

بررسی دیدگاه الهیات سلبی ابن میمون و قاضی سعید قمی

حامد خادم جهرمی^۱، نرگس رجیبی^۲

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور

۲. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی

(تاریخ دریافت: ۱۴/۲/۹۴، تاریخ پذیرش: ۱۵/۵/۹۶)

چکیده

در طول تاریخ اندیشه، مسائلی نظیر علم ما به خدا، سخن گفتن از او، راه‌های تقرب و اسما و صفات او، به‌طور عام همواره مطرح و محل مناقشه بوده است. این مسئله برخی را به سمت الهیات ایجابی و برخی را به سوی الهیات سلبی سوق داده است. طرفداران الهیات سلبی معتقدند که تنها به شیوه سلبی می‌توان درباره افعال و صفات خداوند سخن گفت به‌گونه‌ای که ابن میمون توصیف درست و بی‌نقص خداوند را صرفاً توصیف او به اوصاف سلبی می‌داند و از این طریق ساحت خداوند را از تشبیه به مخلوق، شرک و اسناد عیب و نقص مبرا می‌داند. قاضی سعید نیز به‌شدت با اتصاف ذات خدا به اسما و صفات مخالف و ورزیده و به سمت تنزیه محض کشیده شده است. لیکن افراط در زمینه تعالی و تنزیه و تکیه بر روش سلبی‌گرویی، امکان هرگونه سخن گفتن معنادار و حقیقی درباره خدا را ناممکن می‌کند.

واژگان کلیدی

ابن میمون، الهیات سلبی، تنزیه و تشبیه، قاضی سعید قمی.

طرح مسئله

در ادیان توحیدی، همواره مسائلی وجود داشته که مورد نزاع پیروان این ادیان قرار گرفته است؛ از جمله این مسائل شناخت خداوند و سخن گفتن درباره اوست به این معنا که چگونه می‌توان با وجود محدودیت‌های شناختی که برای انسان وجود دارد؛ یعنی محدودیت‌هایی که برای به‌وجود آمدن معرفت نسبت به خداوند برای انسان مطرح است، به معرفت و شناختی درخور نسبت به خداوند دست یافت؟ از جمله این محدودیت‌ها وجود مفاهیمی است که انسان برای پدیده‌های امکانی و محدود در نظر گرفته است؛ حال چگونه می‌توان از این عبارات و مفاهیم برای موجودی برتر که خالق و آفریننده اوست استفاده کرد و از این موجود نامتناهی سخن گفت. دیگر اینکه فهم صفاتی مانند علم، قدرت و حیات در مورد محسوسات آسان است؛ چرا که با مواجهه حسی می‌توان آنها را درک کرد، اما این اوصاف در مورد خداوند چگونه فهم‌شدنی خواهد بود؟ در این راستا مکاتب مختلف فلسفی و کلامی به‌صورت طیفی از تنزیهی صرف تا تشبیهی محض در طول تاریخ خداشناسی ظاهر شده‌اند و به میزان اعتباری که به ثبوت یا سلب می‌دهند، دسته‌بندی می‌شوند که می‌توان آنها را در دو یا سه دیدگاه خلاصه کرد:

۱. الهیات ایجابی: یعنی به همان شکل که درباره انسان و اوصاف او سخن گفته می‌شود، درباره خداوند نیز سخن گفته شود.
 ۲. الهیات سلبی: تنها به شیوه سلبی می‌توان درباره افعال و صفات خداوند سخن گفت؛ یعنی اینکه خداوند چه چیز نیست، نه اینکه چه چیز هست.
 ۳. جمع بین سلب و ایجاب: هم می‌توان با الهیات اثباتی با خداوند مسئله شناخت مواجه شد و هم با الهیات سلبی (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۵: ۱۲۸ - ۱۳۰).
- به این ترتیب الهیات سلبی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رویکردهای مطرح در الهیات جدید، به‌منظور پرهیز از خطر تشبیه خداوند به مخلوقاتش به‌وجود آمده است و بیان می‌کند که جز با واژگان نفی و سلب نمی‌توان درباره خداوند سخن گفت. در این بین

ابن‌میمون در حوزه کلام یهودی و قاضی سعید قمی در حوزه کلام اسلامی به این بحث پرداخته‌اند و قائل به الهیات سلبی شده‌اند؛ هرچند این موضوع از لحاظ سابقه تاریخی کمتر مورد توجه فلاسفه مسلمان بوده است، از آنجایی که این دو اندیشمند بیشتر به این موضوع پرداخته‌اند و اوج این الهیات را در آثار این دو جست‌وجو می‌توان کرد، پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه ابن‌میمون و قاضی سعید قمی می‌پردازد.

تعاریف الهیات سلبی

فلاسفه تعریف‌های متعددی از الهیات سلبی^۱ ارائه کرده‌اند، به این صورت که برخی الهیات سلبی را پاسخی به پرسش امکان سخن گفتن از خدا می‌دانند. بر اساس این تعریف، قائلان به الهیات سلبی سخن گفتن از اوصاف و افعال خدا را فقط از طریق زبان سلبی ممکن دانسته‌اند. این تعریف، الهیات سلبی را در دو نکته خلاصه می‌کند: اول. امتناع سخن گفتن ایجابی درباره خداوند و اوصاف او؛ دوم. انتخاب شیوه سلبی به‌عنوان تنها شیوه صحیح سخن گفتن از خدا (علی‌زمانی، ۱۳۸۳: ۱۰۲). برخی دیگر در توصیف الهیات سلبی می‌گویند: «شناخت چستی خدا به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست، نهایت چیزی که انسان می‌تواند بداند این است که خداوند چه نیست، نه اینکه چه هست. در این نگرش صفات ایجابی خداوند یکسره و با یک استثنا نفی و همه به صفات سلبی برگردانده می‌شود» (توکلی، ۱۳۸۶: ۹۱). اما برخی فلاسفه غربی از جمله هیلری آرمسترانگ^۲ فیلسوف دین معاصر، در تعریف الهیات سلبی می‌گوید: «الهیات سلبی عبارت است از سلب انتقادی تمام ایجاباتی که در باب خدا می‌توان به‌کار برد که همچنین با سلب انتقادی سلب‌های ما پیگیری می‌شود. روش سلبی، گزاره‌های الهیاتی قطعی را به مبارزه می‌طلبد» (kenney, 1998: 442). همچنین در تعریف دیگری از دنیس ترنر^۳: «سلبی‌گروی^۴ نام الهیاتی است که در برابر پیشینه جهل بشری درباره ذات خدا به‌کار گرفته می‌شود» (ترنر، ۱۹۹۹: ۱۴۳).

1. Negative theology
2. Hilary Armstrong
3. Turner Denys
4. Turner Denys

برخی دیگر الهیات سلبی را نوعی الهیات دانسته‌اند که در بیان شناخت ما از خدا، اظهارات سلبی را مقدم می‌داند؛ در برابر آن، الهیات ایجابی نوعی از الهیات است که درباره خدا به صورت مثبت و با نسبت دادن صفاتی به او که برای ما نیز قابل شناخت هستند، سخن می‌گوید (راتلج، ۱۹۹۸: ۷۵۹).

