

نشریه علمی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۴۰۱

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University

علمی پژوهشی

کد مقاله: ۱۱۱۲

صفحات: ۴۴-۲۱

Doi: 10.52547/jipt.2022.222625.1112

نسبت الهیات سلبی قاضی سعید قمی با توحید معتزلی، شیعی و عرفانی

جواد نظری *

شمس‌الله سراج **

مجید ضیایی قهنویه ***

چکیده

قاضی سعید قمی با نفی هر گونه سنخیتی میان خالق و مخلوق، هم از الهیات رایج ایجابی در جهان اسلام فاصله می‌گیرد، و هم از الهیات مرسوم شیعی. هدف از این مقاله، بررسی نسبت این الهیات سلبی با نگرش توحیدی رایج و مسلط در الهیات کلامی (اشعری، معتزلی، شیعی)، فلسفی و عرفانی است. الهیات قاضی سعید با الهیات فلسفی و اشعری و شیعی رایج، که مبتنی بر سنخیت میان خالق و مخلوق‌اند، فاصله بسیاری دارد، و حتی بر نظریه نیابت ذات از صفات (منسوب به برخی از معتزله) انطباق ندارد، اما تشخیص نسبت این الهیات با عرفان نظری و کلام روایی شیعی دشوار است. به نظر ما، اگرچه در نگاه نخست، الهیات قاضی سعید الهیاتی کلامی-روایی-سلبی (همچون الهیات روایی-سلبی منتسب به شیخ صدوق) به نظر می‌رسد، اما در حقیقت، ارکان مهم خود را مدیون عرفان نظری است، هر چند در مواردی از آن فاصله نیز می‌گیرد. موارد مهم تأثیرپذیری قاضی سعید از عرفان نظری از این قرارند: اعتقاد به وحدت شخصیه وجود، نفی سنخیت میان مقام ذات و نمودهای آن، نفی صفات از مقام ذات، معبود بودن اسماء و صفات. مهم‌ترین تفاوت بین این دو نگرش در این است که در عرفان، خداوند همان وجودِ بما هو هو است، اما قاضی سعید همین را هم قبول ندارد.

jnazari1981@yahoo.com
shamsollahs@yahoo.com
majid@ziaei.ir

* فارغ‌التحصیل دکتری دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی دانشگاه ایلام
*** عضو هیئت علمی دانشگاه ایلام

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۳۰

کلیدواژه‌ها: الهیات سلبی، نفی سنخیت، نیابت ذات از صفات، الهیات فلسفی، کلام روایی شیعی، عرفان نظری، قاضی سعید قمی.

مقدمه

توحید مهم‌ترین آموزه اعتقادی اسلام است، این آموزه توسط مکاتب گوناگون کلامی، فلسفی و عرفانی به انحاء گوناگونی تفسیر شده است، اما به طور کلی، همه این مکاتب ذیل دو عنوان کلی قرار می‌گیرند: الهیات ایجابی و الهیات سلبی.

بر اساس الهیات ایجابی، که مورد اعتقاد بیشتر مسلمانان است، خداوند متصف به صفاتی ایجابی (مثلاً عالم بودن) و سلبی (مثلاً جاهل نبودن) است، و مخلوقات او از سنخ برخی از صفات کمالی و نامحدود او، بهره محدودی دارند.

الهیات سلبی (یا الهیات تنزیهی) با هر گونه تلقی ایجابی از خداوند مخالف است. طبق این نگرش، در عالم واقع هیچ گونه ما به الاشتراکی بین خداوند و مخلوقات حتی در صفات عامی همچون وجود و شئیت وجود ندارد و خداوند به هیچ صفتی اعم از صفات عین ذات یا صفات زائد بر ذات متصف نیست، لذا ما هیچ گونه مفهوم ایجابی‌ای در اختیار نداریم که از خداوند حکایتی ولو اجمالی داشته باشد و صرفاً از طریق مفاهیمی سلبی همچون معدوم نبودن و جاهل نبودن و... می‌توانیم به او بیندیشیم. از منظر این الهیات، تقسیم صفات الهی به ثبوتی و سلبی صرفاً یک تقسیم لفظی است. به دلیل عدم صدق مفاهیم ایجابی بر خداوند، در عرصه زبان نیز نمی‌توانیم هیچ گونه تعبیر ایجابی‌ای درباره خداوند به کار ببریم، مگر آنکه از آن اراده سلب بکنیم.

برخی، ریشه‌های الهیات سلبی را تا افلاطون پیگیری نموده و افلاطون را نیز متأثر از اندیشه‌های فیثاغورسی پیش از او دانسته‌اند (علیزمانی، ص ۹۳). مهم‌ترین یا یکی از مهم‌ترین نمایندگان الهیات سلبی پیش از اسلام را باید فلوپین (۲۰۴ یا ۲۰۵ م، ۲۷۰ م/ بنیانگذار مکتب نوافلاطونی) دانست؛ از نظر وی، واحد یا احد حقیقتی است و رای وجود و بیرون از هر گونه توصیف (پورجوادی، ص ۱۱).

در جهان اسلام، معتزله، اسماعیلیه و برخی از شیعیان امامی را مهم‌ترین نمایندگان الهیات سلبی دانسته‌اند (برنجکار و شاه‌چراغ، ص ۴۸). در تشیع امامی، از شیخ صدوق، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی به عنوان معتقدان به الهیات سلبی نام برده‌اند (همان‌جا)، در مکتب فلسفی اصفهان در

مباحث الهیاتی هر دو گرایش سلبی و ایجابی وجود داشته است^۱، نماینده اصلی گرایش سلبی مکتب فلسفی اصفهان، ملارجعلی تبریزی (استاد قاضی سعید) است که قاضی سعید قمی در طرح الهیات سلبی خویش، به شدت تحت تأثیر وی بوده است، اما بیش از خودِ ملا رجعلی به این الهیات پرداخته است.

رویکرد سلبی / تنزیهی‌ای که قاضی سعید درباره خداوند اتخاذ نموده است، دو نکته مهم دربردارد:

۱. نفی هر گونه سنخیتی میان خداوند و مخلوقات؛

۲. انکار هر گونه صفتی برای خداوند، خواه صفات عین ذات و خواه صفات زائد بر ذات.

الهیات سلبی قاضی سعید، همچون هر الهیات دیگری، دارای افتراقات و اشتراکاتی با سایر مکاتب است، ولی حقیقت آن است که نسبت آراء توحیدی قاضی سعید با عرفان نظری و برخی فرق کلامی (کلام معتزلی و کلام روایی شیعی) چندان روشن نیست؛ لذا گاه در آراء وی نحوه‌ای عدم انسجام مشاهده می‌شود.

