

The Examination and Critique of Qāḍī Sa'īd Qumī's Stance to God's Attributes With an Emphasis on the Divine Knowledge Attribute

Elias Mousavi Khosravi^{1}, Yahya Kabir²*

1. Instructor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University of Iran, Iran
2. Associate Professor, Department of Philosophy, College of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran

(Received: February 20, 2021; Accepted: May 24, 2021)

Abstract

Qāḍī Sa'īd Qumī is one of the greatest philosophers and mystics of Iran during the Safavid era. He was competent in peripatetic and Illumination philosophies, and had mystic tendencies. With regard to the divine attributes, he believes in the negative divinity and believes that what we understand from the existence and attributes of the possible beings cannot be attributed to God. The reasons he gives in for this is that God is the pure Being and has no attribute, and the human intellect does not have the capability to understand God and His attributes. With regard to the ontology of attributes, Qāḍī deems detestable the belief in the addition and sameness of attributes with God, and favors the representativeness of attributes for the divine essence. He extensively discusses the divine knowledge attribute and believes that God's knowledge is not intuitive, acquired, or differentiated (the views commonly hold by philosophers). This study aimed to adopt a critical view to examine Qāḍī's viewpoint in the divine attributes' domain – especially the divine knowledge attribute – and to show that despite its congruence with the outer appearance of some narrations, his viewpoint suffers from some internal weaknesses such as adherence to some questionable principles – such as belief in the overall difference between God and possible beings – and disagrees with some intellectual principles and narrations.

Keywords: Negative theology, God's attributes, Intuitive knowledge, Acquired knowledge.

*Corresponding Author: elyas_mosavi@yahoo.com

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۰
صفحات ۳۱۹-۳۳۸ (مقاله پژوهشی)

بررسی و نقد دیدگاه قاضی سعید قمی در مورد صفات خداوند با تأکید بر صفت علم الهی

الیاس موسوی خسروی^{۱*}، یحیی کبیر^۲

۱. مربی، گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور ایران، ایران

۲. دانشیار گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۰۳)

چکیده

قاضی سعید قمی از افاضل حکما و عرفای ایران در دوره صفویه بود. او در حکمت مشاء و اشراق تبحر داشت و دارای گرایش‌های عرفانی بود. قاضی در حوزه صفات الهی قائل به الهیات سلبی بود و اعتقاد داشت آنچه از وجود و صفات ممکنات می‌فهمیم، قابل انتساب به خداوند نیست، زیرا، اولاً خدا وجود صرف است و هیچ صفتی ندارد؛ دیگر اینکه عقل توانایی درک خدا و صفاتش را ندارد. او در بحث وجودشناسی صفات، باور به عینیت و زیادت صفات را شنید دانسته و به تبیین نیابت ذات از صفات پرداخته است. او به‌طور مفصل به صفت علم خدا پرداخته و معتقد بود علم خدا آن‌گونه که بین حکما مشهور است، حضوری و حصولی و اجمالی نیست. نوشته حاضر بر آن است تا با نگاهی انتقادی به بررسی دیدگاه قاضی در حوزه صفات، به‌ویژه صفت علم خدا بپردازد و نشان دهد که دیدگاه قاضی با وجود مطابقت با ظاهر برخی روایات، به‌دلیل پابندی به برخی اصول، از جمله باور به تباین کلی بین خدا و ممکنات، از یک سری ضعف‌های درونی رنج می‌برد و با برخی مبانی عقلی و یک سری روایات سازگاری ندارد.

واژگان کلیدی

الهیات سلبی، صفات خداوند، علم حضوری و حصولی.

۱. مقدمه

همان‌طور که می‌دانیم، بعد از اثبات وجود خدا، بحث شناخت او از طریق صفات، از بزرگ‌ترین دغدغه‌های متفکران اسلامی بوده و هست، در حدی که اندیشمندان اسلامی، بیشتر مباحث کلامی خود در بخش الهیات بالمعنی الاخص را به مسئله شناخت خدا از طریق صفاتش اختصاص داده‌اند. در حوزه صفات خدا نیز پرسش‌های زیادی ذهن اندیشمندان اسلامی را به خود مشغول کرده است که مهم‌ترین آنها را می‌توان در سه مبحث کلی، تحت عنوان لفظ‌شناسی، معناشناسی و وجودشناسی صفات الهی بررسی کرد (سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۷۴-۷۲). در حوزه لفظ‌شناسی مسائلی مثل معنای لغوی و اصطلاحی اسم و صفت، رابطه اسم و صفت و اقسام صفات خدا، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در بحث معناشناسی، امکان معرفت خدا (به‌ویژه بحث صفات تشبیهی) با توجه به محدودیت قوای ادراکی انسان و نامحدود بودن خدا مورد بررسی و مذاقه اندیشمندان بوده و هست. اندیشمندان، در حوزه معناشناسی، به چند دسته تقسیم می‌شوند که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: ۱. معطله، که به تعطیلی عقول و ناتوانی انسان از درک و فهم صفات خدا باور دارند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۴: ۲۰۶) و هرگونه شناختی از خدا را ناممکن می‌دانند؛ ۲. مشبهه، که به‌نوعی همانندی میان صفات خدا با انسان قائل‌اند؛ ۳. مووله، که اعتقاد به تأویل و تفسیر صفات خدا دارند و صفات خدا را قابل تأویل می‌دانند. مثلاً می‌گویند مراد اصلی خدا در آیه «الرحمن استوی علی العرش» (طه: ۵) بیان عمومیت سلطه خدا بر عالم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴: ۱۲۰)؛ ۴. الهیات سلبی، که عصاره نظر آنها این است که نهایت چیزی که انسان می‌تواند بداند، این است که خدا چه نیست نه اینکه چه هست (توکلی، ۱۳۸۶: ۱). در جنبه وجودشناسی، بحث اصلی این است که آیا خدا دارای صفت هست و به صفات متصف می‌گردد یا نه خدا صرف وجود است و هیچ صفتی ندارد. برای مثال وقتی می‌گوییم خداوند عالم است، آیا عالمیت او به واسطه صفت علم است، یا نه بدون اتصاف به صفت علم، عالم است. عده‌ای از حکما بر این باور پافشاری دارند که خدا دارای صفات ذاتی و فعلی است و بدانها متصف می‌گردد و به تبیین

وصف‌پذیری خدا پرداخته‌اند. در مقابل آنها، نافیان صفات قرار دارند که به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ عده‌ای که به معطله مشهورند، بر این باورند که خدا هیچ صفتی ندارد و تنها صفت او بی‌صفتی است؛ عده‌ای دیگر که خدا را نایب مناب صفات می‌دانند. کسانی که اتصاف خدا به صفات را جایز می‌دانند، در نحوه ارتباط صفات با خدا، دیدگاه‌های عینیت، زیادت و جزئیت را مطرح کرده‌اند. زیادتی‌ها معتقدند که صفات خدا زائد بر ذاتش و به تبع قدیم بودن او قدیم هستند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۲۸۲). در مقابل آنها، عینیتی‌ها قرار دارند که عینیت صفات ذاتی خدا با ذاتش را مصداق واقعی فهم توحید صفاتی خدا می‌دانند. در توحید و تکثیر صفات، شیعه معتقد به عینیت ذات با صفات شد که یکی از عمیق‌ترین معارف الهی است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۵۳).