به این ترتیب با توجه به تعریف‌های یادشده مشخص می‌شود که در برخی تعریف‌ها منظور از سلب در الهیات سلبی، سلب محض و نفی صرف است و در برخی دیگر، امتناع شناخت خدا بدون توجه به حضرات وجود مطرح است؛ به این معنا که خداوند مطلقاً و بدون هیچ قیدی ناشناختنی دانسته شده است. به عنوان مثال طبق برخی تعریف‌ها «خدا عالم است» به معنای نفی الجهل است، اما برخی تعریف‌های دیگر اصلاً خداوند را فوق سلب و ایجاب می‌دانند.

اما از آنجایی که موضوع این پژوهش پیرامون دیدگاه دو متفکر مسلمان و یهودی یعنی؛ قاضی سعید قمی و ابن میمون درباره الهیات سلبی است، ضروری خواهد بود که تعریف آنها در این باب ذکر شود. ابن میمون برای حفظ مفهوم بساطت خدا، معرفت سلبی را پیشنهاد می‌کند و روگردانی از معرفت سلبی را به بت پرستی منتهی می‌داند. او توصیف درست و بی نقص خداوند، که هیچ گونه لازمه باطالی نداشته باشد را توصیف خدا به اوصاف سلبی می‌داند که در آن هیچ نوع تسامحی وجود ندارد و سبب تشبیه خدا به مخلوق، شرک و اسناد عیب و نقص به ساحت او نمی‌شود. تنزیه و تمایز محض خدا در این عبارت معروف او بازتاب یافته است: «او موجودی است که با هیچ موجود آفریده‌ای مانند نیست و به هیچ روی اشتراکی با آنان ندارد» (cited: Burrell, 2001: 62 - 63).

از نظر قاضی سعید، اتصاف واجب الوجود، به هیچ امری از امور، ممکن نیست، خواه آن امور سلبی باشند یا ایجابی یا اعم از اینکه این صفات را عین ذات بدانیم یا غیر ذات او (قمی، ۱۳۶۲: ۶۶). وی معتقد است که عقول را به ساحت کبریایی او راهی نیست، لذا اوصاف زاده عقل، لیاقت او را ندارند و هر آنچه در باب او بگویند، شایسته خود آنان است و نه خداوند، هر آن کس که خداوند را به استناد عقل وصف کند، مدام در التباس است و او را از شبهه و وسواس گریزی نیست (قمی، ۱۳۷۷: ۲۳۶).

به این ترتیب با توجه به تعریف‌های ذکر شده الهیات سلبی جریان فکری نیرومندی محسوب می‌شود که هم در غرب و هم در جهان اسلام مورد توجه متفکران قرار داشته است. این جریان همواره توان عقل را در شناخت خداوند به‌طور جدی مورد تردید قرار می‌دهد؛ به این صورت که پیروان الهیات سلبی شناخت چیستی خداوند را ناممکن می‌دانند و معتقدند نهایت چیزی که می‌توان در مورد خداوند گفت و نهایت شناخت انسان نسبت به خداوند، این است که خداوند چه نیست، نه اینکه چه چیزی هست، همچنین معتقدند که انسان از نظر معرفت‌شناختی به‌دلیل محدودیت، توان شناخت خدای نامحدود بی‌کران را ندارد.

تاریخچه الهیات سلبی

آلبینوس^۱ (حدود سده دوم میلادی) اولین کسی است که گفت تنها به طریق سلب باید درباره خداوند سخن گفت و پدر خداشناسی سلبی اوست (ولفسون، ۱۳۶۸: ۲۳۷). او این‌گونه مطرح می‌کرد که برای شناخت خدا نخست باید از شیوه سلبی استفاده کنیم، سپس به کمک قیاس و تشبیه پیش برویم و سرانجام از خوبی و زیبایی اشیای فرودست فراتر برویم و به اقیانوس عظیم وجود الهی نائل آییم (الدرز، ۱۳۸۱: ۲۹۲).

افلاطون نیز در رساله پارمیندس شرح می‌دهد که چگونه واحد نه ساکن است و نه متغیر؛ نه کوچک است و نه بزرگ؛ نه اول دارد و نه آخر؛ نه نامی دارد و نه قابل شناختن است؛ نه به حس درمی‌آید و نه می‌توان از او سخن گفت (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۵۴۳ - ۱۶۲۰). با ظهور نوافلاطونیان این اندیشه اوج گرفت. الهیات سلبی فلوطین از عقاید افلاطون منشأ گرفته است، چنانکه افلوپین در رساله نهم از انثاد ششم درباره چگونگی شناخت واحد می‌گوید: «ذات واحد چون مبدأ همه چیزهاست، خود هیچ‌یک از چیزها نیست؛ بنابراین، نه چیزی است نه چند؛ نه عقل است نه روح؛ نه متحرک است و نه ساکن؛ نه در مکان است و نه در زمان؛ نه درباره او می‌توان سخن گفت و نه چیزی نوشت؛ گفتن و نوشتن ما تنها بدین منظور است که دیگران را به سوی او سوق دهیم» (افلوپین، ۱۳۶۶: ۱۰۸۲).

1. Albinus

دیدگاه الهیات سلبی در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نیز طرفدارانی داشته است. فیلون از فیلسوفان برجسته یهود می‌گوید: «شناخت جوهره خدا در وسع انسان نیست، گو اینکه وجودش برای همه آشکار است» (Runia, 1998: 357). فیلسوفان و متکلمان یهودی تحت تأثیر اندیشه فیلون، الهیات سلبی را در دین یهود گسترش دادند. در میان فیلسوفان یهودی ابن میمون شاخص‌ترین چهره در این عرصه محسوب می‌شود که حجم وسیعی از کتاب «دلالة الحائرين» را به شرح و بسط الهیات سلبی اختصاص داده است. از نظر وی، اوصاف سلبی، ما را به شناخت خدا نزدیک می‌کنند و هرچه آگاهی ما به این اوصاف بیشتر باشد، شناخت ما به خداوند نیز بیشتر خواهد شد (ابن میمون، بی تا: ۱۴۰).

