

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۴۰۰

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی
کد مقاله: ۳۵۷۷۱
صفحات: ۱۲۲-۱۰۳

الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل

جواد نظری*
شمس‌الله سراج**
مجید ضیایی***

چکیده

بنابر الهیات سلبی قاضی سعید، خداوند فاقد هرگونه صفتی - اعم از صفت عین ذات یا زائد بر ذات - است و بین او و مخلوقاتش هیچ گونه سنخیتی نیست، لذا الفاظی که بر خالق و مخلوق حمل می‌شوند در مخلوقات دارای معنای ایجابی هستند اما در خداوند معنای سلبی می‌دهند، به عنوان مثال، موجود بودن او همان معدوم نبودن اوست. لذا ما از او هیچ گونه درکی جز درک سلبی نمی‌توانیم داشته باشیم. اما نداشتن هیچ گونه درک ایجابی از خداوند، ممکن است به تعطیل منجر شود. هدف از این نوشتار، بیان راهکارهای قاضی سعید برای حل این مشکل و ارزیابی این نکته است که آیا این راهکارها منطقاً توان حل مسئله تعطیل در اندیشه او را دارند؟ قاضی سعید برای حل این مشکل، چهار راه حل ارائه داده است: ۱. جانشینی معرفت سلبی به جای معرفت ایجابی؛ ۲. مطرح کردن خداوند به عنوان بخشنده صفات نه متصف به آنها؛ ۳. خداوند ثبوت دارد نه وجود و نه عدم، و ما این ثبوت را درک می‌کنیم، اما این درک نیز فقط ثبوت دارد و مخلوق قوای ادراکی ما نیست؛ ۴. جانشینی درک ایجابی از اسماء و صفات به جای درک ایجابی از ذات خداوند. ارزیابی عقلی این راه حل‌ها نشان می‌دهد که هیچ یک توان حل معضل تعطیل در اندیشه توحیدی قاضی سعید قمی را ندارند.

jnazari1981@yahoo.com
sh.seraj@ilam.ac.ir
m.ziaei@ilam.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه ایلام
** عضو هیئت علمی دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)
*** عضو هیئت علمی دانشگاه ایلام

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۱۵

کلیدواژه‌ها: الهیات سلبی، نفی سنخیت، نفی صفت، تعطیل، معرفت سلبی، اسماء و صفات خداوند، قاضی سعید قمی.

بیان مسئله

الهیات ایجابی به الهیاتی گفته می‌شود که معتقد است که مفاهیمی ایجابی وجود دارند که بر خداوند حمل می‌شوند و از او حکایت می‌کنند، به عبارت دیگر: بین خداوند و مخلوقاتش اشتراک‌هایی وجود دارد که ذهن از آنها مفاهیم ایجابی مشترکی را گرفته و به نحو اشتراک معنوی بر خداوند و مخلوقاتش حمل می‌کند. این معانی مشترک، معانی کمالی‌ایی همچون وجود، شیئیت، علم، قدرت و... هستند که صدق آنها بر خداوند باعث نقص وجودی او نمی‌شود. البته قائلان به الهیات ایجابی، درباره این مفاهیم اشتراک نظر ندارند، مثلاً مجسمه جسم بودن را باعث نقص تلقی نمی‌کنند و خداوند را جسم می‌دانند (ایجی، ص ۲۸)، لذا یکی از معانی مشترک بین خالق و مخلوق را جسمانیت می‌دانند. کرامیه خداوند را محل حوادث دانسته و حرکت را در او جایز می‌شمرند (علامه حلی، ص ۲۹۴). اشاعره، به این دلیل که برای خداوند صفات زاید بر ذات قائل‌اند، وجود ترکیب خارجی در خداوند را می‌پذیرند (همان، ص ۲۹۶). اما عموم حکمای الهی و متکلمان شیعه، جسمانیت و لوازم آن (زمان‌مندی، مکان‌مندی، قابل رؤیت بودن و...) و تمام صفات نقص را از خداوند نفی می‌کنند، اما به نظر آنها، تمام صفاتی که از جنبه کمال مخلوقات انتزاع می‌شوند (همچون وجود، شیئیت، 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، که قاضی سعید قمی به آن معتقد است، با تمام شاخه‌های الهیات ایجابی مخالف و قائل به این است که صدق هر گونه مفهوم ایجابی بر خداوند و داشتن هر صفتی، باعث ایجاد نقص در خداوند می‌شود. بنابراین ما هیچ درک ایجابی از خداوند نداریم. ما فقط می‌توانیم بفهمیم که خداوند چه نیست، نه اینکه چه هست.

الهیات سلبی همواره با پرسشی اساسی مواجه بوده است: اگر ما هیچ درک ایجابی از خداوند نداریم، پس چگونه به او می‌اندیشیم؟ چگونه درباره او سخنان معنادار می‌گوییم و اساساً چگونه با او ارتباط برقرار کرده و او را می‌پرستیم؟

مسئله اصلی این پژوهش این است که قاضی سعید قمی، به عنوان یکی از باورمندان به الهیات سلبی، برای حل معضل تعطیل چه راه‌حلی‌هایی ارائه داده است؟ آیا این راه‌حل‌ها منطقی می‌توانند مشکل تعطیل در الهیات سلبی را حل کنند؟

مسائل فرعی از این قرارند:

- اسماء و صفات ایجابی در منظومه فکری قاضی سعید قمی از چه جایگاه و کارکردی برخوردارند؟

- آیا از منظر الهیات سلبی قاضی سعید قمی، علم حضوری به مقام احدیت ممکن است (تا از طریق امکان تعلق علم حضوری به خداوند بتوانیم مشکل تعطیل در الهیات سلبی را حل کنیم)؟

پیشینه پژوهش

هانری کربن در دو اثر زیر به معضل تعطیل در الهیات سلبی قاضی سعید پرداخته است:

- کربن، هانری (۱۳۹۸)، *اسلام ایرانی*، بخش نخست از جلد چهارم، ترجمه انشاءالله رحمتی، چاپ نخست، تهران: سوفیا.

- همو (۱۳۸۴)، *مقالات هانری کربن (مقاله یزدان شناخت تنزیهی، هم‌چون پادزهری برای نیهیلیسم، ص ۴۰۹-۳۶۱)*، گردآوری و تدوین: محمدامین شاهجویی، زیر نظر شهرام پازوکی، چاپ نخست، تهران، حقیقت.

به نظر وی، قاضی سعید از طریق اسماء و صفات ایجابی حق توانسته است بر این معضل فائق بیاید.

