



Implications of Negating Cognation Between the Creator and the Creature in the Thought of Qāḍī Saʿīd Qumī

Javad Nazari, PhD Student of Ilam University (corresponding author)

Email: jnazari1981@yahoo.com

Dr. Shamsollah Seraj, Associate Professor of Ilam University

Dr. Majid Ziaei Ghahnavieh, Assistant Professor of Ilam University

Abstract

According to Qāḍī Saʿīd Qumī, monotheism means the negation of any cognation between God and the creatures. The purpose of this article is to present the most important implications of this negative interpretation of monotheism in his thought and to show how this interpretation can lead to such implications. According to the apophatic theology of Qāḍī Saʿīd, no positive concept applies to the First Principle and He is not described by any attribute; therefore: 1. The dispute over the primacy of existence or quiddity does not arise in the case of God, because God is neither of the existence realm nor of the quiddity, 2. There is no graded (*tashkīkī*) relationship between God and His creatures, 3. God even transcends beyond the necessity of existence, and the “Necessary Being” is His name and His creation, so all three modes of contingency, impossibility and necessity are excluded from Him, 4 & 5 & 6. The “argument of possibility and necessity”, the “argument of the Righteous” and other arguments for proving the Necessary Being and His oneness would be no more valid, 7. The criterion for dependence on a cause is neither temporal emergence nor contingency, but combination (though a mentally posited combination), 8. The Essence of God cannot be worshiped, rather, the very “greatest name” (Allah) is worshiped, 9. God’s power means doing an action without requiring the attribute of power and in a state free from the three modes of contingency, impossibility and necessity, 10. God’s knowledge is neither conceptual nor presential.

Keywords: Negation of cognation between the creator and the creature, implications of negating cognation, First Principle, Necessary Being, Qāḍī Saʿīd Qumī.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۲۸ - ۱۲۱
شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱	شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۰۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۲/۲۸
DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.75549.1109	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱
	نوع مقاله: پژوهشی

پیامدهای نفی سنخیت میان خالق و مخلوق در اندیشه قاضی سعید قمی

جواد نظری

دانشجوی دکتری دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)

Email: jnazari1981@yahoo.com

دکتر شمس‌الله سراج

دانشیار دانشگاه ایلام

دکتر مجید ضیایی قهنویه

استادیار دانشگاه ایلام

چکیده

از نظر قاضی سعید قمی، توحید یعنی نفی هر گونه سنخیتی میان خداوند و مخلوقات. هدف از نوشتار حاضر، ارائه مهم‌ترین پیامدهای این تفسیر سلبی از توحید در اندیشه وی و نشان دادن کیفیت ابتناء این فروع بر آن اصل است. بر اساس الهیات سلبی قاضی سعید، هیچ مفهومی ایجابی بر مبدأ اول صدق نمی‌کند و او به هیچ صفتی متصف نمی‌شود؛ بنابراین: ۱- نزاع اصالت وجود یا ماهیت در مورد خداوند جریان پیدا نمی‌کند، چون خداوند نه از سنخ وجود است و نه از سنخ ماهیت، ۲- بین خداوند و مخلوقاتش هیچ‌گونه رابطه تشکیکی وجود ندارد، ۳- خداوند حتی از وجوب وجود نیز فراتر است، بلکه واجب‌الوجود اسم او و مخلوق اوست، پس تمام مواد ثلاث از او منتفی‌اند، ۴ و ۵ و ۶- برهان امکان و وجوب، برهان صدیقین و سایر براهین برای اثبات واجب‌الوجود، و همچنین براهین اثبات یگانگی واجب‌الوجود، برای اثبات مبدأ اول و یگانگی او کارایی ندارند، ۷- ملاک نیازمندی به علت، نه حدوث و نه امکان، بلکه ترکیب است (و لو ترکیب اعتباری)، ۸- مقام ذات نمی‌تواند مورد پرستش باشد، بلکه معبود، همان اسم اعظم (الله) است، ۹- قدرت خداوند یعنی انجام فعل بدون نیاز به صفت قدرت و در مرتبه‌ای فارغ از مواد ثلاث، ۱۰- علم خداوند نه حصولی است و نه حضوری.

واژگان کلیدی: نفی سنخیت میان خالق و مخلوق، پیامدهای نفی سنخیت، مبدأ اول، واجب‌الوجود، قاضی سعید قمی.

مقدمه

هر شخص معتقد به خداوند، منطقاً دو گزینه بیشتر پیش روی خود ندارد: ۱- الهیات یا خداشناسی ایجابی، ۲- الهیات سلبی.

الهیات ایجابی به الهیاتی گفته می‌شود که در عین سلب نقایص از خداوند، معتقد است مفاهیمی ایجابی نیز وجود دارند که بر خداوند صدق می‌کنند و از او حکایت می‌کنند؛ به عبارت دیگر، بین خداوند و مخلوقاتش ما به الاشتراک‌هایی وجود دارند که ذهن از آن‌ها، مفاهیم ایجابی مشترکی را گرفته و به نحو اشتراک معنوی بر خداوند و مخلوقاتش حمل می‌کند (البته این حمل به نحو تشکیکی رخ می‌دهد، تشکیک نیز با اشتراک معنوی منافاتی ندارد، بلکه تشکیک فرع بر اشتراک معنوی است)، این معانی مشترک، معانی کمالی‌ای هستند که صدق آن‌ها بر خداوند باعث نقص وجودی او نمی‌شود.

البته قائلان به الهیات ایجابی، درباره این مفاهیم اشتراک نظر ندارند؛ مثلاً مجسمه، خداوند را حقیقتاً جسم می‌دانند (ایچی، ۲۸/۸)، و جسم بودن را باعث نقص در خداوند نمی‌دانند، لذا یکی از معانی مشترک بین خالق و مخلوق را جسمانیت می‌دانند. کزّامیه خداوند را محل حوادث دانسته و حرکت را در او جایز می‌شمرند (حلی، ۲۹۴)، اشاعره، به این دلیل که برای خداوند صفات زائد بر ذات قائلند، وجود ترکیب خارجی در خداوند را می‌پذیرند (همان، ۲۹۶)، اما عموم حکمای الهی و متکلمین شیعه، در صفات سلبی خداوند، جسمانیت و لوازم آن (زمان مندی، مکان مندی و...) را از خداوند نفی می‌کنند، اما به نظر آن‌ها، تمام صفاتی که از جنبه کمال مخلوقات انتزاع می‌شوند (همچون وجود، علم، قدرت و...) اگر از جهات نقص پیراسته شده و به صورت بالذات، نامحدود و عین ذات لحاظ شوند، به ضرورت ازلی بر ذات او حمل می‌شوند و محال است که ذات خداوند مصداق چنین صفاتی نباشد.

اما الهیات سلبی با تمام شاخه‌های الهیات ایجابی مخالف و معتقد است که صدق هر گونه مفهوم ایجابی بر خداوند و داشتن هر صفتی، باعث ایجاد نقص در خداوند می‌شود. بنابراین ما هیچ درک ایجابی‌ای از خداوند نداریم. ما فقط می‌توانیم بفهمیم که خداوند چه نیست، نه این که چه هست.

