

عناصر فلوطینی در الاهیات سلبی قاضی سعید قمی^۱

ژیلا رستمی^۲

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه و کلام اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

بیش‌ترین مشکلات و ابهام‌های معناشناختی در بحث سخن گفتن از خدا مربوط به تحلیل معنایی اوصاف انسانی، به هنگام اسناد این اوصاف به خداوند است. این اوصاف و محمولات هنگامی که در زبان عادی و زمینه‌های متعارف به کار می‌روند، دارای معانی روشن و قابل فهمی هستند؛ ولی همین اوصاف و محمولات به هنگام انتساب به موجودی متعالی و غیرجسمانی و نامتناهی مشکل‌آفرین می‌شوند. برای رفع این مشکلات دیدگاه‌ها و نظریات متفاوتی ارائه شده است که ما تنها به بررسی نظریه‌ی سلبی فلوطین و قاضی سعید هم‌چنین تأثیر الاهیات سلبی فلوطین بر اصول و مبانی الاهیات سلبی قاضی سعید می‌پردازیم. این دسته از متفکران معتقدند از طریق زبان عادی و روزمره تنها می‌توان به «شیوه‌ی سلبی» درباره‌ی خدا، اوصاف و افعال او سخن گفت. البته قابل ذکر است افراط در زمینه‌ی تعالی و تنزیه و تکیه بر روش سلبی بدون بهره‌گیری از روش‌های دیگر، امکان هرگونه سخن گفتن معنادار و حقیقی درباره‌ی خدا را ناممکن می‌سازد.

واژگان کلیدی: الهیات سلبی، فلوطین، تعالی و تنزیه، قاضی سعید قمی، الوهیت.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۱/۳۱ تاریخ تصویب: ۱۳۸۹/۵/۱۰

۲. پست الکترونیک: Zhr1349@yahoo.com

مقدمه

در متون مقدّس دینی و در زبان متدینان، با انواع مختلفی از گزاره‌های دینی مواجه می‌شویم؛ همه‌ی این گزاره‌ها، به طور مستقیم یا غیرمستقیم، در ارتباط با خدا و غایت نهایی زندگی انسان و در رسیدن انسان به نجات و رستگاری مطرح شده‌اند که تحلیل معنایی و فهم درست این گزاره‌ها از وظایف اولیه و اساسی فلاسفه و متکلمان است. از میان این گزاره‌ها، گزاره‌های کلامی، به ویژه گزاره‌های ناظر به خدا که در آنها موضوع خدا و محمول یکی از اوصاف یا افعال یا نسبت‌های خداوند با جهان مخلوقات است، از ویژگی‌های خاصی برخوردار است که آنها را محور توجه متکلمان و فیلسوفان دین قرار داده است، زیرا:

الف) بیش‌ترین ابهام و راز آلودگی، در این نوع از گزاره‌ها مشاهده می‌شود؛ از این رو بیش از هر گزاره‌ی دینی دیگری به تحلیل و راز‌گشایی نیازمند هستند.

ب) بسیاری از ناسازه‌های^۱ دینی، مربوط به این قلمرو هستند.

ج) اعتقاد به محتوای این گزاره‌ها به لحاظ منطقی، مبنای نظام اعتقاد دینی به شمار می‌رود؛ و آنها به منزله‌ی پایه‌ی نظام الاهیاتی هستند.

د) در متون مقدّس دینی نیز بیش از هر گزاره‌ی دینی دیگری، درباره‌ی خدا، اوصاف و افعال او سخن گفته شده است.

در تقسیم‌بندی اوصاف الاهی شیوه‌های مختلفی به کار گرفته می‌شود، یکی از این شیوه‌ها، تقسیم‌بندی اوصاف خداوند به «اوصاف مابعدالطبیعی» و «اوصاف انسانی» است. مقصود از اوصاف مابعدالطبیعی، اوصاف انحصاری خداوند است که تنها قابل حمل و اطلاق بر او هستند و به هیچ وجه به غیر خداوند نسبت داده نمی‌شوند. اوصافی از قبیل وجود و بساطت محض، وحدت مطلق،... در مقابل این اوصاف، اوصاف انسانی خداوند قرار دارند که هم به خداوند و هم به انسان نسبت داده می‌شوند. اوصافی از قبیل مهربانی، خشم، عدالت، سخن گفتن، عشق...

در بحث معناشناسی اوصاف الاهی، معناشناسی اوصاف انسانی خداوند بیشتر مورد توجه متکلمان و فیلسوفان دین قرار گرفته است.

به باور، فیلسوفان معاصر دین پرسش اصلی در این بحث این است که: آیا ما از طریق زبان عادی می‌توانیم به‌طور معنادار، صادق، حقیقی، ایجابی درباره‌ی خداوند، اوصاف و افعال

1. paradox

او سخن بگوییم؟

البته برخی از فیلسوفان تنها راه سخن گفتن درست و خالی از تسامح درباره‌ی خدا را سخن گفتن به شیوه‌ی سلبی می‌دانند.

آنها به دو دلیل روش سلب را مناسب‌ترین راه سخن گفتن از خدا می‌دانند:

۱- محدودیت ابزارهای شناخت در مواجهه با امر متعالی، مستلزم روی آوردن به این رهیافت است. به عبارت دیگر، نارسایی و محدودیت توانایی‌های معرفتی ما در مواجهه با امر متعالی اقتضا می‌کند که به معرفت سلبی بسنده کنیم؛ زیرا توانایی به دست آوردن معرفت ایجابی درباره‌ی ذات و اوصاف الاهی را نداریم و معرفت سلبی غایب درجه‌ی معرفتی است که ما در این قلمرو می‌توانیم به دست آوریم.

۲- این شیوه‌ی توصیف، تنها شیوه‌ی متناسب با ذات و اوصاف الاهی است. به اعتبار دیگر این شیوه‌ی توصیف با اوصاف انحصاری خداوند از قبیل وجود و بساطت مطلق، عدم تناهی، عدم تعین ذاتی و ... سازگار و متناسب است. طرفداران این رهیافت مدعی هستند که اسناد هرگونه مفهوم ایجابی به خداوند مستلزم اسناد محدودیت، تعین، ترکب و تکثر به ذات پاک احدی است. آنها تنها راه نجات از ورطه‌ی هولناک تشبیه را روی آوردن به توصیفات سلبی و قبول اشتراک لفظی می‌دانند. از جمله طرفداران این رهیافت می‌توان به فلوطین و قاضی سعید قمی اشاره کرد.

کوشش در مقاله‌ی حاضر مصروف بر این است که بدانیم هر نظریه‌ی زبانی در این باب در صورتی مفید و معتبر خواهد بود که بتواند ربط و اتصال خود را با زبان طبیعی حفظ کرده و به‌طور کامل از آن بریده نشود. ما می‌توانیم در عرصه‌ی الاهیات مانند عرصه‌ی علم و فلسفه، به پیرایش اصلاح و بازنویسی زبان طبیعی بپردازیم و زبان فنی تازه‌ای متناسب با این قلمرو پدید آوریم، ولی همواره باید به ربط اتصال و اشتراک این مفاهیم با مفاهیم زبان طبیعی توجه داشته باشیم. تأسیس زبانی متعالی، که هیچ نقطه‌ی اشتراکی با زبان طبیعی نداشته باشد، توهمی بیش نیست و در صورت امکان به هیچ عنوان مفید فایده نخواهد بود.

الهیات سلبی فلوطین

- تفکر فلسفی فلوطین

درک نظام کلی فلسفه‌ی فلوطین از طریق مجموعه نوشته‌هایی که شاگردش فروریوس منظم و مرتب کرده است، کار چندان ساده‌ای نیست. فلوطین دارای جهان‌بینی خاصی است. فلسفه‌ای که فلوطین از استاد خود آمونیوس ساکاس آموخته و به شاگردانش تعلیم می‌داد و ما امروز از طریق مطالعه‌ی آثارش بدان پی می‌بریم به نام فلسفه‌ی «نوافلاطونی» معروف شده است. اطلاق عنوان «نوافلاطونی» به فلسفه‌ی فلوطین نشانگر این است که این فلسفه در اصل مبتنی بر نظریات افلاطون و سقراط است. این عنوان را نه خود افلاطون و نه استادان و شاگردانش اختیار کرده‌اند، بلکه محققان اروپایی اواسط قرن نوزدهم برای متمایز کردن سیستم فلسفی فلوطین از فلسفه‌ی افلاطون این عنوان را به کار برده‌اند.

یکی از خصوصیات اصلی فلسفه‌ی فلوطین اعتقاد به دو عالم معقول و محسوس است. فلوطین مبدأ نخستین را که اصل همه‌ی موجودات علوی و سفلی است «احد»^۱ می‌خواند. احد حقیقتی است ورای وجود و بیرون از هرگونه توصیف، کمال مطلق است و هم‌چون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد و از پرتو این فیضان نشأتی ایجاد می‌شود که عقل کلی یا عقل الهی نام دارد. همان‌گونه که عقل کلی از واحد صادر می‌شود، عقل کلی مصدر و منشاء نشأتی است که نفس کلی نام دارد. هر چه از احد دورتر می‌شویم، از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود. هر یک از این مبادی سه‌گانه در فلسفه‌ی فلوطین «اقتنوم»^۲ خوانده شده است.

فروتر از مرتبه‌ی نفس، طبیعت و عالم محسوس است که از نفس ناشی شده است. در عالم محسوس کثرت به نهایت خود می‌رسد. عالم محسوس که عالم مادی است درست نقطه مقابل احد است. اما غایت فلسفه از نظر فلوطین چیزی جز رستگاری از طریق بازگشت جان آدمی به مبدأ نخستین نیست. البته این بازگشت خود یک سیر و سلوک عرفانی است و به همین جهت گاهی فلوطین را عارف هم خوانده‌اند.