تعلق قاضی سعید به مکتب فلسفی اصفهان و شاگردی وی در محضر بزرگان این مکتب (ملا رجعلی تبریزی از معتقدان به الهیات سلبی و ملا محسن فیض از قائلان به الهیات ایجابی)، در این امر بی‌تأثیر نبوده است؛ چه آنکه، علاوه بر اختلاف مشرب ملا رجعلی و ملا محسن، یکی از مهم‌ترین خصوصیات این مکتب را این دانسته‌اند که تمامی حکمای این مکتب، شیعه دوازده امامی بوده و بیشتر ایشان، درصدد تطبیق مطالب فلسفی با معارف شیعی بر آمده و آنچه را می‌توان حکمت الهی شیعی نامید، در دستور کار خود قرار داده بودند (مدرس مطلق، ص ۱۰). تقریب اندیشه‌ها و ادغام مکاتب گوناگون در یکدیگر، علیرغم محسناتی که دارد، ممکن است در اندیشه‌های شخص تقریب‌گر تعارضاتی ایجاد کند.

قاضی سعید به اقتضای اساتیدش و پرورشش در مکتب فلسفی اصفهان، انس و رابطه‌ای عمیق با روایات اهل بیت (ع) دارد و تقریباً کل آثار او در شرح روایات اهل بیت (ع) است. به نظر می‌رسد که وی معتقد است که مواجهه‌اش با کتاب و سنت، خالی از تأثیر سایر جریان‌های فکری است. به عنوان مثال، در شرح الاربعین، هنگام بحث از عینیت ذات و صفات، که وی از منکران سرسخت آن است، نخست بر خودش این اشکال را وارد می‌کند که روایات مستفیضی از اهل بیت (ع) رسیده که ظهور در اثبات صفات عین ذات برای خداوند دارند، وی در پاسخ به مستشکل فرضی چنین می‌گوید^۲: بدان که تو همچنان در تقلید پیشینیانی و به مدینه علم مومنین هجرت نکرده‌ای!

بترس از اینکه دنباله روی پدرانت باشی! اما درباره اخبار، پس پدرانت^۳ کجا و فهم رموز و اشارات اخبار کجا؟! فهم رموز کلام اهل بیت (ص) برای کسی ممکن است که انوار را از مشکلات آنها گرفته و از در خانه وارد آن شده باشد (قاضی سعید، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲-۲۹۱).

قاضی سعید گاه در شیوه استدلال کردن به روش های اخباری، کلامی و ادبی نزدیک می شود و از دقت های عقلی فاصله می گیرد. مثلاً در بحث اصالت وجود، وجود را همچون همه محمولات دیگر، وصف و ماهیت را موصوف می گیرد (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰-۱۵۹). مبنای این استدلال صرفاً یک مسئله لفظی است (برای مشاهده یکی از دقیق ترین پاسخ ها به این اشکال، رک به: ملاصدرا، ص ۱۱۷-۱۱۶). همچنین وی برای اثبات اصالت ماهیت به ظاهر روایات اهل بیت (ع) نیز استدلال می کند (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۱۹).

از طرف دیگر، قاضی سعید عمیقاً از عرفان نظری متأثر است و عرفان نظری، چنانکه می دانیم، مبتنی بر وحدت شخصیه وجود است و وحدت وجود نیز مبتنی بر اصالت وجود. مجموع این نکات ما را در جمع بندی جامع نسبت به شخصیت فکری قاضی سعید دچار اشکال می کند.

بنابراین مسئله اصلی ما در این تحقیق از این قرار است: آراء توحیدی قاضی سعید قمی چه اشتراک و تفاوت هایی با رویکرد مسلط و غالب در الهیات معتزلی، شیعی و عرفانی دارد؟ (در ضمن، نسبت آراء توحیدی وی با رویکرد مسلط در الهیات فلسفی و اشعری را نیز بررسی خواهیم کرد) به عبارت دیگر، قاضی سعید از کدام مکتب بیشترین تاثیر را گرفته و آراء توحیدی وی، با کدام مکتب فکری بیشترین قرابت را دارند؟ اساتید قاضی سعید چه نقشی در شکل گیری افکار توحیدی وی داشته اند و تاثیر کدامیک تعیین کننده تر بوده است؟ به تعبیر جامع تر: عوامل اصلی در شکل گیری خطوط کلی الهیات سلبی قاضی سعید چه عواملی هستند؟

پیشینه پژوهش

۱. برنجکار، رضا، سید مسیح شاه چراغ (۱۳۹۶)، الهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان، مجله تحقیقات کلامی، شماره ۱۷، ص ۶۶-۴۷.

قسمتی از این مقاله به قاضی سعید قمی و استادش ملا رجبعلی تبریزی اختصاص یافته است، مؤلفان در قضاوت نهایی خویش، اطلاق نام متکلم بر آن دو را به صواب نزدیک تر دانسته اند، این نگرش در مقاله حاضر نقد شده است.

۲. علیزمانی، امیرعباس (۱۳۹۵)، *سخن گفتن از خدا*، چاپ دوم، قم: انتشارات پژوهشگاه و اندیشه اسلامی.

مؤلف قسمتی از کتاب را (ص ۲۰۶-۱۸۵) به قاضی سعید اختصاص داده، وی پس از اینکه نگرش توحیدی قاضی سعید را همان نگرش عارفان خوانده است، به یک تفاوت میان این دو نگرش اشاره کرده است، در نوشتار حاضر این تفاوت نقد شده است.

۳. هندی، سید محسن (۱۳۹۸)، *بررسی تقریرهای مختلف وحدت وجود*، چاپ اول، نشر اعتقاد ما.

مؤلف قسمتی از این کتاب را (ص ۲۲۲-۲۱۰) به قاضی سعید اختصاص داده و در آن به مقایسه دیدگاه توحیدی قاضی سعید با دیدگاه توحیدی عرفان نظری پرداخته است. همچنین نگارنده به این پرسش پرداخته است که قاضی سعید در نهایت توحید کلامی را پذیرفته است یا توحید عرفانی را؟ از نظر مؤلف، قاضی سعید را باید یک عارف- متکلم نامید. در نوشتار حاضر، ضمن تصدیق نوسان اندیشه قاضی سعید میان کلام و عرفان، جنبه عرفانی را وجه غالب اندیشه توحیدی وی دانسته و با تفصیل بیشتری وجوه اشتراک و افتراق الهیات وی با الهیات عرفانی را بررسی کرده‌ایم.

۱. نفی سنخیت بین خالق و مخلوق از منظر قاضی سعید قمی

نفی سنخیت

به عقیده قاضی سعید قمی، بین خداوند و مخلوقات هیچ مابه‌الاشتراکی - نه در ذات و نه در عرضیات و صفات - وجود ندارد (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۰)، به همین دلیل، مدلول الفاظی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، با مدلول الفاظی که بر مخلوقات حمل می‌گردند، یکی نیست و اشتراک لفظی دارند؛ الفاظی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، به یکی از این دو معنا هستند: ۱. یا معنای سلبی می‌دهند، به عنوان مثال، علمی که بر مخلوقات حمل می‌شود، مفهومی ایجابی دارد، اما عالم بودن خداوند عبارت است از سلب جهل از او، نه اینکه مفهومی ایجابی بر او صدق کند. این بحث شامل تمام محمولاتی که بر خداوند حمل می‌شوند، می‌شود، وقتی می‌گوییم: خداوند قادر، حیّ و... است، به این معناست: خداوند عاجز، میّت و... نیست. لذا به نظر قاضی سعید، تمام صفات، صفات سلبی‌اند و تقسیم صفات به سلبی و ثبوتی، صرفاً یک تقسیم لفظی است (همان،

ص ۱۷۹)؛ ۲. یا معنای خالقیتِ صفات را می دهند، به عنوان مثال، گزاره: (خداوند عالم است) به این معناست: (خداوند، خالقِ صفت علم در مخلوقات است، نه متصف به صفت علم).