این دیدگاه در میان مسیحیان نیز وجود داشته و در واقع با توجه به اینکه مسیحیت رسمی صفات مختلفی را برای خداوند می‌پذیرد (Pojman, 1994: 221) میل به تنزیه خداوند، به وساطت یهود (Kenney, 1998: 257) به مسیحیان نیز منتقل شد. در میان مسیحیان، برجسته‌ترین چهره در الهیات سلبی دیونوسیوس مجعول است که: «خداوند را علی‌الاصول و رای سلب و ایجاب می‌بیند» (Pany, 1998: 624). در الهیات عرفانی و در جاهای دیگر از مجموعه آثار دیونوسیوس مجعول، خداوند مختفی و متعال دانسته شده است؛ هیچ زبانی برای درک ذات او کفایت نمی‌کند و راهیابی به ساحت امر متعال، و رای رؤیت و شناخت است. او اعتقاد دارد که درباره خداوند، هیچ وصف ایجابی و سلبی نمی‌توان گفت (Ross, 1993: 109-110; stiver, 1996: 17). آگوستین نخستین فیلسوف بزرگ مسیحی، دیدگاه افلاطون و فلوطین را می‌پذیرد و همانند آنان، اوصاف الهی را سلبی می‌داند. وی می‌گوید: «هنگامی که تو او را درمی‌یابی، او دیگر خدا نیست. خدا را نمی‌توان در بیان گنجانند. گفتن اینکه او چه نیست، آسان‌تر از گفتن این است که او چه هست. اندیشیدن درباره خدا به سکوت می‌انجامد» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۶۳ - ۶۴).

الهیات سلبی از سده دوازدهم به بعد در تفسیرهای توماس آکویناس و مایستر اکهارت شرح و بسط یافت. آکویناس، خدا را وجود محض و واقعیت مطلق نهایی می‌داند و می‌گوید: خدا و مخلوقاتش در عین شباهت بسیار زیاد به یکدیگر، به شدت غیرمشابه‌اند. در مقایسه با کمال وجود الهی، همه اشیا نیستی محضند (william L, 1996: 190). اکهارت

نیز در جست‌وجوی رها شدن از خدای شخصی و متعین است تا گرفتار محدودیت‌های وجود، گرفتار نیستی محدودیت و تناهی و گرفتار هر چیزی که قادر به تثبیت آن است، نشود (کربن، ۱۳۸۴: ۳۹۰).

مسلمانان نیز از این قافله عقب نمانده‌اند و بحث‌های جنجال‌برانگیزی را تحت عنوان صفات خبری ذات مانند ید، وجه و عین و صفات خبری فعل مانند استوای بر عرش، مجیء و نزول، در کلام اسلامی مطرح کردند و اثبات این صفات با معانی ظاهری را موجب تجسیم خدا و تشبیه به خلق دانسته‌اند. پس باید از پذیرش صفات استنکاف کرد. از این‌رو، برخی از فرقه‌های اسلامی این صفات را به معانی دیگری تأویل برده‌اند و برخی دیگر عین این صفات را با همان معانی ظاهری، بر خدا حمل کرده‌اند و بعضی ضمن اذعان به این صفات، کیفیت را از آنها سلب کرده‌اند و گروه دیگری معانی آنها را به خدا وانهاده‌اند و به اصطلاح، قائل به تفویض شده‌اند. برخی معتزلیان مانند الفوطی صفات را یکسره انکار کردند (ولفسون، ۱۳۶۸: ۱۴۳) و برخی چون کرامیه صفات زائد را پذیرفته‌اند، اما ازلیت آن را انکار کرده‌اند و گفته‌اند این صفات مخلوقند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۷۵) و برخی مثل ابوالهذیل علاف (رازی، ۱۹۷۶: ۳۴) و شیعیان و آن‌گونه که اشعری می‌گوید، خوارج و زیدیه و مرجئه با قبول صفات و رد زیادت و پذیرش عینیت، سعی کردند مشکل را حل کنند (اشعری، بی‌تا: ۸۵). حشویه از اهل حدیث نیز درباره اوصاف جسمانی بر این باور بودند که خدا مانند ما دست جسمانی دارد (معروف الحسینی، ۱۳۷۱: ۲۰۷ - ۲۰۹) اما اشعری معتقد است که خدا دست دارد، ولی دستی که شایسته ذات خداست و مانند دست انسانی نیست (بدوی، ۱۳۷۴: ۳۹۰). در میان شیعیان نیز چه شیعه اسماعیلی و چه شیعه دوازده امامی اعتقاد به الهیات سلبی وجود دارد؛ برخی از اسماعیلیان (سجستانی، ۱۹۴۹: ۷۴) و نیز مشخصاً شیخ رجبعلی تبریزی و شاگردش قاضی سعید قمی، بیش از دیگران به آن پرداخته‌اند. قاضی سعید از مدافعان سرسخت الهیات سلبی بود که اعتقاد داشت تمام اوصاف خدا، معنای سلبی دارد و نفی صفات ذاتی از خدا را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال می‌داند، اما در مصاف با مغالطه‌کنندگان و شبهه‌افکنان چاره‌ای جز توسل به استدلال نمی‌داند.

قاضی سعید و دیدگاه الهیات سلبی

قاضی سعید قمی از شاگردان ملارجبعلی تبریزی است که همچون استاد خود از مدافعان نظریه الهیات سلبی محسوب می‌شود. رجبعلی تبریزی صفات خداوند را انکار می‌کرد و بر این باور بود که صفات در مورد واجب تعالی، نه عین ذات است و نه زائد بر ذات. ذات مقدس حق تعالی از هر گونه صفتی منزّه و مبراست (دینانی، ۱۳۷۷: ۳۴۵). قاضی سعید نیز بر اساس مبانی فکری خویش که برخی وجودشناختی و برخی دیگر معرفت‌شناختی است، سرسختانه از الهیات سلبی دفاع می‌کند که آن مبانی عبارتند از:

۱. نفی صفت از خداوند

از نظر قاضی سعید، اثبات صفات برای خداوند، از طرفی مستلزم تشبیه و ترکیب است که به نوبه خود به شرک می‌انجامد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۸۰) و از طرف دیگر مستلزم احاطه خواهد بود و لازمه احاطه، محدودیت موصوف است (همان: ۷۸). به عبارت دیگر موصوف بودن، مخلوق بودن را در پی دارد (همان: ۱۱۹).

به نظر قاضی سعید، صفات حق تعالی چه زائد بر ذات باشند و چه عین ذات، موجب احاطه و در نتیجه مستلزم محدود شدن خواهد بود و چون ذات باری تعالی حد ندارد، پس صفتی نیز نخواهد داشت؛ نیز اگر خداوند صفت داشته باشد، بین خالق و مخلوق، مماثلت پیش می‌آید که امر محالی است (همان، ج ۱: ۲۵۸). وی علت اینکه مفسران الهی و حکمای بزرگ، برای خداوند صفات قائل شده‌اند و او را به اوصاف متصف کرده‌اند را این می‌داند که عوام مردم در ادراک قاصرند؛ به همین دلیل رعایت حال ایشان شده است (قمی، ۱۳۶۲: ۶۶).

۲. نفی زیادت و عینیت صفات با ذات

قاضی سعید می‌گوید: اگر صفات حق تعالی، زائد بر ذات باشند، از دو احتمال بیرون نیست؛ یا واجب‌الوجود مجموع ذات و صفات است یا فقط ذات بوده و صفات خارج از آنند. در صورت اول (مجموع ذات و صفات بودن واجب‌الوجود) ترکیب در ذات لازم می‌آید: در حالی که خدا بسیط مطلق است و بنا بر احتمال (صفات خارج از ذات باشند) لازم می‌آید که واجب‌الوجود، در وجود و دیگر صفات و کمالات، محتاج به غیر ذات باشد که این با علو شأن و مرتبت واجب ناسازگار است (همان: ۶۹).