قاضی سعید قمی، از برجسته‌ترین نمایندگان عرفان شیعی امامی است (هانری کربن، ۱۳۷۳: ۳۹۶) که در حکمت مشاء از محضر ملارجبعلی تلمذ کرده است (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۶۷-۶۰). بررسی آثار قاضی بیانگر این مطلب است که نظام فکری او از چند مسئله تأثیر پذیرفته است که از آن جمله می‌توان به شاگردی او نزد ملا رجبعلی و فیض کاشانی و تأثیر از افکار فلسفی و عرفانی آنها و علاقه زیاد قاضی به فهم دقیق روایات ائمه (ع) اشاره کرد. قاضی در حوزه صفات خدا، قائل به الهیات سلبی است. باور او تنزیه کامل ذات خدا از صفات ثبوتی و سلبی است. او می‌گوید: عقول را به ساحت کبریایی خدا راهی نیست و او وجود صرف است و هیچ صفتی ندارد. او دیدگاه عینیت و زیادت صفات را مخالف عقل دانسته و می‌گوید، در اخبار معصومین (ع) تأییدیه‌ای در پذیرش آنها وجود ندارد. دیدگاه عینیت صفات با ذات را شنیع و طرفداران آن را کافر و زندیق خوانده است. البته اعتقاد به زیادت را شنیع‌تر دانسته است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۹). قاضی برخلاف بسیاری از حکما، عالمیت خدا را به واسطه صفت علم ندانسته و معتقد است که نمی‌توان صفت علم را به خدا نسبت داد، چون خدا صفت ذاتی ندارد. او انتساب علم حضوری و حصولی را مختص ممکنات دانسته و با ذکر دلایلی آنها را شایسته انتساب به خدا نمی‌داند. قاضی برخلاف کسانی که علم پیشین خدا را اجمال در عین تفصیل دانسته‌اند،

معتقد بود که این دیدگاه نیز با براهین عقلی و روایات سازگاری ندارد. در مقاله پیش رو بر آنیم تا ضمن بررسی دقیق آثار قاضی، ابتدا تبیینی درست از دیدگاه او ارائه کنیم، سپس با نگاهی جامع به نقد دیدگاه سلبی او در مبحث صفات ذاتی خدا، به ویژه صفت علم بپردازیم و ضعف‌های درونی و جنبه‌های ناسازگاری آن با مبانی عقلی و روایات را آشکار سازیم.

۲. معرفت خداوند از منظر قاضی سعید

دیدگاه قاضی در زمینه معرفت خدا و صفاتش با دیدگاه مشهور بین حکما متفاوت است. او با تکیه بر برخی آیات و روایات، به طراحی محذورات معرفت عقلانی خدا و صفات ذاتی او پرداخته و بر این باور است که شناخت و توصیف خدا به واسطه قوای ادراکی (عقل و وهم) ممکن نیست. او در تبیین استدلال خود مبنی بر امتناع معرفت عقلانی ذات خدا و صفات ذاتی او - علاوه بر استناد به برخی روایات - به اصول زیر نیز پایبند بوده است **اصل اول**: امتناع توصیف خدا به واسطه صفات (و لم تحط به الصفات) (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۷). قاضی می‌گوید: معنای اتصاف ذات به صفات این است که صفت بعد از ذات است و ذات به آن منتهی می‌شود، درحالی‌که منتهی شدن ذات به صفت مستلزم متناهی بودن خداست که باطل است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۷). دیگر اینکه، هر صفتی که هست، صفت موجود به معنای مشهور و صفت ممکنات است و خدا به صفاتی که مخلوقات بدانها متصف می‌گردند، متصف نمی‌شود (قمی، ۱۳۶۲: ۶۹-۶۸). **اصل دوم**: تباین کلی بین خدا و مخلوقات (الذی بان من الخلق فلاشیء کمثله) (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۸۲). **اصل سوم**: اشتراک لفظی بین خالق و صفاتش با مخلوقات (ان الوجود مشترک بین الواجب و الممكنات، اشتراکا لفظیا) (قمی، ۱۳۷۹: ۹۴). قاضی در تبیین اصول دوم و سوم می‌گوید: خدا با هیچ چیزی در هیچ صفتی سنخیت ندارد و بالکل موجودی دیگر است. او بر این باور است که بین خدا با مخلوقاتش هیچ‌گونه مشابهتی حتی مشابهت مفهومی وجود ندارد و اشتراک آنها فقط در لفظ است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۸). او براساس سخن امام

علی (ع) که فرموده است: «الذی بان من الخلق فلاشیء کمثله» (خدا با خلق مباین است و هیچ چیزی مثل او نیست) (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲) می‌گوید: اگر خدا با مخلوقات در ذات و صفات اشتراک و سنخیت داشته باشد، باید همچون ممکنات، مخلوق باشد و هر آنچه در مخلوقات از صفات امکانی هست در او نیز باشد، درحالی‌که این گمان در مورد خدا باطل است. **اصل چهارم:** نامتناهی بودن خدا و تناهی قوای عقل و وهم و اینکه عقل فقط مفاهیم کلی و عقلی را درک می‌کند و حیطة و میزان درک عقلانی محدود است و صرفاً موجودات محدود توسط عقل تعریف و شناخته می‌شوند. قاضی با توجه به عدم تناهی خدا و تناهی قوای ادراکی، هرگونه معرفت عقلی و وهمی در مورد خدا را ناممکن دانسته و می‌گوید: توانایی ادراک قوای عقلی و وهمی منحصر به دو حوزه ادراک مفاهیم کلی و مفاهیم عقلی است، درحالی‌که خدا در هیچ‌کدام از این دو دسته نمی‌گنجد، زیرا مفاهیم کلی، انتزاع و ساخته ذهن انسان هستند و نمی‌توان خدای متشخص و عینی را مفهومی کلی و انتزاعی دانست و حکم به شناخت عقلانی او کرد. شناخت مفاهیم عقلی نیز یا از طریق ادراک اجزاست، درحالی‌که خدا اجزا ندارد و وجود صرف است. یا از طریق ادراک علل ذاتی و ذاتیات است، درحالی‌که خداوند وجود صرف است و ذاتیات و علل ذاتی ندارد که با شناخت آنها به شناخت خداوند برسیم). یا از طریق شناخت عوارض است، درحالی‌که خدا عوارض ندارد، زیرا عروض چیزی بر خدا مستلزم نقص و نیازمند است. بنابراین و از آنجا که تمام فرضیات مذکور در مورد خدا باطل است، باور درست این است که بگوییم خدا توسط قوای محدود عقلانی قابل شناخت نیست (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۲۵). او در برخی آثارش، لازمه شناخت عقلانی را داشتن کیف، کم، این، حیث، جنس، فصل و مثل دانسته و می‌گوید: چگونه می‌توان خدای لایتناهی را به کیف، این و حیث توصیف کرد، درحالی‌که او خالق کیفیت و مکان و حیثیت است یا چگونه می‌توان خدا را شناخت، درحالی‌که تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد و تحت جنسی نیست، پس آنچه ما در مورد او از توصیفات می‌گوییم، همه جهل است و نادرست، چون برگرفته از مخلوقات است. بنابراین نمی‌توان خدا را وصف کرد و به گواهی روایات، عقل انسان را راهی به