1. unity

۲. Hypostasis لفظ اقتنوم (جمع: اقانیم) در اصل آرامی و به معنی اصل هر چیز است.

– احد و اوصاف او

واژه‌ی احد یکی از کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین واژه‌ها در نظام فکری فلوطین است. او به جای استفاده از واژه‌ی خدا یا خالق، از واژه‌ی «أَحَدٌ» استفاده می‌کند. از دیدگاه فلوطین احد دارای اوصاف زیر است:

الف) وحدت

فلوطین در انثاد پنجم، با اشاره به وحدت حقیقی احد، وحدت عددی را از او سلب می‌کند. او بین دو گونه وحدت تفکیک قائل می‌شود: وحدت حقیقی؛ وحدت غیر حقیقی.

ب) بساطت

فلوطین همواره تأکید می‌کند مبدأ نخستین یا خیر محض باید بسیط از هر جهت باشد. از دیدگاه او مبدأ نخستین باید منزّه از هرگونه ترکیب و تحدیدی باشد. وی معتقد است اگر مبدأ نخستین مرکب از اجزا باشد، بدان اجزا محتاج خواهد بود.

نخستین باید بسیط باشد، و پیش از همه چیز، و غیر از همه چیزهایی که پس از اوست، باید برای خود خویش باشد، نه آمیخته با چیزی ناشی از او... او باید واحد به معنای راستین باشد؛ نه آن که نخست چیزی دیگری باشد و آنگاه واحد... اگر بسیط منزّه از هر امری عارضی و عاری از هرگونه ترکیب نبود و واحد به معنای راستین نبود، نمی‌توانست نخستین، مبدأ و منشأ همه چیز باشد.^۱

پ) اطلاق و عدم تناهی

از دیدگاه فلوطین، همان‌گونه که ترکیب و جسمانی بودن با ذات احدی ناسازگار است و به لحاظ منطقی احد نمی‌تواند مرکب از اجزا یا امری جسمانی باشد، قبول هرگونه تناهی، تقید و محدودیت نیز با ذات احدی منافات دارد. واحد به لحاظ منطقی نمی‌تواند متناهی، مقید و یا محدود باشد:

۱. فلوطین، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۷.

او را باید بی‌نهایت اندیشید، نه بی‌نهایت از حیث بُعد یا عدد بلکه از آن حیث که بر غنا و ملاء نیرویش هیچ چیز نمی‌تواند غالب شد.^۱

فلوطين معتقد است این عدم تعین، عدم تقید و عدم تناهی، مجوز صدور همه‌ی اشیاء و مخلوقات عالم از او شده است:

همه‌ی چیزها بدین جهت می‌توانند از «او» بر آیند که «او» تحت احاطه‌ی هیچ صورتی نیست؛ زیرا تنها او «واحد» است.^۲

ت) تعالی و تنزیه

در نظام فکری فلوطين، وصف «تعالی و تنزیه» از بین همه‌ی اوصاف و ویژگی‌های احد ممتاز بوده و از جایگاه محوری خاصی برخوردار است و یکی از وجوه مشخصه‌ی اصلی تفکر او درباره‌ی احد به شمار می‌رود. وی مدعی است:

ماهیت خود او غیر از ماهیت آن چیزهایی است که می‌آفریند و زنده می‌کند و منظم می‌سازد و ارزش او به مراتب بیش از ارزش همه‌ی آن چیزها است.^۳

از دیدگاه فلوطين بهترین وجه توصیف احد، توصیف او به امور سلبی و در واقع سلب هرگونه توصیف از اوست:

کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در او است، سخن درست گفته است ولی اگر کسی چیزی اعم از جوهر و عقل و زیبایی را به او بیفزاید، خیر بودن را از او سلب کرده است.^۴

- عدم امکان سخن گفتن از احد

سخن گفتن از حقیقتی که در عبارت نمی‌گنجد و به وصف در نمی‌آید نه تنها مشکل بلکه

۱. همان، ص ۱۰۸۶.

۲. همان، ص ۷۰۶.

۳. همان، ص ۶۲۶.

۴. همان، ج ۲، ص ۷۳۶.

محال است. بر او نمی‌توان اسمی نهاد زیرا هر چیز که پذیرنده‌ی اسم شود در حد آن اسم مقید می‌گردد، بلکه تا مقید نشود قبول اسم نمی‌کند. پذیرفتن اسم همان و تعین یافتن و محدود شدن همان. فلوطین نیز به همین جهت از نامیدن او اکراه دارد، زیرا نمی‌خواهد با این کار او را به مرتبه‌ی اسماء فرود آورد، چنان‌که خود تصریح کرده می‌نویسد: «هیچ اسمی به تحقیق شایسته‌ی او نیست.»^۱

علت این که نمی‌توانیم اسمی شایسته به او بدهیم این است که در تصور ما نمی‌گنجد. کمال عزت او اجازه نمی‌دهد که در ذهن آید. آن چه در ذهن آید و عقل بدان برسد ناگزیر صورتی دارد. اما او صورت نیست، بلکه خود، عین معنی است. پس ذهن و عقل را یارای نزدیک شدن به حریم عزت او نیست.

اما چون ما با عالم اشیاء خو گرفته‌ایم و به هر چیزی اسمی می‌نهیم و از راه تسمیه علم حاصل می‌کنیم، پس به هر نحو مقدور باشد می‌خواهیم اسمی بر او بنهیم. به قول فلوطین «ما ناگزیریم که بر او اسمی نهیم».^۲ چون احد مبدأ و مصدر همه چیز است هیچ یک از آنها نیست. هستی و حیات و عقل و نفس و کم و کیف همه از او صادر می‌شود و او منزله و متعالی از همه‌ی آنها است. اما در عین حال این حقیقت بسیط، همه چیز هست. و به قول حکمای اسلامی جدید: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشئ منها».^۳ در این خصوص فلوطین می‌نویسد: «احد همه چیز است و هیچ یک از اشیاء نیست. منشاء همه‌ی چیزهاست و لیکن عین همه نیست. در عین حال که همه چیز در او هست او خود منزله از همه‌ی آنهاست.»^۴

فلوطین در جای دیگر چنین می‌گوید:

هرگاه بخواهیم به تحقیق درباره‌ی او سخن گوئیم، نباید بگوئیم «این» است یا «آن» است، چه در حالی که تو گویی در پیرامون او می‌گردیم سعی داریم از تجربه‌ی خود سخن گوئیم. گاه نزدیک می‌شویم و گاه در حیرت و سرگردانی غوطه‌ور می‌گردیم و از او دورتر می‌شویم.^۵

۱. پورجوادی، نصراله، در آمدی بر فلسفه فلوطین، تهران، نشر دانشگاهی، انجمن فلسفی ایران، ۱۳۵۸، ص ۲۰.

۲. همان، ص ۲۰.

۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۲۲.

۴. این معنی را می‌توان با قول عرفا درباره‌ی جمع تنزیه و تشبیه مقایسه کرد.

۵. پورجوادی، در آمدی بر فلسفه فلوطین، ص ۲۷۰.

- بیان ناپذیری احد

فلوطین احد را «برتر از هستی» دانسته و مدعی می‌شود:

چون هستی که پدیدار شده است دارای صورت است... پس «او» به ضرورت باید بدون صورت باشد و چون بدون صورت است پس هستی نیست، زیرا هستی باید به نحوی باشد که بتوان درباره‌اش گفت «این» ولی «او» را نمی‌توان به عنوان «این» دریافت.^۱

فلوطین در جای دیگر تصریح می‌کند: «حتی اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم حق نداریم او را "او" بنامیم.»^۲ او معتقد است:

ما درباره‌ی او سخن می‌گوییم ولی آنچه می‌گوییم او نیست، نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیان‌بیشیم... همین قدر می‌گوییم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چه هست.^۳

به اعتقادی وی: «همه‌ی این نام‌هایی که بدو می‌دهیم تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم.»^۴ بنابراین این نام‌ها بیش از آن که بیان‌کننده‌ی اوصاف خداوند باشند، بیان‌کننده احساس‌ها و تجارب شخصی ما در مواجهه با ذات احدی هستند. به نظر می‌رسد چون فلوطین از نظر وجود شناختی احد را فوق وجود، فاقد صورت، بسیط محض و نامتناهی می‌داند، او را غیرقابل شناخت و غیرقابل بیان و توصیف می‌شمرد. او معتقد است که معرفت حصولی تنها به امور محدود و متعین و دارای صورت تعلق می‌گیرد و احد چون فاقد صورت، نامحدود و غیرقابل احاطه است، غیرقابل شناخت نیز است. از دیدگاه فلوطین، اسناد هرگونه مفهوم و معنای متعین و ماهوی به خداوند، مستلزم پذیرش نوعی تعین و ترکیب و تحدید در ذات خداوند است.

آن چیزی است که پیش تر از عقل است و «او» عقل نیست. بلکه برتر از عقل است. زیرا عقل «چیزی» است؛ در حالی که او «چیزی» نیست بلکه

۱. فلوطین، دوره آثار، ج ۲، ص ۷۲۷.

۲. همان، ص ۱۰۸۲.

۳. همان، ص ۷۰۵.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۰۸۲.

