حقیقت متعالی می‌داند، احکام و ویژگی‌های متفاوتی را به هر کدام از آنها نسبت می‌دهد و الهیات وی را باید با توجه به مجموع دیدگاه‌های او در این باره بررسی و فهم کرد.

شناخت خدای متعال

قاضی سعید در بعد معرفتی، بر مبنای تفکیک مراتب ذات و صفات، ذات خدای متعال را غیر قابل شناخت می‌داند؛ ولی معرفت ایجابی را به مراتب فروتر از ذات و تجلیات

او نسبت می‌دهد و با توجه به مراتب و حضرات وجود، معرفت به خدای متعال را دارای مراتب می‌داند. مراتب معرفت از نظر او عبارتند از: معرفت به مرتبه ربوبیت، معرفت به مرتبه الوهیت و معرفت به مرتبه ذات.

به عقیده او در سیر معرفتی انسان، اولین مرتبه‌ای که معرفت به آن برای تمام بشر ممکن است، معرفت به مرتبه ربوبیت، یعنی مرتبه عالم افعال و صنع و ایجاد خدای متعال است. پس از این مرتبه، برخی از نفوس بیدار و آگاه، به معرفت به مرتبه الوهیت می‌رسند که فوق مرتبه ربوبیت و مرتبه اسما و صفات خدای متعال و مبدأ فعل‌هایی است که در مرتبه ربوبیت انجام می‌شود و این مرتبه نهایت سیر سالکان با قدم معرفت است؛ اما معرفت به مرتبه ذات که فوق مرتبه اسماست، برای هیچ‌کس ممکن نیست؛ زیرا ذات احدیت نسبتی به ماسوای خودش ندارد و آنچه هرگز نسبت و ارتباطی به خلق ندارد، معرفت به وی ممکن نیست؛ اما میان مرتبه ربوبیت و الوهیت با خلق رابطه رب و مربوب، اله و مالوه و... برقرار می‌شود و این مراتب از جهت نسبتی که به خلق دارند، معروف اجمالی خلق واقع می‌شوند (ر. ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۲۵-۲۲۶). به تعبیر او غایت سالکان الی الله با قدم معرفت، معرفت به مرتبه الوهیت است با علم اجمالی، نه تفصیلی؛ زیرا معرفت تفصیلی جز برای کسی که دارای مرتبه جمعی است، میسر نیست و خدای متعال تفصیل این اجمال را برای نفس شریف او در معراج نشان داده است؛ اما معرفت و وصول به مرتبه احدیت ذاتی برای احدی ممکن نیست و او تنها به معرفت اقراری شناخته می‌شود (ر. ک: همان، ج ۳، ص ۱۷۵).

بالاترین مرتبه معرفت

قاضی سعید برترین راه معرفت به خدای متعال را فانی شدن از خویش می‌داند و معتقد است درست‌ترین راه معرفت که متناسب با وحدت حقیقی و توحید خدای متعال است، معرفت بی‌واسطه به خدای متعال از طریق رسیدن به مرتبه قرب نوافل است (ر. ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۲۳۸). قرب نوافل مرتبه‌ای از فناست که طبق نقل، در طی آن، خدای سبحان کل عبد می‌شود و در این صورت عبد از آسمان قلبش ندای «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»؛ در آن روز فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خدای یکتای قهار

(غافر: ۱۶) را می‌شنود و خدا را جز به خدا نمی‌بیند، خدا را جز از خدا نمی‌شنود و او را جز به او نمی‌شناسد و در این صورت گویی خدا را جز خدا نمی‌بیند و او را جز او دوست نمی‌دارد، پس بیننده و شنونده و عارف و محب اوست؛ زیرا الله گوش و چشم و تمام عبد شده است نه مجازاً، بلکه حقیقتاً که حقیقی‌تر از آن ممکن نیست و همچنین مرئی و مسموع و معروف و محبوب هم اوست. پس خدا را جز خدا نمی‌بیند و او را جز او نمی‌شناسد و این سیر من الله الی الله است (ر.ک: همان، ص ۲۳۹-۲۳۸). به عقیده او تنها کسی خدا را به وحدانیت شناخته است که از خودش و هر چیزی ثبوت و ذات داشتن را نفی کند و آنها را جز برای خدای متعال نبیند (ر.ک: همان، ص ۱۷۷).