همچنین قاضی سعید می‌گوید: صفت عارض بر موصوف است و هر عارضی یا واجب است یا ممکن. واجب نمی‌تواند باشد، زیرا صفت، محتاج موصوف است و این با وجوب ذاتی واجب در تناقض خواهد بود. بنابراین، صفت، ممکن است و هر ممکنی برای وجود و عروضش نیازمند علتی است که این علت باید ذات باشد. پس، ذات علت عروض آن صفت است. بنابراین، صفت و موصوف هر دو، متعلق جعلند. معلولیت صفت ظاهر است، اما چون موصوف، موضوع آن عارض است، معلول آن خواهد بود که لازمه آن وحدت فاعل و قابل است.

قاضی سعید قول به زیادت را شنیع و قبیح‌تر از قول عینیت صفات با ذات می‌داند. وی در بطلان قول عینیت صفات با ذات می‌گوید: «صفت عبارت از امری است 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» (همان: ۷۰). همچنین گواهی عقل به اینکه برای هر مخلوقی خالق است که صفت و موصوف واقع نمی‌شود، چون هر صفت و موصوفی مخلوق و نیازمند خالق است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۱۷). به عبارت دیگر، عقل به اقترا و همراهی صفت با موصوف خود گواهی می‌دهد و این گواهی و اقترا دلیلی بر حدوث آن دو است؛ و هیچ حادثی، ازلی نخواهد بود (همان: ۱۲۱).

۳. تباین خالق و مخلوق

به نظر قاضی سعید، خداوند سبحان همان‌گونه که در مقام ذات خود با موجودات ممکن مابینت دارد، در مرحله صفات خود نیز با موجودات ممکن مابین است و براهینی را در اثبات آن در قالب قیاس استثنایی رفع تالی مطرح می‌کند و می‌گوید اگر خداوند با مخلوقات خود در ذات اشتراک و سنخیتی داشته باشد، با توجه به اینکه آنچه در خلق یافت می‌شود، امری مخلوق است، باید حکم به مخلوق بودن خداوند کرد، اما تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل خواهد بود. از طرفی اشتراک در صفات و به عبارتی اشتراک در عارض، مستلزم اشتراک در ذات است و لازم می‌آید باری تعالی در ذات خود با مخلوقات مشترک باشد، اما تالی باطل است؛ زیرا مستلزم مخلوق بودن خداوند است. پس مقدم نیز که اشتراک و سنخیت خداوند در صفات خود با مخلوقات است، باطل محسوب می‌شود (همان: ۸۱).

او در باب افعال خدا نیز معتقد است که افعال خداوند هیچ‌گونه شباهت و مشارکتی با افعال مخلوقات ندارد. چون هر فاعلی به اعتبار خصوصیتی و با نظر به مفعولش کاری انجام می‌دهد؛ وگرنه صدور شیء خاص از او و نه شیء دیگر، ترجیح بدون مرجح خواهد بود. تشابه و تماثل فعل مخلوق و فعل خدا، به معنای وجود خصوصیت مشترک در خالق و مخلوق است؛ بنابراین، در صفت اشتراک دارند و اشتراک در صفت، مستلزم اشتراک در ذات بوده، لازمه آن ترکیب خداست (همان: ۱۷۷).

۴. تفاوت مرتبه احدیت و الوهیت

قاضی سعید بین مرتبه احدیت و الوهیت تفاوت قائل می‌شود و بیان می‌کند که معرفت به مرتبه الوهیت خداوند، مخصوص پیامبران و اولیای الهی و مؤمنان حقیقی است، ولی دستیابی به معرفت در مرتبه احدیت برای هیچ کس ممکن نیست؛ زیرا در این مرتبه نه اسمی وجود دارد و نه رسمی (همان: ۲۷۸).

به این ترتیب از دیدگاه قاضی سعید، باب دستیابی به معرفت به اوصاف الهی بر عامه مردم و محجوبان بسته شده، مگر کسانی که خداوند بر آنان منت نهاده است و ایشان را به ابواب علم و حکمت، یعنی خاندان پیامبر هدایت کرده باشد (همان: ۱۰۸).

۵. تأکید بر وحدانیت خدا

به نظر قاضی سعید لازمه اعتقاد به توحید حق تعالی، نفی هرگونه صفت از اوست (همان: ۱۱۶). خداوند واحد محض است و حضور در ذهن، خروج از وحدت محضه خواهد بود (همان: ۱۲۲).

۶. محدودیت وهم و عقل در شناخت خدا

قاضی سعید می‌گوید: خداوند به وهم در نمی‌آید، زیرا آنچه در وهم و خیال است، از حس انتزاع می‌شود و مخیل یا موهوم بودن خداوند مستلزم مادیت اوست؛ عقل هم قادر به درک خداوند نیست زیرا عقل یا مفاهیم کلی و بسائط عامه را درک می‌کند یا حقایق و مفاهیم عقلی را. بسائط عامه از افراد و مصادیق انتزاع می‌شود و خدا دارای فرد نیست و اما شناخت حقایق عقلی نیز یا به شناخت اجزاست یا به شناخت علل ذاتی یا عرضی که همه اینها در مورد خداوند محال است (همان: ۱۲۵).

۷. اشتراک لفظی وجود بین خالق و مخلوق

قاضی سعید بر مبنای تباین مطلق خالق و مخلوق به اشتراک لفظی وجود و سایر صفات خداوند با مخلوقات قائل شده و اشتراک معنوی وجود و سایر صفات خالق و مخلوق را مردود اعلام کرده است. به عقیده وی قول قائلان به اشتراک معنوی، فرسنگ‌ها از قول حق و صواب فاصله دارد و تشبیهی بالاتر از آن متصور نیست (همان: ۱۷۹) زیرا این امر موجب مشابهت و مماثلت خداوند با مخلوقات در همان مفهوم صفت می‌شود (همان: ۲۵۸).

قاضی سعید برای اثبات مدعای خود دو استدلال اقامه می‌کند:

دلیل اول: خداوند از آنجایی که ذاتاً بی‌نیاز است، هرگز به چیزی از معلول خود متصف نمی‌شود. زیرا اگر آنچه دربارهٔ مخلوق صادق است، در خدا نیز صادق باشد، خدا با مخلوقات در مصداق بودن این مفهوم، مشترک بوده، مابه‌الاشتراک مستلزم مابه‌الامتیاز است و بدیهی است حتی اگر این امتیاز و اختلاف به‌واسطهٔ حیثیات باشد، به ترکیب خدا می‌انجامد (همان: ۱۷۰).

دلیل دوم: خداوند به‌واسطهٔ وجود، از بقیهٔ موجودات متمایز و بلکه متباین است، زیرا خداوند ورای وجود و علت آن است. پس مفاهیم برگرفته از وجود قابل‌اطلاق بر او نیست (قمی، ۱۳۶۲: ۶۶).