نفی مطلق صفت از خداوند

قاضی سعید هر گونه صفتی، اعم از صفت زائد بر ذات و عین ذات را، از خداوند نفی می کند (همان، ص ۱۳۸)، وی با نفی مطلق صفت از خداوند، با جمهور شیعه، که معتقد به عینیت ذات و صفاتند، مخالفت نموده است. از نظر او، قول به عینیت ذات و صفات باعث هلاکت ابدی است (همان، ص ۴۸۱)؛ چرا که کبریا خداوند، به ذات اوست، نه به صفتی متکی به او (همان، ص ۲۱۵)، توحید کامل آن است که صفات را، اعم از عین ذات و زائد بر ذات، از او نفی کنیم (همان، ص ۲۹۷).

نکته مهم

در نگاه بدوی، ممکن است نفی سنخیت و نفی صفت دو اصل جداگانه به نظر برسند، و ما هم آنها را به صورت دو اصل مجزا مطرح کردیم، اما حقیقت این است که در اندیشه قاضی سعید، این دو نه تنها کاملاً به هم مرتبطند، بلکه اساساً یکی به شمار می روند و هر یک، صرفاً تعبیری متفاوت از دیگری است؛ چرا که صفت از منظر قاضی سعید شامل همه مفاهیم ایجابی می شود: وجود، شیئیت، ماهیت، جوهر، عرض، علم، قدرت و... همگی صفت محسوب می شوند (همان، ج ۳، ص 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 ایجابی ای برخوردار نیست، و این همان نفی سنخیت است (همان، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۵).

۲. نحوه تأثیر پذیری الهیات سلبی قاضی سعید قمی از اساتیدش (ملا رجبعلی تبریزی و ملا محسن فیض کاشانی)

قاضی سعید از محضر دو تن از فحول زمان خویش کسب فیض نموده است: یکی نماینده مهم الهیات سلبی ملارجبعلی تبریزی و دیگری ملا محسن فیض کاشانی از بزرگان الهیات ایجابی. در مورد تأثیر هر یک از این دو استاد بر قاضی سعید، باید گفت که تأثیر ملارجبعلی بر قاضی سعید از ملا محسن بیشتر بوده است؛ قاضی سعید در موارد مهم اختلاف میان ملا محسن و ملا رجبعلی، نظرات ملارجبعلی را ترجیح داده است، به عنوان مثال:

۱. ملامحسن به اشتراک معنوی وجود باور دارد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۱)، اما ملارجبعلی و قاضی سعید به اشتراک لفظی وجود بین واجب و ممکن معتقدند (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۳۷؛ قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۰)؛
 ۲. ملامحسن به عینیت ذات و صفات حق قائل است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۴۹-۴۴۸)، اما آن دو منکر عینیت ذات با صفاتند (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۴۳؛ قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۵)؛
 ۳. در بحث اصالت وجود یا ماهیت، ملا محسن قائل به اصالت وجود است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۶-۷)، اما ملارجبعلی و قاضی سعید به اصالت ماهیت باور دارند^۴، جالب است که هر دو برای اثبات اصالت ماهیت به عرف و لغت نیز تمسک می کنند (امینی، ص ۷۸-۷۷؛ قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰-۱۵۹)؛
 ۴. ملامحسن تشکیک در وجود و سایر صفات را می پذیرد (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۱)، برخلاف ملارجبعلی و قاضی سعید (امینی، ص ۱۳۱؛ قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۰۰)؛
 ۵. ملامحسن قائل به حرکت جوهری است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۴-۱۰۳)، اما آن دو به حرکت جوهری باور ندارند (امینی، ص ۱۱۱-۱۰۹؛ قمی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۲-۱۲۱).
- بنابراین به درستی می توان حکم کرد که قاضی سعید - هم در مباحث توحیدی و هم در غیر آنها^۵ - بیشتر تحت تأثیر ملارجبعلی بوده است تا ملامحسن، اما این مسئله نباید باعث شود که از تأثیر ملامحسن بر قاضی سعید غفلت کنیم. برای درک این تأثیر لازم است بدانیم که:
۱. ملا محسن از پیشوایان روش جمع بین اصول شریعت، طریقت و حکمت بود (حسینی دشتی، معارف و معاریف، ۱۳۷۶، ج ۸، به نقل از: ولایتی، ص ۶۸)؛
 ۲. وی اهتمام خاصی به اخبار اهل بیت (ع) داشت؛ کتاب وافی او و مقام والای او در علم حدیث، تا حدی که وی را از محمدون ثلاث متاخر^۶ خوانده اند، گواه این امر است. ... با وجود فیض، این نخستین بار در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی است که یک فیلسوف، در عین حال یک محدث کبیر است (مدرس مطلق، ص ۹۷-۹۶)؛^۷
 ۳. فیض در دهه های اول زندگی، حتی تا ۶۰ سالگی، شیفتگی بسیاری نسبت به عرفان و تصوف داشت اما پس از آن تا حدودی از این جریان دور شد. به عبارتی، اخباری گری فقهی او تأثیری معکوس بر کوشش وی در تأویل اخبار و روایات به نفع عرفان گذاشت و سرانجام، او را وادار کرد تا به ظاهر توجه بیشتری کند (ولایتی، ص ۷۰-۶۹)؛

۴. در کل، می‌توان گفت فیض در سال‌های آغازین عمرش، بیشتر در پی تألیف آثار فقهی بود و سپس به عرفان گرایش یافت... اما به تدریج پس از گذشت زمان به حدیث و اخباری‌گری گرایش پیدا کرد... در نتیجه این گرایش تا حدودی هم از تصوف دور شد و هم ضد اصولی‌ها شورید (فیض کاشانی، مجموعه ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان، به نقل از: ولایتی، ص ۷۲).

اگر در عبارات فوق درباره ملا محسن فیض دقت کنیم و آنها را با اندیشه‌های قاضی سعید مقایسه کنیم، به تأثیر عمیق فیض کاشانی بر قاضی سعید پی می‌بریم: گرایش‌ها همزمان روایی/ عرفانی ملا محسن فیض در قاضی سعید نیز وجود دارد:

۱. اهتمام جدی فیض به شرح احادیث اهل بیت (ع)، تأثیری مهم بر قاضی سعید نهاده است؛ تقریباً کل آثار قاضی سعید در شرح اخبار اهل بیت (ع) است؛

۲. بخش زیادی از تأثیرپذیری عمیق قاضی سعید از عرفان نظری را نیز باید معلول ملا محسن دانست، امری که در تعمیق الهیات سلبی قاضی سعید نقشی کاملاً کلیدی ایفا می‌کند.

