

## تأملی بر چیستی و چرایی نفی صفات الهی از منظر قاضی سعید قمی

محمد بنیانی<sup>۱</sup>، علی رحیمی<sup>۲\*</sup>

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۲/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۲۳)

### چکیده

یکی از مباحث مهم خداشناسی، رابطه ذات و صفات الهی است. اقوال متعددی در این زمینه بیان شده‌اند که یکی از آنها، نفی صفات از ذات است که از آن به الهیات سلبی تعبیر می‌شود. قاضی سعید قمی از مهم‌ترین چهره‌های مروج این دیدگاه بود. در این نوشتار، نگاهی به الهیات سلبی از منظر قاضی سعید قمی خواهیم داشت. ابتدا به مفهوم‌شناسی نفی صفات می‌پردازیم که سه معنا برای آن بیان شده است که همگی مورد مناقشه‌اند. عجز از تصحیح نحوه انتزاع اوصاف کثیر از ذات بسیط و تلقی نادرست از معنای وصف ملازم دانستن آن با زیادت و غیریت با موصوف و فرار از دام تشبیه و عدم توانایی بر جمع میان روایات، عوامل اصلی در گرایش قاضی سعید به الهیات سلبی هستند. حاصل بررسی نگرش ایشان به مقوله صفات الهی آن است که نه معنای قابل دفاعی از نفی صفات ارائه و نه دلیل محکمی بر نفی صفات اقامه کرده‌اند. حاصل بررسی نگرش ایشان به مقوله صفات الهی آن است که وی با وجود کوشش فراوان و اقامه ادله متعدد، توفیق چندانی به دست نیاورده است؛ یعنی نه معنای دفاع‌شدنی از نفی صفات ارائه داده و نه دلیل محکمی بر نفی صفات اقامه کرده است.

### واژگان کلیدی

الهیات ایجابی، الهیات سلبی، قاضی سعید.

## مقدمه

در یک تفسیم‌بندی، صفات الهی به ثبوتیه و سلبیه (مانند جاهل نبودن) تقسیم می‌شود. اوصاف ثبوتیه به حقیقیه و اضافیه (مانند عالمیت) تقسیم می‌شوند. اوصاف ثبوتیه حقیقیه نیز به نوبه خود به حقیقیه محضه (مانند حیات) و حقیقیه ذات اضافه (مانند علم) تقسیم می‌شوند.

اوصاف ثبوتیه و سلبیه به اعتبار دیگری به ذاتی و فعلی منقسم می‌شوند. وصف ذاتی، وصفی چون حیات است که وجود ذات در تحقق آن کفایت می‌کند بر خلاف وصف فعلی که تحقق آن منوط به تحقق غیر است، مانند وصف خالق که از رابطه بین خدا و مخلوق انتزاع می‌شود (خرازی، ۱۴۱۷: ۸۱). برخی ملاک دیگری در شناسایی وصف فعلی ارائه داده‌اند و آن، امکان اتصاف خداوند به ضد آن صفت است، مانند رحمت که می‌توان خداوند را به ضد آن، یعنی غضب نیز متصف کرد (جرجانی، ۱۴۱۲: ۵۸).

زیادت اوصاف اضافی بر ذات الهی روشن است؛ زیرا اوصاف اضافی، معانی اعتباری هستند و خداوند منزله از آن است که مصداق امور اعتباری باشد. بازگشت صفات سلبی نیز به صفات ثبوتی است، چرا که صفات سلبی، بیانگر سلب نقص از خداوند متعالند و سلب نقص، در معنای اثبات کمال است (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۲۰۰).

بی‌شک صفات فعلیه، زائد بر ذات هستند، چرا که بر مبنای تعریف اولی که از صفات فعلی بیان شد، وصف فعلی از مقام فعل انتزاع شده و متأخر از ذات است و بر اساس تعریف دوم نیز واضح خواهد بود که اجتماع دو وصف متضاد در ذات امکان‌پذیر نیست؛ لذا این اوصاف باید زائد بر ذات باشند.

از مسائل مهم پیرامون اوصاف حقیقی ذاتی، اتصاف یا عدم اتصاف خداوند به این اوصاف و نیز کیفیت اتصاف خداوند به آنهاست. در این زمینه اقوال متعددی از سوی اندیشمندان مطرح شده است (نک: سبحانی، بی‌تا، ج ۳: ۴۱۹ - ۴۲۰؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۶۰؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶ - ۳۷).

یکی از این اقوال، نفی صفات از ذات است که از آن به «الهیات سلبی» تعبیر می‌شود.

این اندیشه از دیرباز طرفدارانی داشته است (نک: علی‌خانی، ۱۳۹۱، شماره ۸: ۹۴ - ۹۵) و قائلان به آن نیز به نوبه خود به چند گروه تقسیم می‌شوند (نک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۹۷ - ۹۸؛ ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۳۶).

از میان قائلان به الهیات سلبی، شاید نتوان کسی را یافت که همانند قاضی سعید قمی در تحکیم مبانی این اندیشه قلمفرسایی کرده باشد. ایشان در آثار مختلف خود، ادله عقلی و نقلی متعددی در نفی صفات الهی بیان کرده‌اند.

هرچند مقالاتی در بررسی دیدگاه قاضی سعید قمی نوشته شده، نکات زیر، جستار حاضر را از سایر مقالات متمایز و بهانه نوشتن پیرامون دیدگاه قاضی سعید را فراهم کرده است:

الف) معناشناسی الهیات سلبی و واکاوی این نکته که دقیقاً مقصود قاضی سعید از نفی صفات چه بوده است؟

ب) تلاش برای استقرای تمام ادله عقلی و نقلی قاضی سعید در نفی اوصاف الهی.

ج) تبیین علل گرایش قاضی سعید به الهیات سلبی.

د) طرح نکاتی نو در باب ارزیابی دیدگاه ایشان.

### الهیات سلبی از منظر قاضی سعید قمی

قاضی سعید قمی (۱۱۰۷ ق) یکی از مروجان الهیات سلبی بوده که کوشش فراوانی در تقویت پایه‌های آن داشته است. ایشان قول به عینیت و زیادت صفات را قول شیطان می‌شمارد که در قرآن و سنت اثری از این دو قول یافت نمی‌شود و عقل غیرمشوب به وسواس و شبهات و تقلید نیز مؤید آنها نیست (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۸۳). کما اینکه اعتقاد به اشتراک معنوی بین صفات حق و صفات خلق را بالاترین نوع تشبیه خداوند به مخلوقات به‌شمار می‌آورد (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۴۷).