۸. نامعقول بودن توصیف خدا به اوصاف ایجابی

قاضی سعید همهٔ صفات ثبوتی را به صفات سلبی برمی‌گرداند و تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی را به اعتبار الفاظ می‌داند نه معانی. برای مثال برخی صفات نظیر علم و قدرت به‌صورت ایجابی و برخی نظیر جسم نبودن، عرض نبودن و جوهر نبودن به‌صورت سلبی بر او اطلاق می‌شود. به این ترتیب منظور قاضی سعید، ارجاع همهٔ صفات حسنای الهی به سلب نقص‌ها و نفی مقابلات آن است، ولی این صفات دو دسته‌اند: دستهٔ اول اوصافی که خودشان از خداوند سلب می‌شوند، مانند جسم، جوهر و عرض؛ دستهٔ دوم اوصافی که نقیض آنها از خداوند سلب می‌شوند مانند قدرت که به‌معنای سلب عجز از خداست (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۷۹).

۹. توصیف خداوند به واسطهٔ افعالش توسط انبیا

قاضی سعید بر این باور است که انبیا خداوند را به واسطهٔ افعالش توصیف کرده‌اند و معنای اتصاف خدا به صفات، این نیست که مبدأ اشتقاق صفات، در خدا موجود باشد؛ اعم از اینکه عین ذات باشد یا قیام به ذات داشته باشد و عارض بر آن شود؛ بلکه اتصاف، در مورد خداوند به این معناست که او، مبادی این صفات را به افرادی که موصوف به این صفات شده‌اند، داده است و حقیقت آن صفات را در اشخاصی که شایستهٔ آن صفات هستند، ایجاد کرده است. برای مثال دربارهٔ صفت قدرت می‌توان گفت خداوند حقیقت قدرت را به اشخاصی که موصوف به قدرت باشند، داده است (همان: ۲۹۰).

۱۰. معرفت به خداوند، معرفت بالمقایسه است.

قاضی سعید پس از اثبات بی حد و مثل بودن خداوند و رد معرفت عقلی و وهمی نسبت به خداوند، باب معرفت ربوبی خدا را گشوده دانسته است و می‌گوید: تنها از طریق مخلوقات می‌توان بر وجود خدا استدلال کرد؛ زیرا هر موجودی به دلیل ممکن بودن بر وجود خالق خویش، یگانگی او و سایر صفات حسنایش دلالت دارد؛ چرا که طبیعت امکانی فقیر حقیقی است و به غنای حقیقی نیازمند است. وی چنین معرفتی را، معرفت بالمقایسه می‌نامد؛ به این معنا که این معرفت از راه مقایسهٔ طبیعت امکانی حاصل می‌شود و معرفت عقلی به خدا را تنها از این راه ممکن می‌داند و معتقد است که هر کس معرفت عقلی فراتر از این حد را دنبال کند، بی‌گمان از راه حق دور شده است (همان: ۱۲۸).

۱۱. صفات خداوند در قرآن، صفات اقرار است نه احاطه

قاضی سعید توصیف ذات واجب توسط عقول بشری را مردود دانسته و معتقد است که هیچ مانعی از اتصاف خداوند به اوصافی که خود برای ذات خویش متعین کرده است، وجود ندارد و با عبارت «ان الخالق لا یوصف الا بما وصف به نفسه» و عبارت «أما توصیفه تعالی بما وصف به نفسه فهو علی سبیل الاقرار المحض» بیان می‌دارد که خداوند تنها به اوصافی که خودش، خود را به آنها توصیف کرده است، متصف می‌شود و تنها وظیفهٔ بندگان و مخلوقات در برابر توصیفات خدا از خویش، آن است که به وجود چنین صفاتی

برای خداوند اقرار کنند (همان: ۷۹). به این ترتیب اوصافی که خدا به خودش نسبت داده، از باب اقرار و اعتراف عبد به اوست؛ بدون آنکه توصیف و احاطه بر خدا لازم آید و بی آنکه کیفیت آن صفات تبیین و روشن شود؛ زیرا صفات حق تعالی همانند ذات او دارای کیفیت نیست (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۲۵).

ابن‌میمون و دیدگاه الهیات سلبی

ابن‌میمون در میان فیلسوفان یهودی از بزرگ‌ترین و شاخص‌ترین مدافعان الهیات سلبی است که حجم وسیعی از اصلی‌ترین کتاب فلسفی - کلامی وی یعنی دلالة الحائرين به شرح و بسط این دیدگاه اختصاص دارد. الهیات سلبی ابن‌میمون با دو اصل عمده معرفی می‌شود: ۱. متغایر بودن خداوند نسبت به کل موجودات ممکن؛ ۲. بساطت محض خداوند. در اینجا به تفصیل به این اصول و پیامدهای آن خواهیم پرداخت.

۱. نفی صفات ذاتی از خداوند

ابن‌میمون می‌گوید: هیچ معرفت اثباتی در حوزه ذات خداوند نمی‌توان داشت، چرا که خداوند هیچ مابه‌الاشتراکی با دیگر موجودات جهان ندارد. وی اعتقاد به صفات ذاتی برای خدا را همانند اعتقاد به جسمانیت او می‌داند که محال و ممتنع است و معتقد به آن را، به تشبیه خالق به مخلوق متهم می‌کند و در ادامه می‌گوید کسی که معتقد باشد خدا واحدی است که صفات متعدد دارد؛ در واقع فقط با لفظ گفته که خداوند واحد است، ولی در واقع به کثرت در خداوند اعتقاد دارد؛ این کلام شبیه حرف مسیحیان است که می‌گویند خدا یکی است، اما سه تاست و هر سه یکی هستند (ابن‌میمون، بی‌تا: ۱۱۵).

۲. شناخت‌ناپذیری ذات خدا

ابن‌میمون معتقد است که ذات خدا شناخت‌پذیر نیست و توصیف خداوند با تعبیر انسانی در تورات به آن سبب است که برای انسان فهم آن ممکن باشد؛ از این‌رو علمای یهود می‌گویند هر کمالی که برای انسان ممکن است، برای خدا واجب می‌شود تا مردم بتوانند فرضی از خدا داشته باشند، مثلاً اوصافی برای خدا می‌آورند که بر جسمانیت دلالت می‌کند تا بفهمانند خدا وجود دارد؛ زیرا مردم در بدو امر معنایی برای وجود نمی‌فهمند جز اینکه

آن را جسمانی بدانند یا هر چه را برای ما کمال است، به خدا نسبت می‌دهند تا بفهمانند که خدا واجد تمام کمالات و کمال محض است و هیچ نقصی ندارند یا هر چه را برای ما نقص است، آن را از خدا سلب می‌کنند، از این‌رو هرگز خدا را به اکل، شرب، نوم، ظلم، مرض و امثال اینها وصف نمی‌کنند: گرچه تمام آنچه ما می‌پنداریم برای خدا کمال است و آن را ذکر می‌کنیم، در حقیقت خود نوعی نقص برای خداست (همان: ۵۸). پس از نظر ابن‌میمون درک ذات خدا امکان ندارد؛ چنانکه حضرت موسی (ع) از خدا تقاضا کرد که ذات و حقیقت او را بشناسد؛ خدا در جواب ایشان فرمود درک ذات من ممکن نیست، ولی می‌توانید با صفات من، مرا بشناسید (خروج، ۳۳: ۱۱).