پیش تر از هر چیز است؛ هستی هم نیست زیرا هستی دارای صورت است، درحالی که «او» عاری از صورت است.^۱

- خلاصه نظرات فلوطین

- (۱) شناسایی همواره به صورت تعلق می‌گیرد و امری عاری از صورت غیر قابل شناخت است.
- (۲) هستی ملازم با صورت داشتن است و بنابراین هر موجودی دارای صورت است؛ به تعبیر دیگر، از دیدگاه فلوطین هستی داشتن مساوق و ملازم با صورت داشتن است.
- (۳) امری که نامحدود، نامتعین و عاری از صورت است، دارای هستی نبوده و در ورای وجود قرار دارد. بنابراین او نه موجود است و نه معدوم، بلکه در ورای وجود و عدم قرار دارد.
- (۴) او «چیزی» در کنار سایر چیزها نیست، زیرا پیش‌تر از هر چیزی و علت هر چیزی است و «چیز» بودن مستلزم تعین و محدودیت است.
- (۵) آن چه می‌توانیم درباره‌ی او بگوییم این است که او وجود نیست؛ موجود هم نیست؛ عدم نیست؛ معدوم هم نیست؛ او نه ساکن است نه متحرک؛ نه عقل است و نه روح، نه ماده است و نه صورت؛... بنابراین ما با سلب هرگونه تعین و تحدیدی؛ به او نزدیک شده و او را بهتر توصیف می‌کنیم.
- (۶) فلوطین در پایان، لازمه‌ی نهایی دیدگاه خویش را بیان می‌کند و مدعی می‌شود. اگر ما بخواهیم دقیق سخن بگوییم و به لوازم منطقی سخن خویش توجه داشته باشیم، «حق نداریم او را "او" بنامیم»، چرا که اسناد همین ضمیر شخص غایب نیز تعین آور بوده و مستلزم اسناد یک سلسله اوصاف ایجابی تعین آور است که با روح الاهیات سلبی ناسازگار است.
- اقتضای منطقی دیدگاه فلوطین، سخن نگفتن درباره‌ی احد و سکوت کردن نسبت به او است. او خود می‌گوید: «از این رو درباره‌ی او نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت.»
- (۷) سخنانی هم که گمان می‌کنیم درباره‌ی او می‌گوییم، در واقع درباره‌ی خود او نبوده، یا به بیان رابطه‌ی او با سایر موجودات و مخلوقات می‌پردازد و یا صرفاً تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ی او است که هنگام مواجهه با او در خود پیدا می‌کنیم.

۱. همان.

الاهیات سلبی قاضی سعید قمی

- تفکر فلسفی - عرفانی قاضی سعید:

قاضی سعید قمی، قائل به اصالت ماهیت وهم قائل به اشتراک لفظی وجود، بین واجب تعالی و ممکنات است. قاضی سعید قمی در مورد هر یک از این دو مسأله از مسلک ملا رجبعلی پیروی کرده و مسائل فکری و اعتقادی خود را بر آنها مبتنی ساخته است.^۱

پرواضح است که قائلان به اشتراک لفظی وجود، هرگونه سنخیت و مناسبت بین وجود واجب و هستی ممکنات را نفی کرده و اعتقاد به تفرقه و شتات را جایگزین آن می‌سازند. بر اساس همین نظریه است که قاضی سعید می‌گوید: آنچه در مورد مخلوقات صادق است؛ اعم از اینکه حقیقی باشد یا اعتباری، در مورد خالق صادق نخواهد بود؛ زیرا آنچه در مورد مخلوقات صادق است، اگر در مورد خالق نیز تحقق داشته باشد، لازم می‌آید که حق تبارک و تعالی با مخلوق خود در امری از امور مشترک باشد.

قاضی سعید قمی چنین می‌گوید:

آنچه در مخلوق تحقق دارد، برای خداوند ممتنع است؛ زیرا آنچه اثبات آن

برای مخلوق ممکن است، از طبیعت امکانی برخوردار خواهد بود و آنچه

طبیعتی امکانی دارد، نمی‌توان آن را برای واجب بالذات اثبات کرد.^۲

یعنی چون حق تبارک و تعالی از هر جهت با اشیاء مباينت و اختلاف دارد، اوصاف قابل ادراک نداشته و از هرگونه مثال منزّه و مبراست.

او در جای دیگر از کتاب شرح توحید صدوق گوید:

وصف همواره جهت احاطه بوده و آنچه احاطه دارد، مستلزم محدودیت

محاط است؛ به همین جهت خداوند تبارک و تعالی دارای صفت نیست؛ زیرا

صفت موجب محدودیت او می‌گردد.^۳

پرواضح است که وقتی قاضی سعید، سنخیت میان واجب و ممکن را مردود می‌شناسد و تباین را در این باب اصل و اساس قرار می‌دهد، باب معرفت اسماء و صفات را مسدود و

۱. آشتیانی، سید جلال الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸، ص ۲۱۸.

۲. قمی، قاضی سعید، *شرح توحید صدوق*، تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی در سه مجلد، انتشارات وزارت و فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۱، ص ۱۸۸. «لأنه تعالی اذا كان مبايناً للأشیاء من جميع الجهات فلا يكون له صفة تنال و كذا ليس له حد يضرب له الامثال»

۳. قمی، شرح توحید صدوق، ص ۱۸۰.

شناسایی در این مورد را امکان‌ناپذیر کرده است. به همین جهت است که قاضی سعید صفات ثبوتیه حق تعالی را به معنی سلب مقابلات آنها معنا کرده است. در نظر او عالم به معنی؛ «لیس بجاهل» جاهل نبودن و قادر به معنی؛ «لیس بعاجز» عاجز نبودن است.

خدا و اوصاف او

قاضی سعید قمی در رساله‌ی کوچک خود با عنوان کلید بهشت که آن را به زبان فارسی نگاشته است، بحث از اوصاف الهی را با بحث نفی صفات از خداوند آغاز می‌کند او معتقد است که:

۱. خداوند فقط ذات است نه مجموعه‌ی ذات و صفات.
۲. خداوند در هیچ جهتی از جهات و در هیچ وصفی از اوصاف با مخلوقاتش مشترک نیست و اگر به ظاهر اشتراکی دیده می‌شود، این اشتراک صرفاً لفظی بوده و به هیچ وجه ریشه در معنا و واقعیت ندارد.

قاضی سعید در کتاب شرح توحید صدوق با صراحت می‌گوید:

در هر وصفی از اوصاف که واجب الوجود را متّصف به آن داشته‌اند غرض این نیست که ذات باریتعالی قائم به این صفات است بلکه غرض این است که او تعالی شأنه متصف به نقیض آن وصف نیست. [مثلاً خدا عالم است یعنی او جاهل نیست] و صفات باریتعالی تنها به اعتبار لفظ است که به ثبوتیه و سلبیه تقسیم می‌شود. مانند حلم و قدرت که از صفات ثبوتیه است و جسم نبودن، جوهر نبودن و عرض نبودن که از صفات سلبیه است. حاصل کلام اینکه، همه‌ی صفات در حقیقت به سلوب بر می‌گردد. [۱- اوصافی که خودشان از خداوند سلب می‌شوند. لاجوهر ۲- اوصافی که نقیض‌های آنها از خداوند سلب می‌شوند. مثل قدرت: سلب عجز از خداوند].^۱

در این مرحله است که قاضی سعید نظریه‌ی اصلی خود را مطرح کرده و از آن دفاع می‌کند. او می‌گوید مقتضای ایمان پاک و توحید خالص این است که صفات زائده به هیچ وجه در حضرت احدیت و مقام ذات حق راه ندارند؛ زیرا در غیر این صورت ذات حق، اول

حقیقی نبوده و اولیّت حقیقی تنها شایسته‌ی ذات مقدس حق است. او معتقد است آنچه او می‌گوید مقتضای شرع مصطفوی و مکاشفه‌ی اهل کشف است. طبق نظر قاضی سعید، همه‌ی صفات و کمالات، بعد از مقام ذات واقع شده که آن را مقام و مرتبه‌ی «واحدیت» نام نهاده‌اند. این اندیشمند متأله «واحدیت» را مرتبه‌ی «لوهیت» نیز نامیده و آن را مقام جمیع وجودات و حقایق به شمار آورده است.

تباین میان خالق و مخلوق

قاضی سعید با تکیه بر عدم مشارکت و تشابه وجودی، هرگونه تشابه و اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق را منکر می‌شود؛ او به طور صریح نظریه اشتراک معنایی صفات مشترک بین واجب و ممکن را نفی می‌کند: «ان میاینه الله من الخلق، اّما هو بگونه مفارقاً مقدساً عن صدق الوجود الصادق علیهم، علیه، منزهاً عن تطرق شرکه وجوداتهم بوجه من الوجوه، الیه.»^۱

همانا مبیانت خداوند با مخلوقات چنان است که او را از صدق مفهوم وجود به آن معنایی که بر مخلوقات صدق می‌کند منزّه بدانیم و این همان تنزیه و تقدیس خداوند است.

قاضی سعید، اقتضای تعالی و تنزیه مطلق خداوند را، نفی هرگونه جهت اشتراک واقعی بین خالق و مخلوق می‌داند.

قاضی سعید با تأکید بر مبنای قبلی خود می‌گوید: «صفات ثبوتیه خداوند به معنای سلب مقابلات آنها است.» و «آنچه برای مخلوق ممکن است، برای خداوند ممتنع است، و آنچه برای خداوند ممتنع است برای مخلوق، ممکن است.»^۲

توصیف‌ناپذیری خداوند

قاضی سعید با استناد به مضمون برخی از روایات می‌گوید ذکر صفت برای خداوند با کمال توحید او منافات دارد و بهترین توصیف متناسب با کمال توحید خداوند این است که او را

۱. همان.

۲. ان الذی یمكن للخلق یمتنع علی الله و ما یمتنع علیه یمكن لذواتهم فلا یشبه هو شیئاً و لا یشبه شیء.

۳. همان، ص ۲۹۲.

«غیر قابل توصیف» (یا فراتر از توصیف) بشماریم.

از سخنان قاضی سعید می‌توان به این نتیجه رسید که:

(الف) توصیف شیء به وسیله اوصاف ذاتی آن شیء در صورتی ممکن است که آگاهی نسبت به آن ذات و اوصاف ذاتی وجود داشته باشد.

(ب) آگاهی نسبت به یک شیء مستلزم احاطه بر آن شیء است.

(پ) احاطه بر یک شیء مستلزم برتری وجودی نسبت به آن شیء است.

(ت) بنابراین احاطه بر یک شیء مستلزم محدودیت، امکان و مخلوقیت آن شیء است.^۱

بنابراین حصول آگاهی و معرفت نسبت به ذات نامتناهی خداوند و اوصاف ذاتی او برای انسان ناممکن و محال و از این رو توصیف خداوند نیز ناممکن است. زیرا داشتن احاطه‌ی علمی و وجودی نسبت به ذات واجب و بسیط و نامتناهی که در صقع ضمیر انسانی هیچ مشابهی ندارد، محال می‌باشد.

به اعتقاد قاضی سعید، مقتضای ایمان پاک و توحید خالص این است که صفات زائده

به هیچ وجه در حضرت هویت و مقام ذات راه ندارند. طبق نظر او، همه‌ی صفات و کمالات بعد از مقام ذات قرار گرفته است که آن را مقام و مرتبه‌ی «واحدیت» نام نهاده‌اند.

