

نوع مقاله: پژوهشی

اعتبارسنجی ادله عقلی قاضی سعید قمی بر نفی سنخیت بین خداوند و مخلوقات

ک. جواد نظری / دکتری فلسفه دانشگاه ایلام

jnazari1981@yahoo.com

sh.seraj@ilam.ac.ir

شمس‌الله سراج / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام

m.ziaei@ilam.ac.ir

مجید ضیایی قهنویه / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۶

چکیده

قاضی سعید قمی هرگونه سنخیتی میان خداوند و ممکنات را مردود می‌داند و براین اساس وجود هرگونه صفتی اعم از صفات عین ذات یا زاید بر ذات را در خداوند انکار می‌کند. لذا به نظر وی خداوند را جز به سلب نمی‌توان شناخت. وی برای نظریه توحیدی خود، ادله عقلی گوناگون و متعددی اقامه کرده است. در این نوشتار، این ادله عقلی گردآوری شده و مورد نقد قرار گرفته‌اند. عمده اشکالات وارد بر ادله عقلی قاضی سعید از این قرارند: خلط میان ترکیب خارجی و ترکیب تحلیلی، عدم تفکیک میان علیت خارجی و علیت تحلیلی، تسری اشکالات صفت زاید بر ذات به صفت عین ذات، مرادف یا مساوی گرفتن هرگونه علمی با احاطه وجودی عالم نسبت به معلوم، اعتقاد به ملازمه بین علم و مورد تصرف واقع شدن معلوم، مرادف گرفتن هرگونه صفتی با حد وجودی و اینکه هر موصوفی ضرورتاً محدود است، خلط میان حاکمی و محکمی، اعتقاد به منافات داشتن سنخیت وجودی با فقر وجودی ممکنات نسبت به خداوند، ملازم دانستن تشکیک وجودی با کمی بودن دو طرف تشکیک.

کلیدواژه‌ها: نفی سنخیت خالق و مخلوق، نفی صفت از ذات الهی، عینیت ذات و صفات الهی، ترکیب تحلیلی، علیت تحلیلی، قاضی سعید قمی.

توحید مهم‌ترین آموزه اعتقادی اسلام است، این آموزه توسط مکاتب گوناگون کلامی، فلسفی و عرفانی به انحای گوناگونی تفسیر شده است. همه مسلمانان در اینکه خداوند از همه نقایص منزّه است، اتفاق نظر دارند، اما در مصادیق نقص و کمال اختلاف دارند. به همین دلیل، الهیات به دو دسته ایجابی و سلبی تقسیم می‌شود: الهیات ایجابی که مورد اعتقاد اکثر مسلمانان است، معتقد است که خداوند متصف به صفاتی ایجابی (مثلاً عالم بودن) و سلبی (مثلاً جاهل نبودن) است، و مخلوقات او از سنخ برخی صفات کمالی و نامحدود او، بهره محدودی دارند. به عبارت دیگر، بین خداوند و مخلوقات او در برخی صفات، اشتراک معنوی تشکیکی‌ای قابل تصویر است که می‌توانیم به وسیله مفاهیم ایجابی از آنها حکایت کنیم. به همین دلیل، می‌توانیم در عرصه زبان نیز درباره خداوند به نحو ایجابی سخن بگوییم. البته معتقدان به الهیات ایجابی در تفسیر این صفات ایجابی اختلاف نظر دارند. برای مثال مجسمه خداوند را جسم می‌دانند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۸) و جسم بودن را موجب نقص در خداوند نمی‌دانند، لذا یکی از معانی مشترک بین خالق و مخلوق را جسمانیت می‌دانند. یا مثلاً کرامیه خداوند را محل حوادث دانسته، حرکت را در او جایز می‌شمرند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۴)، اما عموم حکمای الهی جسمانیت و لوازم آن (زمان‌مندی، مکان‌مندی، قابل رؤیت بودن و...) را از خداوند سلب می‌کنند. به نظر آنها، تمام مفاهیمی که از جنبه کمال مخلوقات انتزاع می‌شوند (همچون علم، قدرت و...)، اگر از جهات نقص پیراسته شده و به صورت بالذات، نامحدود و عین ذات، لحاظ شوند، به ضرورت ازلی بر ذات او حمل می‌شوند.