انشاءالله رحمتی نیز در نوشتار ذیل، موضعی شبیه موضع کربن اتخاذ نموده است:

رحمتی، انشاءالله (۱۳۹۵)، «الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی»، *مجله خردنامه صدرا*، شماره ۸۶، ص ۴۸-۳۳.

به نظر دکتر رحمتی، قاضی سعید از طریق الهیات ناظر به تجلیات، راهی برای خروج از بن‌بست تعطیل پیدا کرده است.

وجوه ممی‌ز این پژوهش از پژوهش‌های پیشین، امور زیر است:

۱. در این پژوهش همه راه‌حل‌های قاضی سعید برای حل معضل تعطیل، به صورت جامع و مجزا ارائه شده و همگی مورد ارزیابی عقلی قرار گرفته‌اند، به خصوص راه‌حل سوم قاضی سعید، که چندان مورد اشاره و نقد قرار نگرفته است. راه‌حلی هم که کربن آن را حلال مشکل

دانسته، در این نوشتار تحت عنوان راه حل چهارم به صورت تفصیلی توضیح و سپس ارزیابی قرار گرفته است.

۲. بحث دیگری که در این مقاله به آن پرداخته شده، این است که از نظر قاضی سعید امکان تعلق علم حضوری به مقام ذات منتفی است. لذا علم حضوری نمی تواند معضل تعطیل در اندیشه قاضی سعید را حل کند. این مطلب غالباً مورد تدقیق واقع نشده است.

۱. گزارشی فشرده از الهیات سلبی قاضی سعید قمی

نفی سنخیت

به عقیده قاضی سعید قمی، بین ما و خداوند هیچ ما به الاشتراکی - نه در ذات و نه در عرضیات و صفات - وجود ندارد (قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۱، ۹۰ و ۳۹۴)؛ خداوند در موجود بودن نیز هیچ سنخیتی با ما ندارد و مفهوم عام وجود و شیئیت عام بر او صدق نمی کند (همان، ص ۲۴۱). به همین دلیل، الفاظی که بر خداوند اطلاق می شوند، با الفاظی که بر مخلوقات حمل می گردند، اشتراک لفظی دارند و مفهوم آنها یکی نیست؛ الفاظی که بر خداوند اطلاق می شوند: ۱. یا معنای سلبی می دهند، به عنوان مثال، علمی که بر مخلوقات حمل می شود، مفهومی ایجابی است، اما عالم بودن خداوند عبارت است از سلب نقیض از او، نه صدق مفهوم ایجابی علم بر او؛ ۲. یا معنای خالقیت صفات را می دهند، به عنوان مثال، گزاره: (عقل نخست عالم است)، به این معناست: (عقل نخست متصف به صفت علم است)، اما گزاره (خداوند عالم است) به این معناست: (خداوند واهب و خالق صفت علم در مخلوقات است، نه متصف به صفت علم) (همان، ج ۲، ص ۲۵۳).

نفی مطلق صفت از خداوند

در تاریخ تفکر اسلامی، آراء مختلف درباره صفات خداوند به دو دسته کلی تقسیم می شوند: ۱. عده ای معتقدند خداوند متصف به صفات کمال است، این گروه خود به دو دسته تقسیم می شوند:

۱. ۱. برخی صفات خداوند را عین ذات او می دانند، این عقیده را حکمای الهی و جمهور متکلمان شیعه و معتزله^۱ اختیار کرده اند (سبحانی، ص ۵۳؛ ربانی گلپایگانی، ج ۳، ص ۲۸۶). طبق این قول، خداوند حقیقتاً متصف به همه صفات کمال همچون علم و قدرت و... است، اما همه این صفات عین ذات خداوند هستند.

۱. ۲. برخی، صفات خداوند را زائد بر ذات او دانسته‌اند، این قول، مختار مشبهة و اشاعره است (سبحانی، ص ۵۳؛ ربانی گلپایگانی، ص ۲۸۷-۲۸۶). این گروه در حقیقت به ترکیب حقیقی و خارجی در خداوند قائل شده‌اند. گروهی همچون اشاعره، صفات هفتگانه حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و کلام را زائد بر ذات او دانسته و قائل به قدماء ثمانیه شده‌اند (طباطبایی، ص ۲۴۱؛ مصباح یزدی، ص ۱۳۶).

۲. برخی دیگر، هر گونه صفتی، خواه زائد بر ذات و خواه عین ذات را، از خداوند نفی نموده‌اند. قاضی سعید قمی در این دسته دوم قرار می‌گیرد، از نظر وی، معنای اینکه می‌گوییم: خداوند عالم و قادر ... است، این نیست که او ذاتی دارد و صفاتی، خواه این صفات عین ذات او باشد، خواه زائد بر ذات او، و در صورت دوم، خواه این صفات متکی به ذات باشند و خواه مستقل باشند، همچنین این طور نیست که او در واقع صفتی داشته باشد اما ما به آن جاهل باشیم، او در واقع نیز صفتی ندارد (قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۸)، معنای صفات او، چنانکه گذشت، یا این است که نقیض آنها را از او سلب کنیم، یا این که این صفات را به مخلوقان بخشیده است، نه اینکه متصرف به آنها باشد.

۲- الهیات سلبی و مسئله تعطیل

الهیات سلبی همواره با معضلی اساسی روبه‌رو بوده است: معضل تعطیل. اینکه مبدأ نخست هیچ صفتی نداشته باشد و هیچ درک ایجابی از او در اختیار ما نباشد، این نگرانی را ایجاد می‌کند که مبدأ نخست از دایره شناخت ما خارج شده، پرستیده نشود، و در نتیجه فرقی بین انکار مبدأ نخست و الهیات سلبی باقی نماند، بلکه تعطیل، اگر کسی حقیقتاً آن را بپذیرد، جایی نه برای اثبات خداوند باقی می‌گذارد و نه برای انکار آن؛ داشتن گونه‌ای درک، شرط هر نوع سخن گفتنی - اعم از ایجابی یا سلبی - درباره هر شیئی است، اگر کسی واقعاً به لوازم تعطیل باور داشته باشد، هیچ گزاره معناداری درباره خداوند نمی‌تواند بگوید.

از طرف دیگر، در روایات اهل بیت (ع) نیز مسئله تعطیل مورد انکار قرار گرفته است (کلینی، ص ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۲). قاضی سعید متعلق به مکتب فلسفی اصفهان است و بیشتر حکمای این مکتب درصدد تطبیق مطالب فلسفی با معارف شیعی برآمده‌اند (مدرس مطلق، ۱۳۸۹، ص ۱۰). به هر حال، مسئله نفی تعطیل، مورد پذیرش قاضی سعید نیز هست (قمی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۵، ۳۱۴؛ ج ۳، ص ۲۷۵).