نقد و بررسی آرای قاضی سعید

دیدگاه قاضی سعید از جهتی نسبت به دیدگاه‌های فلسفی که به توحید ذاتی نرسیده‌اند، دقیق‌تر و کامل‌تر است. به تعبیر علامه طباطبایی آنچه فلاسفه درباره توحید می‌گویند که الله - عز اسمه - ذات دربردارنده همه کمالات و مبراً از همه نقایص است و همه صفات او عین ذاتش می‌باشد، توحید در مرتبه واحدیت است و کمال توحید و توحید حقیقی نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۳۲). برخی از دلایل وی در رد عینیت و نفی صفات درست است؛ ولی آنچه مهم است، تبیین دقیق این دیدگاه است؛ به گونه‌ای که موهوم نسبت دادن نقص به ذات حق و خلو او از کمالات و حقیقی دانستن سلب‌ها نباشد. آنچه در عبارات وی بارز و آشکار است، جداکردن و متفاوت دانستن ذات حق از صفات و افعال اوست. نکته قابل توجه این است که ذات حق از نظر وی با ذات فلسفی کاملاً متفاوت است و - همان‌طور که گذشت - مرتبه لایشرطی وجود است که درباره اش هیچ نمی‌توان گفت. در نتیجه مرتبه‌ای که قاضی سعید آن را نایب‌مناب صفات می‌داند، با مرتبه‌ای که معتزله صفات را از آن سلب می‌کنند و قائل به نیابت ذات‌اند، بسیار متفاوت است و در نتیجه نمی‌توان دیدگاه آنها را یکسان دانست و نقدهای یکسان را بر آن وارد کرد.

وی در تبیین دیدگاهش از عبارات و الفاظی که موهوم نقص‌اند نیز استفاده کرده است، ولی تمام همتش تبیین این نکته بوده است که ذات حق غیر قابل شناخت و

دسترس است و اسما و صفات در مرتبه ذات غیب‌الغیوب حق مستهلک و مضمحل‌اند و در آن مرتبه تنها ذات است و بس و هیچ کثرتی حتی کثرت صفاتی در آنجا آشکار نیست و نهایت سیر عارف، سیر در مراتب اسما و اقرار و اعتراف به جهل و عجز از شناخت ذات حق تعالی است. افزون بر خلط مباحث عرفانی و کلامی و استفاده از مناقشات لفظی و استدلال‌های کلامی، نقدهای عرفانی‌ای که می‌توان بر دیدگاه وی وارد دانست، عبارتند از:

۱. منعزل دانستن ذات حق از عالم

با توجه به وحدت وجود، ذات لا بشرط حق تنها موجود مستقل در عالم است و کثرات، جز اسما و صفات و افعال او نیستند؛ در نتیجه نکته قابل توجه این است که کثرات جز ظهور همان ذات نهان نیستند و همان ذات است که در همه جا آشکار شده است. به تعبیر سیدحیدر آملی در دار وجود، جز ذات خدا و اسما و صفات و افعال او هیچ نیست (فالکل هو و به منه و الیه) و این، معنای سخن خدای متعال است که «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) و همچنین «وَأَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِلَّا أَنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ إِلَّا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (فصلت: ۵۳-۵۴)؛ زیرا محیط از محاط و محاط از محیط منفک و جدا نیست و دار هستی، محیط حق و محاط اسما و افعال و آثار خدای متعال‌اند. به عبارت دیگر، وجود اضافی امکانی در خارج هیچ حقیقتی جز او ندارند و به همین جهت خدای متعال فرمود: «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ زیرا وجه، بالاتفاق همان ذات است و معنای آیه این است که به هر مکان و جهتی که رو کنید، آنجا ذات و وجود اوست؛ زیرا او محیط بر همه است و محیط از محاط جدا نیست (آملی، ۱۳۶۲، ص ۷۹)؛ در نتیجه ذات حق جدا و منعزل از تجلیات یا افعال و آثارش نیست.

نکاتی که عرفا در نسبت و رابطه نخستین تجلی حق تعالی با ذات گفته‌اند، حائز اهمیت و قابل بررسی است. به تعبیر امام خمینی ذات احدیت با فیض اقدس، یعنی خلیفه کبری در حضرت واحدیت تجلی و در پوشش اسما و صفات جلوه‌گری کرد و میان ظاهر و مظهر اختلافی نیست و اگر هست، اعتباری بیش نیست (امام خمینی، ۱۳۶۰، ص ۵۰).