الهیات سلبی با هرگونه تفسیر ایجابی از خداوند مخالف است. طبق این نگرش، در عالم واقع هیچ‌گونه مابه‌الاشتراکی بین خداوند و مخلوقات حتی در صفات عامی همچون وجود و شیئیت وجود ندارد و خداوند به هیچ صفتی اعم از صفات عین ذات یا صفات زاید بر ذات متصف نیست، لذا ما هیچ‌گونه مفهوم ایجابی‌ای در اختیار نداریم که از خداوند حکایتی ولو اجمالی داشته باشد و صرفاً از طریق مفاهیمی سلبی همچون معدوم نبودن و جاهل نبودن و... می‌توانیم به او بیندیشیم. به همین دلیل، در عرصه زبان نیز نمی‌توانیم هیچ‌گونه تعبیر ایجابی‌ای درباره خداوند به کار ببریم، مگر آنکه از آن اراده سلب بکنیم.

در جهان اسلام، می‌توان معتزله و اسماعیلیه و برخی از شیعیان امامی را مهم‌ترین نمایندگان الهیات سلبی دانست (برنجکار و شاه‌چراغ، ۱۳۹۶). در تشیع امامی، از شیخ صلوق، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی به عنوان معتقدان به الهیات سلبی نام برده‌اند (همان). در مکتب اصفهان در مباحث الهیاتی هر دو گرایش سلبی و ایجابی وجود داشته است. نماینده اصلی گرایش سلبی مکتب فلسفی اصفهان، ملارجبعلی تبریزی (استاد قاضی سعید) است.

قاضی سعید قمی از برجسته‌ترین معتقدان به الهیات سلبی در جهان اسلام و احتمالاً مهم‌ترین باورمند به این الهیات در تشیع امامی است. وی در ارائه شواهد عقلی و روایی برای اثبات الهیات سلبی خویش و پیگیری پیامدها و لوازم آن، و دفع اشکالات از آن، بسیار کوشیده، و انتقادات فراوانی را متوجه الهیات ایجابی نموده است. در این نوشتار، در نظر داریم که ادله عقلی قاضی سعید بر الهیات مدنظرش را مورد نقد و بررسی قرار دهیم. به این منظور،

نخست مسئله نفی سنخیت میان خالق و مخلوق و نفی صفت از ذات الهی را از منظر وی به صورت اجمالی شرح می‌دهیم و سپس وارد بحث از ادله عقلی و بررسی آنها می‌شویم.

جنبه نوآوری این نوشتار عبارت است از: «احصا و تقریر دقیق عمده ادله عقلی قاضی سعید بر نفی سنخیت میان خالق و مخلوق و نفی صفت از ذات الهی» و «پاسخ‌های مستدل به ادله عقلی قاضی سعید». تذکر این نکته ضرورت دارد که پاسخ نگارندگان به ادله عقلی قاضی سعید عمدتاً مبتنی بر آراء خاص استاد غلامرضا فیاضی بوده است، تقریر خاص ایشان از عینیت ذات و صفات خداوند بر مبنای تحقق حقیقی معانی متعدد به واقع واحد، و همچنین تقریر خاص ایشان از علیت تحلیلی، مبنای پاسخ به بسیاری از اشکالات قاضی سعید قمی بوده است.

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

به عقیده قاضی سعید قمی، بین مخلوقات و خداوند هیچ مابه‌الاشتراکی (چه در ذات و چه در عرضیات و صفات) وجود ندارد: «الله سبحانه بریء من مشارکه شیء معه فی ذاتی او عرضی او صفة من الصفات و حیثیة من الحیثیات فلا له تعالی مثل، فلا يعرف کما يعرف الاشیاء بالامثال» (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۰).

به همین دلیل، مدلول الفاظی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، با مدلول الفاظی که بر مخلوقات حمل می‌گردند، یکی نیست و اشتراک لفظی دارند؛ الفاظ محمول بر خداوند:

۱. یا معنای سلبی می‌دهند، به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم: خدا عالم است، چیزی را بر چیزی حمل نمی‌کنیم، بلکه فقط جاهل بودن را از خداوند سلب می‌کنیم. لذا به نظر قاضی سعید، تمام صفات خداوند سلبی‌اند و تقسیم صفات به سلبی و ثبوتی، صرفاً یک تقسیم لفظی است (همان، ص ۱۷۹):

۲. یا معنای خالقیت صفات را می‌دهند؛ به عنوان مثال گزاره «خداوند عالم است» به این معناست: «خداوند، خالق صفت علم در مخلوقات است، نه متصف به صفت علم».