جمع علمای و عقلا، بلکه تمام انبیاء(ع) در باب معرفت واجب‌الوجود تعالی شأنه اعتراف به عجز و قصور کرده‌اند و اگرچه بر حسب ظاهر، صفاتی برای خداوند متعال بیان

کرده‌اند، در نهایت فرموده‌اند که غایت معرفت خداوند، منزله داشتن او از جمیع صفات است. همچنین تصریح کرده‌اند که واجب تعالی علت جمیع اوصاف بوده و حق آن است که ایزد تعالی را بیش از این نمی‌توان شناخت که نمی‌توان شناخت و غایت معرفت همین است و هر که این قدر فهمیده، خوب فهمیده است و رحمت بر انصاف و ادراکش باد (قمی، ۱۳۶۲: ۶۷).

### چیستی الهیات سلبی

پذیرش یا نفی یک عقیده بدون داشتن تصور صحیحی از آن، کار دشوار و نامعقولی به نظر می‌رسد؛ بنابراین در بدو امر باید تصور درستی از آنچه قاضی سعید از نفی صفات اراده کرده است، به دست آوریم. ایشان در تبیین معنای نفی صفات امور مختلفی مطرح کرده‌اند:

۱. صفات ثبوتیه به معنای سلب نقیض آن صفات از خداوند متعال است؛ یعنی وقتی می‌گوییم خداوند عالم است، معنایش این خواهد بود که خداوند جاهل نیست (قمی، ۱۳۷۹: ۹۴). وجه تسمیه «الهیات سلبی» به این نام هم همین است؛ یعنی هیچ صفتی اثبات نمی‌شود، بلکه تمام صفات، سلبی هستند.

اینکه انبیا(ع) و بعضی از بزرگان حکمت، واجب‌الوجود را متصف به وصفی کردند، به دلیل قصور فهم عوام بوده است، نه اینکه در واقع واجب‌الوجود متصف به این اوصاف باشد. یا اینکه آنان حقیقتاً خداوند را متصف به چنین صفاتی می‌دانستند، بلکه غرض ایشان آن است که او متصف به نقیض آن وصف نیست، مثلاً اینکه می‌گویند عالم است، یعنی جاهل نیست (قمی، ۱۳۶۲: ۷۰ - ۷۱).

۲. عینیت ذات و صفات لکن نه به معنایی که ملاصدرا و همفکران وی بیان می‌کنند، بلکه به این معنا که ذات الهی به همان حیثیت که مصداق ذات است، مصداق همه صفات بوده، لکن ذات، فردی عرضی برای صفات است و این‌گونه نیست که خداوند متعال به لحاظ علم، مصداق عالم و به لحاظ حیات، مصداق حی باشد، بلکه صدق ذات و تمام صفات ثبوتی تنها به یک لحاظ و آن، حیثیت ذات است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۶).

ایشان در زمینه وصف وحدت می‌فرماید: «وحدت واجب‌الوجود بالاتفاق وحدت عددی نیست، بلکه وحدتش عین ذات است یعنی عین وحدت است» (قمی، ۱۳۶۲: ۶۶).

۳. اینکه در آیات قرآن، اوصافی برای خداوند بیان شده است، به معنای صفاتی نیست که زائد بر ذات یا عین ذات باشند، بلکه یعنی خداوند مبادی صفات را به متصفان عطا کرده است و حقیقت این صفات را در مستحقان ایجاد می‌کند (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۹۰).  
از ائمه (ع) نیز مروی است که «عالم است به جهت آنکه به علما علم داده است و قادر است به جهت آنکه قدرت به قادرین داده است» (قمی، ۱۳۶۲: ۷۶).

ایشان درباره معنای اول که صفات ثبوتی را به صفات سلبی بازمی‌گرداند، عنوان می‌کند که تقسیم صفات به ثبوتی و سلبی، فقط در ظاهر لفظ است، یعنی ظاهر لفظ برخی صفات مانند علم، ثبوتی و برخی دیگر مانند جسم نبودن، سلبی بوده، ولی معنای همه آنها سلبی است. بلی از این جهت تفاوت دارند که خود اوصاف سلبی از ذات الهی سلب می‌شوند، ولی در اوصاف ثبوتی، نقیضشان سلب می‌شود (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۷۹).

درست است که صفات در مرتبه احدیت از خداوند سلب می‌شوند، در مرتبه الوهیت به نحو اثباتی تحقق دارند و مخلوق ذات حق هستند، پس اگر صفات ذاتیه به مرتبه احدیت نسبت داده شوند، به معنای سلب نقص‌های آن صفات از ذات حق خواهند بود و اگر به مرتبه الوهیت نسبت داده شوند، حقایق نوریه و معانی ثبوتی هستند که مخلوق خداوند متعالند (قمی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۸۷). مقام الوهیت مرتبه‌ای مستجمع تمام کمالات است، در عین اینکه کثرتی در آن راه ندارد (قمی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۶۲۳) که همان مرتبه واحدیت در لسان عرفاست.

تمام آیات و روایاتی که در صدد اثبات اوصاف کمالی برای حق تعالی هستند، ناظر به مقام الوهیت بوده‌اند، مرتبه‌ای که متأخر از مرتبه احدیت و مستجمع تمام اوصاف و اسمای کمالی است (قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۲).

البته می‌توان آیات و روایات اثبات‌کننده اوصاف را به مقام احدیت نیز مربوط دانست، لکن وقتی مثلاً گفته می‌شود: «العلم ذاته» یعنی ذات الهی محتاج به علمی نیست که بر او

عارض شده یا با او متحد یا عین او شود، بلکه ذاتش قائم مقام تمام صفات کمالی است، به آن معنا که چیزی جز ذات نیست و هیچ تعدد جهتی در او وجود ندارد (قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۳).

کارکرد صفات متحقق در مرتبه الوهیت آن است که تنها راه شناخت حق تعالی و وصول مخلوق به خالق، شناخت همین اسما و صفات خواهد بود (میری، ۱۳۹۲: ۹۰).