یکی از مهم‌ترین نمایندگان الهیات سلبی در مذهب شیعه، قاضی سعید قمی است. وی معتقد است که بین خداوند و ممکنات هیچ گونه سنخیتی وجود ندارد و تنها چیزی که ما می‌توانیم درباره خداوند بدانیم همین است که او هیچ سنخیتی با هیچ چیزی ندارد. به عبارت دیگر، به نظر وی، خداوند مصداق هیچ گونه صفتی - اعم از صفات عین ذات یا صفات زائد بر ذات - نیست، بنابراین، ما هیچ مفهوم ایجابی‌ای که از خداوند حکایتی - و لو اجمالی - داشته باشد، در اختیار نداریم، پس شناخت ما از خداوند صرفاً می‌تواند تنزیهی و سلبی باشد و ما صرفاً می‌توانیم بفهمیم که خداوند چه نیست، نه این که چه هست.

هدف اصلی از نگارش این مقاله، ارائه و معرفی الهیات سلبی قاضی سعید و یا نقد آن نیست، بلکه می‌خواهیم این نکته را توضیح دهیم که نفی سنخیت مطلق میان خالق و مخلوق، که هسته اصلی توحید قاضی سعید و بلکه خود آن است، چگونه در اندیشه قاضی سعید بسط پیدا نموده و چه آثار و پیامدها و لوازمی را در پی داشته است؛ به همین دلیل، نخست، به عنوان مقدمه، تصویری فشرده از الهیات سلبی و نفی سنخیت از منظر قاضی سعید عرضه می‌کنیم و سپس موارد تأثیر این درک را بر سایر آراء و عقاید توحیدی وی نشان خواهیم داد؛ یعنی نشان می‌دهیم که درک سلبی قاضی سعید از توحید چه تأثیری بر مباحثی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، علم و قدرت خداوند و... در اندیشه وی داشته است.

۱- نفی سنخیت و نفی صفت از دیدگاه قاضی سعید قمی

۱-۱- نفی سنخیت

به عقیده قاضی سعید، میان مخلوقات و خداوند هیچ ما به الاشتراکی - نه در ذات و نه در عرضیات و صفات - وجود ندارد:

الله سبحانه بریء من مشاركة شیء معه فی ذاتی او عرضی او صفة من الصفات و حیثیة من الحیثیات فلا له تعالی مثل، فلا يعرف كما يعرف الاشیاء بالامثال^۱ (قمی، شرح توحید الصدوق، ۹۰/۱).

به همین دلیل، الفاظی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، با الفاظی که بر مخلوقات حمل می‌گردند، اشتراک لفظی دارند و مفهوم آن‌ها یکی نیست؛ الفاظی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، به یکی از این دو معنا هستند: ۱- یا معنای سلبی می‌دهند، به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم: «عقل اول عالم است»، در حال گزارش دادن از صدق مفهوم ایجابی علم بر عقل اول هستیم، اما وقتی می‌گوییم: «خدا عالم است»، چیزی را بر چیزی حمل نمی‌کنیم، بلکه صرفاً جاهل بودن را از خداوند سلب می‌کنیم. این بحث شامل تمام محمولاتی که بر خداوند حمل می‌شوند، می‌شود، وقتی می‌گوییم: «خداوند قادر، حی و... است»، به این معناست که: «خداوند عاجز، میت و... نیست» (همان، ۱۱۰/۳). لذا به نظر قاضی سعید، تمام صفات سلبی اند و تقسیم صفات به سلبی و ثبوتی صرفاً یک تقسیم لفظی است (همان، ۱۷۹/۱، ۳۴۳)، ۲- و یا معنای خالقیت صفات را می‌دهند، به عنوان مثال، گزاره «عقل اول عالم است»، به این معناست که «عقل اول متصف به صفت علم است»، اما گزاره «خداوند عالم است» به این معناست که «خداوند، واهب، بخشنده و خالق صفت علم در مخلوقات است، نه متصف به صفت علم» (همان، ۲۵۳/۲).

۱. خداوند منزّه است از این‌که چیزی یا او در ذاتی یا عرضی یا وصفی از اوصاف یا حیثیتی از حیثیات، اشتراک داشته باشد، پس برای او مثلی نیست، بنابراین به وسیله امثال شناخته نمی‌شود، بر خلاف اشیاء دیگر (که به وسیله امثال شناخته می‌شوند).

خداوند حتی در موجود بودن نیز هیچ سنخیتی با ما ندارد و مفهوم عام وجود و شئیت عام نیز بر او صدق نمی‌کند (همان، ۱/ ۲۴۱، ۲۹۲، ۳۶۹). و چون بین ما و خداوند هیچ گونه سنخیت وجودی تحقق ندارد، پس هیچ گونه معرفت ایجابی نیز به خداوند ممکن نیست، چرا که از نظر قاضی سعید هر گونه ادراکی فرع سنخیت وجودی میان عالم و معلوم است، و چون بین خدا و خلق هیچ سنخیت و نسبتی نیست، پس هیچ گونه درک ایجابی‌ای از او نمی‌توانیم داشته باشیم (همان، ۲۲۵-۲۲۶)، حتی معرفت اجمالی به خداوند نیز ممکن نیست: «... انّ التصوّر بوجه فی حقّه تعالی ممتنع» (همو، شرح الاربعین، ۶۶).

پس از ساحت معرفت، نوبت به ساحت زبان می‌رسد، زبان نمود اندیشه است و موجودی که نمی‌توان از آن درک ایجابی داشت، درباره او به ایجاب نیز نمی‌توان سخن گفت. البته از نظر ظاهری، می‌توانیم در مورد خداوند تعابیر ایجابی را به کار ببریم، اما این در صورتی است که از این ایجاب ظاهری، اراده سلب کنیم.

۱-۲- نفی صفت

قاضی سعید هر گونه صفتی را از خداوند سلب می‌کند. از نظر وی، معنای این که می‌گوییم: «خداوند عالم و قادر و... است»، این نیست که او ذاتی دارد و صفاتی، خواه این صفات عین ذات او باشند، خواه زائد بر ذات او، و در صورت دوم، خواه این صفات متکی به ذات باشند و خواه مستقل باشند؛ بلکه معنای صفات خداوند از نگاه او، همان‌طور که گذشت، یا این است که نقیض آن‌ها را از او سلب کنیم، و یا این که او این صفات را به مخلوقات بخشیده است، نه این که متصف به آن‌ها باشد.