۳. نسبت آرای توحیدی قاضی سعید قمی با توحید اشعری، معتزلی و شیعی

کلام اشعری

اشاعره صفات خداوند را زائد بر ذات او می‌دانند (علامه حلی، ص ۲۹۶)، حال ممکن است این توهم پیش بیاید که اعتقاد قاضی سعید به وجود مرتبه‌ای ایجابی به اسم عالم اسماء و صفات، که در عین واجب الوجود بالذات بودن، مجزای از مقام ذات است^۱، همان سخن اشاعره یا شبیه به آن است، اما این قیاس توهمی بدوی و به آسانی قابل رفع است؛ چرا که از نظر قاضی سعید اسماء خداوند، به‌رغم واجب الوجود بودن، مخلوقند و لذا هیچ کمالی برای ذات خداوند محسوب نمی‌شوند (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۹۵)، اما اشاعره در بحث صفات به قدماء ثمانیه قائلند و مثلاً صفت علم را که زائد بر ذات خداوند است، ملائک عالم بودن و باعث کمال ذات می‌دانند.

کلام معتزلی

رای معتزله درباره صفات خداوند مضطرب است (سبحانی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۲۶۹)، قدر مسلم از

آرای آنها این است که صفات زائد بر ذات اشاعره را منکرند، ظاهراً قول آنها از سه حال خارج نیست^۹:

۱. یا به همان عینیت ذات و صفات معتقد بوده‌اند، در این فرض، قول آنها همان نظر مشهور شیعه خواهد بود، و همان طور که روشن است، قاضی سعید منکر صفات عین ذات است؛
 ۲. یا صفات الهی را بر اساس احوال توضیح می‌داده‌اند، قاضی سعید خود همین تفسیر را به معتزله نسبت داده و آن را مردود دانسته است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۳)؛
 ۳. یا ذات الهی را جانشین صفات می‌دانسته و منکر صفات بوده‌اند. گاه به نظر می‌رسد که قاضی سعید به این قول نزدیک می‌شود (همو، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۶۳۳)، اما در نهایت آن را رد می‌کند: القول بانّ الذات الاحدیة قائمة مقام الصفات الذاتیة بمعنى أنّ كلّ ما یترتب علی ذات مع صفة من هذه الصفات یترتب علی تلك الذات من غیر ان یكون مصداقاً لمفهوم من المفهومات قول بتکثر الحیثیات؛ لأنّ الحیثیة الذاتیة متقدّمة علی سائر الحیثیات (همان، ج ۳، ص ۱۸۴).
- می‌توان این دلیل را این گونه تقریر کرد: اگر خداوند جانشین صفات ذاتی باشد، به این معنا که ذات او که فاقد صفت است، آثار ذات واجد صفت را داشته باشد، لازم می‌آید که خداوند مرکب باشد و حیثیات متعدد در او پدید بیاید؛ چرا که - مثلاً - حیثیت نیابت ذات از علم، غیر از حیثیت نیابت ذات از قدرت است، و همچنین در بقیه صفات، و حال آنکه هیچ گونه تکثری در مرتبه احدیت - اعم از حقیقی و اعتباری - راه ندارد و تمام حیثیات پس از مقام ذات تحقق پیدا می‌کنند.

کلام شیعی

جمهور متکلمین شیعه معتقد به عینیت ذات و صفات خداوند هستند (سبحانی، ۱۴۲۸ق، ص ۵۳؛ مجلسی، ج ۴، ص ۶۳)، واضح است که این رأی، مقبول قاضی سعید نیست، از نظر وی، متکلمین شیعه در این بحث از مسیر صحیح اهل بیت (ع) خارج شده‌اند. به نظر وی، قول به عینیت ذات و صفات، از اول جزء مذهب شیعه نبوده و قولی اختراعی و بر خلاف اصول مکتب اهل بیت (ع) است (قمی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۲، ۴۴۸). کلام شیعی برای قاضی سعید دو چهره دارد؛ یک چهره متأثر از فلسفه و مجادلات کلامی که مبتنی بر اثبات سنخیت بین خالق و مخلوق است، و یک چهره اصیل روایی که مبتنی بر نفی سنخیت بین خالق و مخلوق به طور مطلق است. این چهره اصیل از توحید ناب اهل بیت (ع) در گذر زمان به فراموشی سپرده شده است، اما آثار این

توحید، در روایات اهل بیت (ع) باقی مانده است. بنابراین وی کلام شیعی مصطلح را مبتنی بر مذهب اهل بیت نمی‌داند. وی نمایندگان اصیل توحید شیعی را محدثینی همچون شیخ صدوق می‌داند که به برکت اُنس با روایات اهل بیت (ع) از قول به سنخیت بین خالق و مخلوق در امان مانده و صفات خالق را نه به معنای ایجابی که به معنای سلب نفیض آنها از خداوند معنا نموده‌اند (همان، ص ۴۲۶)، وی از کسانی که منتسب به تعقلند تعجب می‌کند که عامی بودن را به این شیخ جلیل نسبت می‌دهند، در حالی که خودشان به مقامی که برای او حاصل شده است، نرسیده‌اند (همان، ص ۵۱۴). به نظر ما این نکته برای قاضی سعید اهمیت اساسی دارد که محدثینی همچون شیخ صدوق را در بحث الهیات سلبی با خویش همراه ببیند؛ چرا که همراهی افرادی همچون شیخ صدوق، که قریب به عصر معصومین (ع) و متعبد به ظواهر اخبار اهل بیتند، موید تفسیر تنزیهی قاضی سعید از روایات خواهد بود.^{۱۱}

برخی تلاش کرده‌اند تا به جهت اعتقاد قاضی سعید به الهیات سلبی و نفی الهیات فلسفی مبتنی بر سنخیت، رویکرد توحیدی وی را بیشتر رویکردی کلامی معرفی کنند:

هرچند این استاد و شاگرد را^{۱۱} در زمره حکما و فلاسفه به‌شمار می‌آورند، اما با توجه به مخالفت آنها با مبانی فلسفی، به خصوص حکمت متعالیه، و بیان آرای کلامی، به نظر می‌رسد اطلاق نام متکلم بر آنها به صواب نزدیک‌تر باشد... مطالعه آثار آنان نشان می‌دهد که میل آنها به مبانی کلام امامیه بیشتر از مباحث و اندیشه‌های فلاسفه است (برنجکار و شاه‌چراغ، ص ۴۹).

روی‌گرداندن قاضی سعید از الهیات فلسفی - ایجابی مبتنی بر سنخیت که مورد قبول عموم فیلسوفان مسلمان است، سخن درستی است^{۱۲}، اما این نکته ایجاب نمی‌کند که قاضی سعید را یک متکلم ارزیابی کنیم؛ چرا که الهیات سلبی قاضی سعید همان الهیات تنزیهی شیخ صدوق و امثال او نیست، به عبارت دقیق‌تر، حتی اگر نقطه آغاز این دو رویکرد را یکی بدانیم، باید متوجه باشیم که قاضی سعید در تعمیق این رویکرد تنزیهی، به عرفان نزدیک می‌شود و همان طور که در ادامه خواهد آمد^{۱۳}، نگرش توحیدی وی با نگرش عرفانی فاصله چندانی و تمایز بنیادینی ندارد؛ قاضی سعید اولاً: تمام صفات ایجابی همچون علت و مبدا بودن و حتی وجوب وجود را از خداوند سلب می‌کند، ثانیاً: برای ممکنات تحقق نمودی قائل است و آنها را حقیقتاً موجود نمی‌داند و تباین بین خداوند و مخلوقات را تباین بین بود و نمود می‌داند، ثالثاً: مقام ذات را حتی از معبود بودن نیز فراتر می‌داند و در نتیجه اسماء و صفات ایجابی را مخلوق و معبود می‌خواند.