۳. رد عینیت و زیادت صفات با ذات

ابن‌میمون می‌گوید: بدیهی است که صفت غیر از موصوف و حالتی برای یک ذات و عرض است. اگر صفت همان ذات موصوف باشد، صفت فقط تکرار در قول می‌شود و هیچ فایده دیگری ندارد یا فقط شرح‌الاسم می‌شود. حال اگر صفت عین ذات باشد فقط شرح‌الاسم است که این در مورد خدا معنا ندارد، اما فایده‌ای هم ندارد و اگر بگوییم صفت غیر از موصوف است و معنایی زائد بر موصوف دارد، اینجا صفت عرض به حساب می‌آید و باید موجب معنایی زائد برای خدا شود که لاحق خدا می‌شود. حال اگر این صفات کثیر شوند، دیگر وحدانیت معنایی ندارد و این با بساطت محض خداوند سازگار نیست (ابن‌میمون، بی‌تا: ۱۱۶).

۴. تقسیم اوصاف

اوصافی که به یک موصوف نسبت داده می‌شود از پنج حالت بیرون نیستند: ۱. شیء را به حد خودش توصیف می‌کنیم، مانند توصیف انسان به حیوان ناطق که این نوع صفت را کسی برای خدا نیاورده است؛ زیرا خداوند حد ندارد تا با آن توصیف شود؛ ۲. شیء را به جزئی از اجزایش توصیف می‌کنیم، مانند توصیف انسان به حیوانیت یا ناطقی که این نوع صفات نیز در خدا راه ندارد؛ زیرا لازمه داشتن جزء، داشتن ماهیت است و خدا ماهیت ندارد؛ همچنین این نوع توصیف به ترکیب می‌انجامد؛ ۳. توصیف شیء به امری خارج از حقیقت و ذات او؛ از این‌رو باید عرض او باشد. پس این صفت هم در خدا راه ندارد؛ زیرا در این توصیف، شیء محل عوارض و کیفیات واقع می‌شود، اما در خدا چنین امری محال است؛ ۴. توصیف شیء با

نسبتی که با غیر دارد، مانند توصیف شیء با زمان یا مکان. این اوصاف به ذات و ذاتیات ربطی ندارد. نسبت دادن چنین اوصافی نیز به خدا ممکن نیست، زیرا زمان و مکان عرض هستند و لازمه آنها حرکت است و حرکت از لوازم جسم محسوب می‌شود و خدا جسم نیست، پس بین خدا و زمان و مکان هیچ نسبتی نیست. به‌علاوه بین خدا و مخلوقات نسبت اضافی در میان نیست تا این امور متضایف را به خدا نسبت دهیم؛ ۵. توصیف شیء به فعلش مانند: زید نجار این در است. این اوصاف را می‌توان به خدا نسبت داد، البته باید توجه داشت که صدور افعال متعدد درباره خدا، دلیل بر تحقق معانی مختلف در ذات خدا نمی‌شود، بلکه تمام افعال خداوند در واقع همان ذات خداست و نه چیزی زائد بر ذات. خلاصه آنکه خدا از جمیع جهات واحد است و هیچ‌گونه کثرت و معنای زائد بر ذات، در او راه ندارد و صفات متعددی که در کتاب‌ها به خدا نسبت داده‌اند، از جنبه کثرت در افعال است، نه از جهت کثرت در ذات (همان: ۱۱۸ - ۱۲۲).

۵. توصیف انبیا و کتاب‌های آسمانی از خدا

ابن‌میمون می‌گوید: انبیا و کتاب‌های آسمانی توصیفشان از خدا به این صورت است که آنان جسم را از خدا نفی کردند، ولی صفات جسمانی را از خدا نفی نکردند و تمام این موارد را نیز صفت کمال به حساب آورده‌اند، لیکن اکثر این صفات، صفات فعلند و به ذات ربطی ندارند. آنها چهار صفت حی، قادر، عالم و مرید را به خدا نسبت می‌دهند و البته تمام این معانی مترادف یکدیگرند. مثلاً علم یعنی حیات؛ زیرا هرکس که ذات خود را درک کند، او حی است. خداوند قادر است تا بیافریند آنچه را آفریده یا نسبت به آنچه ایجاد کرده است، اراده دارد، یا عالم است به آنچه ایجاد کرده است (همان: ۱۲۳ - ۱۲۵).

۶. نفی جسمانیت، انفعال، عدم و تشبیه از خدا

هرچه موجب جسمانیت می‌شود، باید از خدا نفی شود. همچنین تمام انفعالات باید از خدا سلب شود؛ زیرا انفعالات موجب تغییر است و فاعل انفعالات باید غیرمنفعل باشد و اگر خدا منفعل باشد، پس غیرخدا باید فاعل انفعالات باشد و در این صورت خدا دیگر خدا نیست. تمام عدم‌ها باید از خدا نفی شود؛ زیرا خدا کمال مطلق است و تمام کمالاتش وجود بالفعل دارند نه بالقوه. همچنین باید تمام اشکال شباهت به موجودات را از خدا نفی کرد. از این‌رو، انبیا نیز تشبیه را نفی کرده‌اند مانند: «پس خدا را به که تشبیه می‌کنید و کلام

شبيه را با او برابر می‌دانید» (اشعیا، ۴۰: ۱۸) نفی این موارد به این دلیل است که جسمانیت، انفعال، عدم و تشبیه و ... از خصوصیات امر طبیعی هستند (ابن میمون، بی تا: ۱۳۲ - ۱۳۳).

۷. اشتراک لفظی بودن اوصاف ایجابی بر خدا

از دیدگاه ابن میمون اطلاق اوصاف ایجابی بر خدا، از باب اشتراک لفظی است به این معنا که معانی این صفات درباره خدا با آنچه به ما انسان‌ها نسبت داده می‌شود، متفاوت است. بین این صفات در خدا و ما اختلاف وجود دارد و این اختلاف به اعظم، اکمل، اثبت، اعم و ادوم بودن است؛ یعنی وجود خداوند اثبت از وجود ما و حیاتش ادوم از حیات ما و قدرتش اعظم از قدرت ما و علمش اکمل از علم و اراده‌اش اعم از اراده ماست. البته چون باب افعال درباره اشیا است که یک معنا به طور متواپی بر آنها اطلاق پذیر باشد، اطلاق صفات بر خدا و مخلوقات صرف اشتراک است، نه معنای مشترک. همچنین از باب تشکیک هم نیست، چون تشکیک در دو چیزی که معنای عرضی و نه ذاتی مشابه داشته باشند، معنا دارد. و از آنجا که اهل نظر، صفات را عرض نمی‌دانند، نمی‌توان شباهتی میان آن دو فرض کرد، چه رسد به اینکه از باب تواطو آنها را ذیل یک واحد قرار دهیم. پس اتصاف اوصاف ذاتی بر خدا، از باب اشتراک در اسم و لفظ است نه معنا و این معنا را فقط عارفان می‌فهمند (همان: ۱۳۳ - ۱۳۴).