قاضی سعید در تبیین مرتبه لایشرطی وجود کوشیده و تنها به لوازم تنزیهی آن توجه داشته است و ذات حق را منعزل و مباین با عالم دانسته، هیچ چیز را به او نسبت نداده است؛ ولی موحد حقیقی، عارفی است که به توحید ذاتی دست یافته باشد و بتواند باطن را با ظاهر جمع کند و به تعبیر ملاصدرا دو چشم گشوده داشته باشد که با یک چشم، ذات حق را آینه خلق ببیند و با چشم دیگر، خلق را آینه ذات حق ببیند (صدرالمتالهین، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴)؛ زیرا توحید ذاتی که بعد از گذر از مراتب توحید فعلی و صفاتی حاصل می‌شود، مرتبه‌ای است که در آن عارف هر ذات و وجودی را از نظر دور می‌اندازد و به وجود واحد مطلق محض، یعنی ذات بحت و بسیط خدای متعال که موجد هر وجودی است، می‌رسد و صاحب چشم می‌شود و در نتیجه حق را در خلق و خلق را در حق می‌بیند؛ به گونه‌ای که هیچ‌کدام مانع و حجاب دیگری نمی‌شوند، بلکه وجود واحد را بعینه حق از جهتی و خلق از جهتی می‌بیند. به عبارت دیگر، کثرت برای او مانع و حاجب از شهود وجه (ذات) واحد احد نیست و شهود او تراجمی با مشاهده کثرت که مظاهر آن ذات‌اند و حق تعالی در آنها متجلی شده است، ندارد (ر.ک: آملی، ۱۳۶۲، ص ۸۰).

البته این سخن به معنای یکی دانستن احکام ذات (مطلق) و تجلیات ذات (مقید) و نفی غیریت به این معنا نیست و اینجا جمع و فهم این نکته که تجلیات او نه عین اوی‌اند و نه غیر او، حائز اهمیت است. به نظر می‌رسد آنچه قاضی سعید درباره غیریت اسم و مسما گفته است، توضیح و تبیین «نه عین اوست» باشد. وی گرچه به ظهور ذات خدا در مظهری تام (الله) اشاره کرده است، اما عبارات صریح و روشنی در جمع ظاهر و باطن، وحدت و کثرت و تشبیه و تنزیه ندارد.

۲. ناسازگاری عقیده به تباین با اعتقاد به وحدت وجود

همان‌طور که گذشت، مطابق برخی عبارات قاضی سعید، مباینات خدای متعال با خلقش، همه‌جانبه و مطلق در تمام مراتب ذات، صفات و افعال است. در مقابل، وی عباراتی نیز بر مبنای وحدت شخصی وجود دارد که با آنچه در بحث تباین به معنای کلامی گفته است، ناسازگار است. اگر مراد وی از تباین، تباین وجودات مشائی باشد، با دیدگاه

وحدت وجودی او که هیچ شأن، استقلال و وجودی برای خلق قائل نیست، متعارض و غیر قابل جمع است، ولی اگر منظور وی از تباین، تنها مباینت همه‌جانبه میان مرتبه ذات لابشرط و مخلوقات است، می‌توان مؤیدی را بر آن ارائه کرد.

به تعبیر امام خمینی در این باره چنین است:

حقیقت غیبیه، هیچ ارتباطی با خلق ندارد و حقیقتش با حقیقت آنها متباین است و اصلاً هیچ اشتراک و سنخیتی بین این حقیقت غیبیه و مخلوقات نیست، لذا اگر در لابه‌لای کلمات اولیای کامل، نفی ارتباط میان خالق و مخلوقات شده و حکم به عدم اشتراک میان آنها و اینکه آنها ذاتاً با هم متباین‌اند، شده است، مرادشان عدم ارتباط و تباین ذاتی میان حقیقت غیبیه و خلق است و اگر از طرف عارفان، حکم به اشتراک و ارتباط میان آنها می‌شود و هرگونه تغایر و غیریتی مرتفع می‌شود، منظورشان مرتبه احدیت غیبی نمی‌باشد (امام خمینی، ۱۳۶۰، ص ۱۴-۱۵).