۱-۳- این همانی نفی سنخیت و نفی صفت

در نگاه بدوی، ممکن است نفی سنخیت و نفی صفت دو اصل جداگانه به نظر برسند، ما نیز آن‌ها را به صورت دو اصل مجزا مطرح کردیم، اما حقیقت آن است که در اندیشه قاضی سعید، این دو نه تنها کاملاً به هم مرتبطند، بلکه اساساً یکی محسوب می‌شوند و هر یک، صرفاً تعبیری متفاوت با دیگری است. توضیح آن که، از طرفی، صفت داشتن خداوند خود نحوه‌ای از سنخیت است، چون یکی از نشانه‌های مخلوق بودن، موصوف بودن است. از طرف دیگر، صفت از منظر قاضی سعید شامل همه امور ایجابی می‌شود: وجود، شئیت، ماهیت، جوهر، عرض، علم، قدرت و... همگی صفت محسوب می‌شوند (همو، شرح توحید الصدوق، ۳/ ۱۰۹)، و خداوند موصوف به هیچ یک از این صفات نیست، خواه به نحو عینیت و

خواه به نحو زیادت، پس خداوند از هیچ صفت ایجابی‌ای برخوردار نیست، و این همان نفی سنخیت است:

...أنه لا شريك له ولا شيء يشبهه؛ إذ الشركة والشبه يستلزم الكثرة في حقيقته أو صفاته. وذلك أي هذا التوحيد إنما ينتظم بان ينفي الصفات عنه تعالى عينا و زيادة، بمعنى أنه ليس ذاته سبحانه مصداقا لتلك المفهومات كما أن غيره كذلك^۱ (همان، ۱/۱۱۵-۱۱۶).

پس یک اصل بیشتر نداریم: خداوند هیچ صفت و سنخیتی با سایر اشیاء ندارد، خواه صفت عین ذات و خواه صفت زائد بر ذات.

۴-۱- اوصاف سلبی مقام ذات

مقام ذات، به خاطر این که با هیچ چیز هیچ سنخیتی ندارد، احد صرف است، و حتی به مبدأ بودن و به واحد بودن نیز متصف نمی شود، چرا که او با این امور نیز نسبتی یکسان دارد:

فليس هو سبحانه من حيث الاطلاق الذاتى مثبتا أنه مبدأ أو واحد أو فياض للوجود بل نسبة الوحدة و سائر الأمور بالنسبة الى ذلك الاطلاق على السواء^۲ (همان، ۱۹۱).

قاضی سعید تمام احکام شئیت را از مرتبه احدیت سلب می کند:

احکام الشئية من الوحدة و الكثرة و لواحقهما من الهوهوية و الغيرية و التقابل و العلية و المعلولية و الكلية و الجزئية و العموم و الخصوص و التعین و اللاتعین فبمعزل عن تلك الحضرة...^۳ (همان، ۳۷۰).

۲- پیامدهای نفی سنخیت در اندیشه قاضی سعید قمی

دانستیم که رکن اساسی اندیشه های توحیدی قاضی سعید، نفی سنخیت مطلق میان خالق و مخلوق است، بلکه توحید نزد وی همان نفی سنخیت است. اینک می خواهیم بدانیم این اندیشه، در ابعاد مختلف، چه تأثیری بر سایر اندیشه های توحیدی وی داشته است؟ این اندیشه اساسی چگونه بسط پیدا نموده و جهات مختلف اندیشه وی را تحت تأثیر قرار داده است؟ به عنوان نمونه، در اندیشه قاضی سعید، بحث نفی سنخیت چه تأثیری بر بحث اصالت وجود، تشکیک در وجود، علم الهی و... داشته است؟ همان گونه که خواهیم دید، بحث نفی سنخیت، در مباحث بنیادینی همچون اصالت وجود، تشکیک در وجود، برهان

۱. خداوند هیچ شریکی ندارد و هیچ چیزی شبیه او نیست، چرا که شراکت و شباهت باعث پدید آمدن کثرت در حقیقت او یا صفات او می شود، و این توحید فقط وقتی معنی می یابد که صفات عین ذات و صفات زائد بر ذات از او نفی شوند، به این معنا که ذات او مصداق آن مفاهیم قرار نمی گیرد، بر خلاف سایر اشیاء.

۲. خداوند، از جهت اطلاق ذاتی اش، به مبدأ بودن یا واحد بودن یا وجودبخش متصف نمی شود، بلکه نسبت این امور به اطلاق ذاتی اش علی السویه است.

۳. احکام شئیت همچون وحدت و کثرت و لواحق آن دو یعنی این همانی و غیریت و تقابل، علیت و معلولیت، کلیت و جزئیت، عموم و خصوص و تعین و عدم تعین در آن مقام (مقام ذات یا مقام احدیت) راه ندارند.

صدیقین، برهان امکان و وجوب، علم و قدرت خداوند و... تأثیری تعیین کننده داشته است.

۱-۲- نفی سنخیت و مسأله اصالت وجود

در مسأله اصالت وجود سه قول اساسی وجود دارد (اقوال دیگری نیز در این مسأله وجود دارد، نک:

نبویان، ۱/ ۱۷۶-۱۷۸).

۱. قول به اصالت وجود، خواه در خداوند و خواه در ممکنات؛ این قول، قول ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه است (ملاصدرا، ص ۱۳۴). البته از اصالت وجود تفسیر واحدی وجود ندارد (برای ملاحظه تفاسیر متفاوت از این قاعده، نک: فیاضی، ۹-۴۳).

۲. قول به اصالت ماهیت، خواه در خداوند و خواه در ممکنات؛ این رأی، مورد قبول شیخ اشراق و میرداماد قرار گرفته است (شیخ اشراق، ۱/ ۳۴۳؛ میرداماد، ۱/ ۵۰۴-۵۰۷)، البته برخی انتساب قول به اصالت ماهیت در واجب الوجود را به شیخ اشراق ناصواب دانسته اند، اما این ادعا صحیح نیست (رک: یزدان پناه، ۱/ ۳۱۹-۳۲۰).

۳. قول به اصالت وجود در خداوند و اصالت ماهیت در ممکنات؛ این قول را محقق دوانی پذیرفته است (دوانی، ۵۲).

اما به نظر قاضی سعید، نزاع اصالت وجود یا اصالت ماهیت، درباره خداوند معنایی ندارد و قابل طرح نیست. قاضی سعید خداوند را مصداق هیچ مفهوم ایجابی ای نمی داند، همان طور که گذشت، وی در این امر بین مفاهیم مختلف تفاوتی نمی گذارد و صدق مفهوم وجود را نیز بر خداوند انکار می کند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/ ۲۹۲)، اما همان طور که خداوند مصداق وجود نیست، مصداق ماهیت نیز نیست، چون خداوند خالق ماهیات است و به صفات خلقش متصف نمی شود: «... خالق الماهیه و الوجود لا يتصف بخلقها» (همان، ۳/ ۶۶).

در نتیجه، مسأله نفی سنخیت بین خالق و مخلوق، موجب شده است تا قاضی سعید خداوند را نه مصداق وجود بداند و نه مصداق ماهیت. البته قاضی سعید در ممکنات قائل به اصالت ماهیت است (همان، ۱/ ۳۱۳؛ همو، الاربعینیات لکشف انوار القدسیات، ۱۵۹-۱۶۰). بنابراین رای قاضی سعید در مسأله اصالت وجود از این قرار است: اصالت ماهیت در ممکنات و عدم جریان نزاع در مورد خداوند.