روشن است که التزام یک متکلم به این امور بسیار دشوار است، این رویکرد همان رویکرد عرفانی است یا لاقفل به رویکرد عرفانی نزدیک تر است.

۴. نسبت آرای توحیدی قاضی سعید قمی با رویکرد توحیدی مسلط در الهیات فلسفی

قاضی سعید نظرات توحیدی فیلسوفان را نمی پذیرد، به نظر وی اصلی ترین خطای فیلسوفان این است که خداوند را موجودی دارای صفات ایجابی و هم سنخ با ممکنات معرفی کرده اند؛ آنها 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 آنکه اصحاب توحید می دانند که این مرتبه (واجب الوجود بالذات)، که فیلسوفان آن را مبدأ اول تلقی می کنند، همان نور اول، مخلوق اول و مرتبه الوهیت است^{۱۴}، نه همان مبدا اول، که مقام احدیت است و هیچ اسم و وصفی در کبریای او راه ندارد (قمی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۷۳۶-۷۳۵).

به نظر او، صاحبان حکمت متعالیه، گرچه از نور فکری برخوردارند، اما هنوز به مقام فطرت ثانی و نور علی نور نرسیده اند؛ هدف حکمت متعالیه جز این نیست که مبدئی را اثبات کند که واجب الوجود است و تمام ممکنات، وجود و سایر کمالات خود را از او می گیرند، این وجود واجبی در برخی کمالات خویش با ممکنات اشتراک معنوی برخوردار است، اما وقتی صاحب حکمت متعالیه با نور ایمان محمدی (ص) مواجه شده و قلبش با اسرار اهل بیت (ع) امتحان می شود، با این نور ایمانی در می یابد که اشتراک خداوند و ممکنات جز در لفظ نیست (همان، ج ۳، ص ۶۶-۶۵).

می توان اهم انتقادات قاضی سعید به فیلسوفان را دو انتقاد دانست:

۱. قول به اشتراک معنوی تشکیکی بین خداوند و مخلوقات در برخی کمالات و قول به اتصاف خداوند به کمالات ایجابی به نحو عینیت ذات و صفات؛
۲. خلط میان مبدأ اول و واجب الوجود (معرفی واجب الوجود به عنوان خالق که مخلوق نیست).

۵. نسبت الهیات سلبی قاضی سعید قمی با توحید عرفانی
۱. موارد تاثیرپذیری رویکرد توحیدی قاضی سعید از عرفان نظری
مورد اول: وحدت شخصیه وجود

عبارات فراوانی از قاضی سعید وجود دارد که نشان می‌دهد وی وحدت شخصیه وجود و رابطه ظاهر و مظهر (بود/نمود) بین خداوند و مخلوقات را پذیرفته است.

قاضی سعید معرفت به خداوند از طریق ممکنات را از آن جهت که ممکنند، راه کوتاه‌نظران می‌داند و رابطه خداوند و ممکنات را رابطه ظاهر و مظهر می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۲).

برخی عبارات قاضی سعید که نشان از پذیرش وحدت وجود دارند، از این قرارند:

...لاتحاد الظاهر و المظهر من وجه يعرفه اهل المعرفة، لست اقول باتحاد الشئین، حاشای من ذلك! بل اقول إنه ليس غير الظاهر شيء و إنما المظهر اعتبار لترتب الاحكام... (همان، ج ۲، ص ۴۰۰-۳۹۹)، ان العلية و المعلولية ليست إلا ظهور العلة بشوونه الذاتية و تجليه على نفسه بكمالاته الحقيقية (همان، ج ۳، ص ۶۶)، السموات و الارضون و ما فيهما كلها لا شيء محض و ليس صرف... و إنما هي أظلال نور وجوده و اشعة شهوده (همان، ج ۱، ص ۶۲)، المعلول ليس إلا تطور العلة بطور و تعينه بشأن (همان، ص ۳۶۳)، كل ما سوى الواحد الحق فهو مجوف بمعنى أنه معدوم يرى موجودا (همان، ج ۲، ص ۲۲۹).

البته عبارات دیگری از قاضی سعید وجود دارد که ممکن است از آنها استشمام شود که وی ظهور و تشان را قبول ندارد:

أراد^{۱۵} - صلوات الله عليه - ان يبطل كون الاشياء مظاهر له و مواد شهود نوره تعالى... (همان، ص ۶۸).

اما با دقت در کلمه (مواد) مشخص می‌شود که مراد این است که چنین نیست که اشیاء، ماده برای شهود خداوند باشند، به این معنا که از خودشان نفسیتی داشته باشند و سپس خداوند در این ماده ظهور نماید، شاهد این تعبیر این است که ایشان در ادامه تحلیل همین روایت چنین آورده است:

و بالجمله، نفی - عليه السلام - بهذا الكلام كون الموجودات مما يتوقف عليها ظهوره سبحانه او يتفرع عليها كماله... (همان، ص ۷۰).

بنابراین با توجه به مجموع عبارات قاضی سعید می‌توان به درستی حکم کرد که وی قائل به وحدت وجود است و ممکنات را صرفاً دارای تحقق نمودی می‌داند.

مورد دوم: نفی سنخیت بین خداوند و مخلوقات

قاضی سعید هر گونه سنخیتی بین مقام ذات و ممکنات را نفی می‌کند، در عرفان نظری نیز مقام ذات و رای هر امری است؛ چون مقام ذات همان وجود حقیقی است، اما نمود، موجودیتی مجازی و اعتباری دارد و وجود حقیقی هیچ سنخیتی با وجود مجازی نمی‌تواند داشته باشد: ... لا مناسبة بين الله و بين خلقه البته (ابن عربی، ج ۱، ص ۹۳).

سید جلال‌الدین آشتیانی در این باره چنین آورده است:

اینکه در کلمات ارباب کشف و شهود، تباین حق با اشیاء دیده می‌شود، و از طرفی قائل به سنخیت بین خلق و حق شده‌اند، تناقض در کلام آنها وجود ندارد؛ چون عدم سنخیت و ارتباط مربوط به مقام ذات و سنخیت و ارتباط و اشتراک محمول بر مقام اسماء و صفات است (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۶۴۵).

لازمه واضح نفی سنخیت بین خداوند و ممکنات، نفی تشکیک بین آنهاست؛ چون تشکیک بین دو امر، فرع ما به الاشتراک بین آن دوست، قاضی سعید این لازم را پذیرفته است (قمی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۷۶؛ ج ۳، ص ۲۰۰). سخن وی مبنی بر نفی تشکیک بین خداوند و مخلوقات و پذیرش تشکیک بین مخلوقات (همان، ج ۳، ص ۴۴۸-۴۴۷)، همان سخن عرفان نظری است (قیصری رومی، ص ۱۵).