قاضی سعید این دو مقام را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

۱. مقام ذات، که از آن به مرتبه‌ی «احدیت ذاتی» تعبیر می‌شود.

۲. مقام صفات، که از آن به مرتبه‌ی «الوهیت» تعبیر می‌شود.

مقام ذات یا مرتبه‌ی احدیت، مرتبه و مقامی است که در آن نه وصفی هست، نه اسمی و نه رسمی. در این مرتبه جمیع صفات و اسما و اضافات از مقام ذات سلب شده هیچ چیزی به او اسناد داده نمی‌شود.

قاضی در این عبارت به صراحت بیان می‌کند که این اوصاف اگر به مرتبه‌ی ذات نسبت داده شوند، معنای سلبی داشته و به معنای سلب نقایض‌شان هستند، ولی اگر به مرتبه‌ی پایین‌تر نسبت داده شوند، یعنی به مرتبه‌ی «الوهیت» نسبت داده شوند، در این صورت معنای ایجابی و اثباتی داشته و معانی مخلوقانه‌ای دارند.

۱. علیزمانی، امیر عباس، «سلب یا سکوت»، فصل‌نامه/اندیشه دینی، ۱۳۸۳، شماره ۱۲، دانشگاه شیراز، ص ۱۹۹.

مقایسه‌ی الاهیات سلبی فلوطین و قاضی سعید

تأثیر فلوطین بر الاهیات سلبی قاضی سعید

فلوطین یکی از اندیشمندان و صاحب‌نظران بزرگ دنیای قدیم است. توانایی ویژه‌ی وی در آمیختن فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو با فلسفه‌ی رواقیان است. او از این سه جریان فکری، فلسفه‌ی نوبنی پدید آورد که به فلسفه‌ی «نو افلاطونی» معروف شده است. دنیای مسیحیت چه در غرب و چه در شرق از اندیشه‌های او بهره گرفته است، نفوذ او در قرون وسطی، رنسانس و بر تفکر برخی فلاسفه‌ی جدید نیز آشکارا محسوس است. کتاب وی که به نام *تولوجیا* در جهان اسلام معروف شده اثر غیرقابل انکاری در افکار فلاسفه‌ی اسلامی داشته است. دیدگاه فلوطین درباره‌ی بیان ناپذیری احد، زمینه‌ی مناسبی برای رشد و شکوفایی نوعی الاهیات به نام «الاهیات سلبی» را فراهم آورد. به اعتقاد طرفداران الاهیات سلبی، تنها راه درست و خالی از هر گونه خطر تشبیه یا تعطیل، راه سلب است.

این دیدگاه پس از فلوطین از سوی کسانی چون دیونوسیوس، مایستر اکهارت و موسی ابن میمون مورد حمایت قرار گرفت و شرح و بسط داده شد. در میان متکلمان مسلمان نیز قاضی سعید قمی از جمله طرفداران جدی این رهیافت به شمار می‌آید.

یکی از مبانی اصلی و مؤثر بر دیدگاه قاضی سعید که او را به سوی الاهیات سلبی سوق داده است مدّ نظر قرار دادن عقاید فلوطین در زمینه‌ی نفی هرگونه مشابهت و سنخیت بین خالق و مخلوق است او وجود هر گونه نسبت یا تضایف و همانندی بین خالق و مخلوق را نفی می‌کند.

وجه تشابه الاهیات سلبی فلوطین و قاضی سعید

۱- مبانی وجود شناختی فلوطین و قاضی سعید

الف) مقایسه احد و خدا از نظر فلوطین و قاضی سعید

فلوطین احد را حقیقتی ورای وجود و بیرون از هرگونه توصیف می‌داند. فلوطین چنین تصریح می‌کند: «احد فوق وجود است. او علت هستی است نه خود هستی. او در ورای وجود و عدم است.» و «آن چه برتر از هستی است، احد است.»^۱

هم‌چنین او معتقد است هیچ اسمی به تحقیق شایسته‌ی او نیست ولی از آن جا که ما با عالم اشیاء خو گرفته‌ایم و بر هر چیزی اسمی می‌نهیم و از این راه علم حاصل می‌نماییم؛ «ما ناگزیریم که بر او اسمی بنهیم.» اقتضای منطقی دیدگاه فلوطین، سخن نگفتن در باره‌ی احد و سکوت کردن نسبت به او است. «از این رو درباره‌ی او نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان چیزی نوشت.»

از نظر قاضی سعید نیز خدا توصیف‌ناپذیر است. او می‌گوید:

درست است که خداوند به همه‌ی اشیاء، عالم است؛ ولی همان‌گونه که ذات مقدّسش از همه‌ی ذوات بیرون است، علم مقدّسش از علوم بالاتر بوده و کیفیت آن برای اشخاص شناخته شده نیست.^۱

با توجه به مطالب فوق هم احد فلوطین و هم خدای قاضی سعید توصیف‌ناپذیر است.

ب) مقایسه اوصاف احد با اوصاف خدا از نظر فلوطین و قاضی سعید

در نظام فکری فلوطین «تعالی و تنزیه» از بین همه‌ی اوصاف احد ممتاز بوده و از جایگاه محوری خاصی برخوردار است. فلوطین چنین می‌گوید: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیز به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در او است سخن درست گفته است.»^۲

قاضی سعید در بحث از اوصاف الاهی قائل به نفی صفات از خداوند است. او معتقد است خداوند فقط ذات است نه مجموعه‌ی ذات و صفات. او می‌گوید: «صفات مذکوره اصلاً زائد بر ذات نمی‌توانند بود.» زیرا موجب ترگب و ترکیب در ذات الاهی می‌گردند. او هم‌چنین می‌گوید:

صفت عبارت است از امری که تابع و فرع ذات باشد و ذات عبارت از حقیقتی است که اصل و متبوع باشد؛ پس اگر صفت عین ذات بوده باشد لازم می‌آید که تابع عین متبوع یا لازم عین ملزوم بوده باشد.^۳

۱. قمی، شرح توحید صدوق، ص ۲۶۷. و اما علمه تعالی بالاشیاء فکما ان ذاته خارجه من ذوات الاشیاء فعلمه

تعالی ایضا اعلی و اشرف من علوم العلما و لا کیف له اصلا.

۲. فلوطین، دوره آثار، ص ۷۳۶.

۳. قمی، قاضی سعید، کلید بهشت، با مقدمه و تصحیح سید محمد مشکوه، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ اول،

۱۳۶۲، ص ۷۰.

بنابراین فلوطین و قاضی سعید قائل به نفی انتساب هرگونه صفت و توصیفی به خداوند هستند.

پ) مقایسه عدم تشابه احد با مخلوقات از نظر فلوطین و بینونت مطلق خدا از نظر قاضی سعید

فلوطین بر عدم تشابه احد با مخلوقات معتقد است و چنین تصریح می‌کند: «ماهیت خود او غیر از ماهیت آن چیزهایی که می‌آفریند و زنده می‌کند و منظم می‌سازد و ارزش او به مراتب بیش از ارزش همه‌ی آن چیزهاست.»^۱

قاضی سعید نیز به مابینت مطلق بین خالق و مخلوق حکم می‌دهد. او می‌گوید: «ان مباینه الله من الخلق، أما هو بكونه مفارقاً مقدساً عن صدق الوجود الصادق علیهم، علیه، منزهاً عن تطرق شرکه وجوداتهم بوجه من الوجوه، الیه.»^۲

بدین ترتیب مابینت خداوند با مخلوقات چنان است که حتی واژه‌ی وجود به همان معنایی که بر مخلوقات صدق می‌کند، بر او صدق نمی‌کند، بنابراین تنزیه و تقدیس خداوند به این است که او را حتی از صدق مفهوم وجود به آن معنایی که بر مخلوقات صدق می‌کند، منزّه بشماریم.

ت) مقایسه عدم انتساب صفات به خداوند از نظر فلوطین و قاضی سعید، و نفی اشتراک معنایی و قبول اشتراک لفظی بین خالق و مخلوق از سوی قاضی سعید

فلوطین قائل به نفی صفات از ذات الاهی است. قاضی سعید نیز به صراحت بیان می‌کند که خداوند در هیچ جهتی از جهات و در هیچ وصفی از اوصاف با مخلوقاتش مشترک نیست و اگر به ظاهر اشتراکی دیده می‌شود این اشتراک صرفاً لفظی بوده و به هیچ وجه ریشه در معنا ندارد. او می‌گوید: «و نیز نباید دانست که که لفظ وجود و موجود مشترکند میان واجب تعالی و ممکن به اشتراک لفظی.»^۳ و «هیچ گونه اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق وجود ندارد؛ بلکه اشتراک خالق و مخلوق مشارکت در اسم است که از آن به اشتراک لفظی تعبیر

۱. فلوطین، دوره آثار، ۷، ص ۶۶۲.

۲. قمی، شرح توحید صدوق، ص ۱۷۹.

۳. آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۴۱.

می‌شود.»^۱

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که: قاضی سعید نیز هم‌چون فلوطین بر تمایز وجودشناختی مطلق خداوند از مخلوقات تأکید دارد.