۲-۲- نفی سنخیت و مسأله تشکیک

بر طبق مبانی تنزیهی قاضی سعید، رابطه میان خداوند و مخلوقات نمی تواند رابطه ای تشکیکی

باشد (خواه تشکیک در وجود و خواه در غیر وجود)، چرا که معیار اصلی تشکیک، وحدت دو شیء در ما به امتیاز و ما به الاشتراک است، و واضح است که چنین وحدتی، فرع آن است که بین دو شیء، سنخیتی وجود داشته باشد، اما قاضی سعید منکر هر گونه سنخیتی بین خداوند و مخلوقات است، پس نمی‌تواند تشکیک بین خداوند و مخلوقات را بپذیرد:

... القول بأنّ الاول تعالی شأنه فی أعلى مراتب الشدة من الوجود و سائر الصفات کفر و زندقه و القائل بذلك لیس من الایمان فی درجه و مرتبه^۱ (همو، شرح توحید الصدوق، ۳/ ۲۰۰).

قاضی سعید تشکیک را لازمه امور متناهی می‌داند و لذا تشکیک در ماسوی الله را می‌پذیرد (همان، ۴۴۸-۴۴۷)، به همین دلیل، با سنخیت و تشکیک بین اسماء و صفات ایجابی خداوند و مظاهر آنها مشکلی ندارد. توضیح آن که از نظر قاضی سعید، پس از مقام ذات یا احدیت، که هیچ سنخیتی با غیر خود ندارد و به هیچ صفتی متصف نیست، مقام الوهیت واقع شده است که صفات ایجابی، که مشهور فیلسوفان آن را به مقام ذات نسبت می‌دهند، در این مرتبه تحقق دارند. پس مرتبه الوهیت عبارت است از مرتبه تحقق اسماء و صفات ایجابی (توضیح بیشتر در این باره در بخش‌های بعدی این نوشتار خواهد آمد).

به نظر می‌رسد که وی به دو نحوه رابطه بین ظاهر و مظهر معتقد است:

۱- نمود مبدأ اول در مخلوقات خود، شرط این نوع از نمود، تباین مطلق و نبود سنخیت بین ظاهر و مظهر است (همان، ۱/ ۲۴۳).

۲- ظهور اسماء ایجابی خداوند در مراتب مادون خود، این ظهور، ظهوری تشکیکی و مبتنی بر سنخیت بین ظاهر و مظهر است؛ قاضی سعید عالم اسماء و صفات ایجابی را عالمی وجوبی می‌داند و بین عالم وجوب (اسماء ایجابی) و عالم امکان (مظهر عالم وجوب)، به سنخیت و تشکیک قائل است، اما مقام ذات را ورای امکان و وجوب می‌داند و بین این دو عالم و مقام احدیت (مقام ذات) به هیچ سنخیتی معتقد نیست:

... أنّ کلّ عال فی العالم العقلی مشتمل علی ما دونه بالضرورة^۲ (همان، ج ۲، ص ۶۴۸)، أنّ مسمى الله هو المنعوت بجميع النعوت الكمالية، ولما كان جميع الموجودات مظاهر لأسمائه و صفاته الحسنی فما من اسم الهی إلا و له مظهر فی العالم، و الاشتراک بین معنی کلّ اسم و مظهره لیس بمجرد اللفظ و إلا لم یکن هذه الصور بمعانیها دلائل و شواهد علی أسماء الله و اوصافه إلا أنّ هذه المعانی ههنا فی غایة النقص

۱ اعتقاد به این که خداوند در وجود و سایر صفات در برترین درجات شدت است، کفر و زندقه محسوب می‌شود و کسی که به این مطلب معتقد است، از هیچ درجه‌ای از ایمان برخوردار نیست.

۲ هر امر عالی‌ای در عالم عقل، بالضرورة مشتمل بر عوالم مادون خود است.

و القصور و هناك في غاية العظمة و النور فيكون الاسماء الالهية مع مظاهرها و مجالها متحدة المعنى... (همو، شرح الاربعين، ۲۳۱).

۲-۳- نفی سنخیت و انتفاء مواد ثلاث از خداوند

قاضی سعید مواد ثلاث را از مقام ذات منتفی می‌داند، انتفاء امکان و امتناع از خداوند واضح است، چرا که وجوب بالذات با امکان و امتناع جمع‌شدنی نیست، اما وجوب نیز به مقام ذات راهی ندارد، چرا که وجوب در مخلوقات نیز وجود دارد؛ به عنوان نمونه، اشیاء، ضرورتاً و وجوباً به ذاتیات و لوازمشان متصف‌اند، اما هر آن‌چه در مخلوقات باشد در خداوند نیست، پس واجب بر خداوند صدق نمی‌کند (همو، شرح توحید الصدوق، ۳/ ۱۴۳-۱۴۴). اساساً وجوب امری ایجابی و قابل ادراک است، و بر طبق معیارهای توحیدی قاضی سعید، هر امر ایجابی و قابل ادراکی از خداوند منتفی است. لذا وی صریحاً اطلاق واجب الوجود بر مبدأ اول را مجازی می‌داند:

فإطلاق الواجب على المبدأ الاول تعالى ليس بالحقيقة و بالذات، بل إن وجد في خبر مروى فذلك بالمجاز دون الحقيقة؛ إذ ليس له ماهية حتى يقاس إلى الوجود^۱ (همان، ۱/ ۳۸۲-۳۸۳).

اینک سوال این است: اگر مبدأ اول حتی از وجوب وجود فراتر است، پس آیا ما اساساً در عالم واقع، واجب الوجود داریم؟ پاسخ قاضی سعید به این پرسش مثبت است، وی عالم اسماء و صفات خداوند را عالم و جویی می‌خواند. توضیح آن‌که قاضی سعید برای اسماء خداوند معانی ایجابی نیز قائل است، اما نه در مقام ذات؛ در مقام ذات، صفت فقط معنای سلبی می‌دهد. از نظر او، عالم اسماء و صفات ایجابی، عالمی است که خود، مخلوق خداوند است، نه این‌که صفتی باشد عین ذات خداوند یا زائد بر ذات او (همان، ۳/ ۱۹۵)، عالم اسماء، در مرتبه الوهیت قرار دارد (همان، ۱/ ۲۲۵، ۳/ ۱۷۴)، اسم دیگر مقام الوهیت، مقام واحدیت است (همان، ۲/ ۴۵۹، ۳/ ۱۶۳). این صفات، هیچ کمالی برای ذات خداوند محسوب نمی‌شوند، چرا که مخلوق او و بیرون از حریم ذات او هستند، کمال خداوند به خود اوست (همان، ۳/ ۱۹۵). نکته مهم درباره عالم اسماء این است که این عالم، واجب الوجود است:

۱ سَمَاءُ لَفْظُ اللَّهِ، هَمَانُ ذَاتٌ مُتَصِفٌ بِتَمَامِ صِفَاتِ كَمَالِ اسْتِ، وَازْ أَنْ رُوِيَ هَمَّةٌ مَوْجُودَاتٍ، مَظَاهِرُ اسْمَاءٍ وَصِفَاتٍ أُوَيْدُ، بِسِ هِجِ أَمْرِ الْهَيْ أَيْ نِيسْتِ مَگر آن‌که در عالم مظهری دارد، و اشتراک بین معنای هر اسم و مظهرش، به صرف لفظ نیست و گرنه این صُوَر و تجلیات بر اسماء و صفات خداوند دلیل و شاهد نمی‌بودند، إلا اینکه این معانی در این عالم در نهایت نقض و کاستی‌اند و در آن عالم در نهایت عظمت و نورند، پس اسماء الهی با مظاهر و جلوه‌های خود اتحاد و اشتراک معنوی دارند.