### چرایی الهیات سلبی

قاضی سعید در تحکیم مبنای فکری خویش به ادله عقلی متعددی تمسک جسته است، هرچند بسیاری از ادله عقلی ایشان الهام گرفته از روایات معصومین (ع) هستند، یعنی ادله عقلی موجود در روایات را با بیان خویش تفسیر کرده است.

**دلیل اول:** قاضی سعید در ذیل حدیث شریف: «لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ صِفَةٍ وَ مَوْصُوفٍ مَخْلُوقٍ» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۹۸) می نویسد: «موصوف همواره مقدم بر وصف است؛ چرا که وصف، محتاج به موصوف و متأخر از آن است و بطلان تقدم وصف بر موصوف یا تقارن آن دو امری بدیهی است.

با تحقق قبلیت و بعدیت ذاتی، روشن می شود که میان ذات و صفت، علیت و معلولیت برقرار است و اگر قائل به عینیت ذات و صفات باشیم، لازم می آید که ذات نیز معلول باشد، حال آنکه معلولیت ذات الهی واضح البطلان است» (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۷).

**دلیل دوم:** اگر خداوند متعال متصف به صفات ثبوتی باشد، بی شک صفات او مخلوق خواهند بود؛ زیرا وصف، حالتی برای شیء است و چیزی که بیانگر حالت شیء باشد، غیر آن شیء است؛ پس صفات الهی غیر از ذات الهی هستند و هر چه غیر ذات الهی باشد، مخلوق حضرت حق است. پس اگر خداوند دارای صفات باشد، متصف به مخلوقات خویش خواهد شد که این امر ناممکن خواهد بود؛ زیرا اتصاف، نوعی استکمال بوده و استکمال خداوند توسط مخلوقات خویش ناممکن است (میری، ۱۳۹۲: ۲۳۶).

**دلیل سوم:** در حدیث شریفی می خوانیم: «وَلَمْ تُحِطْ بِهِ الصِّفَاتُ فَيَكُونُ بِإِذْرَاكِهَا إِيَّاهُ

بِالْحُدُودِ مُتَنَاهِيًا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۲۷۵) یعنی صفات بر او احاطه ندارند تا به واسطه اینکه خداوند با صفات محدودکننده درک می‌شود، محدود شود. از کلمات قاضی سعید در شرح عبارت فوق می‌توان دو استدلال را به دست آورد:

الف) مراد از احاطه صفات این است که بر اساس قواعد منطقی، محمول باید اعم از موضوع باشد؛ پس اگر صفات بر خداوند صادق باشند، لازم می‌آید که صفات اعم از ذات الهی باشند، حال آنکه احاطه صفات، از خصوصیات مخلوقان و خداوند منزله از صفات مخلوقان است (لیس کمثله شیء).

ب) ذات همواره متقدم بر صفات است و اگر خداوند دارای صفات باشد، همین بعدیت صفات، مستلزم محدود شدن خداوند است؛ زیرا بعدیت در صورتی معنا دارد که ذات محدود باشد (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۵۸).

دلیل چهارم: اثبات صفت برای خداوند مستلزم آن است که خداوند در این صفات، با مخلوقات مشترک باشد. از سوی دیگر، مابه‌الاشتراک، مستدعی مابه‌الامتیاز است، پس لازم می‌آید که ذات الهی مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز شود که این امر محال است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۰).

بیان دیگری که قاضی سعید در ذیل روایت شریف «كُلُّ مَوْصُوفٍ مَصْنُوعٌ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۲) برای راهیابی ترکیب در ساحت الهی بیان کرده، آن است که هر موصوفی مرکب از ذات و صفت است، لذا هر موصوفی، مرکب و مصنوع خواهد بود (قمی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۷۲).

دلیل پنجم: خداوند از جمیع وجوه مباین از مخلوقات است، پس اگر اوصافی چون عالم و قادر با همان معانی اثباتی که از آن می‌فهمیم را بر خداوند حمل کنیم، لازم می‌آید که خداوند مباین به جمیع وجوه نباشد، لذا ما قائل به اشتراک لفظی بین اوصاف الهی و اوصاف مخلوقات هستیم (قمی، ۱۳۷۹: ۹۹). حتی «شیء بودن» نیز بر خداوند به نحو اشتراک لفظی صادق است، زیرا شیئیتی که بر ماهیات صادق است، از عوارض ماهیت است و خداوند عاری از ماهیت محسوب می‌شود، همچنین شیئیت مساوق با وجود است و از آنجا که صدق وجود به معنای عامی که بر ممکنات صادق باشد، بر خداوند متعال

صحیح نیست، اطلاق شینیت نیز صحیح نخواهد بود؛ بنابراین خداوند متعال «شیء لا کالاشیاء» و «موجود لا کالموجودات» است؛ لذا در روایت شریفی می‌خوانیم: «وَكُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ» (قمی، ۱۳۷۹: ۹۹).

**دلیل ششم:** موجود به معنای ذات دارای وجود است؛ بنابراین وجود، مغایر با ذاتش خواهد بود تا حمل بین ذات و وجود صحیح باشد، چرا که حمل شیء بر نفس خویش معقول نیست، پس وقتی وجود، غیر از ذات شیء باشد، نیازمند به علت خواهد بود؛ زیرا آنچه غیر از ذات و ذاتیات شیء باشد، نیازمند علت است. این علت نباید خود آن شیء باشد؛ زیرا محال است که چیزی علت وجود خود باشد؛ بنابراین آنچه موجود باشد، ممکن‌الوجود خواهد بود؛ زیرا ممکن‌الوجود بودن یعنی در وجود، محتاج به غیر باشد و همان‌گونه که ملاحظه شد، موجود نیز در نهایت به همین معنا بازگشت کرد؛ پس خداوند متعال نمی‌تواند موجود به معنای متداول باشد و از آنجا که هر وصفی، صفت موجود به معنای مشهور است، خداوند متعال نمی‌تواند متصف به هیچ وصفی باشد. البته واجب‌الوجود، موجود است، لکن به وجودی اشرف از این وجود (قمی، ۱۳۶۲: ۶۴ - ۶۵)

**دلیل هفتم:** قاضی سعید در «اربعینات» ابتدا به صورت عام هر نوع اتحادی (اعم از اتحاد بین ذوات و بین صفات و بین صفت و ذات) را نفی و سپس دلیل خاص بر نفی اتحاد میان صفت و ذات اقامه می‌کند.