اما به نظر می‌رسد با توجه به وحدت وجود در آن مرتبه، نه می‌توان سخن از تباین گفت و نه سنخیت. پاسخ مثبت و منفی به این پرسش که آیا ذات او با مخلوقات مباین است یا مسانخ، غلط است و هنگامی که پاسخ مثبت و منفی به سؤالی غلط است، حکایت از این دارد که سؤال غلط است. در نتیجه در مرتبه ذات خدای متعال هیچ نمی‌توان گفت؛ زیرا اصلاً لحاظ کثرت در آن مرتبه ممکن نیست تا از سنخیت یا تباین آنها پرسش شود. در مراتب بعد از ذات هم کثرتی در مقابل و مستقل از خدای متعال نیست تا مباین و مسانخ با او باشد. *مجموعه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
اگر بتوان چیزی گفت، دقیق‌تر آن است که گفته شود وجه را با صاحب وجه و شأن را با صاحب شأن مناسبتی تام است و از این سنخیت، لوازمی چون شباهت ذاتی خالق و مخلوق آن‌طور که قاضی سعید برداشت کرده است، لازم نمی‌آید؛ زیرا- همان‌طور که گفته شد- مخلوقات ذات مستقلی در برابر خدای متعال ندارند، بلکه معلول اشعه و ظل اوست و محال است ظل چیزی از چیز دیگر به وجود آید؛ به عبارت دیگر، معلول از ترشحات علت است و محال است «مترشح» از چیزی غیر از سنخ «مترشح‌منه» باشد (ر.ک: هو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۳۵).

۳. محبوب دانستن ذات حق

ذات حق آشکارترین و در عین حال پنهان‌ترین است. به عبارت دیگر، از همان جهت که ظاهر است، باطن است و برعکس و این ویژگی از لوازم وحدت و بساطت حقیقی اوست. او به گونه‌ای آشکار است که درباره‌اش فرمود: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؟» (مجلسی، [بی تا]، ج ۶۴، ص ۱۴۲) و به گونه‌ای پنهان است که درباره‌ی همان ظهور محض فرمود: «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ كَيْفَ هُوَ إِلَّا هُوَ وَ يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ وَ يَا مَنْ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ» (همان، ج ۹۵، ص ۲۲۶).

به اشاره گذشت که قاضی سعید اسمای خدای متعال را حجاب ذات خوانده است؛ اما به عقیده برخی از عرفا ذات حق، نه محبوب است و نه می‌تواند محبوب باشد؛ زیرا آنچه توانایی پوشاندن امر بسیط و فوق نامتناهی را داشته باشد، باید قوی‌تر از آن و محیط بر آن باشد و این، خلاف فرض است. در نتیجه هر حجابی، اعم از جسمانی و نورانی که بر ذات حق می‌پنداریم، بر ابزار ادراکی خلق است (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۹). فرق است بین اینکه ذات حق برای ما به واسطه‌ی اسما و صفات پوشیده و پنهان است و برای آنان که تاب مشاهده‌ی عیان او را ندارند، به لطف و رحمتش، در حجاب جلوه می‌کند و بین اینکه فی‌نفسه و در حقیقت این چنین است. وقتی ظهور همه چیز در حقیقت به اوست، محبوب بودن او و آشکار بودن اسما بی‌معناست؛ زیرا اسما نیز اگر ظهوری دارند، به ظهور اوست.

به عبارت دیگر، ذات حق آشکار است؛ به گونه‌ای که «الْحَقُّ ابِينٌ وَأَظْهَرُ مِمَّا تَرَى الْعُيُونُ» (مجلسی، همان، ج ۶۱، ص ۳۲۳) و این خلق است که محبوب است؛ با این حال در میان خلق، جمعی هستند که از این حجاب‌ها رسته‌اند و خدا را بی‌حجاب می‌نگرند و به ادراک ذات حق با ذات و در ذات و به وسیله‌ی ذات رسیده‌اند و به مشاهده‌ی محبوبشان با چشم محبوب می‌پردازند و لاغیر و می‌گویند: «رَأَيْتُ رَبِّي بَرِّيٌّ» و «عَرَفْتُ رَبِّي بَرِّيٌّ» (آملی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۸).

۴. ملازم دانستن موصوف بودن و محدود بودن

قاضی سعید موصوف بودن را مساوی با محدودیت دانسته است و راه حلی که برای

نسبت دادن کمالات به ذات حق اندیشیده است، نسبت دادن مقابل صفات ثبوتی به ذات و نیابت ذات از صفات است. گرچه گفتیم این نیابت با نیابت معتزله متفاوت است، ولی به هر حال دیدگاه درستی نیست. نظر دقیق این است که در مرتبه لاشرط مقسمی، اگر بتوان کمالی را به ذات نسبت داد، تنها به نحو لاشرط ممکن است؛ در نتیجه کمالات او نیز مانند ذاتش از هر گونه فهم، وهم و عقلی و صفات او نیز از هر گونه تعینی فراترند. ثمره این دیدگاه آن است که حدود معنایی و مفهومی صفات نیز مانند حدود وجودی آنها در ذات حق مستهلک و مضمحل اند.