پس قاضی سعید باید بین دو امر سازگاری ایجاد کند: تنزیه و عدم تعطیل. البته قاضی سعید از این امر غافل نبوده و کوشش فراوانی برای حل این مسئله کرده است. نگارندگان با کاوش در شرح توحید صدوق، به چهار راه حل دست یافته‌اند، این راه‌حل‌ها به هیچ وجه یکسان نیستند، و حتی ممکن است بین برخی از آنها تناقض باشد، یا متناقض به نظر برسند، همچنین ممکن است قاضی سعید برخی از این راه‌حل‌ها را جمعاً راه‌حل واحدی حساب کرده باشد.

۳. راه‌حل‌های قاضی سعید قمی برای حل معضل تعطیل؛ بررسی و نقد

راه‌حل نخست: معرفت سلبی

نخستین راهی که قاضی سعید برای شناخت مبدأ نخست پیشنهاد می‌کند، راه شناخت سلبی است: کنه معرفته آن يعرف آن وجوده خارج عن سائر الموجودات أو ذاته مباین لجميع الذوات (همان، ج ۱، ص ۱۳۶).

العلم بالسلب هو کمال المعرفة بالله (همان، ج ۲، ص ۶۷۲).

اسم دیگر معرفت سلبی، معرفت اقراری است (همان، ج ۱، ص ۷۹؛ ج ۳، ص ۶۲۱). معرفت اقراری در برابر معرفت ایجابی / احاطی قرار دارد، معرفت احاطی از طریق صفات زائد یا عین ذات واقع می‌شود که مستلزم احاطه پیدا کردن بر علت است و اساساً از نظر قاضی سعید، معرفت نیست؛ چرا که از طریق سنخیت بین خالق و مخلوق شکل می‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۹۵).

دلیل نامیده شدن این معرفت به معرفت اقراری این است که شرعاً و عقلاً موظفیم به این صفات اقرار کنیم اما بدون هیچ توصیفی و بی هیچ تفتیشی از کیفیت آنها (همان، ج ۲، ص ۱۲۵). معرفت اقراری، هیچ کاشفیتی از واقع ندارد؛ یعنی هیچ نکته ایجابی درباره مقام احدیت به ما نمی‌گوید (همان، ص ۴۸۶).

چنانکه گذشت، معرفت سلبی عبارت از این است که خداوند چه نیست، نه اینکه چه هست، لذا به ما نحوه‌ای معرفت حداقلی و سلبی می‌دهد و می‌تواند ما را از معضل تعطیل محض رهایی بخشد.

بررسی نخستین راه‌حل

بر این راه حل اشکالاتی وارد است:

اشکال اول: از منظر قاضی سعید، درباره خداوند می‌توان به صورت قضیه سالبه سخن گفت: خداوند جاهل نیست، درست است که قضیه سالبه از قضیه موجه کم موونه‌تر است و وجود خارجی موضوع در آن شرط نیست، اما شرط هر تصدیقی - ایجابی یا سلبی - تصور موضوع و محمول است. حال وقتی ما از موضوع (خدا) هیچ درکی نداریم، چگونه می‌توانیم چیزی را از او سلب کنیم؟

اشکال دوم: این درک سلبی، بالاخره حکایتی هر چند ضعیف از مبدأ نخست دارد یا ندارد؟ اگر گفته شود که ندارد، با معضل تعطیل مواجه می‌شویم، و اگر گفته شود که حکایتی هر چند ضعیف از مبدأ نخست دارد، اشکال می‌کنیم که فرق درک سلبی و ایجابی چیست که درک ایجابی را مستلزم احاطه می‌دانید اما درک سلبی را مستلزم احاطه نمی‌دانید؟ لذا به نظر می‌رسد که اگر علم را مستلزم احاطه پیدا کردن بر معلوم بدانیم، چنانکه قاضی سعید می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۱۹)، در درک سلبی نیز نحوه‌ای از احاطه نهفته است.

اشکال سوم: ما نیستی را یا امری حقیقی می‌دانیم یا امری اعتباری و ساخته ذهن، اگر آن را امری حقیقی بدانیم پس یعنی مبدأ نخست را ملازم یا عین نیستی اشیا می‌دانیم، این امر قطعاً مورد پذیرش قاضی سعید نیست؛ چون مستلزم ترکیب در مبدأ نخست است، و اگر عدم را امری اعتباری بدانیم، در این صورت باید منشأ انتزاع داشته باشد و منشأ انتزاع امور عدمی، جز امور وجودی نمی‌تواند باشد، و حال آنکه قاضی سعید هیچ معنای ایجابی را در مبدأ نخست نمی‌پذیرد. پس عدم ما فاقد منشأ انتزاع خواهد بود و بر مبدأ نخست صدق نمی‌کند.

اشکال چهارم: روشن است که نیستی، امری نیست که فقط از مبدأ نخست انتزاع شود، بلکه از ممکنات نیز انتزاع می‌شود، مثلاً می‌گوییم: زید، عمرو نیست، حال نیستی جهل و عجز و... که ملازم یا عین مبدأ نخست هستند، با نیستی در عالم امکان، سنخیت دارند یا ندارند؟ اگر بگویید ندارند، پس نمی‌توانند معضل تعطیل را حل کنند، اما اگر بگویید سنخیت دارند، پس سنخیت بین خالق و مخلوق را پذیرفته‌اید. ممکن است بگویید: بین عدم و وجود فرق هست. می‌گوییم: یا عدم را امری حقیقی می‌دانید، پس از این حیث فرقی با وجود ندارد، و یا آن را امری اعتباری می‌دانید، در این فرض نیز سنخیت و عدم سنخیت در عدم، تابع سنخیت و عدم سنخیت در وجود است، و چون وجود خالق و مخلوق هیچ سنخیتی ندارند، عدم آنها نیز باید چنین باشد، و این یعنی آنکه ما، در مورد خداوند، درکی از نیستی جهل و عجز و... هم

نداریم، و این مساوی با تعطیل است. خلاصه، اگر سنخیت در عدم پذیرفته نشود، معضل تعطیل عمیق تر می شود، و اگر پذیرفته شود، به سنخیت در وجود منجر می شود.