۲ پس اطلاق واجب بر خداوند به نحو حقیقی و بالذات نیست، حتی اگر در روایتی اطلاق واجب بر او یافت شود، مجازی است نه حقیقی، چرا که او ماهیتی ندارد تا با وجود او مقایسه شود.

...حقائق هذه العالم انوار وجوبية^۱ (همان، ۶۹۶/۲)، ...الممكن ما لم يجب لم يوجد فيكون ايجابه في عالم الوجوب و هو عالم الاسماء^۲ (همان، ۱۶۵/۳).

عالم اسماء و صفات، در عین اینکه واجب الوجودند، مخلوق اند: «...انّ غير المبدأ الاول تعالى شأنه سواء كان في طبقة الوجوب او دونه فهو مجعول»^۳ (همان، ۱۴۱).

وی به این نکته تصریح می کند که مرادش از واجب الوجود، واجب الوجود بالذات است، نه بالغیر (همان، ۷۳۶/۲).

ممکن است اشکال شود: چگونه ممکن است که مبدأ اول، نه واجب باشد و نه ممکن و نه ممتنع؟! از طرف دیگر، چگونه ممکن است که موجودی، هم واجب الوجود باشد و هم مخلوق؟! این اشکالات البته بر قاضی سعید واردند، اما در این نوشتار، همان طور که در مقدمه بیان کردیم، بنای ما بر نقد قاضی سعید نیست، بلکه صرفاً می خواهیم مهم ترین پیامدهای نفی سنخیت در اندیشه وی را نشان دهیم، نگارندگان، در مقاله ای دیگر، برخی از مبانی الهیات سلبی قاضی سعید را به نقد کشیده اند (نک: نظری، سراج و ضیایی، ۱۲۲-۱۰۳).

۴-۲- نفی سنخیت و برهان امکان و وجوب

برهان امکان و وجوب یکی از مشهورترین براهین برای اثبات وجود خداوند به شمار می رود. در این برهان، از طریق فرض وجود ممکنات، وجود واجب الوجود بالذات اثبات می شود.

واضح است که بنابر مبانی قاضی سعید، برهان امکان و وجوب برای اثبات مبدأ اول کفایت نمی کند، چرا که بر مبدأ اول نه واجب صدق می کند و نه وجود. به همین دلیل، یکی از انتقاداتی که قاضی سعید به طریقه عقلی فیلسوفان دارد، این است که فیلسوفان، پس از ذکر مقدمات بسیار، سلسله ممکنات را به واجب الوجود بالذاتی می رسانند که به نحو بساطت و عینیت، جامع جمیع کمالات است، و حال آن که اصحاب توحید می دانند که این مرتبه (واجب الوجود بالذات) که فیلسوفان آن را مبدأ اول می دانند، همان نور اول، مخلوق اول و مرتبه الوهیت است، نه همان مبدأ اول، که مقام احدیت است و هیچ اسم و وصفی در کبریای او راه ندارد (همان، ۷۳۵-۷۳۶).

از نظر قاضی سعید، در برهان امکان و وجوب، صرفاً از مخلوقی ادنی (ممکنات) به مخلوقی اشرف (واجب الوجود) منتقل می شویم، بی آن که در این برهان ذکری از مبدأ اول به میان بیاید. در حقیقت

۱ حقایق این عالم (عالم اسماء و صفات ایجابی) انواری وجوبی هستند.

۲ ممکن تا واجب نشود موجود نمی شود، پس ایجاب آن در عالم وجوب رخ می دهد.

۳ غیر مبدأ اول، خواه در مرتبه وجوب باشد خواه در مرتبه امکان، مخلوق است.

در این برهان، مبدأ اول به واجب الوجود فروکاسته می‌شود، ولی از نظر قاضی سعید مبدأ اول از صفت وجود و وجوب وجود و هر صفت دیگری، متعالی است.

البته شاید بنا بر مبانی قاضی سعید نیز بتوان برهانی شبیه امکان و وجوب ترتیب داد که مبدأ اول را (که فراتر از وجوب و امکان است) اثبات کند، به این بیان که قاضی سعید این واقعیت را قبول دارد که هر مخلوقی (خواه واجب و خواه ممکن) باید به خالق برسد که هم از وجوب و هم از امکان متعالی باشد، به عبارت دیگر، در الهیات سلبی قاضی سعید، هر امر ایجابی ای - خواه ممکن و خواه واجب - باید به خالق برسد که هیچ عنوان ایجابی ای بر آن صادق نباشد، و گرنه دور یا تسلسل پیش می‌آید. البته قاضی سعید خود چنین برهانی را صورت‌بندی کرده است، به نظر او، هر امر ایجابی ای، ضرورتاً مرکب است - خواه ترکیب خارجی و خواه ترکیب اعتباری - و هر مرکبی ضرورتاً نیازمند ترکیب‌کننده است، تا برسد به ترکیب‌کننده ای که بسیط محض و خالق همه مرکبات است (مقام ذات):

...أن كل مركب فانما علتها بسائطها وينتهي ببرهان العلل إلى ما لا أبسط منه وهو الذات الاحدية الصرفة التي لا شيء فوقها (همان، ۱/ ۱۲۰).

۲-۵- نفی سنخیت و برهان صدیقین

برهان صدیقین به مجموعه تقاریری گفته می‌شود که در آن‌ها، اثبات وجود خداوند بدون وساطت مخلوق صورت می‌گیرد (بر خلاف برهان امکان و وجوب، که در آن، وجود خداوند از طریق فرض وجود ممکنات اثبات می‌شود). در این تقاریر، از طریق وجود به واجب الوجود می‌رسند؛ یعنی در این برهین، از صرف فرض واقعیت، معلوم می‌شود که خداوند وجود دارد، خواه در این برهان، معلوم شود که خداوند همان حقیقت هستی است و بقیه نمود او هستند (وحدت وجود و کثرت نمود)، و خواه اثبات شود که موجود است، اعم از این که خود هستی باشد یا بخشی از آن (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۵/ ۱۲۰-۱۲۴).

واضح است که برهان صدیقین نیز، همچون برهان امکان و وجوب، نمی‌تواند مقبول قاضی سعید باشد؛ آن هستی ایجابی ای که ما تصور می‌کنیم اساساً شامل مبدأ اول نمی‌شود تا از طریق تأمل در آن بتوان اثبات کرد که مبدأ اول همان هستی یا بخشی از آن است. در برهان صدیقین، از طریق «وجود بما هو هو» به خداوند منتقل می‌شویم، حال آن‌که از نظر قاضی سعید، طبیعت وجود، مخلوق، مسبوق به عدم و نیازمند خالق است:

۱ علت هر امر مرکبی بسائط آن است، و از طریق برهان علل (می‌فهمیم که این امر مرکب) به چیزی می‌رسد که از آن بسیط‌تر وجود ندارد، و آن بسیط محض همان ذات احدیت صرف است که هیچ چیزی برتر از آن نیست.