۸. صفات سلبی، تنها راه توصیف خدا

ابن میمون می‌گوید: خدا را فقط باید با صفات سلبی وصف کرد و توصیف خدا با صفات ایجابی نوعی شرک و نقص است؛ زیرا در خداوند ترکیب راه ندارد و ما فقط انیت او را درک می‌کنیم و چون خدا ماهیت ندارد، محال است که بتوان برایش صفت ایجابی آورد؛ زیرا خدا انیتی خارج از ماهیتش ندارد تا صفت بر یکی از آن دو دلالت کند و خدا نه مرکب است تا صفت به یکی از اجزای خدا اشاره داشته باشد و نه اعراض دارد تا صفت دال بر عرضی باشد. از این رو به هیچ وجه خدا صفات ایجابی ندارد. البته آوردن صفات نفی برای خدا به این جهت صحیح است که ذهن انسان بتواند آن معنا را درک کند. اگر می‌گوییم خدا عالم و قادر است، به این معناست که خدا جاهل و عاجز نیست (ابن میمون، بی تا: ۱۳۶ - ۱۳۸).

۹. ویژگی صفات خدا

ابن‌میمون می‌گوید هر صفتی که در ذات باری تعالی فرض شود یا صفت فعل یا به معنای سلب عدم آن صفت است. به عبارت دیگر سلب می‌کنیم از او چیزی را که شأن او نیست که آن را داشته باشد (همان: ۱۳۹).

۱۰. سلب بیشتر، درک و قرب بیشتر به خدا

ابن‌میمون می‌گوید: همان‌طور که در موجودات هر چه اوصاف بیشتر شود، فهم ما درباره آن موجود بیشتر می‌شود، در مورد خداوند نیز هر چه سلب بیشتر شود، درک و قرب ما به خداوند افزایش می‌یابد؛ زیرا سلب هر صفت از خدا، حاصل پژوهش و تفکر بسیار است (همان: ۱۴۰).

۱۱. اوصاف ایجابی و دورتر شدن از خدا

توصیف خدا به اوصاف ایجابی خطرهای بزرگی دارد؛ زیرا هر کس آنچه را به نظر او کمال است، به خدا نسبت می‌دهد و این درست نیست. لذا باید تمام اوصاف ایجابی را به معنای سلبی حمل کنیم (همان: ۱۴۶). برای مثال اگر کسی که تاکنون فیل ندیده است و فقط می‌داند نام حیوانی است، از شکل و حقیقتش سؤال کند و شخصی به او بگوید فیل حیوانی است که یک پا و سه بال دارد و در اعماق دریا زندگی می‌کند و ... آن شخص فکر می‌کند این حقیقت فیل است، گرچه او مقصر نیست. این اوصاف ایجابی که به نظر قائل درست بود، کاذب است. در مورد خداوند نیز گاه بیان اوصاف ایجابی، انسان را از خداوند دورتر می‌کند (همان: ۱۴۸).

۱۲. ماهیت نداشتن خداوند

خداوند ماهیتی ندارد و چیزی که دارای ماهیت نیست، دارای وصف هم نیست. ابن‌میمون حتی اسناد صفت موجود و واحد را نیز به خدا جایز نمی‌داند و این‌گونه استدلال می‌کند: وجود عارض بر همه اشیا و لذا چیزی است که به ماهیت آنها افزوده می‌شود. هر چیزی که وجودش معلول است، وجودش امری است زائد بر ماهیت. اما چیزی که وجودش معلول دیگری نیست، که خدا تنها این‌گونه است، وجود و ماهیت کاملاً یکی است؛ خدا ماهیتی نیست که وجود بر آن عارض شده باشد، وجودش همواره مطلق است.

لذا خداوند وجود دارد بی آنکه صفت وجود را داشته باشد؛ عالم است بی آنکه صفت علم را داشته باشد و ... همه به یک هویت برمی گردند و هیچ کثرتی در کار نیست. همچنین وحدت و کثرت اعراضی هستند که بسته به اینکه شیء از اجزای زیاد شکل گرفته باشد یا خیر، به شیء نسبت داده می شوند، همان گونه که عدد جزو ماهیت اشیای معدود نیست، وحدت هم ماهیت شیء واحد نیست؛ چون وحدت و کثرت اعراضی هستند از مقوله کم، و به اشیایی عارض می شوند که قابلیت آن را داشته باشند. اما در مورد موجودی که واقعاً بسیط است و مطلق و در او ترکیب تصورشدنی نیست، به همان میزان که عروض کثرت نامربوط است، عروض وحدت نیز چنین خواهد بود؛ پس وحدت امری عارض بر او نیست، او بی آنکه وصف وحدت را داشته باشد، واحد است (همان: ۱۳۵).

بررسی تطبیقی دیدگاه ابن میمون و قاضی سعید

همان گونه که از عقاید و باورهای این دو فیلسوف متأله و دیندار برمی آید تشابه بسیاری در افکار و اعتقادات آنان مشاهده می شود، ولی تفاوت هایی نیز وجود دارد که برخی از این تشابهات و تفاوت ها عبارتست از:

شباهت ها

۱. هر دو انگیزه واحد یعنی توحید و صیانت از تعالی حق تعالی را دارند.
۲. هر دو خدا را واحد مطلق، بسیط و منزله از ترکیب و نامتناهی می دانند.
۳. هر دو به عینیت ذات با وجود خداوند معتقدند، نه اینکه وجود خدا عارض بر ذات او باشد.
۴. هر دو شناخت ذات خدا را ممکن نمی دانند.
۵. هر دو عینیت صفات با ذات و زیادت صفات بر ذات خداوند را رد می کنند.
۶. هر دو صفات ذاتی را از خدا نفی می کنند.
۷. هر دو قائل به صفات فعلند.
۸. هر دو تنها راه توصیف خداوند را صفات سلبی می دانند.
۹. قاضی سعید به محدودیت عقل در شناخت خداوند معتقد است. ابن میمون نیز

می‌گوید ما با تورات و نه با عقل و استدلال می‌فهمیم که خدا اوصافی دارد و نسبت به خدا شناخت پیدا می‌کنیم.