۲- مبانی معرفت‌شناختی فلوطین و قاضی سعید

الف) - مقایسه محدودیت عقل در شناخت خدا از نظر فلوطین و قاضی سعید
فلوطین در باب محدودیت عقل در قبال شناخت احد چنین می‌گوید: «حقیقت احد آن چنان که هست، برای بشر و تعقل محدود او غیرقابل فهم، توصیف و بیان است.»^۲
در جای دیگر چنین بیان می‌کند:

هنگامی که جان ما بسوی آنچه که صورت نیست پیش می‌رود، خود را از دریافت آن عاجز می‌یابد زیرا که حدی ندارد و چون این حال درباره‌ی آن حقیقت ناشناختنی به وی دست داد به عقب می‌لغزد و خوف روبرو شدن بر او غلبه می‌کند.^۳

او در این جمله درباره‌ی محدودیت عقل در قبال شناخت احد چنین اظهار می‌کند: «آن چیزی است که پیش‌تر از عقل است و «او» عقل نیست. بلکه برتر از عقل است. زیرا عقل «چیزی» است در حالی که او «چیزی» نیست بلکه پیش‌تر از هر چیز است؛ هستی هم نیست زیرا هستی دارای صورت است، در حالی که او عاری از صورت است.»^۴
قاضی سعید در باب محدودیت عقل در قبال شناخت خدا چنین تصریح می‌کند: «واحد محض به هیچ وجه، شباهتی با سایر اشیاء ندارد او علت اشیاء است. [اگر واحد شباهتی با سایر اشیاء داشته باشد هم ردیف آنها قرار می‌گیرد.]»
به باور قاضی سعید، به همین دلیل خدا هیچ گونه جهت اشتراک و تشابهی با سایر اشیاء ندارد حتی در صدق مفهوم وجود؛ و عقل برای شناخت چنین موجودی بسیار محدود و ناتوان است.

۱. علیزمانی، سخن گفتن از خدا، ص ۱۷۹.

۲. فلوطین، دوره آثار، ۷، ص ۷۰۵.

۳. پورجوادی، درآمدی بر فلسفه فلوطین، ص ۲۰.

۴. فلوطین، دوره آثار، ج ۲، ص ۱۰۸۲.

ب) مقایسه‌ی نظر فلوطین و قاضی سعید در زمینه‌ی عدم شناخت جامع نسبت به خدا

فلوطین که خود هرگونه شناخت نسبت به احد را امکان‌ناپذیر می‌داند؛ به تحقیق شناخت جامع نسبت به خداوند را نفی می‌کند. او معتقد است: «نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور در می‌آید. ولی ما ناچاریم بر او اسمی بنهیم.»^۱

به اعتقاد وی: «همه‌ی این نام‌هایی که به او می‌دهیم تفسیر و بیان احساس و تجربه‌ای است که ما خود پیدا می‌کنیم.»^۲

قاضی سعید نیز شناخت جامع نسبت به خداوند را نفی می‌کند. او معتقد است؛ آگاهی و شناخت نسبت به یک شیء مستلزم احاطه بر آن شیء است و احاطه‌ی ممکن بر واجب محال است. او چنین تصریح می‌کند: «آنچه برای مخلوق ممکن است، برای خداوند ممتنع است، ولی آنچه برای خداوند ممتنع است برای مخلوق ممکن است.»^۳

بنابراین با وجود چنین شرایطی امکان شناخت خدا به طور جامع، از سوی مخلوقات امری محال است.

نفی شناخت ایجابی نسبت به خدا از نظر فلوطین و قاضی سعید

فلوطین شناخت ایجابی خداوند را نفی می‌کند. او می‌گوید: «ما درباره‌ی او سخن می‌گوییم ولی آنچه می‌گوییم او نیست، نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیاندیشیم. همین قدر می‌گوییم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چه هست.»^۴ به اعتقاد فلوطین تنزیه و تعالی خداوند با اسناد مفاهیم ایجابی به ذات احدی منافات دارد؛ ولی با سلب اوصاف امکانی و جسمانی از او هیچ منافاتی ندارد.

۱. همان، ص ۱۶۷۲.

۲. همان، ص ۱۰۸۲.

۳. آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۲۹۲.

۴. فلوطین، *دوره آثار*، ج ۲، ص ۱۰۸۲.

قاضی سعید نیز در باب نفی شناخت ایجابی معتقد است؛ خداوند، به طور ایجابی ناموجه و نامعقول است؛ زیرا اتّصاف به اوصاف از ویژگی‌های امور محدود، متعیّن و ممکن است.

او می‌گوید: «در هر وصفی از اوصاف که واجب الوجود را متّصف به آن داشته‌اند غرض این است که او تعالی‌شانه متّصف به نقیض آن وصف نیست. [خدا عالم است یعنی او جاهل نیست.]»^۱

ت) نفی اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق از نظر فلوطین و قاضی سعید

فلوطین احد را بیان‌ناپذیر می‌داند. او در نوشته‌های خود اشاره‌ی مستقیمی به این مسأله ندارد؛ ولی جملات وی به طور غیرمستقیم مؤید نفی اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق است. او چنین بیان می‌کند: «احد برتر از هستی است.» و «اگر بخواهیم سخن دقیق بگوییم حق نداریم او را "او" بنامیم.»^۲ از مطالب فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که فلوطین قائل به نفی اشتراک معنایی بین احد و مخلوقات است.

قاضی سعید در این زمینه، مباحث مبسوطی را ارائه داده است. او طرفدار نظریه‌ی اشتراک لفظی است؛ او نه تنها در مورد مفهوم وجود، بلکه در مورد همه‌ی مفاهیم کمالی دیگر نیز قائل به اشتراک لفظی است. او چنین تصریح می‌کند: «و نیز باید دانست که لفظ وجود و موجود، مشترکند میان واجب تعالی و ممکن به اشتراک لفظی.»^۳ هم‌چنین در جای دیگر این گونه تصریح می‌کند:

هیچ گونه اشتراک وجودی بین حق تعالی و سایر مخلوقات نیست و هیچ گونه اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق وجود ندارد؛ بلکه تنها اشتراک خالق و مخلوق مشارکت در اسم است که از آن به اشتراک لفظی تعبیر می‌شود.^۴

۱. قمی، شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۱۷۹.

۲. فلوطین، دوره آثار، ص ۱۰۸۲.

۳. آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴. علیزمانی، سخن گفتن از خدا، ص ۱۷۹.

ث) تأکید بر امکان شناخت سلبی خدا از دیدگاه فلوطین و قاضی سعید

از دیدگاه فلوطین بهترین وجه توصیف احد، توصیف او به امور سلبی و در واقع سلب هر گونه توصیف از اوست. او می‌گوید: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در او است، سخن درست گفته است...»^۱ قاضی سعید بر شناخت سلبی تأکید فراوان دارد. او معتقد است اگر از ظاهر الفاظ فراتر رویم و به معنای اوصاف نظر کنیم همه‌ی اوصاف الاهی دارای معنای سلبی هستند. این سلب‌ها بر دو دسته‌اند:

- اوصافی که خود آن اوصاف از خداوند سلب شده‌اند. مانند جسمانی بودن...
- اوصافی که نقیض‌های آن اوصاف از خداوند سلب شده است. مانند وصف قدرت که در حقیقت به معنای سلب عجز از خداوند است.

قاضی سعید چنین بیان می‌دارد:

در هر وصفی از اوصاف که واجب الوجود را متّصف به آن داشته‌اند، غرض این است او تعالی شأنه متّصف به نقیض آن وصف نیست، مثلاً این که می‌گویند خدا عالم است این معنی را دارد که او جاهل نیست... حاصل کلام آن که، همه‌ی آنها فی الحقیقه به سلوب بر می‌گردد.^۲

و بیان چنین سخنی یعنی جانب داری صریح قاضی سعید از الاهیات سلبی.

۳- مقایسه مبانی معناشناختی فلوطین و قاضی سعید

الف) ناسازه معناشناختی: زبان طبیعی و نامحدود

فلوطین می‌گوید: همه‌ی چیزها بدین جهت می‌توانند از «او» برآیند که «او» تحت احاطه‌ی هیچ صورتی نیست. زیرا «واحد» است...^۳ از احد «نه» می‌توان سخن گفت و نه درباره‌ی آن چیزی نوشت.^۴

۱. فلوطین، دوره آثار، ص ۶۶۲.

۲. قمی، کلید بهشت، ص ۷۱.

۳. فلوطین، دوره آثار، ۷، ص ۶۷۰.

۴. پورجوادی، درآمدی بر فلسفه فلوطین، ص ۲۵.

او در جای دیگر چنین اشاره می‌کند که: «هیچ اسمی به تحقیق شایسته‌ی او نیست.» و «ما ناگزیریم که بر او اسمی بنهیم»^۱
قاضی سعید نیز معتقد است:

وصف همواره جهت احاطه بوده و آنچه احاطه دارد، مستلزم محدودیت محاط است؛ به همین جهت خداوند تبارک و تعالی دارای صفت نیست زیرا صفت موجب محدودیت او می‌گردد.^۲

بنابراین وصف کردن خداوند نامتناهی بودنش را دچار مشکل می‌کند و سخن گفتن با زبان طبیعی از چنین حقیقت متعالی بسیار مشکل است.

ب) زبان ایجاب مستلزم تشبیه

فلوطین اسناد مفاهیم ایجابی به خداوند را مستلزم تشبیه می‌داند. او تنزیه و تعالی خداوند را با اسناد مفاهیم ایجابی مغایر می‌داند.

فلوطین چنین تصریح می‌کند: «...این که ما او را در شناسایی خود نداریم بدین معنا نیست که او را به هیچ وجه نداریم؛ او را بدین اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توان گفت، ولی آنچه می‌گوییم او نیست، همین قدر می‌گوییم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوییم چه هست»^۳

قاضی سعید نیز چنین بیان می‌دارد؛ که هیچ تشبیهی بالاتر از قول به اشتراک معنوی در مورد صفات خداوند نیست از طرفی سخن گفتن ایجابی درباره‌ی هر چیزی مستلزم بکارگیری قالب‌های محدود مفهومی است که از حدود تعینات وجودی حکایت می‌کند، بنابراین بکارگیری این شیوه از سخن گفتن درباره‌ی امر نامحدود و نامتعین، نادرست است. او چنین تصریح می‌کند: «صفات ثبوتیه خداوند به معنای سلب مقابلات آنها است»^۴

پ) نفی اشتراک معنایی

فلوطین احد را متعالی و منزّه از همه‌ی احکام و صفاتی می‌داند که به موجودات نسبت داده

۱. همان، ص ۲۰.

۲. قمی، شرح توحید صدوق، ص ۱۶۰.

۳. فلوطین، دوره آثار، ۷، ص ۷۰۵.

۴. قمی، کلید بهشت، ص ۲۳۵.