... انّ طبيعة هذا الوجود المعلوم يلزمها المجعولية...^۱ (قمی، شرح توحید الصدوق، ۱/ ۳۱۳)، إعلم أنّ طبيعة الموجود من حيث هو موجود يقتضی المسبوقية بالعدم^۲ (همان، ۱۴۷).
بر اساس آنچه گفته شد، که مبدأ اول اساساً واجب الوجود نیست (چون وجوب وجود برای او نقص است)، بنابراین هیچ‌یک از براهین اثبات وجود واجب الوجود، برای اثبات مبدأ اول کارایی ندارند.

۶-۲- نفی سنخیت و مسأله یگانگی خداوند

از آن‌جا که، از نظر قاضی سعید، مبدأ اول همان واجب الوجود نیست، بلکه فراتر از آن است، پس هیچ یک از ادله وحدت واجب الوجود نیز ربطی به وحدت مبدأ اول ندارد؛ وحدت واجب الوجود عبارت است از این‌که آن موجودی که همه کمالات ایجابی را که ممکنات از آن برخوردارند، به وصف عینیت داراست، همان واجب الوجود یکتاست، اما وحدت مبدأ اول عبارت است از فراتر بودن او از هر کمال قابل تصویری، مبدأ اول مجمع کمالات ایجابی نیست، بلکه همه این کمالات، مخلوق او و اتصاف به آن‌ها برای او نقص است، کمال او به نفی سنخیت مطلق او با کل موجودات است (همان، ۳/ ۵۴۱).

۷-۲- ملاک نیازمندی به علت، نه حدوث است و نه امکان، بلکه ترکیب است.

از آن‌چه گفته شد، نکته دیگری نیز به دست می‌آید، و آن این‌که، از نظر قاضی سعید، ملاک نیازمندی به علت نه امکان است و نه حدوث، بلکه ملاک نیازمندی به علت، ترکیب است و بس. توضیح آن‌که یکی از اختلافات واقع بین متکلمان و فیلسوفان این است که فیلسوفان، ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان می‌دانند، اما متکلمان ملاک حاجت را یا حدوث به تنهایی می‌دانند یا حداقل حدوث را نیز در آن دخیل می‌دانند (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱/ ۱۰۴-۱۰۶). اما از مطالبی که گفته شد به دست می‌آید که این سخن نمی‌تواند مقبول قاضی سعید باشد، چرا که وی مبدأ اول را فراتر از وجوب و امکان و واجب الوجود را نیز مخلوق مبدأ اول می‌داند (قمی، شرح توحید الصدوق، ۲/ ۷۳۶). دلیل این‌که وی واجب الوجود را مخلوق می‌داند، آن است که واجب الوجود، موصوف و مرکب تحلیلی است، و هر موصوفی مطلقاً خواه واجب و خواه ممکن - محدود و مخلوق است (همان، ۳/ ۱۴۱-۱۴۲). بنابراین، ملاک نیازمندی به علت، نه امکان است و نه حدوث، بلکه ملاک حقیقی عدم مخلوقیت، بساطت مطلق، وصف‌نداشتن و محدود نبودن است، و گرنه هیچ ترکیبی و لو اعتباری، با خالقیت مطلق جمع نخواهد شد.

۸-۲- نفی سنخیت و معبود نبودن مقام ذات

از آن‌جا که قاضی سعید مقام ذات را ورای هر گونه ادراک و اشاره‌ای می‌داند، و هر گونه سنخیتی بین آن

۱ طبیعت این وجودی که معلوم ماست، ملازم مخلوق بودن است.

۲ بدان‌که طبیعت موجود از آن جهت که موجود است، مقتضی مسبوقیت به عدم است.

و مخلوقات را نفی می کند، لذا مبدأ اول را حتی از مورد پرستش بودن نیز فراتر می داند، به عبارت دیگر، مبدأ اول با هیچ چیز هیچ نسبتی ندارد، اما پرستش، مقتضی نسبت است، پس مبدأ اول معبود نیست. به همین دلیل، معبود، همان اسم اعظم (الله) است: الله، اولین اسم و جامع جمیع اسماء خداوند است و همه اسماء دیگر، تفصیل آن هستند (همان، ۳/۱۶۶)، تمام اسماء، تحت حکم اسم الله هستند (همان، ۲۲۲).

قاضی سعید مرتبه اسم اعظم (الله) را واجب الوجود و مخلوق می داند (همان، ۲/۷۳۶، ۳/۱۴۱) و آن را از مقام ذات و احدیت متمایز می داند:

... أن الله اسم للمرتبة أي: مرتبة الالهية المتاخرة عن المرتبة الاحدية الذاتية... ولا ريب أن مرتبة الالهية هي مرتبة الذات مع جميع الصفات (همو، شرح الاربعين، ۶۶).

به هر حال، قاضی سعید، به خاطر این که هر نسبتی بین مقام ذات و غیر آن را منکر است، اسم اعظم را معبود می داند:

و الحاصل: أن الكل مفطورون على ان يتضرعوا الى من يقدر على الانجاء من الشدائد حيث لا منجى من جملة الخلائق اجمعين... وهذا هو الله المعبود الموجود عند فقد كل موجود و من هنا يتضح أن لفظة الجلالة ليست علما للذات المقدسة^۲ (همو، شرح توحيد الصدوق، ۳/۲۹۵).

... المعبود يقتضى عابداً و ذلك لأن الالهية من الاضافات و الإضافة إنما يقتضى الطرفين على التكافؤ... و لا تتوهم أن ذلك ينافى غناه سبحانه عما سواه، لأن ذلك التضایف إنما هو في المرتبة الالهية التي هي عالم الاسماء و الصفات و هي بعد الاحدية الذاتية الغنية عن العالمين^۳ (همان، ۲۱۷).

۹-۲- نفی سنخیت و مسأله اختیار و قدرت خداوند

در اندیشه توحیدی قاضی سعید و در پرتو الهیات سلبي وی، اختیار و قدرت خداوند معنایی کاملاً نو پیدا می کند.

چنان که دانستیم، قاضی سعید مواد ثلاث را از خداوند منتفی می داند. به نظر قاضی سعید، قدرت و

۱ الله اسم است برای مرتبه الوهیت که متأخر از مرتبه احدیت ذاتیه است، و شکی نیست که مرتبه الوهیت همان مرتبه ذات به همراه همه صفات است.
۲ حاصل آن که همگان چنان آفریده شده اند که هر جا هیچ نجات دهنده ای در میان مخلوقات وجود نداشته باشد، به درگاه کسی تضرع می کنند که قادر بر نجات دادن از شدائد است، و این همان الله معبودی است که هنگام فقدان موجودات، او را می یابند، و از اینجا روشن می شود که لفظ جلاله الله، علم برای ذات مقدسه نیست.