راه حل دوم: خداوند بخشنده صفات است، نه متصف به آنها

راه دوم در تحلیل صفات این است که خداوند واهب و بخشنده صفات باشد نه واجد آنها (خواه به نحو عینیت یا زیادت). به عنوان مثال، معنای عالم - وقتی بر ذات خداوند اطلاق می شود - عبارت است از: بخشنده علم، و همین طور در بقیه صفات (همان، ج ۲، ص ۲۵۳).

بررسی راه حل دوم

این راه نیز نمی تواند بن بست الهیات سلبی را بردارد و معضل تعطیل را حل کند؛ چرا که صفت خالق یا واهب صفت فعل است، حال یا قائل هستیم که در صفات فعل سنخیت مانعی ندارد، یا معتقدیم سنخیت حتی در صفات فعل نیز غیر قابل پذیرش است، اگر معتقد باشیم که سنخیت در صفات فعل قابل پذیرش است، پس برگرداندن صفات ذات به یک معنای ایجابی در مقام فعل، معضل تعطیل در مقام ذات را بر طرف نمی کند، و اگر سنخیت حتی در صفات فعل نیز غیر قابل پذیرش باشد، در این فرض معضل تعطیل عمیق تر می شود؛ چرا که درباره خداوند نه ذاتاً و نه صفتاً و نه فعلاً هیچ درک ایجابی نمی توانیم داشته باشیم، و برگرداندن صفات ذات به یک صفت فعل که معنای سلبی می دهد، مشکلی را حل نمی کند.

راه حل سوم: معرفت ایجابی وهمی حداقلی که چاره‌ای از آن نیست.

برای فهم راه حل سوم، نخست قسمتی از روایتی را که قاضی سعید شرح داده است، نقل می کنیم و سپس کلام وی را پیگیری می کنیم:

قال السائل: فإن لم نحمد موهوماً إلّا مخلوقاً، قال ابو عبدالله عليه السلام: لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عن مرتفعاً، لأن لم نكلّف أن نعتقد غير موهوم (همان، ج ۳، ص ۴۱۷-۴۱۶).

نکاتی را که قاضی سعید در شرح این روایت بیان نموده، در ضمن چند بند شرح می دهیم:

۱. امام (ع) توضیح می دهد که مقام احدیت به هیچ عنوان قابل دسترسی نیست. سپس بیان می کند که نهایت معرفت، شناخت مقام الوهیت است که یکی از مراتب ذات محسوب می شود.^۲

۲. سپس برای سائل این توهم پیش آمده که پس مقام احدیت باید معبود باشد، و برای اینکه انسان بتواند مقام احدیت را بپرستد، چاره‌ای جز این ندارد که آن را توهم کند، اما از طرف دیگر هر امر موهومی مخلوق است، پس ما مخلوق را می‌پرستیم و نه خالق را.

۳. امام (ع) در پاسخ، می‌پذیرد که این معرفت، معرفتی توهمی است، اما این نحوه معرفت را کافی می‌داند؛ چرا که اگر کافی نباشد، لازمه‌اش این است که تکلیف به پرستش خداوند از ما برداشته شود، امری که هیچ یکتاپرست و مسلمانی به آن رضایت نمی‌دهد.

۴. اما امام (ع) این را نمی‌پذیرد که هر امر موهومی مخلوق است، بلکه امر موهوم را به دو قسم تقسیم می‌کند: قسم نخست امر موهومی است که ساخته قوای ادراکی ماست و لذا مخلوق است، و اینکه در روایات توهم خداوند نفی شده است، منظور همین قسم است. قسم دوم وهمی است که این چنین نیست، که معرفت بالمقایسه نیز نامیده می‌شود، به این نحو که عقل شیئی را اثبات می‌کند که نه داخل عقل است و نه محدود در وهم، اما از طریق مقایسه با غیر خود شناخته می‌شود، بدون آنکه حکمی بر آن بشود یا خبری از آن داده شود (همان، ص ۴۱۸).

از نظر قاضی سعید، همان طور که ذات احدیت از سنخ اشیای موجود نیست، توهم کردن او نیز از قبیل توهم اشیای موجود نیست (همان‌جا).

سخن قاضی سعید در شرح روایت ادامه پیدا می‌کند، در ادامه روایت، سائل می‌گوید:
فقد حدّثته إذ اثبت وجوده، امام - علیه السلام - می‌فرماید: و لكن اثبتة إذ لم یکن بین الاثبات و النفی منزلة (همان، ص ۴۲۰-۴۱۹).

قاضی سعید در شرح این قسمت چنین می‌گوید: اثبات خداوند مستلزم این نیست که بگوییم او مصداق همین وجود عام است:

...لأنه لم یکن بین الاثبات و النفی منزلة و لیس الوجود و العدم كذلك لتحقق المنزلة بینهما (همان، ص ۴۲۰).

اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، مطابق ادعای قاضی سعید، خداوند ثبوت دارد، اما نه موجود است و نه معدوم. به عبارت دیگر، هم وجودی را که می‌فهمیم از خداوند سلب می‌کنیم و هم عدم را، و از سلب این دو امر، به اثباتی می‌رسیم که ماورای وجود و عدم است. پس ما ثبوتی را توهم می‌کنیم که نه از سنخ وجود است و نه از سنخ عدم، لذا خود این توهم نیز از سنخ هیچکدام نیست، از سنخ عدم نبودنش که روشن است، اما از سنخ وجود نیز نیست که اگر

می بود، بر طبق مبانی قاضی سعید، باید مخلوق می بود؛ چرا که طبیعت وجود از نظر وی مخلوق است و حال آنکه این توهم، مخلوق نیست.

بررسی راه حل سوم

بر این راه نیز اشکالاتی وارد است:

۱. چگونه چیزی می تواند موهوم ما باشد، اما ساخته قوای ادراکی ما نباشد؟ بر اساس مبانی قاضی سعید، در انسان قوه ای نیست که بتواند خدا را - و لو بالوجه - بشناسد. لذا می گوید که درک ما از خدا، موهوم ما هست، اما کار قوای ادراکی ما نیست. اینکه توهم ما نسبت به خداوند با توهم ما نسبت به سایر اشیا، سختی ندارد، سخنی است که به هیچ روی پذیرفتنی نیست. ما به موهومات خود علم حضوری داریم و بالوجدان چنین فرقی را در خود نمی یابیم. به همین دلیل است که قاضی سعید به جای استدلال، به این سخن پناه می برد: فانظر العجب! و ان امر الله كله عجب! (همان جا).