می‌شود و این یعنی نفی اشتراک معنایی احد و مخلوقات. او چنین می‌گوید:
مبدأ همه چیز خود نمی‌تواند یکی از آنها باشد، نه شیئی و نه کیف و نه عقل
و نه نفس نه در حرکت است و نه در سکون، نه در مکان است و نه در
زمان... او را صورتی نیست چون بر صورت و حرکت و سکون که همه احکام
موجودند، تقدم دارد.^۱
قاضی سعید نیز در نفی اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق چنین تصریح می‌کند:
همانا مابینت خداوند با مخلوقات چنان است که او را از صدق مفهوم وجود
به آن معنایی که بر مخلوقات صدق می‌کند منزه بدانیم و این همان تنزیه و
تقدیس خداوند است.^۲

ت) گرایش و توجه به الاهیات سلبی

از دیدگاه فلوپین بهترین بهترین وجه توصیف احد، توصیف او به امر سلبی و در واقع سلب هر گونه
توصیف از او است؛ او تنها راه نجات از ورطه‌ی تشبیه را روی آوردن به زبان سلب
می‌داند. «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیز به او نسبت ندهد و ادعا نکند که
چیزی در او است، سخن درست گفته است...»^۳
فلوپین می‌گوید: حتی زمانی که می‌گوییم احد، «فرا سوی همه‌ی چیزها و در فرا سوی
عقل است؛ به این معنا است که "او" هیچ یک از همه‌ی این چیزها نیست و نامی برای او
وجود ندارد.»^۴

قاضی سعید نیز تقسیم اوصاف الاهی به اوصاف ایجابی و سلبی را، صرفاً یک تقسیم
ظاهری دانسته و حقیقت همه‌ی اوصاف ایجابی را سلبی می‌داند.
در هر وصفی از اوصاف که واجب الوجود را متصف به آن داشته‌اند، غرض
این است که او تعالی شأنه متصف به نقیض آن وصف نیست، مثلاً این که
می‌گویند خدا عالم است این معنی را دارد که او جاهل نیست... حاصل کلام

۱. پورجوادی، درآمدی بر فلسفه فلوپین، ص ۱۷.

۲. قمی، شرح توحید صدوق، ص ۱۷۹.

۳. فلوپین، دوره آثار، ص ۷۳۶.

۴. همان، ص ۷۰۵.

آن که، همه‌ی آنها فی الحقیقه به سلوب بر می‌گردد.^۱
و بیان چنین سخنی یعنی جانب‌داری صریح قاضی سعید از الاهیات سلبی.

بررسی و نقد

اشکال اول: فلوطین با علم و اعتقاد به این مطلب که احد غیرقابل ادراک، غیرقابل توصیف، و غیرقابل بیان است مدعی می‌شود که هرگونه تسمیه و اشاره‌ی ضمیری به سوی او مستلزم پذیرش نوعی تعیین و محدودیت برای امر نامتعیین و نامحدود است. اقتضای قبول پیش‌فرض‌های او ما را مجاب می‌کند که به هیچ عنوان از طریق مفاهیم عادی نتوانیم درباره‌ی او سخن بگوییم و تنها راه منطقی یعنی سکوت را برگزینیم و اساساً از هر گونه قضاوت ایجابی و حتی سلبی اجتناب کنیم. ولی می‌بینیم فلوطین در *انتهای* پیش از هر کس دیگری درباره‌ی احد به طور سلبی و ایجابی سخن گفته است و به بیان ویژگی‌های سلبی و ایجابی احد پرداخته است.^۲

اشکال مطرح شده، در الاهیات سلبی قاضی سعید هم قابل طرح است. قاضی سعید قمی در باب خداوند و مخلوقاتش قائل به «تباین به تمام ذات» است. او معتقد به تباین و تباعد مطلق بین خالق و مخلوق است. این تصویر از خداوند با تصویر خداوند در متون مقدس و آیات قرآنی تفاوت دارد. خدای قرآن، گر چه منزّه و متعالی است، ولی در عین حال متصف به اوصاف ایجابی مشخص و مشترک با انسان است. بنابراین نفی اوصاف از خداوند، و به طور کلی قول به بینونت مطلق میان خدا و مخلوقات با ظاهر آیات قرآن و متون مقدس دیگر ناسازگار است. مسأله‌ای که قاضی سعید به جدّ درصدد دفاع از آن است.

اشکال دوم: تصویر فوق از خداوند راه شناخت خدا را بر انسان مسدود می‌کند ما به اموری می‌توانیم معرفت پیدا کنیم که از جهتی از جهات با مفاهیم و شاکله‌های ذهنی ما تناسب داشته باشد. فلوطین و قاضی سعید خدا را چنان تنزیه می‌کنند که او را از مرتبه‌ی ذهن و زبان فراتر برده و در نتیجه او را غیرقابل ادراک و غیرقابل توصیف می‌کنند.

از طرفی آیا به واقع این دو فیلسوف برجسته به اصول و مبانی مطرح شده از سوی خود پایبند بوده‌اند؟ اگر این دو فیلسوف می‌خواستند به مبانی مطرح شده از سوی خود پایبند

۱. قمی، کلید بهشت، ص ۷۱.

۲. با تلخیص از: علیزمانی، سخن گفتن از خدا.

باشند به طور منطقی باید قالب‌های زبانی، درباره‌ی خداوند را کنار می‌گذاشتند. احد و خدای این دو فیلسوف چنان متعالی و منزّه هستند که ورای همه‌ی تصورات و معقولات ذهنی، معرفتی و زبانی قرار دارند و رعایت چنین تعالی و تنزیهی موجب کنار نهادن زبان در مورد خداوند است. سؤال این است که چنین خدایی چگونه می‌تواند متعلق معرفت عشق و پرستش انسان‌ها قرار گیرد؟

فلوطین در *انشاده‌ها*، نخست احد را غیرقابل ادراک غیرقابل توصیف و غیرقابل بیان می‌شمارد و سپس به توصیف سلبی روی آورده و از طریق بیان اوصاف سلبی به توصیف احد می‌پردازد او در بسیاری موارد پا را فراتر نهاده و حتی از اوصاف ایجابی خاصی از قبیل خیر بودن، علت اول بودن ... بهره می‌جوید و آنها را به احد نسبت می‌دهد.

هم‌چنین فلوطین معتقد است که معرفت تنها به ایده و صورت تعلق می‌گیرد و چون احد فاقد صورت است؛ بنابراین متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد پس غیرقابل توصیف و بیان است.

او موضع خود را آشکارا بیان نمی‌کند او با داشتن چنین مبانی دست به توصیف‌های سلبی و حتی ایجابی می‌زند او را علت العلل، مبدأ کائنات، خیر محض، مبدأ یگانه، مبدأ بسیط اول، بسیط من جمیع جهات می‌داند؛ و جسمانی بودن، ترکیب، حرکت، جهل و بخل را از او سلب می‌کند.

او از آنجا که بیش‌ترین تأکید بر عدم امکان سخن گفتن از خدا را مطرح کرده بیش‌ترین سخن را درباره‌ی احد و اوصاف او بیان کرده است.

اشکالات فوق بر الهیات قاضی سعید نیز وارد است اعتقاد به تباین مطلق خداوند با مخلوق راهی جز سکوت را پیش پای ما نمی‌گذارد اگر آن گونه که قاضی سعید می‌گوید خداوند در هیچ وصفی از اوصاف با مخلوقات خود مشترک نباشد و تنها اشتراک موجود بین اوصاف خالق و مخلوق اشتراک لفظی باشد، در این صورت ما هیچ راهی برای فهم اوصاف الهی و سخن گفتن معنادار در باره‌ی خدا نخواهیم داشت نظریه‌ی اشتراک لفظی ما را به ورطه‌ی تعطیل و عدم امکان فهم گزاره‌های کلامی سوق می‌دهد.

اشکال سوم: سومین اشکال مشترک در باب الهیات سلبی و تنزیهی فلوطین و قاضی سعید این است که الهیات سلبی قدم اول در راه شناخت خدا است نه منزل آخر. الهیات سلبی و

تنزیهی تنها به ما می‌گوید خدا چه نیست و چه اوصاف و ویژگی‌هایی را نمی‌توان به او نسبت داد. ولی آیا ما از این طریق می‌توانیم به معرفت ایجابی تازه‌ای از خدا دست یابیم؟ آیا معرفت سلبی به خدا می‌تواند شرط لازم و کافی برای شناخت خدا باشد؟ تردیدی نیست که معرفت ما نسبت به خداوند دو جنبه دارد:

۱. جنبه‌ی سلبی و تنزیهی

۲. جنبه‌ی ایجابی و تشبیهی

این دو معرفت با هم و در کنار هم، مکمل یکدیگرند و شرط لازم و کافی برای معرفت و تقرّب نسبت به خدا را فراهم می‌کنند. معرفت سلبی تنها به ما می‌گوید که خداوند از چه اوصاف و ویژگی‌های برخوردار نیست؛ ولی به هیچ وجه نمی‌گوید که او از چه اوصاف و ویژگی‌هایی برخوردار است. به هیچ وجه از کنار هم نهادن معرفت‌های سلبی، هرچند متعدد و متراکم هم باشند، ما به معرفت ایجابی و اثباتی تازه‌ای در باب خدا نمی‌رسیم و در این جهت یک گام به سوی او نزدیک نمی‌شویم. گذشته از این که هرگونه سلبی، خود برخاسته از ایجابی است هنگامی که گفته می‌شود: خدا نه متحرک است و نه ساکن؛ نه جسم است و نه جسمانی؛ و ... بر چه اساس و مبنایی این اوصاف را از خداوند سلب می‌کنیم؟ به نظر می‌رسد که هرگونه قضاوت سلبی‌ای در باب خدا، پیشاپیش مسبوق به یک قضاوت ایجابی نسبت به او است. به عنوان مثال چون خدای متعالی هست و اول است و علت همه اشیا عالم است، پس جسمانی نبوده و یکی از اشیا عالم نیست.