شناخت خدا نیست (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۷۵-۳۱۱). او همچنین می‌گوید، طبق آیه شریفه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) خدا مانندی ندارد، پس به حد و تعریف در نمی‌آید و قابل شناخت نیست (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۹۰). از نظر قاضی، نهایت معرفتی که عقل انسان در مورد خدا به دست می‌آورد، معرفت بطریق الاقرار است که قاضی آن را معرفت بالمقایسه نامیده است (اولاً، چون مخلوقاتی وجود دارند حتماً خالق هم وجود دارد. دیگر اینکه در این نوع معرفت که بر پایه استدلال عقلانی است، ما خدا را فقط به صفاتی که خودش را بدانها توصیف نموده توصیف می‌کنیم که بلا مانع است). او معرفت عقلی در مورد خدا را محدود به همین حد دانسته و می‌گوید: هر کس توقعی بیشتر از این از عقل در حوزه شناخت خدا و صفاتش داشته باشد به بیراهه رفته است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۲۸). قاضی در شناخت اقراری به حدیثی از امام صادق (ع) استناد کرده که فرموده است: خدا عقل را به گونه‌ای آفریده که فقط می‌تواند به وجود او اقرار کند، نه به گونه‌ای که احاطه یابد و توصیفش نماید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳: ۱۴۷)، پس اینکه او را به صفاتی توصیف کرده‌اند، در واقع توصیف اقراری است نه احاطه‌ای.

شایان ذکر است که قاضی هر نوع شناختی را از خدا ناممکن ندانسته و مسیر شناخت خدا را مسدود نمی‌داند. بلکه بعد از اثبات ناکارآمدی عقل و استدلال در مسیر معرفت کامل ذات و صفات خدا، راه آفاقی و انفسی یا راه آیه‌ای (شناخت از طریق آثار و افعال) را به عنوان بهترین راه شناخت خدا و صفات او، بیان می‌دارد. او با استناد به روایت معصوم که فرموده است: به واسطه مخلوقات خدا بر وجود او استدلال می‌شود (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵) به تبیین این راه پرداخته است. البته همان‌طور که اشاره شد، او فطرت الهی را که در وجود تمام انسان‌ها نهادینه شده است نیز به عنوان راه شناخت خدا بیان کرده و با اشاره به حدیث معصوم که گفته است: با فطرت، وجود خدا اثبات می‌گردد (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵)، معرفت بالمقایسه را مستلزم شناخت خدا دانسته و می‌گوید اگر فطرت الهی نبود، هیچ کسی به معرفت خدا دست نمی‌یافت (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۲۸).

۳. قاضی و «نفی صفات ذاتی از خدا» و «ارجاع صفات ثبوتی به سلب مقابل»

قاضی در حوزه صفات خدا با استناد به برخی روایات مستند به ائمه (ع) معتقد است که اتصاف خدا به صفات ذاتی با توحید او سازگاری ندارد. او بهترین توصیف خدا را توصیف به وصف ناپذیر بودن دانسته و می‌گوید خدا فراتر از توصیف است. او معرفت خدا و صفات ذاتی او را مختص افرادی دانسته است که اهل نظرند و حق بر آنها منت نهاده و جزء بندگان مخلص او هستند و به آنها اجازه ورود به بیت‌الحکمه را داده که قاضی آنها را حزب‌الله و اهل حق معرفی کرده است. او خود را نیز جزء اهل نظر دانسته و می‌گوید: آنان قائل به اشتراک لفظی و تباین بین صفات خدا با صفات مخلوقات شده و طبق احادیث ائمه (ع) و حجج عقلی، ثبوت صفات ذاتی را برای خدا ممتنع دانسته و قائل به نفی صفات از ذات حق هستند (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۱۰۹). قاضی، کسانی را که صفات ذاتی را بر خدا حمل می‌کنند، جاهل دانسته و معتقد است نمی‌توان خدا را به واسطه صفات ثبوتی توصیف کرد، زیرا هر آنچه به واسطه آن وصف خدا بگوییم، صفت ممکنات است و توصیف خدا به صفات ممکنات جایز نیست. او در تبیین دیدگاه خود به حدیث معصوم (ع) که فرموده است: کمال توحیده نفی صفات عنه... (نهج البلاغه: خطبه ۱) استناد کرده و می‌گوید، آنچه باعث پیوستگی توحید می‌گردد، نفی صفات ذاتی از خداست. بنابراین اگر صفتی را به خدا نسبت می‌دهیم، به معنی سلب مقابل آن از خداست، زیرا ما معنای وجوبی صفات ذاتی خدا را نمی‌فهمیم و تنها چیزی که در مورد صفات او می‌فهمیم، این است که خدا چه چیزی نیست. بنابراین اتصاف صفاتی که ممکنات به آن متصف می‌شوند، به خدا جایز نیست و انتساب تمام صفات ذاتی به خدا به معنای سلب مقابل است، نه به این معنا که خدا ذاتی دارد و صفاتی و ذات به صورت ایجابی به آنها متصف می‌گردد، مثلاً مقصود از «حی» این است که او مرده نیست. «و ان قاطبه صفات الله سبحانه راجعه الی السلوب بمعنی سلب مقابلها...» (قمی، ۱۳۷۹: ۹۴). شایان ذکر است که قاضی دیدگاه سلبی و ارجاع صفات ثبوتی و ذاتی به سلب نقیض را به انبیای الهی نسبت داده و می‌گوید: در نفس الامر، خدا متصف به وصفی نمی‌شود و انبیا نیز به چنین چیزی باور داشته‌اند (قمی، ۱: ۳۶۲: ۷).