به تعبیر حضرت امام خمینی اگر هر یک از اسما جامع همه حقایق باشند، باید مقام اطلاقی داشته باشند و اگر اسما دارای مقام اطلاقی باشند، باید برای مبادی اسما که صفات اند نیز مقام اطلاقی باشد (امام خمینی، ۱۳۶۰، ص ۴۴). ایشان به شدت سخن قاضی سعید مبنی بر اینکه صفت داشتن، ملازم با محدودیت است و اسما در مرتبه ذات، به معنای نفی مقابلات است، مورد نقد قرار داده اند؛ زیرا این گونه نفی صفت، برای فرار از تشبیه، عین تشبیه است (ر.ک: همان، ص ۴۹) و در واقع حقیقت صفات در باطن ذاتشان، همان حقیقت مطلق غیبی اند (ر.ک: همان، ص ۴۸).

۵. غیر قابل شناخت دانستن ذات حق به نحو مطلق

همان طور که گذشت، قاضی سعید ذات حق را به نحو مطلق برای همگان غیر قابل شناخت می داند و با وجود اینکه معرفت تفصیلی به مخلوقات را تنها برای انسان کامل و معصوم ممکن می داند، درباره معرفت انسان کامل به ذات حق هیچ مطلبی نگفته و مخاطب آیه «يُحَدِّثُكَ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸) را عام دانسته است؛ اما حق این است که محدودیت معرفت بشری مطلق نیست و همان طور که نفی معرفت تفصیلی به کنه مخلوقات برای بشر استثنا دارد، عدم معرفت به خدای متعال نیز شامل همه بندگان نمی شود و به فرموده خدای متعال او (خداوند) از توصیف و معرفت و شناخت همه توصیف کنندگان منزّه و برتر است، الا از توصیف مخلصین که اصالتاً عبارتند از حضرت ختمی مرتبت ﷺ و خاندان پاک و مطهر او.

به عبارت دیگر، با توجه به «الا» در آیه «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ»

(صافات: ۱۶۰-۱۵۹) می‌توان گفت جمعی از عباد خدای متعال، به معرفت حق تعالی دست یافته‌اند و هرچه درباره او بگویند، صدق و حق محض است. قاضی سعید بر اساس صریح روایاتی چون «نحن والله الاسماء الحسنی» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳۵) مصداق مرتبه اسما و اولین نور تابیده شده از آسمان احدیت را نور امیرالمومنین علیه السلام می‌داند که با نور پیامبر صلی الله علیه و آله متحد است (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۰۳) و همچنین مصداق مظهر تام و تمام اسم الله را نیز حبیب خدا صلی الله علیه و آله و خاندان پاک و مطهر او می‌داند و معتقد است خدای متعال، تحقق به این مقام را تنها به حبیبش و خلفای او - امامان معصوم علیهم السلام اختصاص داده است (ر.ک: همان، ص ۱۷۱)، اما گویی به لوازم این مرتبه توجه نداشته است؛ در حالی که بر اساس این عبارات می‌توان گفت آن خاندان مطهر، جلوه و عکس تمام نما خدای متعال و خلیفه او در تمام عوالم‌اند؛ آنان نه تنها در مرتبه قرب نوافل، بلکه متحقق به مرتبه قرب فرایض و بالاتر از آن‌اند و به دلیل فنای ذاتی، قادر به توصیف خدای متعال‌اند.

قرب نوافل گرچه یکی از مراتب معرفت است، بالاترین مرتبه نیست و مراتب متعددی فوق آن وجود دارد؛ زیرا در این مرتبه، خدا چشم و گوش عبد می‌شود و این، بدان معناست که عبد برای خود تشخیص، چشم و گوش قائل است، ولی در مرتبه قرب فرایض، عبد چشم و گوش خدای متعال و فانی از خویش می‌شود و در این صورت اگر چشم و گوش هست، چشم و گوش خداست و برای عبد بهره‌ای از تعیین و مالکیت نیست و مرتبه فوق آن مرتبه‌ای است که جامع دو قرب است و بالاتر از آن، مرتبه‌ای است که عبد از فنای خویش نیز فانی است و به جهل از خود نیز جاهل است و در واقع چیزی از تعیین خلقی برای او باقی نمانده است. به تعبیر فرغانی مقامات معرفت چهار مقام است:

یکی، تحقق به مقام «كنت سمعه و بصره» است که به سیر محبّی و فنای اوصاف نفس متعلق است.