۲. اینکه این امر موهوم، مخلوق نیست، نکته بسیار عجیبی است. درست است که قاضی سعید واسطه بین امکان و وجوب را می پذیرد و مبدأ نخست را نه واجب می داند و نه ممکن، اما واسطه بین خالق و مخلوق را نمی پذیرد، لذا عالم اسماء را، با اینکه از نظر وی عالمی وجوبی است، مخلوق می داند^۳. حال روشن است که این امر موهوم، خود مبدأ احدیت نیست، پس چگونه می تواند مخلوق نباشد؟!

۳. اینکه خداوند ثبوت داشته باشد اما نه موجود باشد و نه معدوم، مستلزم ارتفاع نقیضین و غیر قابل قبول است.

راه حل چهارم: عالم اسماء به عنوان راه حل معضل الهیات تنزیهی

مقدمات

برای درک دقیق راه حل چهارم، مناسب است مقدماتی ذکر شود؛ یعنی نخست توضیح دهیم که، از نظر قاضی سعید، مقام احدیت، که همان مقام ذات است، چه خصوصیتی دارد، سپس به خصوصیات عالم اسماء و صفات پردازیم و توضیح دهیم که از نظر وی، چگونه اسماء و صفات می توانند مشکل تعطیل را حل کنند.

نسبت مقام احدیت به هر چیزی یکسان است

از نظر قاضی سعید، هیچ چیز با ذات احدیت / مقام ذات هیچ نسبتی ندارد، چون همه چیز نزد او مستهلک است (همان، ج ۱، ص ۲۶).

خصوصیات سلبی مقام احدیت

مقام ذات، به خاطر سنخیت نداشتنش با همه امور و مساوی بودنش نسبت به همه چیز، احدی صرف است، و حتی به مبدأ بودن و حتی به واحد بودن نیز متصف نمی‌شود؛ چرا که او با این امور نیز نسبتی یکسان دارد (همان، ص ۱۹۱). قاضی سعید در عبارتی بسیار مهم، تمام احکام شیئی را از مرتبه احدیت سلب می‌کند:

أما احکام الشیئیة من الوحدة و الکثرة و لواحقهما من الهوهویة و الغیریة و التقابل و العلیة و المعلولیة و الکلیة و الجزئیة و العموم و الخصوص و التعین و اللاتعین فبمعزل عن تلك الحضرة... (همان، ص ۳۷۰).^۴

مقام احدیت فراتر از امکان و وجوب است.

وی همچنین تصریح می‌کند که مقام احدیت، نه واجب الوجود است و نه ممکن الوجود، حتی اتصاف به وجوب وجود برای مقام احدیت، سبب محدودیت است (همان، ج ۳، ص ۱۴۲). البته منظور ایشان از وجوب، وجوب غیری نیست، که مبرا بودن خداوند از آن نیازی به بحث ندارد، بلکه منظور، وجوب ذاتی است و با صراحت به این معنا تصریح می‌کند (همان، ص ۱۴۴-۱۴۳).

عالم وجوب، همان عالم اسماء است؛ خصوصیات عالم اسماء

قاضی سعید برای اسماء خداوند معانی ایجابی نیز قائل است، اما نه در مقام ذات. در مقام ذات، صفت فقط معنای سلبی می‌دهد، عالم اسماء و صفات، عالمی است که خود، مخلوق خداوند است، نه اینکه صفتی باشد عین ذات او یا زائد بر ذات او (همان، ص ۱۹۵). این صفات ایجابی، فقط پس از مقام ذات تحقق دارند (همان، ج ۲، ص ۶۵۳).

از نظر قاضی سعید، می‌توان چنین خصوصیتی را برای عالم اسماء بر شمرد:

- اسماء خداوند دو اعتبار دارند: وقتی به مقام ذات نسبت داده شوند معنای سلبی می‌دهند، اما وقتی به مرتبه الوهیت نسبت داده شوند، حقایق نوری و معنایی ثبوتی و مجعول هستند (همان، ج ۳، ص ۱۸۷). از نظر قاضی سعید، عالم اسماء و صفات همان عالم الوهیت است: ان کلیات العوالم ثلاثة: عالم الالهية و هو مرتبة الاسماء و الصفات الالهية... (همان، ص ۳۲۵).

- عالم اسماء، واجب الوجود است (همان، ج ۲، ص ۶۹۶).

- عالم اسماء و صفات، در عین اینکه واجب الوجودند، مخلوقند (همان، ج ۲، ص ۴۸۱، ج ۳، ص ۱۶۹).

- در مرتبه اسماء است که نسبت برقرار می‌شود (همان، ج ۳، ص ۲۱۷)، از این اسماء - بر خلاف مقام احدیت - می‌توان خبر داد و همچنین می‌توان به آنها اشاره عقلی کرد (همان، ص ۱۶۹).

- تعلق معرفت به مقام الوهیت (اسماء ایجابی ذاتی) ممکن است (همان، ص ۴۱۴).

- این صفات، هیچ کمالی برای ذات خداوند محسوب نمی‌شوند (همان، ص ۱۹۵)، چرا که مخلوق او و بیرون از حریم ذات او هستند، کمال خداوند به خود اوست (همان)، لذا ایشان بین کمال ذاتی و کمال اسمائی تفکیک می‌کند (همان، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲).

اسم اعظم و خصوصیات آن

اسم اعظم (الله) مقام جامعیت جمیع اسماء است، تمام خصوصیات که برای عالم اسماء گفته شد، برای اسم نخست نیز ثابت است، به اضافه خصوصیات دیگر، عمده خصوصیات اسم اعظم از این قرار است:

- اسم اعظم، از سنخ عالم وجوب است (همان، ج ۳، ص ۱۴۱)، با این حال، باز هم مخلوق است؛ از نظر قاضی سعید واجب بودن و مخلوق بودن با هم منافاتی ندارند (همان ج ۱)، منظور از واجب الوجود، همان طور که قاضی سعید تصریح می‌کند، واجب الوجود بالذات است نه بالغیر (همان، ج ۲، ص ۷۳۶).

- اسم اعظم، بر عکس مبدأ نخست، با مخلوقات سنخیت دارد، به عنوان مثال، اسم اعظم به همین وجودی که می‌شناسیم متصف است و یکی از ادله مخلوق بودنش نیز همین است (همان، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۱)، لذا مبدأ نخست حکم‌پذیر نیست، اما اسم نخست حکم‌پذیر است (همان، ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۱).

ص ۳۷۰-۳۶۹)، ذات احدیت اسم و وصف ندارد، برخلاف مرتبه الوهیت (همان، ج ۳، ص ۴۱۶).