مورد سوم: نفی صفت از مقام ذات

بین مفسران عرفان نظری، در وصف داشتن یا نداشتن مقام ذات، اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آنها وصف نداشتن مقام ذات را تایید کرده‌اند:

در جمع‌بندی گزاره (الله عالم است) و (الله عالم نیست)، اگر به عنوان دو قضیه متناقض مطرح شود، گزاره (الله عالم نیست) درست است، اما معنایش این نیست که خداوند در مرتبه ذات، جاهل است؛ زیرا جهل هم یک تعین است و هیچ کدام در آنجا راه ندارد، در مرتبه ذات حق، کمال فقط به وجود است و حمل هر وصفی بر مرتبه ذات حق دون شان اوست و باعث تحدد و تنزل او می‌شود. اگر معیار کمال ذات حق به چیزی مثل علم باشد، نظیر این است که بگوییم عقل نخستین با ابزاری مثل شاخک مورچه درک می‌کند که موجب نقص است (عشاقی، ص ۳۶۷).

اما برخی دیگر در این باره چنین نوشته‌اند:

.... عارفان تصریح دارند که کمالات اطلاق را می‌توان به مقام ذات نسبت داد، بدون اینکه موجب تنزل از آن مقام شوند. بنابراین، در مقام ذات نیز کمالات، مانند علم، قدرت، حیات و... به نحو اطلاق وجود دارند. البته صفات حاضر در این مقام به صورت مندمج و غیرممتاز از یکدیگرند (منظور از عینیت صفات با ذات در فلسفه نیز همین گونه اندماج است). در عرفان، گاهی از این صفات به اسماء ذاتی تعبیر می‌شود. در این تعبیر، مراد از اسم همان اسم عرفانی نیست که نمایانگر نوعی تعیین است (یزدان‌پناه، ص ۳۳۱).

بنابراین به نظر می‌رسد که نمی‌توانیم بیان قاضی سعید مبنی بر نفی صفات از مقام ذات را تفسیری نادرست از سخن عرفا بدانیم.^{۱۶}

مورد چهارم: ارتفاع تمام قیود از مقام ذات و معبود بودن اسماء و صفات

قاضی سعید تمام امور را از مقام ذات منتفی و ذات را ورای وجود و عدم و وحدت و کثرت و... می‌داند:

... اما احکام الشیئیة من الوحدة و الکثرة و لواحقهما من الهوویة و الغیریة و التقابل و العلیة و المعلولیة و الکیة و الجزئیة و العموم و الخصوص و التعین و اللاتعین فبمعزل عن تلك الحضرة (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۶۹).

از نظر ابن عربی نیز مقام ذات نه علت است و نه معلول؛ چون با هیچ چیز ربط و پیوندی ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۶۷)، قاضی سعید نیز در همین خصوص حتی وجود و امکان را نیز از مقام ذات سلب می‌کند (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۲، ۳۸۴). به نظر ما، قاضی سعید در واجب الوجود ندانستن مقام ذات، تحت تأثیر عرفان نظری است، حتی اگر عارفان خود دقیقاً به همان تصویر قاضی سعید رضایت نداشته باشند. عرفان نظری با نفی هر قیدی حتی قید اطلاق از مقام ذات، از خدای شرط لا و مطلق فیلسوفان عبور می‌کند (فناپی، ص ۹۲ و ۹۴)، قاضی سعید با تلقی قید اطلاق به مثابه وجود و وجود، واجب الوجود را صرفاً نمودی از خدای لابشرط از هر قید می‌خواند. خدای سلبی قاضی سعید همان خدای عرفان (یا بسیار شبیه به آن) و خدای ایجابی وی (که نخستین نمود خدای سلبی است)، همان خدای فیلسوفان است. وی با تنزیه خدای سلبی از هر قیدی، وجود و وجود را به خدای ایجابی انتقال می‌دهد و وجود را باعث نقص مقام احدیت (مقام ذات یا خدای سلبی) می‌داند. دقیقاً در همین راستاست که قاضی سعید مقام ذات را حتی از اینکه مورد پرستش باشد نیز منزیه می‌داند. توضیح آنکه قاضی سعید پس از اینکه تعلق

هرگونه توجه و معرفت و پرستش به مبدا اول را ناممکن می‌داند، برای اجتناب از معضل تعطیل راه‌هایی ارائه می‌دهد، یکی از این راه‌ها این است که الله، که جامع جمیع اسماء ایجابی است، معبود است نه مقام ذات (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۹۵، ۴۱۵-۴۱۴)، این نظر دقیقاً برگرفته از عرفان نظری است؛ محیی‌الدین در فصوص در این باره چنین آورده است:

إن الذات لو تعرّت عن هذه النسب لم تكن إلها (ابن عربی، ۱۴۰۰ق، ص ۸۱).

۲.۵. وجوه تفاوت میان نظر قاضی سعید و عرفا

تفاوت اول

یکی از تفاوت‌های احتمالی^{۱۷} میان اندیشه توحیدی قاضی سعید و عارفان 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، ج ۱، ۱۳۹۵، ص ۳۰۳؛ ج ۲، ص ۶۶، ۲۵۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۵).

به نظر می‌رسد که اگر تفاوتی میان بیان قاضی سعید و عارفان در این باب وجود داشته باشد، همان گونه که خود قاضی سعید مدعی وجود چنین تفاوتی است، آن تفاوت این است که عارفان مفهوم وجود را مفهومی کلی می‌دانند که یک مصداق (خداوند) بیشتر ندارد، نه اینکه آن را مشترک لفظی بین خداوند و مخلوقات بدانند، به نظر آنها وجود بما هو هو همان مقام ذات است، و تعینات این وجود، مصداق مفهوم کلی وجود نیستند، بلکه مصداق مجازی و اعتباری این مفهومند. اما از نظر قاضی سعید، مقام ذات، مصداق مفهوم وجود بما هو هو هم نیست، و موجودیت او صرفاً به معنای سلب نیستی از اوست، نه اثبات هستی ایجابی برای او، لذا وجود مشترک لفظی است بین خالق و مخلوق.

تفاوت دوم

الهیات قاضی سعید در اغلب موارد الهیاتی سلبی است، اما در فضای عرفان نظری، حداقل بنا بر برخی تقریرها، اساساً مقام ذات و رای هر گونه الهیاتی خواه سلبی و خواه ایجابی است، در حقیقت، الهیات در عرفان پس از مقام ذات معنی پیدا می‌کند، و گرنه مقام ذات، و رای تسبیح و تحمید و تنزیه و تشبیه است:

الباری سبحانه منزّه عن التنزیه فكيف عن التشبيه؟ (ابن عربی، عنقاء مغرب، ص ۳۰، به نقل از: علیزمانی، ص ۳۴۳)، اما فی مقام الاحدیة الذاتیة فلا تشبیه و لا تنزیه؛ إذ لا تعدد فیہ بوجه اصلا (قیصری رومی، ص ۴۹۹).