۳ معبود، مقتضی عابد است، چرا که الوهیت از امور اضافی است و اضافه، به یکسان اقتضای دو طرف را دارد، و گمان میر که این امر بای نیازی خداوند از غیر خودش منافات دارد، چرا که این تضایف مربوط به مقام الوهیت - عالم اسماء و صفات - است که پس از احدیت ذاتیه واقع شده، که از همگان بی نیاز است (و تضایف در مورد آن بی معناست).

اختیار مطلق خداوند وقتی قابل درک است که بدانیم مواد ثلاث از او منتفی است (همان، ۱/ ۳۸۲). وی مواد ثلاث را از ذات، صفات و افعال او منتفی می‌داند و قدرت مطلق خداوند را عبارت از انتفاء مواد ثلاث می‌داند:

... لا یجب علیه سبحانه شیء لا من نفسه و لا من غیره، و لا یمتنع علیه شیء حتی یکون عاجزاً و لا یمكن علیه فعل شیء و ترکه حتی یکون محتاجاً الی المرجح، بل الموائد الثلاث کما لا یصدق علی ذاته لا مصداق لها فی افعاله و صفاته و هذا من علم الراسخین و هذا هو معنی القدرة المطلقة (همان، ۳۸۴؛ نیز نک: همان، ۱۶۲/۲، ۱۴۷).

البته قاضی سعید در جای دیگری امکان اشیاء را نسبت به خداوند پذیرفته است و اختیار خداوند را به همین امکان معنا نموده است (همان، ۱۴۰/۲)، همچنین در جایی دیگر، عدم امتناع چیزی بر خداوند را به گونه‌ای معنا کرده که با سخن سایرین منافاتی ندارد، بر طبق این بیان، امور ممتنع و محال از فضل الهی محروم بوده و ذاتشان از طلب وجود از او، ایبا می‌کنند (همان، ۳۷۹)، روشن است که طبق این بیان، محالات نسبت به خداوند ممتنع‌اند، اما مشکل از قابلیت نداشتن آن‌هاست و نه از فاعلیت فاعل، و این سخن همان سخن مشهور است. در هر صورت، اگر از بحث نفی سنخیت و انتفاء مواد ثلاث از خداوند صرف نظر کنیم، به نظر می‌رسد قاضی سعید با امتناع و امکان امور نسبت به خداوند مشکلی ندارد، اما وجوب سابق را به هیچ وجه نمی‌پذیرد، چون آن را مستلزم جبر می‌داند (همان، ۱۸۰-۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۹۱). البته این نزاع، نزاعی کهن و دامنه‌دار میان فیلسوفان و متکلمان بوده است: فیلسوفان وجوب سابق را با اختیار منافی نمی‌دانسته‌اند، بر خلاف متکلمان (نک: طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۱/ ۱۰۲).

به علاوه، از عبارات قاضی سعید بر می‌آید که صفت نداشتن خداوند، نشان اختیار حقیقی اوست، و سایر موجودات، به دلیل صفت داشتن، از اختیار تام و حقیقی برخوردار نیستند، به نظر او، هر فاعلی که صفت دارد، صفات او در صدور فعل از او مدخلیت دارند، پس فاعل دارای صفت، از انجام فعل به وسیله ذات خود و بدون کمک صفت، عاجز است، اما خداوند این چنین نیست، خداوند بدون هیچ صفتی قادر بر انجام فعل است، صرف ذات او، بدون لحاظ هیچ صفتی، قادر بر انجام فعل است، و این همان اختیار و قدرت حقیقی است (همان، ۱/ ۲۰۸). اگر بخواهیم این سخن را بر بحث قدرت تطبیق بدهیم، باید بگوییم که اگر خداوند اشیاء را به وسیله صفت قدرت خلق کند، پس این امر نشان عجز او خواهد بود، قدرت

۱ هیچ چیزی بر خداوند - نه از ناحیه خودش و نه از ناحیه غیر خودش - واجب نمی‌شود، و چیزی بر او ممتنع نیست تا نسبت به آن عاجز باشد، و فعل و ترک چیزی نسبت به او حالت امکانی ندارد تا نیازمند مرجح باشد، بلکه مواد ثلاث همان طور که بر ذات او صدق نمی‌کنند، در افعال و صفات او نیز جریان ندارند، این مطلب از علوم راسخین است، و این همان معنای قدرت مطلقه است.

خداوند همان انجام فعل است بدون کمک هیچ صفتی و به خود ذات. وی تعابیر محتمل در بحث قدرت خداوند را سه تعبیر می‌داند:

- ۱- خلق الله بقدرة، این تعبیر باطل است، خواه قدرت را عین ذات خداوند بدانیم و خواه زائد بر ذات، چون مستلزم نیازمندی خداوند به قدرت و مرکب بودن خداوند از ذات و صفت است،
- ۲- خلق الله بلاقدرة، این تعبیر نیز صحیح نیست، چون مستلزم اثبات عجز برای خداوند است،
- ۳- خلق الله لا بقدرة، این تعبیر صحیح و به این معناست که خداوند عاجز نیست (قمی، شرح توحید الصدوق، ۲/۴۲۶).

پس اختیار خداوند در دو مورد با نفی سنخیت پیوند می‌یابد:

- ۱- خداوند هیچ سنخیتی با مخلوقات خود ندارد و هیچ مفهوم ایجابی‌ای بر او صدق نمی‌کند، لذا مواد ثلاث نیز نه بر ذات او و نه بر صفات و نه بر افعال او حکم‌فرمایی نمی‌کنند و اختیار تام خداوند یعنی عمل در حیطه‌ای فارغ از حکومت مواد ثلاث،
- ۲- خداوند هیچ صفتی ندارد، پس در افعال خود به صفاتش وابسته نیست و حقیقتاً مختار است.

۲-۱۰- نفی سنخیت و مسأله علم خداوند

بر اساس نظر قاضی سعید، علم خداوند - همچون سایر صفات او - نه عین ذات اوست و نه زائد بر ذات او (همان، ۴۴۸)، بین علم او و مخلوقاتش هیچ سنخیتی وجود ندارد، عالم بودن او، همان جاهل نبودن اوست (همان، ۴۶۴)، همین تحلیل سلبی از علم خداوند است که به قاضی سعید اجازه می‌دهد تا باور کند که علم خداوند نه حضوری است و نه حصولی:

علمه عزّ شأنه لیس بطریق الحصول و الحضور لبطلانهما (همان، ۱/۱۲۹؛ همو، شرح الاربعین، ۳۰۰-۳۰۱).