شایان ذکر است که نفی صفات در نگاه قاضی، فقط در حوزه صفات ذاتی است نه صفات فعلی. او در زمینه صفات فعلی، دیدگاه سلبی ندارد و به گواهی عقل و نقل اتصاف خدا به صفات فعلی را ممتنع نمی‌داند. او در زمینه صفات فعلی می‌گوید: «فلان امتناع الذات من الصفات ليس الا ان في مرتبه الذات... اذ الصفات التي بعد الذات ليست بممتنعه للذات باتفاق من العقل و النقل...» (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۹۰). قاضی بر این باور است که اتصاف خدا به صفات فعلی به این معناست که خدا حقیقت و مبدأ اشتقاق صفات فعلی را در افرادی که شایسته اتصاف به صفتی فعلی‌اند، ایجاد کرده است، بدون اینکه منشأ اشتقاق در خدا وجود داشته باشد. قاضی همچنین تصریح دارد که صفات فعلی برعکس صفات ذاتی، در معنای سلبی به خدا نسبت داده نمی‌شوند (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۹۵). قاضی در بحث صفات خبریه، ضمن بررسی دیدگاه‌های مختلف، به تبیین معنایی صفات خبریه پرداخته و چند نکته را بیان کرده است که عبارت‌اند از: ۱. اقرار به آنچه خدا در قرآن خود را بدانها نامیده واجب است؛ ۲. الفاظ صفات خبریه که در قرآن و اخبار آمده، نباید به معنای ظاهری و حسی که ابتدا به ذهن خطور می‌کند، تفسیر شود؛ ۳. این الفاظ در واقع حقیقتی از حقایق الهیه و صورتی از صور مجرد نوری هستند که در مراتب، قالب‌ها و مصادیق متعدد تطور و تنزل یافته‌اند که برخی از این قالب‌ها ظاهر و برخی مخفی هستند؛ ۴. مفهومی را که به اعتبار فردی خفی و قالبی پوشیده بر همگان، فهمیده می‌شود، تأویل می‌گوید؛ ۵. در نظر اهل حق الفاظ استعمال‌شده در قرآن زمانی درست فهمیده می‌شوند که بر حقیقت خودشان دلالت کنند. بنابراین می‌توان گفت که قاضی در حوزه صفات خبریه ضمن رد تفاسیر ظاهری که گرایش به تشبیه دارند، قائل به تأویل صفات خبری است (قمی، ۱۳۷۹: ۲۰۶). برای مثال قاضی در تأویل صفات خبریه، صفت وجه (در وجه الله) را به معنای رسل و انبیای الهی و ائمه اطهار تأویل کرده است (قمی، ۱۳۷۹: ۲۰۹).

۴. دلایل قاضی در نفی صفات ذاتی و ارجاع صفات ثبوتی به سلب مقابل

قاضی در نفی صفات ذاتی و ارجاع آنها به سلب مقابل، دلایلی را ذکر کرده که برخی از آنها

عبارت‌اند از: ۱. اثبات صفات ذاتی خدا، مستلزم این است که بپذیریم خدا از جهت واحد، هم قابل باشد و هم فاعل، درحالی‌که فرض فاعل و قابل بودن خدا، مستلزم وجود حیثیات مختلف در ذات خداست که باطل است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۹۸)؛ ۲. اتصاف خدا به صفات ثبوتیه مستلزم این است که برای خدا حد وجودی تعریف کرده و ساحت وجودی خدا را به واسطه آن صفات محدود سازیم و برای او دوئیت قائل شویم، درحالی‌که دوئیت مستلزم ترکیب و نیازمندی و حدوث است و حدوث و نیازمندی نیز مستلزم سلب ازلیت اوست (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۹۹)؛ ۳. اگر خدا دارای صفت ذاتی باشد، صفاتش یا عین یا زائد بر ذات‌اند، درحالی‌که هیچ‌کدام قابل پذیرش نیست، زیرا عینیت مستلزم یکی دانستن تابع (صفت) و متبوع (موصوف) است که هیچ انسان خردمندی آن را نمی‌پذیرد و بطلان زیادت نیز آشکار است (قمی، ۱۳۶۲: ۶۸)؛ ۴. لازمه اثبات صفات برای خدا، متناهی دانستن خداست، زیرا اتصاف ذات به صفات به این معناست که صفت بعد از ذات بوده و ذات به آن منتهی می‌گردد، درحالی‌که منتهی شدن ذاتش به صفت مستلزم متناهی بودن اوست که باطل است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۷)؛ ۵. صفت و موصوف، امور متضایف‌اند و لازمه دو امر متضایف، حدوث است، درحالی‌که خدا قدیم است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۲۱)؛ ۶. اگر صفاتی که در مورد مخلوقات صادق هستند، در مورد خدا هم صادق باشند، مماثلت میان خدا و مخلوقات تحقق می‌یابد، درحالی‌که مشابهت بین خدا و خلق با مفاد آیه شریفه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) ناسازگار است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۵۸)؛ ۷. تمام ماسوی الله، معلول اوست، بنابراین اتصاف خدا به صفتی مستلزم این است که خدا به مخلوقاتش متصف شود که پذیرش این قول محذوراتی از قبیل فاعل و قابل بودن را در پی دارد (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۱۱۲)؛ ۸. طبق حدیث «نظام توحید الله، نفی الصفات عنه»، به‌طور مطلق، تمام صفات ثبوتی از خدا، نفی می‌گردد، زیرا هر صفتی که هست، صفت موجود به معنای مشهور است و خدا به صفاتی که مخلوقات بدانها متصف می‌گردند، متصف نمی‌شود. (قمی، ۱۳۶۲: ۶۹-۶۸). بنابراین هر گاه خدا را به صفتی ثبوتی متصف کنیم، در واقع مقابل آن صفت را از خدا سلب کرده‌ایم، زیرا در غیر این صورت یک سری صفاتی برای خدا اثبات می‌شود که زائد و حادث‌اند نه ازلی (قمی، ۱۳۷۹: ۹۸).