دلیل عامی که اتحاد را مطلقاً نفی می‌کند این است که دو چیزی که متحدند یا هر دو موجودند یا یکی از آنها موجود و دیگری معدوم یا هر دوی آنها غیرموجودند. در حالت اول که اتحادی نیست؛ چون هر دو موجودند. در حالت دوم هم اتحادی نیست؛ زیرا یکی از آنها معدوم است و روشن است که موجود با معدوم متحد نمی‌شود. در حالت سوم نیز اصلاً چیزی نیست تا اتحادی باشد.

اما دلیل خاص این است که صفت، امری قائم به غیر است که در ذات و ماهیت به غیر محتاج است و محتاج به غیر نمی‌تواند عین آن غیر باشد، وگرنه لازم می‌آید که شیء



محتاج به خودش باشد (قمی، ۱۳۸۱: ۲۳۹).

**دلیل هشتم:** استدلال به این بخش از روایت شریف که می‌فرماید: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَرْكَهَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۰)؛ یعنی کسی که خداوند را توصیف کند، او را محدود کرده و کسی که او را محدود نماید او را به شماره آورده و هر که او را به شماره آورد، ازلیت او را باطل کرده است.

تقریر استدلال مذکور (چنانکه پیش از این گفته شد) این است که صفت، نشانگر محدودیت است، چرا که صفت، بعد از ذات بوده و همین بعدیت نشانگر محدود بودن ذات است و باید ذات جایی پایان یابد تا «بعد از ذات» صادق باشد. بنابراین صفت، حد ذات است و وقتی ذات، محدود شد، در عداد معدودات قرار می‌گیرد، چرا که حکم به عینیت دو شیء (یعنی ذات و صفت) کرده‌ای و وقتی دوئیت مطرح شد، ازلیت باطل می‌شود، زیرا دوگانگی مسوق به وحدت حقیقی است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۹۹).

**دلیل نهم:** اگر خداوند دارای وصفی چون علم باشد، مجعولیت ذات لازم می‌آید؛ زیرا همین طبیعت علم در مخلوقات نیز وجود دارد و بی‌شک طبیعت علم در مخلوقات، معلول است و از آنجا که جعل طبایع، بالذات است، لازم می‌آید که همین طبیعت علم در ناحیه خداوند نیز مجعول باشد. حال اگر وصف را عین ذات بدانیم، لازم می‌آید که ذات نیز مجعول باشد که بطلان آن روشن است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۱۹).

**دلیل دهم:** از روایت شریف «کل شیء وقع علیه اسم شیء فهو مخلوق» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۲) می‌توان این استدلال را بر نفی صفات استفاده کرد که با براهین عقلیه اثبات شده است که خداوند متعال شیء است، نه مانند اشیا و شیئی از اشیا نیست، پس هر چیزی که لفظ شیء بر آن واقع شود و عبارت «شیئی از اشیا» بر او صادق باشد، مخلوق است؛ زیرا شیئیت غیر از وجود است، پس آنچه شیء است، مرکب از وجود و شیئیت خواهد بود و روشن است که هر مرکبی، مصنوع است. بی‌شک شیئیت بر اسما و صفات الهی صادق خواهد بود، پس آنها مخلوقند، لذا مغایر با مسمی یعنی خداوند متعال خواهند بود (قمی، ۱۳۷۹: ۸۹).

**دلیل یازدهم:** این دلیل در خصوص نفی علم اقامه شده، به این بیان که علم به نفس، در

صورتی ممکن است که غیری باشد تا با نفی آن غیر، به خود علم یابد؛ زیرا «انا» در جایی معنا دارد که «انت» یا «هو» در میان باشد و چون در صرف الشیء، میزی وجود ندارد، «أنا» و «انت» معنا نمی‌یابد. به بیان دیگر، در مرتبه احدیت، غیری وجود ندارد تا نیاز باشد با علم به ذات، آن غیر از نفس، نفی شود؛ بنابراین خداوند به علم به خویش نیازی ندارد (قمی، ۱۳۷۹: ۲۸۹).

اینکه علم به ذات بدون وجود غیر معنا ندارد، به آن دلیل است که توجه و رجوع به ذات، پس از توجه به غیر صورت می‌گیرد؛ پس اگر غیری در کار نباشد، چه نیازی به اثبات ذات و علم به آن وجود دارد؟ و همین معنای این جمله مشهور است که گفته می‌شود: علم، تمیز است (قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۱).

دلیل دیگر در نفی علم خداوند به ذات خود، آن است که علم به خویشستن مستلزم تعدد جهت و بی‌شک ذات الهی منزله از جهات مختلف است (قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۴). تعدد جهت به این معناست که عالم غیر از معلوم است، پس در علم به خود، باید دستکم دو جهت وجود داشته باشد که از یک جهت، عالم و از جهت دیگر معلوم باشد.

### ارزیابی الهیات سلبی

۱. داشتن بیانی روشن و به دور از ابهام در بیشتر ادله، تأیید ادله عقلی به واسطه استخراج آنان از میان روایات و اقامه براهین متعدد در اثبات نظریه خویش، از جمله نقاط قوت مباحث ایشان است.

۲. برخی از ادله ایشان (دلیل ۱ تا ۶) به صورت مستقیم در پی نفی صفات است و برخی دیگر (دلیل ۷ تا ۱۰) از دریچه نفی نظریه رقیب، در صدد نفی صفات هستند. یک دلیل نیز در خصوص نفی علم اقامه شده است.

۳. یکی از اصول اساسی نظریه پردازی، اتخاذ موضع مشخص و نگاه روشنی در قبال نظریات رقیب است. قاضی سعید سه تقریر از نفی صفات ارائه می‌دهد. ایشان در معنای اول و سوم، صفات را از خداوند متعال نفی، ولی در تقریر دوم، صفات را اثبات می‌کند که این نشان از عدم اتخاذ رأی واحد دارد.

به نظر می‌رسد دغدغه اصلی ایشان نفی نظریه رقیب است و بیشتر رویکردی سلبی دارند نه اثباتی؛ یعنی کمتر به تحکیم یک نظریه سازوار پرداخته‌اند. خود وی در جایی می‌نویسد: «خداوند متعال این صفات کمالیه را در اشیا ظاهر نمود، بدین نحو که این اشیا را مظاهر آن کمالات و تجلی‌گاه این صفات قرار داد و این یکی از معانی اثبات صفات در عین ابطال عینیت و زیادت است» (قمی، ۱۳۷۹: ۳۹۸).