بنابراین وصف ایجابی و وجوب وجود مستلزم سلب اوصافی از قبیل محدودیت، جسمانی بودن، زمانی بودن و اموری از این قبیل است. پس هر نوع الاهیات سلبی و تنزیهی متکی بر یک الاهیات ایجابی و اثباتی است. بدون مسلم و مفروض قرار دادن اوصاف ایجابی خاصی، هیچ وصفی سلبی را نمی‌توان به خدا نسبت داد. بنابراین الاهیات سلبی در کنار الاهیات ایجابی می‌تواند مفید و مطلوب باشد.

در نهایت اینکه اگر فلوطین و قاضی سعید بخواهند به لوازم تنزیه مطلق، وفادار باشند باید همان‌گونه که از توصیف ایجابی خداوند پرهیز می‌کنند از توصیف سلبی او نیز اجتناب کنند.

از طرفی مسلماً آن دو فیلسوف تصویری اجمالی و ایجابی از خداوند داشته‌اند که بر اساس آن به ترسیم تصویر سلبی از خداوند پرداخته‌اند. حقیقت مطلب این است الاهیات سلبی بدون الاهیات ایجابی نه ممکن است و نه مطلوب.

پذیرش قول تباین وجودی خدا و مخلوقات (تنزیه مطلق، خدای به کلی دیگر) مستلزم قبول عدم امکان شناخت خدا و در نتیجه قبول عدم امکان سخن گفتن از او است. هم‌چنین پیش فرض خداوند مقدس به کلی دیگر که در آن خداوند هیچ‌گونه شباهتی با مخلوقات خود ندارد بلکه حتی با مخلوقات خود تفاوت کیفی نامتناهی دارد پیش‌فرض ناموجهی است زیرا:

الف) خدای متون مقدس، در عین تنزیه از اوصاف امکانی و مخلوقانه، دارای اوصاف انسانی است خدای متون مقدس، با انسان سخن می‌گوید؛ دعا و مناجات انسان‌ها را می‌شنود، متعلق عشق انسان‌ها قرار می‌گیرد و بدان‌ها عشق می‌ورزد؛ او سمیع، بصیر، عادل و مهربان است.

به عبارت دیگر، خدای متون مقدس ادیان بزرگ، خدایی شخصی و انسان‌وار است. او در موارد متعددی به طور ایجابی به اوصاف انسانی متصف شده است. در متون مقدس دینی تنزیه در کنار تشبیه، سلب در کنار ایجاب و تمایز در کنار تشابه ذکر شده است. اما چنین تصویری از خداوند، (خدای به کلی دیگر) هر چند ممکن است با برخی از تعبیر دینی سازوار باشد، ولی در مجموع تصویری دینی نیست.

ب) ما به لحاظ برهانی نیز موظف هستیم خداوند را از ویژگی‌ها و اوصافی تنزیه کنیم که اسناد این اوصاف و ویژگی‌ها به خداوند، مستلزم اسناد امکان و محدودیت به ساحت پاک احدی است. برهین عقلانی که بر اثبات وجود واجب دلالت می‌کنند، مستلزم تنزیه خداوند از اوصافی است که با وجود وجود و بساط محض و عدم تناهی او ناسازگار می‌کند. بنابراین، به لحاظ برهانی خداوند تنها در جهات امکانی، نقص و عدمی با مخلوقات خود تفاوت کیفی نامتناهی دارد ولی در اصل وجود داشتن- و سایر اوصاف کمالی حقیقی - چنین تفاوت کیفی نامتناهی‌ای قابل قبول نیست.

ج) چنین خدایی (خدای به کلی دیگر) چگونه می‌تواند متعلق دلبستگی فرجامین انسان‌ها قرار گیرد؟ خدایی که ما توانایی شناخت او را نداریم و ذاتاً با ما و سایر مخلوقات تفاوت دارد، چگونه متعلق ایمان، عشق و پرستش ما قرار می‌گیرد؟

چنین تصویری از خداوند او را غیرقابل شناخت، غیرقابل توصیف، و غیرقابل پرستش می‌گرداند. بر اساس چنین دیدگاهی، امکان تحلیل عقلانی برای رابطه‌ی انسان با خدا وجود

نخواهد داشت. عشق ورزیدن به امر کاملاً مبهم و ناشناخته‌ای که ما هیچ تصویری از او نداریم، چگونه قابل توجیه است؟

د) تبیین رابطه‌ی خدا، به عنوان امر به کلی دیگر، با جهان آفرینش نیز ناممکن می‌گردد. با این مبنا، ما هیچ دلیل عقلانی روشنی برای توجیه معرفتی چگونگی صدور مخلوقات از خداوند نیز نداریم. اگر خداوند علت هستی بخش و افاضه‌کننده‌ی کمالات به نظام آفرینش است، و هر علت هستی بخش کمالات معلول را به نحو اعلی و اتم دارد، به ناچار باید نوعی از سنخیت وجودی میان خدا و مخلوقات او وجود داشته باشد؛ سنخیتی که مبنای وجودی صدور مخلوقات از خداوند است.

ه) با این مبنا شناخت آیه‌ای خداوند از طریق مخلوقات، که متون مقدس بر آن بیش‌ترین تأکید را دارند، ناممکن و غیرقابل توجیه می‌گردد. زیرا با فرض تفاوت کیفی نامتناهی بین خالق و مخلوق، چگونه می‌توان از مشاهده‌ی تجلیات نظم، قدرت و حیات به اوصاف کمالیه‌ی خداوند پی‌برد. بنابراین چنین تصویری از خدا، شناخت آیه‌ای از او را نیز ناممکن می‌گرداند.

ما برای امکان شناخت و معرفت نسبت به خدا و امکان سخن گفتن از او ملزم به قبول سنخیت وجودی بین خالق و مخلوق هستیم. در این دیدگاه با تأکید بر تمایزات مصداقی میان خالق و مخلوق که بر برخی از جهات عینی نیز تأکید شده است. هم خالق و هم مخلوق، به طور واقعی وجود دارند و وصف وجود به معنای حقیقی کلمه بر هر دو صدق می‌کند و در این جهت تمایزی بین این دو وجود ندارد. تمایز موجود، تمایز در وجه و مرتبه‌ی وجود است نه در اصل وجود داشتن بر اساس این تمایز، خدا واجب الوجود است و مخلوقات او ممکن الوجودند.

اشکال چهارم: زبان امری بشری است که در ارتباط انسان با سایر انسان‌ها و نیز با عالم واقع شکل می‌گیرد. زبان بشری شأنی از شئون حیات اجتماعی انسان و بنابراین متناسب با شیوه‌ی زیستن او است. زبان طبیعی که قانون‌مندی‌های خود را نیز از همین بستر اجتماعی به دست می‌آورد، در ارتباط با عالم واقع و ناظر به بیان عالم واقع است.

بسیاری از مفاهیم رایج در این زبان انتزاع شده از مصادیق تجربی و حسی این عالم است. کاربردهای اولیه‌ی بسیاری از مفاهیم زبان طبیعی ناظر به بیان مصادیق عینی محسوس و ملموس است. ما می‌توانیم همه‌ی این مدّعیات را بپذیریم، ولی تمام سخن در این است که آیا از این مدّعیات می‌توان استنباط کرد که همه‌ی معانی زبان طبیعی به طور عام، و معنای

اوصاف مشترک بین خدا و انسان به طور خاص در ذات خود دارای معانی امکانی، سلبی و نقصی هستند؟ آیا می‌توانیم از این مقدمات به این نتیجه برسیم که در ذات معانی این زبان، محدودیت، امکان، مادی بودن و ... اخذ شده است؟ آیا ما مجاز هستیم این ادعا را به همه‌ی سطوح معنا تعمیم داده و یک حکم واحد صادر کنیم؟

صدرالمآلهین نیز در شرح اصول کافی کتاب توحید، در ذیل حدیث دوم باب المعانی الّتی اسماء الله تعالی، سخن زیبایی دارد که به بیان مقصود ما در این بحث کمک می‌کند: او در بیان خود، اشتباه رایج و فراگیری را در زمینه‌ی اشتراک لفظی و معنوی مطرح می‌کند؛ و می‌نویسد بسیاری تصور کرده‌اند که ما تنها با دو گزینه روبه رو هستیم:

گزینه‌ی اول: اسمی که بر امور کثیری اطلاق می‌شود، مشترک لفظی باشد مانند اسم «عین» که بر اشیا و امور مختلف و چه بسا متباینی حمل می‌شود که هیچ گونه اشتراک و سنخیت واقعی با یکدیگر ندارند و یا این که اطلاق این اسم در برخی موارد حقیقی و در برخی مجازی باشد؛ مانند اسم «اسد» که بر شیر درّنده به‌طور حقیقی و بر انسان شجاع به طور مجازی اطلاق می‌گردد.

گزینه‌ی دوم: اسمی به طور حقیقی و کاملاً یکسان، بدون هیچ گونه تفاوتی، بر موارد مختلف اطلاق گردد. از این نوع حمل و اطلاق به عنوان «حمل متواطی» یاد می‌شود. در حمل انسان بر مصادیق انسان، هیچ تفاوتی به لحاظ شدت و ضعف یا تقدّم و تأخر در حمل مفهوم انسان بر مصادیق انسان وجود ندارد و این مفهوم به‌طور کاملاً یکسانی بر همه‌ی مصادیق خود حمل می‌گردد. به نظر می‌رسد همه‌ی مفاهیم ماهوی، نوعی، جنسی و فصلی از این قبیل هستند.

صدرا، قسم سوم دیگری از حمل و اطلاق را نیز مطرح می‌کند که در آن اگر چه مفهوم واحد است، ولی صدق این مفهوم بر مصادیق متعدّد و متنوع خود به نحو یکسانی نبوده و به نحو تشکیکی است. مثال بارز این نوع از مفهوم کلی مشترک مفهوم وجود است نسبت به وجودات. مفهوم نور نسبت به انوار مختلفه. او مفهوم علم را هم از این قبیل می‌داند.