۵. علم خداوند از منظر قاضی سعید

یکی از مباحث پیچیده در حوزه خداشناسی، بحث علم خداست. کسانی که در حوزه علم خدا بحث کرده‌اند، دیدگاه واحدی ندارند. دهریون، علم خدا را انکار کرده‌اند. در مقابل آنها، بیشتر حکما، عالمیت خدا را به واسطه صفت علم دانسته و دلایلی نیز ارائه کرده‌اند. از جمله خواجه نصیر طوسی با عبارت «الاحکام و التجرد و کیفیه قدرته و استناد کل شیء الیه» درصدد اثبات علم خدا برآمده است (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۲). مسئله‌ای که بعد از اثبات علم خدا، مورد توجه بوده، کیفیت علم خداست. متفکران مسئله کیفیت علم خدا را در دو جایگاه (علم به ذاتش و علمش به موجودات قبل و بعد از ایجاد) بررسی کرده‌اند. تقریباً تمام متفکران در حوزه علم ذاتی خدا متفق‌القول‌اند که چون خدا مجرد است، به ذات خودش علم دارد. بیشتر متفکران، علم خدا به ذاتش را حضوری دانسته‌اند. هرچند برخی همچون ملاشمسا، علم ذاتی خدا را حضوری اقوی دانسته‌اند (ملاشمسا، ۱۳۹۶: ۱۷۴). مسئله دیگری که از دیرباز سبب موضع‌گیری‌های حکما شده، مسئله علم پیشین خدا به موجودات و نحوه آن بوده است. آنها علم پیشین خدا را به مدل‌های مختلف تبیین کرده‌اند. برخی معتقدند که علم خدا به خلق قبل از ایجاد به واسطه صورت‌های عقلی و به صورت علم حصولی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۸۲). برخی دیگر بر این باورند که علم پیشین خدا به خلق، علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۵۲: ۲۶۴). عده‌ای نیز علم پیشین خدا را براساس اصل «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» تبیین کرده و آن را حضوری و اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۱). اما قاضی به علم خدا، نگاهی سلبی دارد. او معتقد است که خدا عالم است، اما نه به واسطه صفت علم، چون خدا وجود صرف است و صفتی ندارد تا بدان توصیف گردد و اگر می‌بینیم که خدا را به صفت علم متصف کرده‌اند، منظور این است خدا به نقیض علم یعنی جهل متصف نمی‌شود. قاضی با تکیه بر وصف ناپذیری خدا به واسطه صفات به بررسی علم حضوری و حصولی پرداخته و می‌گوید، کسانی که گمان می‌کنند علم خدا حضوری یا حصولی است و امثال اینها، زندیق‌اند، زیرا علم خدا به خلق، حضوری و حصولی نیست (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۹).

قاضی بر این باور است که علم خدا به خلق در هیچ‌کدام از مراحل وجودی آنها حصولی نیست. او چهار حالت فرضی برای تحقق علم حصولی بیان می‌کند و می‌گوید، اگر علم خدا به موجودات حصولی باشد، از چهار حالت فرضی خارج نیست که عبارت‌اند از اینکه تحقق علم حصولی از طریق حصول صورت شیء نزد خدا باشد؛ یا از طریق خود صورت شیء باشد؛ یا از طریق نفس حصول شیء باشد؛ یا از طریق نفس صورت شیء باشد. اما از آنجا که این فرضیات در مورد علم خدا باطل است، بنابراین علم خدا به موجودات حصولی نیست (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۴). **فرض اول:** اینکه علم خدا به موجودات را به‌واسطه حصول صورت اشیای نزد او بدانیم. **رد فرض اول:** اگر علم خدا به‌واسطه حصول صورت شیء نزد او باشد، لازم آید که حقیقت علم چیزی غیر از خدا باشد - چون حصول صورت از هلیات مرکبه است و هلیات مرکبه متأخر از بسیطه هستند و حصولشان بعد از ایجاد است - که این مستلزم توقف صفت ذاتی خدا به غیر است و باطل (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۵). **فرض دوم:** اینکه علم خدا به موجودات را از طریق صورت‌هایی که نزد خدا وجود دارند، بدانیم. **رد فرض دوم:** اگر علم به ممکنات به‌واسطه صوری باشد که نزد او هستند، همان ایرادی که در مورد حصول صور ذکر شد، در مورد خود صور نیز وارد است، زیرا در این صورت این سؤال پیش می‌آید، که آیا این صور واجب هستند یا ممکن. فرض واجب بودن آنها ممتنع است، چون مستلزم تعدد قدماست. فرض ممکن بودن آنها نیز مستلزم نیازمندی به غیر است و ممتنع است که علتی، صفات کمالی را به خدا داده باشد (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۵). **فرض سوم:** اینکه علم خدا به موجودات را به معنای حصول چیزی نزد او بدانیم. **رد فرض سوم:** اگر علم خدا از طریق نفس حصول چیزی باشد، معنی کلمه "حاصل" و "عالم" یکی می‌شود. درحالی‌که حاصل، وصفی است برای صورت یا صاحب صورت. ولی عالم، زمانی وصف است که در آن صورت علمی حاصل شود. بنابراین از آنجا که حصول چیزی نزد خودش غیر از حصول چیزی دیگر برای آن است، اگر علم خدا را نفس حصول چیزی برای او بدانیم لازم آید خدا در صفات کمالیه نیازمند غیر باشد (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۶). **فرض چهارم:** اینکه

علم خدا به موجودات را همان نفس صورت شیء بدانیم. رد فرض چهارم: اگر علم خدا همان نفس صورت شیء باشد، آن صورت از کمالات خدا نخواهد بود، زیرا این صورت از جانب غیر است و لازم آید، کمال خدا از جانب غیر باشد (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۶).

قاضی بعد از رد انتساب علم حصولی به خدا، به ذکر دلایلی در رد علم حضوری خدا به موجودات پرداخته و می‌گوید، تحقق علم حضوری به دو حالت ممکن است که عبارت‌اند از: ۱. حضور خود اشیا نزد عالم؛ ۲. حضور صورت اشیا نزد عالم. قاضی سعید بر این باور است که علم خدا به موجودات هیچ‌کدام از انحاء علم حضوری نیست. حالت اول: اینکه علم خدا به موجودات را از طریق حضور صورت آنها نزد خدا بدانیم. رد حالت اول: اگر علم خدا به موجودات حضوری باشد، لازم آید که خدا توسط غیر مستکمل گردد، زیرا حقیقت علم چیزی غیر از حضور است و علم با حضور شیء نزد عالم به وجود می‌آید، بنابراین برای اینکه خدا به چیزی علم حضوری پیدا کند، نیاز به حضور آن نزد خود دارد که این فرض با بی‌نیازی مطلق خدا ناسازگار است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۶).