البتة قاضی سعید گاهی به سخن اهل عرفان مبنی بر اینکه مقام ذات، فوق هر گونه الهیاتی حتی الهیات سلبی است، نزدیک می شود:

... أنّ لمحض الذات الاطلاقَ عن كلّ وصف سلبیّا كان أو ثبوتیّا، فلیس هو من هذا الوجه مثبتا له أنّه مبدأ أو واحد أو قیاض، بل نسبة الوحدة إلى ذلك الاطلاق و سلبها عنه علی السواء، بمعنی أنّه مطلق عن الحصر فی وصف أو حکم سلبیّ أو ثبوتیّ أو فی الجمع بینهما أو التنزّه عنهما... و يتلوه اعتبار الاحدیة الذاتیة التي هی تعین ما (قمی، ج ۲، ۱۳۹۵، ص ۴۲۹-۴۲۸).

تفاوت سوم

یکی از مباحثی که قاضی سعید مطرح کرده و چندان هم آن را پیگیری نکرده است، بحث ثبوت خداوند است؛ قاضی سعید در برخی از عباراتش، خداوند را امری و رای وجود و عدم دانسته و آن را به ثبوت نام گذاری نموده است. به نظر وی، انسان می تواند این ثبوت خداوند را توهم کند و این توهم نیز از سنخ مخلوقات نیست (همان، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۶).

به نظر می رسد که سخنان قاضی سعید درباره ثبوت خداوند و به خصوص مخلوق نبودن توهم ثبوت او، از سخنان خاص خود وی باشد.

تفاوت چهارم

برخی درباره نسبت آراء توحیدی قاضی سعید با سخن عارفان چنین آورده اند:

اگر سخن قاضی سعید را ملاک و معیار قرار دهیم، او در واقع همان نظر معروف و رایج در بین عارفان را بیان می کند، البته با این تفاوت که او مقام واحدیت و مرتبه کثرت اسماء و صفات را مخلوق ذات حق می داند، در صورتی که اصحاب عرفان، مقام واحدیت حضرت حق را مقام تفصیل ذات احدی و بروز حقیقت مکنونه در غیب مطلق می دانند (علیزمانی، ص ۲۰۲).

به نظر می رسد که این تفاوت را نمی توان چندان جدی گرفت؛ چرا که بر اساس مبانی عرفان نظری نیز هر آنچه مادون مقام ذات است، حتی مقام واحدیت، از سنخ نمود است، و هر نمودی مخلوق مقام ذات است، البته با توسعه ای که به معنای خلق در عرفان می توان داد. به هر حال این

تفاوت، اگر هم وجود داشته باشد، یک تفاوت لفظی است و گرنه همگی اهل عرفان می‌پذیرند که مقام ذات بر هر نمودی تقدم دارد.

نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد که نظرات توحیدی قاضی سعید قمی عمدتاً تحت تأثیر سه شخص و جریان قرار دارد:

۱. ملارجبعلی تبریزی، به تأثیرات مکرر ملارجبعلی بر اندیشه قاضی سعید اشاره کردیم، قاضی سعید در تمام رؤوس فلسفی مورد اختلاف بین ملامحسن فیض از یک سو و ملارجبعلی از سوی دیگر، جانب ملارجبعلی را گرفته است؛
۲. روایات تنزیهی اهل بیت (ع)، قاضی سعید حتی در طرح اغلب ادله عقلی خویش از روایات الهام گرفته است؛
۳. عرفان نظری.

قاضی سعید در گام نخست تحت تأثیر استادش ملارجبعلی تبریزی به الهیات سلبی گرایش پیدا کرد و روایات را از این دیدگاه تفسیر کرد. سپس از محضر ملامحسن فیض عرفان نظری را عمیقاً آموخت و از طریق غور عمیق در آن متوجه شد که این مکتب از الهیات ایجابی فاصله دارد؛ رویکرد تنزیهی عرفان نظری نسبت به مقام ذات، با ظواهر بدوی کلام اهل بیت (ع) درباره خداوند نیز همخوانی دارد. قاضی سعید به کمک عرفان نظری، دیدگاهی پیچیده‌تر در باب الهیات سلبی پیدا کرد. این پیچیدگی هم باعث تعمیق نگرش تنزیهی وی شده و هم در رویکرد وی نحوه‌ای تشنه پدید آورده است. با این حال، قاضی سعید در نهایت دیدگاه خودش را از دیدگاه عارفان نیز متمایز می‌داند و آراء توحیدی خویش را کاملاً برگرفته از روایات اهل بیت (ع) و کامل‌تر و توحیدی‌تر از عرفان نظری می‌داند، اما با دقت معلوم می‌شود که بین آراء توحیدی او و نگرش توحیدی عرفان نظری تفاوت بنیادینی وجود ندارد.

یادداشت‌ها

۱. فیلسوفان اصلی مکتب فلسفی اصفهان از این قرارند: میرداماد، شیخ بهائی، میرفندرسکی و ملارجبعلی تبریزی (مدرس مطلق، ص ۱۶).
۲. نقل به مضمون.
۳. مراد آباء فکری است.

۴. البته این سخن دربارهٔ ممکنات است، و گرنه قاضی سعید خداوند را نه از سنخ وجود می‌داند و نه از سنخ ماهیت (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۹۹).
۵. همچون بحث حرکت جوهری.
۶. آن دو نفر دیگر عبارتند از: ملا محمد باقر مجلسی و شیخ محمد بن حسن حر عاملی.
۷. با اندکی تصرف در عبارت.
۸. از نظر قاضی سعید، پس از مقام ذات یا احدیت، که فاقد هر گونه صفتی است، عالم اسماء و صفات ایجابی یا مقام الوهیت قرار دارد (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۹۵؛ ج ۱، ص ۲۲۵)، این عالم اگر چه واجب الوجود بالذات است، ولی مخلوق است (همان، ج ۲، ص ۱۴۱، ۷۳۶)، این اسماء هیچ کمالی برای ذات خداوند محسوب نمی‌شوند؛ چرا که مخلوق او و بیرون از حریم ذات او هستند، کمال خداوند به خود اوست (همان، ج ۳، ص ۱۹۵)، دلیل خلق این عالم این است که موجودات نیازمندند که برای ادای شکر نامتناهی مبدا اول و جلب منافع و دفع ضررها به سوی او متوجه شوند، اما برای موجودات، یاد کردن هر چیزی جز با احضار او از طریق عقل، تخیل و یا احساس ممکن نیست، و روشن است که هیچ یک از این سه نمی‌توانند به مبدا اول دست یابند، پس خداوند تفضلاً اسمائی برای خود برگزید تا وسیله‌ای باشند تا بندگان، او را یاد کنند، آنها هیچ راهی برای معرفت جز راه اسماء و صفات ندارند، لذا خلق اسماء فقط به خاطر نیاز خلق به آنها بوده و خداوند از آنها بی‌نیاز است (همان، ص ۱۹۰).
۹. حال یا به این نحو که همگی به یکی از این سه قول اعتقاد داشته‌اند، یا هر گروهی به یکی از این اقوال معتقد بوده‌اند، البته برخی در صحت انتساب نظریهٔ نیابت به معتزله (حتی به برخی از آنها) تردید نموده‌اند (قراملکی، ص ۲۰۴).
۱۰. اینکه شیخ صدوق را قائل به الهیات سلبی مصطلح بدانیم، ممکن است جای بحث داشته باشد، شاید بتوان عبارات وی در این بحث را اشاره به سلب صفات زائد بر ذات دانست، جهت مراجعه به سخنان شیخ صدوق در این باره، رک به: قمی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۵۱، ۴۲۷-۴۲۶، ۵۱۳-۵۱۴.
۱۱. ملارجعلی تبریزی و قاضی سعید قمی.
۱۲. توضیح این مطلب در قسمت بعدی از همین نوشتار خواهد آمد.
۱۳. در قسمت پنجم از همین نوشتار.