وی در این مورد معتقد است که صدق وجود بر موجودات متفاوت یا صدق نور بر مراتب مختلف نوری و یا صدق علم بر انواع و اقسام علم، نه به نحو اشتراک لفظی صرف است و نه به نحو حمل متواطی، بلکه به نحو تشکیکی است و تنها در پرتو حمل تشکیکی

است که می‌توان هم به وحدت مفهوم وفادار بود و هم کثرت در ناحیه مصادیق را پذیرفت. صدرا در پایان این بحث می‌گوید: «فکهدا القیاس فی الاسماء المشتركه بین الحق و الخلق»^۱ بنابراین نه تنها وجود، علم و نور، بلکه سایر اوصاف و اسماء از قبیل حیات، قدرت سمع، بصر و ... که هم به مخلوقات نسبت داده می‌شوند و هم به خالق، با این دیدگاه قابل تبیین و تحلیل هستند.

از طرفی باید بین «معرفت به کنه» و «معرفت به وجه» تمایز قائل شویم. مسلم است که هیچ‌گاه با الفاظ و مفاهیم نمی‌توانیم «معرفت به کنه» پیدا کنیم. اما اعتراف به عجز در «معرفت به کنه» و شناخت همه جانبه‌ی یک واقعیت مستلزم آن نیست که یک باره به آن سوی دیگر مطلب یعنی عجز از دستیابی به هرگونه شناخت از آن واقعیت گرایش پیدا کنیم. میان «شناخت مطلق و همه جانبه» و «بی‌شناختی محض و همه جانبه» حد وسط‌های دیگری نیز وجود دارد؛ «شناخت از بعضی جهات».

بنابراین در مسأله «شناخت خدا» اگر صحبت از شناسایی همه جانبه و شناخت از کنه ذات حق باشد، باید اعتراف کنیم که قدرت شناخت بشر در حد دستیابی بر یک چنین شناسایی ممکن نیست؛ و ذهن انسان در این راه وامانده و معطل است. ولی اگر صحبت از شناسایی در یک یا چند جهت، و معرفت به وجه، یعنی معرفتی باشد که «او را» از «ماسوای او» ممتاز کند، البته انسان باید درباره‌ی خدا چنین معرفتی داشته باشد تا بتواند به وجود او پی‌ببرد. حصول چنین معرفتی هم ممکن است و هم مطلوب؛ که براهین عقلی و متون مقدس دینی نیز امکان آن را نفی نمی‌کنند.

بنابراین ما می‌توانیم با قبول اشتراک معنوی و تشکیک وجودی صدرالمآلهین، به اشتراک بین خالق و مخلوق در عین امتیاز بین خالق و مخلوق قائل شویم. در این دیدگاه با تأکید بر تمایزات مصداقی میان خالق و مخلوق، اشتراک واقعی خالق و مخلوق نیز در برخی از جهات عینی مورد تأکید قرار گرفته است. هم خالق و هم مخلوق، به طور واقعی وجود دارند و وصف وجود به معنای حقیقی کلمه بر هر دو صدق می‌کند و در این جهت تمایزی بین این دو وجود ندارد. تمایز موجود، تمایز در درجه و مرتبه‌ی وجود است نه در اصل وجود داشتن. بر اساس این تمایز، خدا واجب الوجود است و مخلوقات او ممکن الوجود هستند.

۱. شیرازی، صدرالدین، سفار، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، ص ۲۹۸۰.

بدین ترتیب با اعتقاد به نظریه‌ی اشتراک معنوی و تشکیک وجودی بسیاری از مسائل و مفاهیم قابل توجیه و تحلیل می‌گردند. مواردی مانند:

- صدور و خلقت مخلوقات از خداوند
- علم خداوند به مخلوقات قبل از پیدایش آنها از طریق علم به ذات
- معرفت به وجود خداوند، از طریق معرفت به آثار، آیات، علم، قدرت، حیات و حکمت
- امکان شناخت اوصاف الاهی
- امکان سخن گفتن معنادار و حقیقی، از طریق به کار بردن مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق

صدرا نه تنها در باب مفهوم وجود، بلکه در مورد مفاهیم کمالی دیگر که از شئون وجود به شمار می‌روند، همین دیدگاه را دارد بنابراین او همه‌ی این مفاهیم را به معنای حقیقی و به طور مشترک معنوی بر خالق و مخلوق اطلاق می‌کند.

در نهایت ما با اعتقاد به سنخیت وجودی بین خالق و مخلوق می‌توانیم هم مشکل معرفت و شناخت خداوند و هم امکان سخن گفتن از خدا را از جلوی خود برداریم. و چنین خدایی می‌تواند متعلق ایمان، عشق و پرستش ما انسان‌ها قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

بر طبق مطالب ارائه شده دیدیم خدا در نزد فلوطین به لحاظ وجودشناختی، «به کلی دیگر» و به لحاظ معرفتی غیرقابل شناخت و به لحاظ معناشناختی و زبانی، تنها به زبان سلب می‌توان درباره‌ی او سخن گفت.

قاضی سعید نیز به مابینت تام خدا با مخلوقات قائل بوده و تنها راه سخن گفتن از خدا را روش سلبی می‌داند. قاضی سعید هم به لحاظ وجودشناختی و هم به لحاظ معرفت‌شناختی و هم به لحاظ معناشناختی متأثر از تفکرات فلوطین است. با این تفاوت که او در تفکرات خود به خدای متون مقدّس توجه خاص دارد.

قاضی سعید قائل به تفکیک مرتبه‌ی ذات یا «احدیت» از مرتبه‌ی صفات یا «الوهیت» است. او مرتبه‌ی ذات احدی را دور از دسترس می‌داند و معتقد است که ادراک ما از خدا در مرتبه‌ی احدیت مانند شناخت یا تفکر تجربیدی که در علم نسبت به سایر چیزها داریم نیست، بلکه معرفت به آن مقام نیازمند علم حضوری است. چرا که علم حصولی مسبوق به

مفاهیم است و مفهوم امری است متکثر. پس برای کسب معرفت در آن مرتبه باید از علم حصولی گذشت و آن را پشت سر گذاشت و به علم حضوری متوسل شد.

مرتبه‌ی ذات دور از دسترس است. اما اینجا سخن از مرتبه‌ی الوهیت و صفات است متفکرانی که دیدگاه سلبی را پذیرفته‌اند قائل به مابینت مطلق خداوند و مخلوقات در این مرتبه هستند؛ خداوندی که هیچ وجه شباهتی با مخلوقات خود نداشته باشد؛ خدایی غیردینی و متفاوت با خدای متون مقدس است. خدای متون مقدس، خدایی منزّه و متعالی است که عین تنزیه و تعالی، دارای اوصاف ایجابی شخصی است. در متون مقدس دینی تنزیه در کنار تشبیه، سلب همراه با ایجاب و تمایز در عین تشابه به کار رفته است. خدای متون مقدس به هیچ وجه خدایی صرفاً سلبی و تنزیه‌ی نیست. بنابراین خدای الاهیات سلبی غیرقابل شناخت و غیرقابل توصیف و بیان است.

از طرفی توجیه عقلانی خلقت عالم از خدایی که به طور مطلق متباین با عالم است، ناممکن است. توجیه عقلانی خلقت نیازمند قبول نوعی سنخیت بین خالق و مخلوق است و قبول قول اشتراک لفظی محض در همه‌ی اوصاف و محمولات خداوند، مستلزم تعطیل عقل از معرفت این اوصاف است. نظریه‌ی اشتراک لفظی، مستلزم فرض معانی به کلی متفاوت دیگری است که هیچ رابطه‌ای با معانی عادی و طبیعی ندارد. بنابراین ما نیز هیچ راهی به فهم این معانی به کلی دیگر و متعالی نخواهیم داشت. معرفت سلبی به خداوند تنها جزئی از معرفت به خداوند است و به تعبیری، شرط لازم معرفت به خداوند است نه شرط کافی آن از طریق توصیف سلبی خداوند ما تنها به این نتیجه می‌رسیم که خداوند چه نیست یا چگونه نیست؛ ولی این میزان از معرفت به تنهایی کافی نبوده و ما نیازمند تصور ایجابی از خداوند هستیم؛ تصویری که الهیات سلبی از فراهم کردن آن عاجز است.

البته با تأمل در مثال‌های طرفداران الهیات سلبی در تحلیل معنایی اوصاف الهی می‌توان به این نتیجه رسید که سلب‌های مورد نظر آنها سلب محض نبوده و در واقع، از قبیل «سلب سلب» است که خود مستلزم ایجاب است آنان علم را به معنای سلب جهل و قدرت را به معنای سلب عجز و حیات را به معنای سلب موت در نظر می‌گیرند. در حالی که با دقت فلسفی می‌توان دریافت که اموری از قبیل جهل، عجز، مرگ و مانند آن اموری سلبی و عدمی هستند و سلب این امور در حقیقت به «سلب سلب» باز می‌گردد که در واقع مستلزم ایجاب است.

گفتنی است که نظریه‌ی تشکیک وجودی ملاصدرا، با توجه به پیش‌فرض‌ها، اعتقادات، منابع و متون مقدس دینی ما به جای نظریه‌ی سلبی، جایگزین مناسبی به نظر می‌آید. زیرا ایجاد و تأسیس زبانی متعالی که رابطه‌ای با زبان طبیعی نداشته باشد و برای انسان غیرقابل فهم و انتقال باشد؛ به هیچ عنوان نه مفید و نه مطلوب است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، تهران، انتشارات وزارت و فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، ۱۳۵۷.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸.
۴. پورجوادی، نصراله، *در آمدی بر فلسفه فلوطین*، تهران، نشر دانشگاهی، انجمن فلسفی ایران، ۱۳۵۸.
۵. شیرازی، صدرالدین، *اسفار*، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
۶. علیزمانی، امیرعباس، *سخن گفتن از خدا*، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۷. فلوطین، *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶.
۸. قمی، قاضی سعید، *کلید بهشت*، با مقدمه و تصحیح سید محمد مشکوه، تهران، انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۹. قمی، قاضی سعید، *شرح توحید صدوق*، تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی در سه مجلد، انتشارات وزارت و فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۰. قمی، قاضی سعید، *شرح الاربعین*، تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
۱۱. علیزمانی، امیر عباس، «سلب یا سکوت»، فصل‌نامه اندیشه دینی، ۱۳۸۳، شماره ۱۲، دانشگاه شیراز.