درست است که ایشان ادله متعددی بر اثبات نظریه خویش اقامه کرده‌اند، لکن مبادی تصویری مقدم بر مبادی تصدیقی است و پیش از تحکیم مبادی تصدیقی، باید به مبادی تصویری پرداخت؛ بنابراین ارائه ادله متعدد بر نفی صفات، کوشش برای اثبات چیزی است که حتی قائل به آن، معنای روشنی از آن در ذهن ندارد.

ارائه چند معنایی که هر یک به نحو غیر جازم و احتمالی بیانگر واقع هستند، به صورت ضمنی، اعتراف به عدم شناخت حقیقت است، در حالی که در خداشناسی ما به دنبال کشف واقع هستیم، نه آنچه شاید نشانگر واقع باشد. مضافاً بر اینکه این اشکال وارد می‌شود که چه بسا واقع، هیچ‌یک از احتمالاتی نباشد که شما مطرح کرده‌اید و احتمال دیگری هم در کار باشد که شما به آن پی نبرده‌اید.

۴. معانی سه‌گانه‌ای که ارائه شدند هم خالی از اشکال نیستند. اشکالی که بر معنای اول وارد می‌شود آن است که اگر امر دایر بین دو ضدی باشد که ثالثی ندارند، نفی یک ضد، بازگشت به اثبات ضد دیگر دارد؛ زیرا امکان ارتفاع دو ضدی که سومی ندارند، وجود ندارد؛ کما اینکه اجتماع آنان نیز ناممکن است، پس اگر جهل را از خداوند نفی کردیم، لازمه‌اش اثبات علم است (خرازی، ۱۴۱۷: ۷۵).

نسبت به معنای دوم نیز جالب است که بدانیم مرحوم امام خمینی که از قائلان به عینیت ذات و صفات بودند، چیزی قریب به همین معنا را اختیار کرده‌اند. ایشان می‌فرمایند: «یک هویت است که موجود اوست، بدون اینکه حیثیات و جهات مختلفه داشته باشد ... یک شیء اصیل است که چون هست وجود است و مفهوم وجود بر آن صادق است و چون کشف اشیا است، حقیقت علم بوده و مفهوم علم بر آن صادق است و

چون بطلان و فساد ندارد، حیات بر آن صادق است. البته جهات و خصوصیات در آن نیست تا به جهت و خصوصیتی، مفهومی بر او صادق باشد و به جهت و خصوصیت دیگری، مفهوم دیگری بر او صادق باشد» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۶ - ۴۷).

لکن این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان بدون لحاظ حیثیات مختلف، معانی متعددی را بر یک ذات حمل کرد؟ آیا واقعاً وقتی ما خداوند را عالم می‌نامیم، علم او را لحاظ نمی‌کنیم؟ و آیا می‌توان پذیرفت که اطلاق عالم، با اطلاق قادر هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند؟ ما بالوجدان درک می‌کنیم که در اطلاق هر اسمی، صفت خاصی را لحاظ می‌کنیم و اگر حیثیات متفاوت نبودند، مفهوم عالم و قادر نیز یک چیز می‌بود.

سؤال دیگر آن است که چگونه ذاتی که خالی از علم و قدرت است، می‌تواند نائب مناب اوصاف باشد؛ یعنی ذاتی که فاقد علم است، چگونه می‌تواند عالمانه عمل کند؟ این امر با قاعده «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶: ۱۰۴۱) منافات دارد؛ کما اینکه تصویر سوم نیز با همین قاعده سازگار نیست.

۵. نسبت به اوصافی که در مقام الوهیت تحقق دارند و مخلوق ذات هستند، این سؤال مطرح است که این اوصاف داخل در ذاتند یا خارج از آن؟ اگر داخل در ذات باشند، محذور راهیابی کثرت در ذات الهی، مجعولیت ذات و نیز اتصاف خداوند به مخلوقات خویش (که مورد انکار ایشان بود) لازم می‌آید.

اما اگر این اوصاف خارج از ذات هستند، باید عرض باشند؛ لذا نیازمند به موضوع خواهند بود. لکن قاضی سعید نسبت به موضوع این صفات، سکوت کرده است، مضافاً بر اینکه دیگر، اوصاف خداوند نخواهند بود، در حالی که در لسان شرع، به عنوان اوصاف الهی بیان شده‌اند.

ایشان مرتبه الوهیت را مستجمع جمیع اوصاف کمالی قلمداد کرده‌اند (قمی، ۱۳۷۹: ۳۰۲). حال سؤالی پیش می‌آید که مرتبه الوهیت که معلول مرتبه احدیت است، چگونه می‌تواند مستجمع اوصافی باشد که در مرتبه احدیت یافت نمی‌شود؟ آیا فاقد شیء می‌تواند معطی شیء باشد؟ اگر خداوند متعال در مرتبه احدیت فاقد اوصاف کمالی است، پس چگونه این اوصاف را در مرتبه واحدیت خلق کرده است؟

از سوی دیگر، ایشان اوصاف محقق در مقام الوهیت را واسطه‌ای برای شناخت خداوند متعال قلمداد کرد تا مردم از طریق این صفات، به پروردگار خویش معرفت یابند. حال سؤال این است که چگونه صفات و اسما، ما را به معرفت خالق می‌رسانند؟ اسما و صفات جز به مفهوم خویش دلالت ندارند و اگر خداوند فاقد صفات است، چگونه این صفات ما را به چیزی که خداوند فاقد آن است دلالت می‌کنند؟ مضافاً بر اینکه خلق صفاتی که ذات فاقد آنهاست، لغو و بیهوده محسوب می‌شود و بلکه به خطا کشاندن بندگان است، یعنی خداوند این اسما را آفریده تا بندگان به واسطه آن خدا را بشناسند، حال آنکه خداوند چنین صفاتی ندارد.

و نکته دیگر آنکه قاضی سعید در تبیین قاعده الواحد، این مقدمه را بیان می‌کند که بین هر علتی با معلولش بر حسب جوهر ذات، باید خصوصیت و مناسبتی وجود داشته باشد و اگر چنین خصوصیتی وجود نداشته باشد، نسبت آن علت با معلول علل دیگر، همانند نسبتش با معلول خویش خواهد بود و صدور آن معلول از او، اولی از صدور معالیل علل دیگر نخواهد بود که این امر بالضروره باطل است (قمی، ۱۳۶۲: ۴۴).