دوم، تحقق به مقام «إِنَّ اللَّهَ قَالَ عَلَى لِسَانِ عَبْدِهِ...» که بر سیر محبوبی و فنای صفات روح مترتب است.

سوم، تحقق به مقام جمع «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) که بر حقیقت الفناء فی الفناء، مشروط است.

اما چهارم که سخت عالی است و از این مراتب خارج، مقام احدیت جمع «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» است که خصوص مقام محمدی ﷺ است و جز یک وارث حقیقی، کس را به وقوف بدان راه نیست (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۴۰۸).

مراد از رسیدن به این مراتب، کشف معرفتی آنها توسط سالک است؛ زیرا حقیقت این است که «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۳)، ولی خلق خدا چون در حجاب ظلمت و جهل اند، خود را کسی می پندارند و برای خود شأنی قائل اند. در نتیجه علم و معرفت همان کشف المحجوب و برانداختن حجاب از دیدگان آدمی است. خلق خدا تا زمانی که در تعیین خلقی اند و از خود خبر دارند و خود را عالم می پندارند، معرفت محدود دارند، ولی اگر تعینات خلقی بشکند و عبودیت و کنه آن آشکار شود و دیگر کسی نباشد که بگوید من دانستم و یافتم، آنجا می توان گفت خدا خودش خودش را یافته و می یابد و شناخته و می شناسد. به عبارت دیگر، عارفی که به مرتبه جهل تام، یعنی جهل به غیر خدا رسیده، حتی به خود نیز جاهل است، دارای بالاترین مرتبه معرفت است. به همین دلیل فرمود: «الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: الْكِتَابُ وَ السُّنَّةُ الْمَاضِيَةُ وَ لَا اِدْرِي» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۵۸۱). چنین کسی مانند مخاطب آیه «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟» (غافر: ۱۶) است که اگر از او سؤال شود، چه کسی است که می داند؟ به زبان خدا خواهد گفت خدا.

در واقع عالم و معلوم و علم جز حقیقت حق نیست؛ منتها برخی، این حقیقت را یافته و جمع کثیری نیافته اند. تبیین فلسفی حقیقت عالم و معلوم را در تفسیر متفاوت علامه طباطبایی از اتحاد عاقل و معقول می توان دید که در تمام انواع معرفت، اعم از علم حضوری علت به معلول، معلول به علت و دو معلول یک علت به یکدیگر، عاقل یا مدرک حقیقی را علت حقیقی یا حق تعالی و معقول و مدرک را شئون و رقیقه های خدای متعال می داند. به عبارت دیگر، انواع معرفت را گونه های مختلف علم علت به خود می داند و بساط حقیقی اتحاد عاقل و معقول به تفسیر سایرین را برچیده است (ر.ک: طباطبایی، [بی تا]، ۷۹).

ما تا وقتی ماییم و فقر و عبودیت خویش را نیافتیم، مخاطب تمام عتابها و خطاب های قرآن ایم که «مَا قَدَرَ اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ» (حج: ۷۴)، «وَيُحَذِرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ». (آل عمران: ۲۸)، «إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ»، (انعام: ۱۴۸)، «لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳)، ولی اگر قرار شد

افضل و احب عباد خدای متعال که کنه عبودیت در او آشکار شده است، قدر خدای متعال را بشناسد و بازگوید، در این صورت خدای متعال با زبان خود به توصیف خود مشغول شده است و هرچه بگوید، عین حق و حقیقت است.