- اسم اعظم به منزله جوهر است و اسماء و صفات به منزله اعراض آن اسمند (همان، ص ۱۴۶).
 - قاضی سعید در این مرتبه، ترکیب تحلیلی را می‌پذیرد، امری که هرگز در مقام احدیت و ذات نمی‌پذیرد و آن را مستلزم مخلوقیت می‌داند. می‌توانیم بگوییم بحث عینیت ذات و صفات، که مشهور فیلسوفان آن را مربوط به خود مبدأ نخست می‌دانند، از نظر قاضی سعید مربوط به اسم اعظم و مقام الوهیت است (همان، ج ۲، ص ۷۳۶).
 - الله، نخستین اسم و جامع جمیع اسماء خداوند است و همه اسماء دیگر، تفصیل آن هستند (همان، ج ۳، ص ۱۶۶).

الله غیر از مبدأ نخست است

قاضی سعید مرتبه اسم اعظم (الله) را واجب و مخلوق می‌داند و آن را از مقام ذات و احدیت متمایز می‌داند. به نظر وی، اسم اعظم غایت و نهایت مرتبه‌ای است که می‌توان به آن رسید (همان، ج ۲، ص ۴۸۳)، پس اسم نخست غایت است، و مقام احدیت مغی‌ی است، یعنی دارای این غایت است و غایت غیر از مغی‌ی است؛ چرا که مبدأ اشتقاق غیر از مشتق است، همان طور که سفیدی غیر از سفید است (همان، ج ۳، ص ۱۷۲)، پس مبدأ نخست / مقام ذات / مقام احدیت / مغی‌ی غیر از اسم نخست / الله / غایت است.

علاوه بر این، اسم اعظم موصوف است؛ چرا که - همان طور که گفتیم - تمام اسماء و صفات در آن مرتبه تحقق دارند، اما مبدأ نخست صفتی ندارد، بنابراین موصوف نیست، پس اسم نخست غیر از مبدأ نخست است (همان‌جا).

درک ایجابی اجمالی و تفصیلی نسبت به اسم الله (اسم اعظم)

به نظر قاضی سعید معرفت کامل به مرتبه الوهیت، تقریباً ناممکن است؛ چرا که شناخت کامل این مرتبه، فقط از طریق شناخت تفصیل عالم وجود ممکن است و چنین شناختی برای انسان، تقریباً ناممکن است (همان، ص ۲۹۲)، البته وی صاحب شریعت کبری^۵ را استثنا می‌کند و سپس می‌گوید: اشخاص کاملی که پیرو پیامبر (ص) هستند، به حسب اختلاف درجاتی که دارند، می‌توانند به شناختی اجمالی از مراتب مرتبه الوهیت برسند (همان، ص ۴۱۶-۴۱۵).

توضیح راه حل چهارم

از آنچه گذشت روشن شد که اسم اعظم جامع جمیع کمالات است، به همین دلیل، واحد، معبود و مورد پرستش است، اسم اعظم کامل است، و هر کاملی مستحق پرستش است، اما مبدأ نخست نمی تواند متعلق پرستش باشد؛ چرا که پرستش مقتضی نسبت است و حال آنکه این مبدأ با هیچ چیز هیچ نسبتی ندارد، بنابراین اسم اعظم، نهایت مرتبه‌ای است که می توان بدان دست یافت.

اینک بپردازیم به برخی از عبارات قاضی سعید در این رابطه.

ایشان در عبارتی چنین آورده است:

...الوحدة التي للمرتبة الاحدية الذاتية البسيطة خارجة عن مدارك العقول والاهوام، و ان الوحدة الالهية بعد تلك المرتبة و هي فوق التمام و انها المكلف بها بقوله سبحانه: فاعلم انه لا اله الا الله و ما فوق ذلك فليس بمطمع فيه للخواص فضلا عن العوام (همان، ص ۵۴۱).

قاضی سعید در این عبارت وحدت مرتبه احدیت را غیر قابل درک می داند، وحدت مبدأ نخست صرفاً به این معناست که او منحصر به فرد است و هیچ شباهتی از هیچ حیثی به هیچ چیزی ندارد، اما در اینجا پرسشی پیش می آید: توحید اصل اساسی اسلام است، پس چگونه می توانیم هیچ درک ایجابی از آن نداشته باشیم؟ قاضی سعید پاسخ می دهد: ما فقط از وحدت مقام الوهیت می توانیم درکی ایجابی داشته باشیم و کلمه توحید (لا اله الا الله) نیز ناظر به مقام الوهیت است، اما مافوق مقام الوهیت (یعنی همان مقام احدیت)، طمعی به رسیدن به آن نیست.

وی در عبارتی دیگر، چنین آورده است:

...هذا المعنى اى: الالهية التي هي مرتبة جمعية الاسماء هي التي بسببها و توسطها يسمى تلك الذات بالله و الرحمن و امثالهما من الصفات الذاتية، و بتلك المرتبة يستحق المعبودية و يتميز العابد من المعبود و يتفاوت الاله و المألوه، و إلا ففي المرتبة الاحدية انمحت المراتب و استهلكت الطرق و المذاهب و الحاصل ان ليس للذات الاحدية اسم و لا رسم و لانت و لا وصف و ان ما ذلك للمرتبة الالهية (همان، ص ۴۱۶).

در عبارت فوق، قاضی سعید به روشنی این مطلب را بیان می کند که مقام احدیت نمی تواند معبود باشد، بلکه در مرتبه الوهیت (اسماء و صفات ایجابی) است که استحقاق معبودیت پدید می آید و گرنه ذات احدیت، از فرط کمال، حتی مورد پرستش نیز واقع نمی شود.

این عبارت نیز به عبارت بالا شبیه است:

...المعبود يقتضى عابداً و ذلك لأنّ اللوہیة من الاضافات و الإضافة إن ما يقتضى الطرفين على التكافؤ ... و لا توهم ان ذلك ینافی غناء سبحانه عما سواه، لأنّ ذلك التضایف إنما هو فی المرتبة اللوہیة التي هي عالم الاسماء و الصفات و هي بعد الاحدية الذاتية الغنية عن العالمين (همان، ص ۲۱۷).

قاضی سعید در عبارت فوق تضایف و نسبت را در مرتبة الوهیت می پذیرد، اما یادآور می شود که چون هر طرف تضایف، اقتضای طرف دیگر را دارد، پس نحوه ای نیاز دو طرفه پدید می آورد، سپس می گوید: در مقام ذات از این اضافه خبری نیست، پس هیچ نیازی هم نیست و بدین گونه باز هم معبود نبودن مقام ذات را به ما یادآوری می کند.
قاضی سعید، در جایی دیگر، چنین می گوید:

اما ما ورد فی الخبر من صحة اطلاق الشيء على الله تعالى مستدلاً بقوله سبحانه: قل أي شيء أكبر شهادة قل الله فإن ما ذلك فی المرتبة اللوہیة كما هو صریح قوله: (قل الله) و أما فی المرتبة الاحدية الصرفة فلا يخبر عنه بشيء اصلاً (همان، ص ۴۱۰).