با توجه به این مطلب، سؤالی مطرح می‌شود که چه خصوصیت ذاتی در خداوند بوده که مصحح صدور اوصاف محقق در مقام الوهیت است؟ اگر ذات الهی عاری از صفات محقق در مقام الوهیت باشد، مناسبت میان علت و معلول رعایت نخواهد شد و امکان صدور اوصاف، از ذات حق متعال وجود نخواهد داشت.

۶. قاضی سعید از یکسو، مطلق صفات را نفی می‌کند و از سوی دیگر اقرار به صفاتی که خداوند برای خود بیان کرده است را خالی از اشکال می‌داند (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۸۳) و آنها را «صفات اقرار» می‌نامند. چگونه است که اگر به صفاتی که خداوند خود را به آنها متصف کرده است اقرار کردیم، اشکالی پیش نمی‌آید، ولی اگر ما همان صفات را با استدلال به دست آوریم و به خداوند نسبت دهیم، مبتلابه اشکال است؟ (میری، ۱۳۹۲: ۲۱۶).

شاید در پاسخ گفته شود اوصافی که خداوند متعال به خود نسبت داده است، معانی

سلبی دارند. قاضی سعید روایتی را نقل می‌کند که در آن صفاتی که خداوند برای خود بیان کرده است، به صورت سلبی معنا شده‌اند (قمی، ۱۳۷۹: ۹۷).

لکن این پاسخ پذیرفتنی نیست؛ زیرا با توجه به اینکه قاضی سعید اعتقاد دارد که نباید از صفاتی که خداوند برای خود بیان کرده است، تجاوز کرد (قمی، ۱۴۱۵: ۲۸۳) این سؤال مطرح می‌شود که اگر اوصافی که خداوند برای خود بیان کرده است، معانی سلبی داشته باشند، چه تفاوتی با اوصافی که با عقل اثبات می‌کنیم خواهند داشت؟ آیا اگر شارع خود را عالم نمی‌خواند، ما حق نداشتیم جهل را از خداوند سلب کنیم؟

۷. ایشان در دلیل سوم ادعا کرده است که محمول باید اعم از موضوع باشد، در حالی که در کتب معتبر منطقی به صراحت بیان شده است که محمول می‌تواند مساوی یا حتی اخص از موضوع باشد، لکن اگر محمول، اخص بود سور قضیه باید جزئی باشد (نک: طوسی، ۱۳۶۱: ۷۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۴۵؛ یزدی، ۱۴۱۲: ۳۳۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۶).

۸. در دلیل ششم، حتی اگر «موجود» را به معنای «ذات ثبت له الوجود» بدانیم، لازم نیست که وجودی مغایر با ذات، برای ذات ثابت شده باشد؛ بلکه می‌تواند خود ذات برای ذات ثابت باشد و مفاد «الله موجود»، تحقق خداوند متعال در واقع و موجودیت خداوند به معنای وجودش در خارج است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۴۰). روشن خواهد بود که هر شیئی برای خود ثابت و محقق است.

در حمل نیز شاید تغایر صرفاً مفهومی باشد نه مصداقی؛ لذا در «الله تعالی موجود» هرچند مصداقاً الله تعالی چیزی جز وجود نیست، لکن تغایر مفهومی بین موضوع و محمول می‌تواند مصحح حمل باشد.

۹. درست است که قاضی سعید با تمسک به ادله عقلی و نقلی، برای ابطال قول به عینیت ذات و صفات تلاش وافر کرد، ولی جالب آنکه خود نیز گاهی عصاره قول به عینیت را پذیرفته است؛ ولی در زبان با آن مخالفت می‌کند. ایشان در جایی می‌فرماید: «فعلمه ذاته و قدرته ذاته، لا أن هاهنا ذاتاً و قدره هی عینها، بل بمعنی أن لا شیء سوی الذات آلتی لا یخفی علیه شیء و لا یعجزه شیء؛ علم خداوند ذات اوست و قدرتش، ذات

اوست نه اینکه ذاتی باشد و قدرتی باشد و قدرت عین ذات باشد؛ بلکه بدین معنا که چیزی جز ذات خداوند نیست، ذاتی که چیزی بر او پوشیده نیست و هیچ چیز او را عاجز نمی‌کند» (قمی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۹۵).

آیا صدر این کلام چیزی جز قول ملاصدراست که می‌گوید: «صفات ذاته و ذاته صفاته، لا ان هناک شیئا هو الذات و شیئا آخر هو الصفة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۰۹). همچنین قاضی سعید در جای دیگر می‌فرماید که: «آنچه مقتضای آیات و روایات ائمه و مؤید به براهین و کشف و شهود است، اینکه همانا خداوند حقیقتاً سمیع است نه به واسطه آلتی و حقیقتاً بصیر است نه به واسطه اداتی و به این معنا صحیح است که گفته شود خدای تعالی سمیع و بصیر است، به نحوی که شایسته اوست» (قمی، ۱۳۷۹: ۱۰۵).

۱۰. همان‌گونه که دیدیم، قاضی سعید اکثر ادله عقلی را به روایات مستند کرد، پس اگر ما تقاریر ایشان را نپذیریم، این سؤال باقی می‌ماند که این روایات را به چه نحو معنا خواهید کرد؟ از آنجا که در این مقاله در صدد بررسی آرای ایشان بودیم، برای بررسی تقریراتی که صاحبان نظریه رقیب در تفسیر این روایات دارند، باید به منابع خود آنان مراجعه کرد (نک: میرداماد، ۱۴۰۳: ۳۴۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۹۸ - ۹۹؛ هاشمی خوبی، ۱۴۰۰، ج ۱۳: ۲۲۷ - ۲۲۸؛ حسینی همدانی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۲۵۴). تنها در مورد روایتی که ایشان در دلیل پنجم به آن اشاره کردند، تذکر این نکته بجاست که روایت را به صورت ناقص نقل کرده‌اند و در خود روایت، خداوند متعال استثنا شده است: «وَكُلُّ شَيْءٍ وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَا خَلَأَ اللَّهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۲).