حالت دوم: اینکه علم خدا به موجودات را از طریق حضور خود اشیا نزد خدا بدانیم. رد حالت دوم: حضور، حالتی از حالات شیء است نه کمالی از کمالات عالم. بنابراین اگر علم خدا به موجودات را به واسطه حضور اشیا نزد او بدانیم، معنی کلمه "حاضر" و "عالم" یکی می‌شود، درحالی‌که از نظر معنایی با هم متفاوت‌اند. از طرفی می‌دانیم که حضور، متوقف به وجود است و باید چیزی موجود باشد تا برای چیزی دیگر حضور پیدا کند. قاضی سپس به طرح فرضیات چهارگانه نحوه وجود و حضور اشیا می‌پردازد و با ابطال آن فرضیات نتیجه می‌گیرد که علم خدا از طریق حضور اشیا نیست. او می‌گوید برای اشیا دو مدل وجود قابل فرض است و وجود اشیا یا عقلی است یا خارجی. برای نحوه حضور اشیا نیز دو مدل قابل فرض است، یا باید حضور آنها را در مبدأ اول (ذات حق) یا در معلولی از معلول‌های خدا قابل تحقق بدانیم. او از ضرب انحاء وجودی موجودات در مدل‌های احتمالی حضور، چهار فرض را ایجاد می‌کند که عبارت‌اند از: اینکه شیء با وجود عقلی نزد خدا حاضر باشد، یا با وجود عقلی نزد معلولی از معلولات خدا حاضر

باشد، یا اینکه شیء با وجود خارجی نزد خدا حاضر باشد یا با وجود خارجی نزد معلولی از معقولات خدا حاضر باشد که هر چهار فرض مذکور باطل هستند (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۶). فرض اول: اینکه اشیا با وجود عقلی نزد خدا حاضر باشند. قاضی بر این باور است که این فرض مستلزم دو وجه باطل است که عبارت‌اند از: وجه اول این است که ذات بسیط خدا، مجموع معقولات، فرض شود، هرچند مفاسد این فرض قابل شمارش نیست، اما این وجه نیز دو حالت دارد؛ حالت اول اینکه تمام معقولات در ذات حق وجود داشته باشند و هیچ کدام از دیگری جدا و متمایز نباشد که این نوع علم، علم حضوری نیست. زیرا با این فرض هیچ موجودی در علم خدا متشخص نیست و علم خدا به موجودات اجمالی خواهد بود، درحالی که اجمالی بودن علم خدا با فرض حضوری بودن آن منافات دارد، چون اجمال سبب حضور نیست. حالت دوم: اینکه علم خدا به موجودات به صورت تفصیلی باشد، به گونه‌ای که معقولات از هم متمایز باشند، که این فرض، فاحش‌ترین فرض ممکن است. وجه دوم: اینکه ذات را محل این معقولات بدانیم که لازمه‌اش این است که خدا قابل این معقولات و مستکمل به واسطه آنها باشد، که این فرض را قبلاً در بحث علم صوری باطل دانستیم (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۷). فرض دوم: اینکه وجود عقلی پدیده‌ها را نزد معلولی از معقولات خدا حاضر بدانیم. قاضی در ابطال این فرض می‌گوید، اگر بگوییم که علم حضوری خدا به اشیا از طریق حضور پدیده‌ها نزد معلولی از معلول‌های اوست، لازم آید که خدا در صفات کمالیه خود نیازمند غیر باشد که بطلان آن آشکار است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۷). فرض سوم: اینکه اشیا را با وجود عقلی‌شان نزد خدا حاضر بدانیم. قاضی می‌گوید، اگر اشیا با وجود عقلی نزد خدا حضور داشته باشند، علاوه بر اینکه همچون فرض قبلی مستلزم نیازمندی خدا در کمالات، به غیر است، جای این سؤال وجود دارد که پرسیده شود این مثل نوری که نزد خدا حضور دارند آیا واجب هستند یا ممکن که استحاله هر دو فرض را قبلاً بیان کرده‌ایم (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۷). فرض چهارم: اینکه معقولات را با وجود خارجی‌شان نزد خدا حاضر بدانیم. قاضی می‌گوید، اگر علم حضوری خدا به موجودات را عبارت از حضور آنها با وجود خارجی

نزد خدا بدانیم، مستلزم این است که بپذیریم، قبل از اینکه موجود شوند، خدا به آنها علم نداشته و علم قبل از ایجاد را انکار کنیم، درحالی که خدا به تمام موجودات قبل از ایجاد، حین ایجاد و بعد از ایجاد آنها علم دارد (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۴۷). بنابراین به اعتقاد قاضی، علم واجب به موجودات نه حصولی است، آنچنان که مشائیان گفته‌اند و نه حضوری است به گفته اشراقی‌ها، بلکه در واقع هیچ‌کدام از این دو مذهب و تلاش برای فهم کنه علم خدا و کشف کیفیت آن معقول نیست، پس استکشاف از علم واجب در حقیقت تلاش محال کردن است (قمی، ۱۳۶۲: ۷۵).

قاضی بعد از رد انتساب علم حضوری و حصولی به خدا به رد انتساب علم اجمالی به او پرداخته و می‌گوید، اینکه علم خدا به موجودات را به اجمال یا تفصیل تعبیر کنیم و بگوییم علم خدا به موجودات در برخی مراتب اجمالی و در برخی مراتب تفصیلی است، اولاً، مورد قبول احادیث ائمه (ع) نیست، زیرا طبق روایات، علم خدا در تمام مراتب وجودی به یک نحو است و هیچ‌گونه تغییری در علم خدا رخ نمی‌دهد. دیگر اینکه، اجمالی و تفصیلی دانستن علم خدا در مراتب مختلف، مستلزم تغییر در علم خداست، درحالی که طبق روایات و به گواهی عقل هیچ‌گونه تغییری در ذات و صفات ذاتی خدا ممکن نیست. بنابراین کاربرد علم اجمالی در مورد خدا صحیح نیست (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۴).

او بعد از ارائه دلیل در رد انتساب صفت علم (اعم از حضوری، حصولی و اجمالی) به خدا، به تبیین علم ازلی و پیشین خدا پرداخته و می‌گوید: معرفت ما به علم خدا، معرفت آیه‌ای و اقراری است نه عقلی و استدلالی. او با استناد به احادیث ائمه (ع)، افعال و نشانه‌های شگفت‌انگیز خدا را دلیل عالمیت خدا دانسته و می‌گوید: اتقان و استحکام فعل خدا و اینکه تمام موجودات را در یک نظام خاص و شگفت‌انگیزی خلق نموده است، بر علم خدا و شمول آن دلالت دارد. بنابراین علم خدا به موجودات، همان احاطه کلی خدا به تمام موجودات به طریق تفصیلی است، به گونه‌ای که هیچ چیزی از حیطه علم او خارج نیست. البته عالمیت خدا بدین معنا نیست که یک ذاتی است و یک صفتی جدای از ذات که

این صفت یا عارض و زائد بر ذات و یا عین و متحد با ذات باشد، بلکه این صفات، اعتبارات و نسبت‌هایی عدمی‌اند که به نقض مقابل اشاره دارند. بنابراین وقتی می‌گوییم خدا عالم است به این معناست که او نسبت به هیچ چیزی، چه قبل از ایجاد و چه بعد از ایجاد، جاهل نیست (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ۴۶۱-۴۶۰).