در این عبارت قاضی سعید نخست اطلاق شيء بر الله را در آیه شریفه، اطلاق ایجابی می خواند، اما سپس می گوید: الله همان مرتبة ذات نیست، و خبر دادن از آن به شيء ایجابی مانعی ندارد، بر خلاف مقام ذات، که هیچ خبری از آن داده نمی شود.
یکی از صریح ترین عبارات ایشان در این باب، این عبارت است:

ثم ذکر (ع) المعبودية بقوله: و هو المعبود، و هو ثمرة اللوہیة و اجمالها و ذلك لأنّ بعض هؤلاء اذا تداركته العناية ترقى الى معرفة اجمال اللوہیة التي فوق مرتبة الربوبية و ذلك لجماعة من اهل الحكمة المتعالیة، لأنهم اثبتوا بانظارهم الحقّة و براهينهم القاطعة انه يجب ان يكون فی الوجود موجود قائم بذاته مالك للأشياء قیوم لها، غنی عما سواه... له الصفات الحسنی... و يجب ان يكون هو المعبود لأنّ العبادة هي التضرع التام و لا يليق الا لمن له الكل، ... و هذا هو مرتبة اجمال اللوہیة... (همان، ص ۴۱۵-۴۱۴).

این عبارت نیز صریح است:

و الحاصل: أن الكل مفطورون على ان يتضرعوا الى من يقدر على الانجاء من الشدائد حيث لا منجى من جملة الخلائق اجمعين... و هذا هو الله المعبود الموجود عند فقد كل موجود و من هنا يتضح ان لفظة الجلالة ليست علماً للذات المقدسة (همان، ص ۲۹۵).

خلاصه راه حل پنجم چنین است: معرفت ایجابی به اسماء و اسم نخست، جانشین معرفت ایجابی به مبدأ نخست است، لذا معبود نیز همان اسم اعظم است. تفاوت این راه حل با راه حل های پیشین در این است که در راه حل نخست و دوم و سوم، سعی قاضی سعید این بود که از طریق نحوه ای شناخت به خود مقام احدیت، معضل تعطیل را رفع کند، اما در این راه حل، قاضی سعید می خواهد از طریق اسماء و صفات، که بیرون از حریم ذاتند، مشکل تعطیل را حل کند.

بررسی راه حل چهارم

بر این راه حل اشکالاتی وارد است:

۱. این راه حل، چیزی جز جایگزین کردن مخلوق پرستی به جای خالق پرستی نیست، توضیح آنکه از نظر قاضی سعید، هر چیزی غیر از مبدأ نخست، اعم از ممکن و واجب، مخلوق است، لذا اسم الله هر چند جامع جمیع کمالات و واجب الوجود است، اما مخلوق است، و هیچ مخلوقی مستحق پرستش نیست و واجب الوجود بودن مصحح معبود بودن نیست. مگر اسماء ایجابی خداوند در برابر مبدأ نخست هالک نیستند؟ مگر در برابر او عاجز و ضعیف و فقیر محض نیستند؟ آیا توحید عبارت است از اینکه ما مخلوقی دیگر (اسماء و صفات) را پرستیم؟!
۲. آیا بین اسم و مبدأ نخست سنخیتی هست؟ بر اساس مبانی قاضی سعید قمی، قطعاً خیر. پس از حیث عدم سنخیت با مبدأ نخست، ما با اسم نخست هیچ تفاوتی نداریم. پس چرا باید چیزی که با مبدأ نخست مباین من جمیع الجهات است، جانشین او شود؟!
۳. قاضی سعید برای توجیه معبود بودن اسم نخست، عالم اسماء را عالم وجوبی می داند، اما واجب الوجود مخلوق، چیزی جز تناقض نیست.
۴. اینکه قاضی سعید از مبدأ نخست، هر صفتی را طرد می کند، چیزی جز ارتفاع نقیضین نیست، به عنوان مثال، اینکه موجودی نه ممکن باشد و نه واجب، به این معناست که نه چنان است که وجود برایش ضرورت داشته باشد، و نه چنان است که ضرورت نداشته باشد، و این یعنی ارتفاع نقیضین.
۵. این اسم اول و کلاً عالم اسماء، آیا خود، مبدأ نخست را می پرستند؟! واضح است که نمی توان گفت این مبدأ را نمی پرستند، اما اگر پاسخ مثبت باشد، پرسشی می شود: معرفت این اسماء به مبدأ نخست ایجابی است یا سلبی؟ ایجابی نمی تواند باشد؛ چون بر اساس مبانی قاضی سعید، هیچ سنخیتی بین این اسماء و مبدأ نخست نیست، اما اگر این معرفت، سلبی باشد، باز هم

مشکل اصلی الهیات سلبی مطرح می‌شود: چگونه امری که هیچ درک ایجابی از آن در اختیار نیست، می‌تواند مورد پرستش باشد؟

اشکال و پاسخ

ممکن است برخی امتناع تعلق معرفت ایجابی در الهیات سلبی را مربوط به علم حصولی بدانند و علم حضوری را از محل بحث خارج بدانند. طبق این بیان، علم حصولی به مبدأ نخست صرفاً از طریق سلب امکان‌پذیر است، اما علم حضوری از این بحث خارج است و کسی امکان علم حضوری به خداوند را انکار نکرده است. لذا امکان تعلق علم حضوری ایجابی به مبدأ نخست، می‌تواند معضل تعطیل در الهیات سلبی را برطرف نماید.

اما به نظر نگارندگان این سخن صحیح نیست؛ چرا که:

اولاً: در عبارات قاضی سعید، هیچ شاهدهی وجود ندارد که امکان علم حضوری به مبدأ نخست را اثبات کند، بلکه شاهد برخلاف آن وجود دارد؛ چرا که قاضی سعید امکان هر گونه معرفت ایجابی به خداوند را نفی نموده و هیچ تفصیلی بین معرفت حضوری و حصولی نداده است. ثانیاً: قاضی سعید در طرح مسئله مقام احدیت و شناخت‌ناپذیری آن، بیش از هر چیز تحت تاثیر عرفان نظری است، و در خود عرفان نظری، هیچ معرفتی حتی معرفت حضوری به مقام احدیت ممکن نیست، به تعبیر ایزوتسو:

در عالی‌ترین درجه تجربه عرفانی، احدیت صرف، یعنی احدیت نخستیه باید شکسته شود، به ثنویت مبدل گردد، به عبارت دیگر، احدیت تا ابد شناخت‌ناپذیر باقی می‌ماند (ایزوتسو، ص ۵۵). ثالثاً: این مسئله با مبنای قاضی سعید در باب علم نیز سازگار نیست؛ چرا که تصریح نموده است که هر گونه علمی، اعم از حصولی و حضوری و اتحادی، مستلزم احاطه است (قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۹).