### تبیین گرایش قاضی سعید به الهیات سلبی

در بررسی استدلال‌های ارائه‌شده، می‌توان به چند عامل اصلی در گرایش به نفی صفات دست یافت:

۱. مرحوم امام خمینی یکی از دلایل قاضی سعید و امثال او در نفی صفات الهی را این می‌داند که آنان نتوانسته‌اند وجه صحیحی برای انتزاع مفاهیم کثیر از ذات بسیط پیدا کنند،

لذا انتزاع مفاهیم متعدد را مایه راه یافتن ترکیب در ذات الهی قلمداد و در نتیجه صفات را نفی کرده‌اند.

منشأ اشکال بزرگانی چون قاضی سعید در این است که انتزاع مفهوم به واسطه معنای مناسبی در ذات صورت می‌پذیرد، لذا هر مفهومی که غیر مفهوم دیگر است، باید به مناسبت معنایی غیر معنای مناسب با مفهوم دیگر انتزاع شود؛ بنابراین انتزاع مفاهیم متعدد، مستلزم ترکیب محل انتزاع از حیثیات مختلف بوده و از آنجا که خداوند، بسیط است، نمی‌توان اوصاف متعدد از او انتزاع کرد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۴۰ - ۴۱).

مطلبی که در اینجا می‌توان به قاضی سعید عرض کرد، آن است که اگر اوصاف متعدد در مقام الوهیت سبب کثرت نمی‌شوند، چگونه است که همین اوصاف در مقام احدیت سبب کثرت می‌شوند؟ حال آنکه رابطه وصف و موصوف، نزدیک‌تر و تنگاتنگ‌تر از رابطه اوصاف متعدد با یکدیگر است.

۲. برداشت نادرست از معنای وصف که آن را ملازم با زیادت و غیریت با موصوف قلمداد کرده‌اند. این تلقی نادرست، دستمایه چندین استدلال شده است. مرحوم امام خمینی با اشاره به همین برداشت ناصواب، بیان داشته‌اند که حتی اگر در لغت نیز وصف را به گونه‌ای معنا کرده باشند که زیادت و غیریت با موصوف از آن استشمام شود، ما کاری به سخن لغویین نداریم، بلکه با حقایق سروکار داریم و چه بسا که اهل لغت، به روح و حقیقت معنای یک لفظ پی نبرده باشند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۳۴ - ۱۳۵).

کسانی که قائل به عینیت ذات و صفات هستند، قبول دارند که متبادر نزد عرف از «عالم و قادر و حی» این است که موصوفی هست که معروض وصف قرار گرفته است؛ لکن چنین استعمال عرفی را نمی‌توان راجع به خداوند به کار بست؛ زیرا مستلزم ترکیب از دو شیء است، پس در توصیف خداوند، باید میان دو چیز جمع کرد: از طرفی خداوند را واجد حقیقت علم و قدرت و حیات بدانیم تا تعطیل لازم نیاید و از سوی دیگر خداوند را، بسیط و غیرمرکب بدانیم و این دو مطلب حاصل نمی‌شود مگر با این اعتقاد که تمام اوصاف الهی، به وجود واحد که همان وجود ذات است تحقق دارند (سبحانی، بی‌تا، ج ۳: ۴۲۹).



درست است که در نگاه عرفی، وصف و موصوف، تغایر دارند؛ در علم کلام اطلاق صفت بر امر ذاتی، امر شایعی است. مثلاً اشاعره در تعریف «صفت نفسی» گفته‌اند چیزی است که هرگز از ذات جدا نمی‌شود. (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۴: ۱۷۵) یا برخی دیگر در تعریف صفت نفسی گفته‌اند آن چیزی است که بازگشت به ذات می‌کند، نه به معنایی زائد بر ذات (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۴۵۱) یا گفته شده که صفت نفسی صفتی است که بر ذات دلالت می‌کند؛ چرا که از نفس ذات اخذ شده است و بر امر زائد قائم بر ذات دلالت نمی‌کند؛ هر چند مفهوم آن مغایر با مفهوم ذات است؛ پس نباید این توهم ایجاد شود که چگونه صفتی دلالت‌کننده بر معنای زائد بر ذات نیست؟ (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ۱۷۷۸).

البته قاضی سعید دلیلی بر تغایر بین صفت و موصوف اقامه کرده است و آن اینکه در آیاتی چون «الْعِزَّةُ لِلَّهِ» (نساء: ۱۳۹) و «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰) و «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (اسراء: ۱۱۰) عزت و اسما، به خداوند نسبت داده شده است و نسبت همواره بین دو چیز اتفاق می‌افتد و این نسبت دلیل بر تغایر میان ذات و صفات است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۰۹).

در پاسخ به این استدلال نیز می‌توان گفت که تغایر میان دو شیء که طرف نسبت هستند، شاید مفهومی باشد نه مصداقی؛ لذا قائلان به عینیت می‌توانند به قاضی سعید پاسخ دهند که در خارج، صفات حضرت حق عین ذات اوست و نسبت به اعتبار تغایری است که در عالم مفهوم میان ذات و صفات وجود دارد. ملاصدرا می‌گوید: «صفاته ذاته و ذاته صفاته، لا ان هناك شیئا هو الذات و شیئا آخر هو الصفة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۰۹).

بنابراین با قول به عینیت ذات و صفات، مشکل تقدم ذات بر صفات و محدود شدن ذات به واسطه صفات و امثال آن از میان می‌رود؛ کما اینکه در شرح روایت شریف: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ» که قاضی سعید بر آن تمسک کرده، گفته شده است که صفتی که زائد بر ذات باشد، سبب تجزی و تکثر می‌شود و محدودیت از این ناحیه لازم می‌آید نه وصفی که عین ذات است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴: ۲۵۸). همچنین ادعای دوگانگی میان

شیئیت و وجود، ادعایی است که نه بین است و نه مبین؛ بلکه اگر مراد از شیئیت، ماهیت باشد، بنا بر اصالت وجود، ماهیت چیزی نیست تا بخواهد منشأ دوئیت باشد.

۳. فرار از دام تشبیه و منزله دانستن خداوند متعال از صفات مخلوقان که در این زمینه به آیاتی چون «لیس کمثله شیء» استناد می‌شود. لکن باید توجه داشت که منزله دانستن خداوند از صفات مخلوقان شاید به معنای نفی همانندی خداوند با مخلوقات در مرتبه وجودی باشد، نه در اصل اشتراک در اوصاف (نک: مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۳۶۷).