نتیجه گیری

قاضی سعید گرچه کوشیده است میان اخبار جمع‌بندی کند و بنا بر ادعای خویش، نظر حق را که مطابق با معارف الهی است، آشکار کند، اما گویی چندان در این زمینه موفق نبوده است. وی گرچه به تبعیت از عرفا دیدگاهی دقیق‌تر از دیدگاه فلسفی درباره ذات حق و اسما و صفات وی ارائه کرده است، اما به کنه و عمق آن دست نیافته، ضعف‌هایی در عبارات وی قابل مشاهده است. او تمام صفات را از ذات سلب کرده و معنای صفات ایجابی در مرتبه ذات را نفی مقابل آنها از ذات دانسته است و اگرچه کوشیده است نشان دهد این سلب به معنای اضمحلال و اندماج کثرات در ذات است، نه سلب حقیقی که موجب خلو ذات از کمالات باشد، ولی به مقام اطلاقی و لابشرطی صفات توجه نداشته است. وی همچنین ذات حق را صرفاً غیب و منعزل از عالم و محجوب به حجاب اسما دانسته است؛ در حالی که عالم جز ظهور همان ذات نهان، چیزی نیست و ذات حق نیز فی‌نفسه محجوب و پوشیده نیست و در واقع حجاب بر دیدگان و مراتب ظاهری و باطنی خلق است. به علاوه عبارات صریح وی در باب وحدت وجود با سایر عبارات وی درباره تباین حق و خلق ناسازگار است. در بعد معرفتی هم گرچه محدودیت معرفت بشری دیدگاهی درست است، اما شامل همه خلق خدا نمی‌شود و به تصریح خدای متعال، مخلصین قادر به شناخت و توصیف اوی‌اند.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سیدحیدر؛ اسرار الشريعة و اطوار الطريقة و انوار الحقيقة؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ اسماء و صفات حق تبارک و تعالی؛ تهران: انتشارات اهل قلم، ۱۳۷۵.
۳. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی؛ توحید؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۴. اشعری، علی بن اسماعیل؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ قاهره: مکتبه النهضة المصریه، ۱۳۸۹.
۵. پاینده، ابوالقاسم؛ نهج الفصاحة: مجموعه کلمات قصار حضرت رسول ﷺ؛ تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۶. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین؛ توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی؛ تزییلات و محاکمات سیدمحمدحسین طباطبایی و سیدمحمدحسین حسینی طهرانی؛ مشهد: علامه طباطبایی، ۱۴۲۸ق.
۷. خمینی، سیدروح الله؛ مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية؛ ترجمه سیداحمد فهری؛ تهران: پیام آزادی، ۱۳۶۰.
۸. —؛ تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه)؛ به کوشش سیدعبدالغنی اردبیلی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۹. روضاتی، سیدمحمدعلی؛ دومین دو گفتار؛ قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء، ۱۳۸۶.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد؛ شواهد الربوبية فی مناهج السلوکية؛ با حواشی حکیم سبزواری و مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ رسائل توحیدی؛ ترجمه و تحقیق علی شیروانی

- هرندی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۱۲. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۱۳. —؛ نهاية الحکمة؛ قم: دارالتبلیغ الاسلامی، [بی تا].
۱۴. عالمی، روح الله؛ «نظر متکلمین معتزلی درباره صفات خداوند»؛ مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۱۶۰، ۱۳۸۰.
۱۵. علوی قزوینی، سعیدعلی؛ «اوصاف خداوند از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و قاضی سعید قمی»؛ اندیشه های فلسفی، ش ۳، ۱۳۸۴.
۱۶. فرغانی، سعیدالدین سعید؛ مشارق الدراری؛ مقدمه و تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۷. قمی، قاضی سعید؛ اربعینات لکشف انوار القدسیات؛ تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۱۸. —؛ شرح الاربعین؛ تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
۱۹. —؛ شرح توحید صدوق؛ تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۰. —؛ شرح حدیث بساط یا حدیث غمامه؛ تحقیق و تصحیح و مقدمه کتابخانه ملی ملک؛ تهران: انتشارات کتابخانه ملک وابسته به آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
۲۱. کدیور، محسن؛ «منزلت فلسفی قاضی سعید»؛ آینه پژوهش، ش ۳۲، ۱۳۷۴.
۲۲. کربن، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه جواد طباطبایی؛ تهران: کویر، ۱۳۷۰.
۲۳. کلینی، محمدبن یعقوب؛ اصول کافی؛ تهران: چاپ اسلامیه، ۱۳۶۲.
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: سایه، ۱۳۸۳.
۲۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ تهران: ناشر اسلامیه، [بی تا].
۲۶. نصیری، علی اکبر؛ «تطبیق آرا و نظریات صدرالمتألهین و قاضی سعید قمی در عینیت و غیریت صفات»؛ الهیات و حقوق اسلامی (دانشگاه سیستان و بلوچستان)، ش ۱۱، ۱۳۸۵.