قاضی در حوزه رابطه صفت علم با خدا، قول عینیت و زیادت صفت بر ذات را شنیع دانسته و قائل به نیابت ذات از صفت علم شده است. او با استناد به احادیث منتسب به ائمه (ع) در تبیین دیدگاه نیابت ذات از صفت علم می‌گوید: هر گاه یک صفت ذاتی به خدا حمل گردد، به معنای نفی مقابل است، زیرا خدا بدون اینکه صفت علم در کنار ذاتش وجود داشته باشد، از ازل همه چیز را می‌داند، یعنی ذاتش، کار فاعل عالمی را که افعال عالمانه‌اش را با صفت علم انجام می‌دهد، بدون صفت علم انجام می‌دهد، چون در ذات حق، علم و عالم و معلوم سه چیز نیستند که یکی بر دیگری زائد شده باشد یا عین هم باشند یا با هم متحد شده باشند، بلکه فقط ذات است که بدون صفت علم، کار عالمانه انجام می‌دهد. بنابراین وقتی می‌گوییم خدا عالم است، به این معناست که ذات خدا نایب مناب علم است و به نیابت از آن قیام کرده و فعل آن را انجام می‌دهد (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۳۹).

۶. نقد دیدگاه قاضی در حوزه صفات و علم خداوند

علاوه بر اینکه بسیاری از اندیشمندان، الهیات سلبی را مستلزم نقص دانسته‌اند، چون نفی تمام صفات ذاتی خدا، اصل اساسی این نوع الهیات است، (لان فی نفيها اثبات النقص و لا سبيل للنقص اليه) (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۶۷)، نقدهایی نیز به رویکرد سلبی وارد است. بنابراین از آنجا که قاضی از مدافعان سرسخت این نگاه است، به نظر می‌رسد انتقادهایی نیز به نگاه سلبی او و باور او به تنزیه کامل ذات خدا از صفات ذاتی وارد است. نقد اول: دیدگاه قاضی مانند دیگر تقریرها از الهیات سلبی از مشکل تعطیل رنج می‌برد. هر چند او با طرح شناخت خدا از طریق افعال، از تعطیلی مطلق خارج شده است، اما از آنجایی که نتوانسته است معرفت بی‌واسطه به خدا را توجیه کند، نظریه او از مطلق تعطیل رهایی نیافته است. نقد دوم: در دیدگاه قاضی،

معرفت قلبی که در آیات و احادیث، فراوان به آن اشاره شده، نقشی ندارد. بنابراین می‌توان گفت که این مسئله از عمده‌ترین ضعف‌های قاضی در حوزه شناخت خداست، زیرا این نوع معرفت سوای از اینکه در نگاه اهل بیت از نقشی کلیدی در شناخت خدا برخوردار است، در حقیقت راه خروج از مطلق تعطیل در شناخت اوصاف خدا نیز است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۲۶).

نقد سوم: اینکه شناخت کامل کنه ذات حضرت حق، توسط عقول انسان‌ها میسر نیست، باور مورد اتفاق تمام حکماست. اما ناتوانی عقول در درک کامل ذات خدا، دلیل بر امتناع شناخت اجمالی خدا توسط عقول نیست. نقد چهارم: اینکه وجود خدا مثل وجود مخلوقات نیست، دلیل بر وجود رابطه تباین کلی بین خدا با مخلوقات نیست، زیرا اگر بگوییم هرچه در مخلوقات است در خالق نیست و خدا با مخلوقاتش بالکل تباین دارند، در واقع نوعی ضدیت بین خالق و مخلوقاتش را اثبات کرده‌ایم، درحالی‌که خداوند ضد و ند ندارد. دیگر اینکه، دو موجودی که رابطه تباین کلی با هم دارند، هرگز نمی‌توانند با هم ارتباط داشته باشند، در نتیجه تأثیر علت (خالق) در معلول (مخلوقات) بی‌معنا خواهد بود (دینانی، ۱۳۷۵: ۲۴۲-۲۴۱).

همچنین، اینکه گفته می‌شود وجود خدا مثل وجود مخلوقات نیست، بدان‌معنا نیست که هر مفهومی که بر مخلوقات صدق می‌کند نباید بر خالق صدق کند (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۷۰). نقد پنجم: در الهیات سلبی، معرفت ایجابی که بخشی از معرفت ما نسبت به خداست، نادیده گرفته شده است. زیرا معرفت سلبی بخشی از معرفت انسان‌ها و شرط لازم تحقق معرفت کامل به خدا و صفاتش است، اما شرط کافی نیست. بنابراین اینکه ما تمام معرفت انسان نسبت به خدا را فقط سلبی، بدانیم و بگوییم تنها چیزی که می‌توان در مورد خدا گفت این جمله است که «خدا چه نیست، نه اینکه چه هست»، در واقع یک شرط لازم (معرفت ایجابی) جهت تحقق معرفت کامل نسبت به خدا را نادیده گرفته‌ایم و هیچ‌گاه به شناخت کامل خدا دست نخواهیم یافت. نقد ششم: اگر شناخت خدا از طریق صفات ثبوتی ممتنع است، پس چرا در قرآن، خدا با صفات زیادی خوانده شده و این همه صفت ثبوتی به او نسبت داده شده است و اگر عوام از معرفت خدا عاجزند و نمی‌توانند از طریق صفات ذات او را بشناسند، چرا خدا خود را به صفاتی خوانده و توصیف کرده است که انسان‌ها از درک آنها عاجزند. نقد هفتم: ذاتی که

بی‌صفت است، به طریق اولی، نمی‌تواند جانشین صفات باشد؛ یعنی ذاتی که صفت ندارد قطعاً نمی‌تواند کاری همچون کار موجودات دارای آن صفات انجام بدهد. برای مثال خدایی که علم ندارد، قطعاً نمی‌تواند کار عالمانه انجام دهد و اگر می‌بینیم که خدا کار عالمانه انجام داده، به این معناست که او دارای صفت علم است. نقد هشتم: اگر هر نوع سخن ایجابی راجع به خدا ممتنع باشد، نمی‌توان خدا را به صفت وجود متصف کرد، درحالی‌که خود آنها نیز با بیان ایجابی درباره وجود خدا سخن می‌گویند. نقد نهم: مقدمه اول: خداوند علت تامه خلق تمام مخلوقات است. مقدمه دوم: هر کمالی که در معلول (مخلوق) وجود دارد، به‌نحو اتم و اشد در علت (خالق) وجود دارد. نتیجه: اگر صفات ذاتی خداوند را نفی کنیم، راهی برای تبیین اینکه مخلوقات از خداوند صادر شده‌اند نخواهیم داشت، زیرا طبق اصل «معطی الشی لیس فاقد الشیء» وقتی خداوند کمال یا صفتی (مثلاً علم که صفتی ذاتی است برای خداوند) را به مخلوقاتش داده است، قطعاً واجد آن است. نقد دهم: اینکه قاضی، دیدگاه سلبی و نفی صفات ذاتی از ذات حضرت حق را به انبیا و اولیای الهی نسبت داده و معتقد است آنان نیز در واقع، قائل به نفی صفات ذاتی و ارجاع صفات ذاتی به نفی مقابل بوده‌اند، اولاً، سخنی فاقد دلیل است؛ دیگر اینکه روایات زیادی وجود دارد که ائمه معصوم (ع) صفات ذاتی را به خدا نسبت داده‌اند. برای مثال امام صادق (ع) درباره صفات ذاتی خدا می‌فرمایند: «لم یزل ربنا و العلم ذاته و لامعلوم و السمع ذاته و لامسموع و...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۳۹). همچنین امام صادق (ع) می‌فرمایند: «ربنا نوری الذات، حی الذات، عالم الذات، صمدی الذات،...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۰).