۱۴. در همین نوشتار (تعلیقه‌ای در قسمت سوم، بحث کلام اشعری) و به صورت مختصر، درباره نگاه قاضی سعید قمی به عالم اسماء و صفات ایجابی، توضیحاتی داده شد.
۱۵. ضمیر مستتر در اراد به امام باقر (ع) بر می‌گردد.
۱۶. بلکه شاید بتوانیم بگوییم که قاضی سعید همان نظر حقیقی عارفان را با صراحت بیان کرده است.
۱۷. دلیل اینکه این تفاوت را تفاوتی قطعی تلقی نمی‌کنیم، این است که رویکرد عرفان نظری در این باره را فاقد شفافیت لازم می‌دانیم. حقیقت آن است که در عرفان نظری، هر چه به تصور می‌آید و حتی هر چه شهود به آن می‌رسد، از سنخ نمود است. نمود نیز هیچ‌گاه حقیقی‌ای از وجود ندارد؛ صدق وجود بر نمود، صدق مجازی است، بین معنای حقیقی و معنای مجازی نیز سنجیتی نمی‌تواند باشد، بنابراین نتیجه این می‌شود که خداوند از سنخ وجودی که ما تعقل می‌کنیم، نیست، بنابراین باید هر لحاظی از وجود حتی لحاظ لاشروطی آن را نیز از مقام ذات سلب کنیم، حتی تعابیر مشعر به این مطلب در عبارات عارفان نیز قابل مشاهده است، به عنوان مثال، ابن عربی نوشته است: ... كإطلاق لفظ الموجود عندنا على الحق المعقول تجوزاً؛ إذ من كان وجوده عين ذاته لا تشبه نسبة الوجود إليه نسبة الوجود إلينا فإنه ليس كمثل شيء (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۰۲). اما به نظر می‌رسد که عارفان صراحتاً به این نتیجه رضایت نمی‌دهند. ظاهراً رویکرد قاضی سعید در این بحث، انسجام بیشتری از رویکرد عارفان دارد.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، بیروت، دارالصادر، بی تا.
- _____، *فصوص الحکم*، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح مقدمه قیصری*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
- _____، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ملارجبعلی تبریزی، رساله اثبات واجب، ج ۳، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۳.
- امینی، جبار، ملارجبعلی تبریزی، *مکتب فلسفی اصفهان*، تهران، مولی، ۱۳۹۸.
- برنجکار، رضا، *سید مسیح شاه چراغ*، "الهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان"، *مجله تحقیقات کلامی*، سال پنجم، شماره ۱۷، ص ۶۶-۴۷، تابستان ۱۳۹۶.

- پورجوادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه افلوطین، چ ۳، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸.
- سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، قم، مؤسسه النشر الاسلامی و موسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۷ق.
- _____، محاضرات فی الالهیات، چ ۱۱، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۴۲۸ق.
- عشاقی، حسین، کثرت یا وحدت وجود، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴.
- علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، چ ۴، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
- علیزمانی، امیرعباس، سخن گفتن از خدا، چ ۲، قم، انتشارات پژوهشگاه و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
- فناپی، ابوالقاسم، "خدای عرفان و خدای فلسفه"، مجله نقد و نظر، شماره ۲۲-۲۱، ص ۸۴-۱۱۳، ۱۳۷۸.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، اصول المعارف، چ ۲، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- _____، الوافی، ج ۱، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ق.
- قاضی سعید قمی، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- _____، شرح الاربعین، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- _____، شرح توحید الصدوق، ج ۱ و ۲ و ۳، چ ۴، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۹۵.
- قدردان قراملکی، محمدمحسن، اسماء و صفات حق، چ ۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۸.
- قیصری رومی، محمداوود، شرح فصوص الحکم، با مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- مجلسی، محمداقرب، بحار الانوار، ج ۴، چ ۲، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- مدرس مطلق، سید محمدعلی، مکتب فلسفی اصفهان، تهران، مؤسسه تالیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن، ۱۳۸۹.
- ملاصدرا، مجموعه الرسائل التسعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ق.
- ولایتی، علی اکبر، ملا محسن فیض کاشانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳.

هندی، سیدمحسن، بررسی تقریرهای مختلف وحدت وجود، بی جا، نشر اعتقاد ما، ۱۳۹۸.
یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، چ ۴، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی، ۱۳۹۲.

The Relationship between Qazi Saeed Qomi's Apophatic Theology and the Concept of Oneness amongst Mu'tazila, Shi'ites and Mystics

Javad Nazari*
Shamsollah Seraj**
Majid Ziaei***

Abstract

Denying any resemblances between the creator and creatures, Qazi Saeed Qomi sets his ideas apart from the typical cataphatic theology in Islamic discourse as well as the conventional theology of Shi'ism. This paper aims at investigating the relationship or lack of it between Qazi Saeed Qomi's apophatic theology and the conventional predominant monotheistic perspectives of main schools of theology (i.e., Ash'arism, Mu'tazila, Shi'ism). Qazi Saeed's theology is very different from the common rational theology of Ash'arites or Shi'ites, both of which emphasize the congruities between the creator and creatures. Although differentiating the aforementioned ideas appears to be difficult, unlike other theologians, Qazi Saeed does not

* Ilam University

** Ilam University

*** Ilam University

jnazari1981@yahoo.com

shamsollahs@yahoo.com

majid@ziaei.ir

believe in the theory of substituting the essence for attribute. In spite of the fact that at the first sights, Qazi Qomi's theology brings a resemblance to rational-narrative-apophatic theological thoughts (e.g., al-Shaykh al-Saduq's narrative-apophatic theology), our argument is that his ideas are reliant on the theoretical mystical thought (although they are still different in some ways). Qazi Qomi's theology has been influenced by the theoretical mystical thought in terms of the following issues: believing in personal unity of existence, negating congruities between the essence and its manifestations, negating God's essence from his attributes and believing in confinement of God's names and attributes. The most considerable difference between them is that mystic theologians believe in being qua being principle, while Qazi Saeed Qomi fails even to accept this principle.

Key Terms: *apophatic theology, contradicting congruities, substituting the essence for attribute, philosophical theology, Shi'ite's narrative theology, theoretical mysticism, Qazi Saeed Qomi.*