تفاوت‌ها

۱. روش آنها در پرداختن به الهیات سلبی متفاوت بوده؛ به این گونه که ابن‌میمون در اثبات دیدگاهش در صدد جمع میان وحی و عقل برآمده؛ چنانکه به استدلال‌های عقل و برهان تکیه می‌کرد و در تأیید استدلال‌های خویش گاهی جملاتی از کتب مقدس را می‌آورد. اما جمع میان عقل و وحی نه تنها برای قاضی سعید مطرح نبوده، که اصولاً او با آموزه‌های عقلی و فلسفی مشکل داشته است.
۲. تفاوت دیگر قاضی سعید و ابن‌میمون در روش، این است که روش ابن‌میمون برهانی و استدلالی است؛ در حالی که قاضی سعید بیشتر گرایش عرفانی و مشی اخباریگری داشت.
۳. گرچه قاضی سعید و ابن‌میمون هر دو به اشتراک لفظی و تباین خالق و مخلوق معتقدند، دلایل آن دو در توجیه مباینت خالق و مخلوق تفاوت دارد و مبنای قاضی سعید در این قول، اعتقاد داشتن به اصالت ماهیت بوده؛ در حالی که اصالت وجود و ماهیت برای ابن‌میمون اصلاً مطرح نبوده است.
۴. ابن‌میمون تمامی صفات مذکور در کتب الهی را صفات فعل می‌داند و می‌گوید خداوند صفاتی همچون رازق، خالق، معطی و جواد و ... دارد که با غیر نیز نسبت دارد؛ از این رو تحقق آنها وابسته به غیر است. از طرفی غیرخدا، مخلوق و معلول خدا و در نتیجه متأخر از ذات و زائد بر او خواهد بود. اما قاضی سعید نسبت صفات فعلیه با غیر را انکار می‌کند و می‌گوید: خالقیت از ازل برای خدا ثابت بوده و مخلوقات مظاهر این اسما هستند و این گونه نیست که خداوند هنگام خلق و آفرینش مستحق این صفت شده باشد؛ بلکه او از ازل خالق بوده است. از نظر قاضی سعید، ذات خدا از اضافه به غیر منزّه است و این صفات از زاویه دید ما معنا می‌یابد.
۵. ابن‌میمون حتی اسناد صفت موجود و واحد را نیز به خدا جایز نمی‌داند، ولی قاضی سعید، خواسته یا ناخواسته صفت وحدت را به خدا اسناد می‌دهد و آن را عین ذات الهی می‌داند.

نتیجه گیری

از رویکردهایی که در میان پیروان ادیان ابراهیمی درباره شناخت خداوند و سخن گفتن درباره او وجود دارد، الهیات سلبی است که شناخت خداوند را دور از ذهن می‌داند و صفات ایجابی را از او نفی می‌کند. در واقع در دیدگاه الهیات سلبی می‌توان گفت که خداوند چه چیزی نیست، نه اینکه چه چیزی هست.

ابن‌میمون و قاضی سعید نیز برآنند که تنها با زبان سلب می‌توان در مورد خداوند سخن گفت و زبان ایجاب و اثبات در وادی سخن گفتن از خداوند لال و الکن است؛ به عبارت دیگر بشر از داشتن هرگونه شناخت ایجابی نسبت به خدا ناتوان است و تنها می‌تواند شناختی سلبی از او داشته باشد. ابن‌میمون با تأکید بر الهیات سلبی، به معرفی خدا می‌پردازد و می‌گوید هر چه بیشتر از خدا اوصافی را سلب کنیم، بیشتر به خدا نزدیک می‌شویم؛ از این رو اولیا و انبیا شناخت بهتری به خدا دارند. در هر حال آنها با باور به تباین تام آفریدگار و آفریده و از سر پرهیز از تشبیه خداوند به آفریده، به شناخت سلبی بشر از خداوند باور داشته‌اند تا به گمان خود صفت‌های ذاتی را از خداوند نفی کنند و به این ترتیب، از محذورهایی چون تحدید خداوند، انفعال و تشبیه خدا به آفریده‌ها و ... در امان بمانند. هرچند ابن‌میمون و قاضی سعید، صیانت از تعالی حق تعالی را دغدغه خود می‌دانستند؛ دلایل (تعداد و کیفیت ادله) و مبنای آن دو در قول به الهیات سلبی، با یکدیگر تفاوت دارد و با وجود اینکه هر دو به کتاب و سنت استناد می‌کردند، روش آنها در پرداختن به الهیات سلبی متفاوت بوده؛ به گونه‌ای که روش ابن‌میمون برهانی و استدلالی است، در حالی که قاضی سعید بیشتر گرایش عرفانی و مشی اخباریگری داشت.

منابع

۱. ابن‌میمون، موسی (بی‌تا). *دلالة الحائرین*، تحقیق حسین آتای، آنکارا: مکتبه الثقافة الدینیه.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: قیام.
۳. اشعری، ابوالحسن علی‌بن اسماعیل (بی‌تا). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، ترجمه دکتر محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
۴. افلوطن (۱۳۶۶). *دوره آثار افلوطن*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱، تهران: خوارزمی.
۵. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۳، تهران: خوارزمی.
۶. الدرزی، لئوجی (۱۳۸۱). *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی.
۸. توکلی، غلامحسین (۱۳۸۶). *الهیات سلبی*، نامه حکمت، شماره ۱: ۹۱ - ۱۱۸.
۹. رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۹۷۶). *اسماء‌الله الحسنی*، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
۱۰. سجستانی، ابویعقوب (۱۹۴۹). *کشف‌المحجوب*، به تصحیح هانری کرین: کتابخانه طهوری.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مطهری، ج ۵، قم: صدرا.
۱۲. _____ (۱۳۷۰). *نهایة‌الحکمه*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲). *کلید بهشت*، با مقدمه و تصحیح محمد مشکات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۳۷۷). *شرح توحید‌الصادوق*، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ ۱، تهران: انتشارات وزارت ارشاد (مؤسسه الطباعة و النشر).
۱۵. علی‌زمانی، امیر عباس (۱۳۸۳). *سلب یا سکوت بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطن*، اندیشه دینی، شماره ۱۲.

۱۶. کرین، هانری (۱۳۸۴). *مقالات هانری کرین (مجموعه مقالات)*، گردآوری و تدوین محمد امین شاهجویی، تهران: حقیقت.
۱۷. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۷۱). *شیعه در برابر معتزله*، ترجمه محمد صادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۸. ولفسون، هری استرین (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، چاپ ۱، تهران: انتشارات الهدی.
۱۹. یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). *آگوستین*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
20. Turner, D., (1999). *The Darkness of God and the Eucharistic Presence*, Modern Theology, 15:2, pp 143-158.
21. Cited: Burrell, pp. 62- 63,(2001).
22. Kenney, J.P., (1998). "Patristic Philosophy", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol.7.
23. Pany, S.,(1998). "Mistisism", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 6.
24. Pojman, L.,(1994). *Philosophy of Religion*, Wadworth Publishing Company, California.
25. Routledge, (1998). *Encyclopedia of philosophy*, London and New York: Routledge.
26. Runia, D.,(1997). "Philo of Alexandria" in: Routledge Encyclapedia of Philosophy, vol.7.
27. Ross, J., (1993). *Religious Language in: An introduction to the philosophy of Religion*, Ed by Brian Davies, Oxford university press.
28. Stiver, D.R., (1996). *The philosophy of Religious language*, Blackwell, Oxford.
29. William, L.R,(1996). *Dictionary of philosophy and Religion*, New Jersey, Humanities Press.