۴. عدم توانایی جمع میان روایاتی که از اهل بیت(ع) به دست ما رسیده است (خمینی، ۱۳۷۶: ۲۳). در این زمینه باید یادآوری کرد که اگر روایاتی دال بر نفی صفات هستند، علاوه بر آیات متعدد قرآن که صفات متعددی را به خداوند نسبت می‌دهند، روایات دیگری نیز وجود دارند که به صراحت، خداوند را متصف به صفات می‌کنند: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ رَبُّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَ لَا مَسْمُوعٌ وَ الْبَصَرُ ذَاتُهُ وَ لَا مُبْصَرٌ وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَ لَا مَقْدُورٌ» (حر عاملی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۴۳) یا در همان روایتی که نفی صفات شده، چنین تعبیری نیز به کار رفته است: «الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْدُودٌ» (دشتی، ۱۳۷۹: ۳۲). همچنین در روایت دیگری می‌خوانیم: «لَا تَقْدِرُ الْخَلَائِقُ عَلَى كُنْهِ صِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (کوفی اهوازی، ۱۴۰۴: ۳۱) که اصل صفت را نفی نمی‌کند، بلکه رسیدن به کنه صفات الهی نفی شده است. درست است که ظاهر برخی روایات، نفی مطلق صفات از ذات الهی است، با توجه به سایر روایاتی که با صراحت، اوصافی برای خداوند اثبات می‌کنند، به این نتیجه می‌رسیم که مراد روایات، نفی مطلق صفات نیست؛ زیرا اگر مطلق صفات نفی می‌شد، دیگر اثبات صفات معنا نداشت. بر همین اساس (و نیز، وجود ادله عقلی بر اتصاف خداوند به صفات کمالی) بسیاری از شارحان، روایات مربوط به نفی صفات را مربوط به نفی صفات زائد بر ذات دانسته‌اند.

۵. با توجه به استدلالی که از ایشان در دلیل هفتم گذشت، به نظر می‌رسد که وی تلقی

روشنی از معنای عینیت ندارند. گویا تصور کرده‌اند که قائلان به عینیت معتقدند که یک ذات و تعدادی صفت وجود داشتند که اینها با یکدیگر به اتحاد رسیده‌اند و یکی شده‌اند، حال آنکه چنین تلقی از معنای عینیت، نادرست و منافی با بساطت مطلقه ذات الهی است. اتحاد در جایی مطرح است که دوئیتی در کار باشد؛ دوگانگی‌ای که به وحدت منجر شده است، لکن در بحث عینیت، اصلاً دوگانگی وجود ندارد.

### نتیجه‌گیری

هرچند قاضی سعید تلاش وافری برای دفاع از الهیات سلبی داشته، لکن نه در مقام مفهوم‌شناسی توانسته است معنای روشن و منسجمی از نفی صفات ارائه دهد و نه در مقام اثبات نظریه خویش (با وجود تمسک به ادله متعدد) توفیقی حاصل کرده است؛ بنابراین هیچ دلیل محکمی بر گرایش به الهیات سلبی وجود ندارد و نمی‌توان با تمسک به ادله‌ای که ایشان اقامه کرده‌اند، از ظواهر دینی و نیز ادله عقلی دال بر اتصاف خداوند به اوصاف کمالی دست شست.

## کتابنامه

– قرآن کریم.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸). التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). الشفاء؛ المنطق، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. ابن میمون، موسی (۱۹۷۲). دلالة الحائرين، قاهره: مکتبه الثقافة الدينية.
۴. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ ق). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، و یسبادن آلمان: فرانس شتاينر.
۶. التهانوی، محمد علی (۱۹۹۶). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۷. جرجانی، میر سید شریف (۱۴۱۲ ق). التعريفات، تهران: ناصر خسرو.
۸. جمعی از نویسندگان (۱۴۱۴ ق). شرح المصطلحات الفلسفیه، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۶). الفصول المهمه فی أصول الأئمة، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا(ع).
۱۰. حسینی همدانی نجفی، محمد (۱۳۶۳). درخشان پرتوی اصول کافی، قم: چاپخانه علمیه قم.
۱۱. خرازی، محسن (۱۴۱۷ ق). بداية المعارف الالهیه فی شرح عقائد الامامیه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. خمینی، روح الله (۱۳۷۶). مصباح الهدایه إلى الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. دشتی، محمد (۱۳۷۹). ترجمه نهج البلاغه، قم: دانش.

۱۴. سبحانی، جعفر (بی تا). *بحوث فی الملل و النحل*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. سبزواری، هادی (۱۳۷۲). *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۶. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴). *الملل و النحل*، قم: الشریف الرضی.
۱۷. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹). *دره التاج*، تهران: انتشارات حکمت.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۲۸ ق). *بدایه الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ ق). *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۲۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱). *اساس الاقتباس*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۳. علی‌خانی، اسماعیل (بهار و تابستان ۱۳۹۱). *الهیات سلبی؛ سیر تاریخی و بررسی دیدگاه‌ها*، دوفصلنامه معرفت کلامی، سال سوم، شماره ۸.
۲۴. قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲). *کلید بهشت*، تصحیح محمد مشکوه، تهران: انتشارات الزهرا(س).
۲۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ ق). *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹). *شرح الاربعین*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران: نشر میراث مکتوب.
۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۹. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۴ ق). المؤمن، قم: مؤسسه الامام المهدي (ع).  
۳۰. مازندرانی، ملا صالح (۱۳۸۲). شرح الکافی، تهران: المكتبة الاسلامية.  
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.  
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دارالکتب الاسلامية.  
۳۳. مجلسی، محمد تقي (۱۴۰۶ ق). روضة المتقين فی شرح من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسه فرهنگي اسلامي کوشانپور.  
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)، تهران: صدرا.  
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامية.  
۳۶. میرداماد، محمد باقر (۱۴۰۳ ق). التعليقة على اصول الكافي، قم: الخيام.  
۳۷. میری، فاطمه السادات (۱۳۹۲). الهیات سلبي از دیدگاه قاضی سعید قمی و امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی؛ چاپ و نشر عروج.  
۳۸. هاشمی خویی، حبیب الله (۱۴۰۰ ق). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تهران: مكتبة الاسلامية.  
۳۹. یزدی، عبدالله (۱۴۱۲ ق). الحاشية على تهذيب المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.