۷. نتیجه‌گیری

همان‌طور که بیان شد قاضی سعید از حکما و عرفای بزرگ ایران در سده یازدهم قمری بود که در حکمت مشاء و اشراق تبحر داشت و مباحث حکمی را در محضر رجبعلی تبریزی و فیاض لاهیجی آموخته بود. او در عرفان که آن را در محضر فیض تلمذ کرده بود، زبانی گویا داشت و مباحث حکمی را با گرایش عرفانی تفسیر می‌کرد، به‌گونه‌ای که برخی او را

از برجسته‌ترین نمایندگان عرفان شیعی به حساب می‌آورند. او همچون بسیاری از حکمای عصر خود، دغدغه تبیین مباحث حکمی و عرفانی براساس اخبار ائمه (ع) را نیز داشته است، اما تلمذ قاضی در مکاتب فکری مختلف - که گاه با هم قابل جمع نیستند - و تأثیرپذیری قاضی از آنها سبب شده است تا در مکتب فکری قاضی یک سری ناهماهنگی‌هایی پدیدار شود و در آثار او مطالب به صورت یکنواخت و منسجم طرح و بررسی نشود و نوشته‌های او ممزوج شود از غس و ثمین، کلمات و استدلال‌های محکم و سست (آشتیانی، ۱۳۹۳، ج ۳: ۷۵). از جمله این ناهماهنگی‌ها که برخی مستلزم به وجود آمدن محذورات عقلی نیز است، می‌توان به ضعف‌های درونی نگاه قاضی در حوزه معرفت عقلی و نفی صفات ثبوتی از خدا اشاره کرد. باور قاضی به تباین کلی و نبود هرگونه سنخیت بین خالق و خلق به پذیرش وصف ناپذیری خدا و اصل ارجاع صفات به نقض مقابل منجر شده است. قاضی در تبیین علم پیشین خدا می‌گوید: علم حضوری و حصولی مختص موجودات عالم امکان‌اند و قابل انتساب به خدا نیستند (یرا تا چیزی وجود نداشته باشد، تعلق علم حضوری یا حصولی به آن معنا ندارد. درحالی‌که خدا به همه چیز، قبل از ایجاد علم داشته است و اگر علم او را حضوری یا حصولی بدانیم لازم آید که بپذیریم خداوند قبل از ایجاد موجودات به آنها علم نداشته است). او باور کسانی که علم خدا را در برخی مراتب اجمالی و در برخی مراتب تفصیلی دانسته‌اند، مخالف روایات معصومین (ع) و مستلزم تغییر در علم خدا دانسته است (قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۴). قاضی با اثبات ازلیت علم خدا به رد دیدگاه عینیت و زیادت صفت علم بر ذات خدا پرداخته و می‌گوید، خدا بدون اینکه صفت علمی در کنار ذاتش وجود داشته باشد، از ازل همه چیز را می‌داند. بنابراین، ذات خدا، کار فاعل عالمی را که افعال عالمانه‌اش را با صفت علم انجام می‌دهد، بدون صفت علم انجام می‌دهد. در این نوشتار ضمن بررسی نظرهای قاضی در حوزه صفات خدا، نقدهایی نیز در حوزه نگاه سلبی قاضی و تأثیر آن در بحث معرفت عقلانی و شناخت خدا از طریق صفات ذاتی و ثبوتی و غیرحضوری و حصولی دانستن علم خدا، ارائه شد.

کتابنامه

- قرآن مجید
- نهج البلاغه
۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۹۳). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ج ۳، چ سوم، قم: بوستان کتاب.
 ۲. ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، مکتبه الاعلام الاسلامی، نسخه الکترونیکی.
 ۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵). *اسماء و صفات حق*، چ اول، تهران: قیام.
 ۴. برنجکار، رضا؛ منتظری، محمدحسین (۱۳۹۱). تحلیل و ریشه‌یابی نظریه قاضی سعید قمی در معناشناسی اسماء و صفات الهی، *مجله فلسفه دین*، دوره ۹، ش ۱.
 ۵. توکلی، غلامحسین (۱۳۸۶). «الهیات سلبی»، *نامه حکمت*، دوره ۵، ش ۱.
 ۶. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۶). *اسماء و صفات خداوند*، چ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۲). *حکمت الاشراق*، چ دوم، ترجمه جعفر صیادی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۸. شیرازی، صدرالمتلهین (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه*، ج ۶، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
 ۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
 ۱۰. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). *المیزان*، ج ۱۴، چ پنجم، قم: مکتبه النشر الاسلامی.
 ۱۱. ----- (۱۳۹۳). *نهایه الحکمه*، ج ۳، چ سیزدهم، علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
 ۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
 ۱۳. قمی، قاضی سعید (۱۳۶۲). *کلید بهشت*، محمد مشکوه، چ اول، تهران: الزهرا.
 ۱۴. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق). *شرح توحید صدوق*، ج ۱، ۲ و ۳، چ اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۵. قمی، قاضی سعید (۱۳۸۱). شرح الاربعین، نجفقلی حبیبی، چ اول، تهران: هاتف.
۱۶. کربن، هانری (۱۳۸۴). تاریخ فلسفه اسلامی، جواد طباطبایی، چ چهارم، تهران: انتشارات وزارت کشور.
۱۷. ملاشمسا (۱۳۹۶). حاشیه تعلیقه بر الهیات شرح تجرید خفری، محمدعلی دیباجی و حسن محسنی راد، چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار، ج ۱، قم: صدرا.
۱۹. ----- (۱۳۶۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، قم: حکمت.
۲۰. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۶). دانشنامه عقاید اسلامی، ج ۴، قم: دارالحدیث.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.