از نظر او، قول به عینیت خداوند با صفت علم - خواه علم حصولی و خواه علم حضوری - در حد کفر و زندقه است، و قول به زیادت از قول به عینیت شیعی‌تر است (همو، شرح الاربعین، ۴۴۸-۴۴۹). دیدگاه قاضی سعید درباره نفی علم حضوری و حصولی از خداوند، کاملاً مبتنی بر دیدگاه اصلی وی (نفی سنخیت بین خالق و مخلوق) است:

اولاً مَقْسَم علم حضوری و حصولی، معنای کلی ایجابی علم است، و حال آن‌که از نظر قاضی سعید، هیچ معنای ایجابی‌ای بر خداوند صدق نمی‌کند، معنای عالم بودن خداوند از دیدگاه او، همان جاهل

نبودن اوست.

ثانیاً از نظر او، علم حضوری و حصولی هر دو مستلزم نیاز عالم به معلومند، علم حضوری نیازمند حضور معلوم است، و علم حصولی نیازمند صورت معلوم است، علم حضوری یا حصولی داشتن و عالم بودن از طریق آن‌ها، به معنای نیاز عالم به علم است، خداوند هیچ معلمی (تعلیم‌بخشی) ندارد، حتی علم نیز ملاک عالم بودن او نیست. در روایات درباره علم الهی این تعبیر آمده است: «العالم کل شیء بغیر تعلیم» (همان، ۱/ ۲۳۵).

قاضی سعید در تحلیل این روایت چنین می‌گوید:

قوله: (بغیر تعلیم) صریح فی ابطال العلم الحسولی و الحضوری... و ذلك لأنّ التعلیم هو إفادة العلم سواء كان ذلك بحصول صورة من الشیء او بحضوره... فکلّ ما هو عالم لذاته فهو عالم بغیر تعلیم^۲ (همان).

بر اساس این تحلیل، هر علمی - خواه عین ذات و خواه زائد بر ذات - غیر از ذات است، و اگر ملاک عالم بودن خداوند را علم او بدانیم، پس غیر (یعنی علم)، به او علم داده است، اما خداوند عالم لذاته است و نیازمند صفات نیست:

.. أنّ إنکشاف الشیء للعالم به إذا كان بنفس ذات العالم فلا إحتیاج للعالم الی شیء سوی نفسه و هذا هو معنی کون علمه تعالی بحیث لیس بینة و بین معلومه علم غیره سبحانه بل و لا معلوم کما سیأتی فی الاخبار من قولهم علیهم السلام: عالم إذا لا معلوم^۳ (همان، ۴۳۸-۴۳۹).

به همین دلیل علم خداوند از سنخ اضافه نیز نیست، چرا که اضافه فرع وجود طرفین است، پس علم خداوند نیازمند به غیر خواهد شد (همان، ۲/ ۴۴۷).

بنابراین اولاً علم خداوند امری سلبی است، نه حضوری و نه حصولی، ثانیاً خداوند عالم است بدون نیاز به صفت علم.

۱ خدایی که هر چیزی را بدون تعلیم می‌داند.

۲ این سخن امام (علیه السلام) که فرمود: (بدون تعلیم)، علم حصولی و حضوری را صریحاً ابطال می‌کند، چرا که تعلیم یعنی رساندن علم به دیگری، خواه به وسیله حصول صورت شیء و خواه به وسیله حضور خود شیء، پس هر آن چه به خاطر ذات خودش (و با قطع نظر از صفت علم) عالم است، عالم به غیر تعلیم است.

۳ اگر آشکار شدن معلوم برای عالم، به خود ذات عالم باشد (بدون نیاز به صفت علم)، پس عالم برای آگاه بودن به چیزی جز خودش نیاز ندارد، و معنای این که علم خداوند به گونه ای است که بین او و معلومش چیزی غیر از خداوند نیست، همین است، بلکه به معلوم هم نیازی نیست، همان طور که در اخبار اهل بیت (علیهم السلام) آمده است: خداوند عالم است زمانی که معلومی نبوده است.

نتیجه‌گیری

تفسیر قاضی سعید از اصل توحید به مثابه نفی هر گونه سنخیتی بین خالق و مخلوق، لوازم و پیامدهای فراوانی را در پی داشته است.

نفی سنخیت باعث شده است تا خداوند نه مصداق وجود عام باشد و نه مصداق ماهیت، و به همین جهت نزاع اصالت وجود و ماهیت در مورد خداوند جریان نیابد. و چون او از سنخ ممکنات نیست، پس رابطه تشکیکی هم (نه در وجود و نه در غیر وجود) با آن‌ها ندارد. مواد ثلاث (وجوب و امکان و امتناع) از خداوند منتفی اند، پس مبدأ اول حتی از واجب‌الوجود بودن نیز فراتر است، به همین دلیل، نه برهان امکان و وجوب و نه برهان صدیقین و نه هیچ‌یک از براهین وجود واجب نمی‌توانند مبدأ اول را اثبات کنند، همان‌طور که ادله توحید واجب‌الوجود نیز ارتباطی به وحدت مبدأ اول ندارند. از نظر قاضی سعید، ملاک حقیقی نیازمندی به علت، مرکب بودن و موصوف بودن است، نه امکان یا حدوث، چرا که واجب‌الوجود نیز از نگاه وی اسم خداوند و مخلوق اوست، چون موصوف به صفات عین ذات و مرکب تحلیلی از ذات و صفات است، پس ملاک نیازمندی به علت نمی‌تواند امکان باشد، بلکه ملاک نیازمندی به علت، موصوف بودن و مرکب بودن است. همچنین بحث نفی سنخیت تأثیری مهم در رویکرد قاضی سعید به اختیار و علم الهی داشته است. اختیار مطلق الهی یعنی انتفاء مواد ثلاث از فعل او، و علم مطلق الهی یعنی این‌که ملاک عالم بودن او، نفس ذات اوست، بدون نیاز به صفت ایجابی علم؛ هر گونه علم ایجابی از ذات او منتفی است، خواه علم عین ذات و خواه زائد بر ذات، و خواه علم حصولی و خواه علم حضوری.

منابع

- ایچی، میرسید شریف، شرح المواقف، ج ۸، چ ۱، الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵ق.
- شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، چ ۲، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- دوانی، محمدبن‌اسعد، الرسائل المختارة، کتابخانه عمومی امام امیرالمومنین (ع)، اصفهان، ۱۳۶۴.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۹۰.
- _____، نهاية الحکمة، ج ۱، چ ۷، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۳۴ق.
- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چ ۴، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- فیاضی، غلامرضا، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، چ ۲، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۸.
- قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ج ۱ و ۲ و ۳، چاپ سوم، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران،

_____، الاربعینات لكشف انوار القدسیات، چاپ اول، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱.

_____، شرح الاربعین، چاپ اول، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹.

ملاصدرا، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، با حواشی حاج ملاهادی سبزوای، چاپ هفتم، موسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۲.

میرداماد، محمدباقر بن محمد، مصنفات میرداماد، ج ۱، ج ۱، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.
نظری، جواد، شمس الله سراج، و مجید ضیایی، «الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل»، آینه معرفت، ش ۶۶، ۱۴۰۰، صص ۱۰۳-۱۲۲.

نیویان، سید محمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی آیه الله فیاضی)، ج ۱، ج ۱، انتشارات حکمت اسلامی، قم، ۱۳۹۵.

یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، ج ۱، ج ۱، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹.