رابعاً: خود قاضی سعید تعلق علم حضوری به مبدأ نخست را ناممکن دانسته است:

لاسیل للكشف و العقل الیه^۷ بل هو سر السر و غیب الغیب (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱)، یمتنع ادراکه تعالی بالعلم الانطباعی و بالعلم الحضوری الاشرافی (همان، ص ۴۱۲).^۸

نتیجه

قاضی سعید با تنزیه مطلق مقام احدیت از هر گونه وصف ایجابی، با این پرسش مواجه شد: چگونه می‌توانیم به چنین خداوندی بیندیشیم و او را پرستیم؟ پاسخ نخست قاضی سعید این بود

که هر چند از درک و توصیف ایجابی خداوند محروم هستیم، اما درک و توصیف سلبی خداوند ممکن است. اشکال این پاسخ در این بود که هر تصدیقی و لو سلبی، ضرورتاً مسبوق به درک ایجابی است. پاسخ دوم وی این بود که اطلاق اوصاف خداوند بر او به معنای صدور صفات از اوست نه اتصاف او به صفات، اشکال کردیم که صفت خالق اولاً: یک وصف ایجابی و ثانیاً: مربوط به مقام فعل خداوند است و نمی‌تواند معضل تعطیل را بر طرف کند. پاسخ سوم وی این بود که خداوند و رای وجود و عدم است و ما می‌توانیم این ثبوت و رای وجود و عدم را بدون هیچ تشبیهی درک کنیم. این پاسخ را مستلزم ارتفاع نقیضین دانسته و رد کردیم. پاسخ چهارم این بود که اسماء و صفات ایجابی خداوند می‌توانند مشکل تعطیل نسبت به ذات الهی را حل کنند، اشکال ما این بود که اسماء ایجابی خداوند، مخلوق او و از حریم ذات او بیرون هستند، پس نمی‌توانند مشکل تعطیل را نسبت به ذات خداوند حل کنند. در نتیجه، مسئله تعطیل در الهیات سلبی قاضی سعید بدون پاسخ می‌ماند.

یادداشت‌ها

۱. البته اقوال دیگری را نیز به معتزله نسبت داده‌اند.
۲. بحث درباره مقام الوهیت، در راه چهارم خواهد آمد.
۳. تفصیل این مطلب در راه چهارم خواهد آمد.
۴. مقام ذات از نگاه قاضی سعید قمی، تفاوت بنیادینی با مقام ذات از منظر عارفان ندارد، مهم‌ترین تفاوت این دو نگاه در این است که عارفان خداوند را وجود بما هو هو و وجود لابشرط مقسمی می‌دانند (قیصری رومی، ص ۱۳)، اما قاضی سعید همین را هم قبول ندارد؛ وی این همانی خداوند و وجود را زعم متصوفه و مردود می‌داند (قمی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۳؛ ج ۲، ص ۶۶، ۲۵۰)، البته همین تفاوت را هم نمی‌توان به صورت قطعی بیان کرد؛ چرا که رویکرد عارفان نظری در این باره خالی از ابهام نیست؛ چرا که در عرفان نظری، هر چه به تصور می‌آید و حتی هر چه شهود به آن می‌رسد، از سنخ نمود است. نمود نیز هیچ حظّ حقیقی از وجود ندارد و صدق وجود بر آن، مجازی است، بین معنای حقیقی و معنای مجازی نیز سنخیتی نمی‌تواند باشد، بنابراین نتیجه این می‌شود که خداوند از سنخ وجودی که ما تعقل می‌کنیم، نیست، پس باید هر لحاظی از وجود حتی لحاظ لابشرطی آن را نیز از مقام ذات سلب کنیم، حتی تعابیر مشعر به این مطلب در عبارات عرفا نیز قابل مشاهده است، به عنوان مثال، ابن عربی

نوشته است: ... کإطلاق لفظ الموجود عندنا على الحق المعقول تجوزاً؛ إذ من كان وجوده عين ذاته لا تشبه نسبة الوجود إليه نسبة الوجود إلینا فإنه ليس كمثلہ شیء (ابن عربی، ج ۱، ص ۶۰۲). اما به نظر می‌رسد که عارفان صراحتاً به این نتیجه رضایت نمی‌دهند و بین مقام تحقق و معرفت تفاوت قائل می‌شوند که خود، سبب پرسش‌ها و معضلهای جدیدی می‌شود. ظاهراً رویکرد قاضی سعید در این بحث، انسجام بیشتری از رویکرد عارفان دارد.

۵. رسول اکرم (ص).

۶. الانعام/۱۹.

۷. ضمیر (ه) به مقام احدیت بر می‌گردد.

۸. البته سخن قاضی سعید درباره نفی علم حضوری و حصولی به خداوند، ناظر به مقام ذات و احدیت است، و گرنه وی تعلق علم حضوری و حصولی به مقام اسماء و صفات ایجابی را می‌پذیرد (قمی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۶۶، ۱۷۱ و ۴۱۴).

منابع

- عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، بیروت، دار الصادر.
- ایچی، میرسید شریف، شرح المواقف، ج ۸، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
- ایزو تسو، توشیهیکو، مفاتیح الفصوص، ترجمه حسین مریدی، کرمانشاه، انتشارات دانشگاه رازی، ۱۳۸۵.
- ربانی گلپایگانی، علی، ایضاح الحکمة فی شرح بدایة الحکمة، ترجمه شیخ محمد شقیر، ج ۳، بیروت، دار التیار الجدید، ۱۴۱۹ق.
- سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، ج ۱۱، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۲۸ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمة، ج ۲، چ ۷، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۴ق.
- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، چ ۴، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- قمی، قاضی سعید، شرح الاربعین، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- _____، شرح توحید الصدوق، ج ۱ و ۲ و ۳، چ ۳، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۶.
- قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۷.
مدرس مطلق، سید محمد علی، مکتب فلسفی اصفهان، تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار
هنری، ۱۳۸۹.

مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقائد، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۷.