۲. نفی مطلق صفت از خداوند از منظر قاضی سعید قمی

قاضی سعید هرگونه صفتی، اعم از صفت زاید بر ذات و عین ذات را، از خداوند نفی می‌کند. از نظر او، معنای اینکه می‌گوییم: خداوند عالم و قادر و... است، این نیست که او ذاتی دارد و صفاتی، خواه این صفات عین ذات او باشد، خواه زاید بر ذات او، و در صورت دوم، خواه این صفات متکی به ذات باشند و خواه مستقل باشند، همچنین این‌طور نیست که او درواقع صفتی داشته باشد؛ اما ما به آن جاهل باشیم، او درواقع نیز صفتی ندارد (همان، ص ۱۳۸)، بلکه معنای صفات خداوند از نگاه او، همان‌طور که گذشت، یا این است که نقیض آنها را از او سلب کنیم، و یا اینکه او این صفات را به مخلوقین بخشیده است، نه اینکه متصف به آنها باشد.

۳. توضیح و بررسی ادله عقلی قاضی سعید بر نفی سنخیت میان خداوند و مخلوقات

۱-۳. دلیل اول

صغرا: صفت‌داشتن خداوند، مستلزم مرکب بودن اوست؛

کبراً: هر نوع ترکیبی در خداوند محال است؛

نتیجه: پس خداوند صفت ندارد (خواه صفت عین ذات و خواه صفت زائد بر ذات).

از نظر قاضی سعید، چون هر مرکبی نیازمند اجزاست (ولو اجزای مرکب، تحلیلی باشند)، لذا خداوند هیچ صفتی، حتی صفت عین ذات ندارد: «ان کل موصوف فهو غیر الصفة وبالعکس، ولا یجدى انه عینه؛ لان ذلک یستلزم الاثنینیة ولو بالحیثیة والازلیة تابی عن ذلک» (همان، ج ۲، ص ۴۲۶).

به نظر ما صغرای این قیاس تمام است؛ چراکه اگر قائل به صفات زائد باشیم، در این فرض ترکیب خارجی را در خداوند پذیرفته‌ایم، اما بنا بر قول به عینیت ذات با صفات، گرچه ترکیب خارجی منتفی است، ولی ترکیب تحلیلی قابل انکار نیست؛ چراکه در این فرض خداوند حقیقتاً هم مصداق ذات است و هم مصداق علم و هم مصداق قدرت ... اما همه این معانی، به مصداق و واقع واحد موجودند، ترکیب تحلیلی هم چیزی جز این نیست.

۱-۱-۳. چند مقدمه برای بررسی دلیل اول

مقدمه اول: درباره هر امری دست کم پنج مقام وجود دارد:

۱. لفظاً: امری قراردادی است و با توافق اهل زبان یا عرف مردم قرارداد می‌شود؛
۲. مفهوم: امری ذهنی است که از معنایی درواقع حکایت می‌کند، مفهوم، همان محتوای ذهنی و ما یفهمه الذهن است. به تعبیر دیگر، مفهوم همان علم حصولی است؛
۳. معنا: آن حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند، معنا که مایزای مفهوم است، ممکن است موجود یا معدوم باشد و جایگاه تحقق آن نفس‌الامر یا همان خارج به معنای اعم است؛
۴. مصداق: هر امری است که موضوع برای حمل معنا قرار می‌گیرد و معنا بر آن صدق می‌کند. مصداق می‌تواند کلی یا جزئی باشد، به عنوان مثال، کتاب درسی، مصداق معنای کتاب است، اما خودش کلی است؛
۵. فرد یا واقع یا مصداق مشخص و جزئی همان واقعیت متحقق در نفس‌الامر است که معانی موردنظر با آن موجود هستند، فرد، مخصوص یک معنا نیست، بلکه معانی دیگری نیز با آن فرد موجود است، بنابراین فرد، مجمع معانی گوناگون است.

این پنج امر را در قالب مثالی می‌توان بیان کرد: آنچه روبه‌روی ماست و ما آن را می‌خوانیم لفظی دارد (به نام کتاب) و نیز مفهومی (مفهوم کتاب در ذهن) و نیز معنا یا محکی (ویژگی کتاب بودن) و نیز مصداق و فردی (واقعیت روبه‌روی ما در خارج). از طرفی، می‌دانیم امر روبه‌روی ما فقط کتاب نیست، بلکه غیر از کتاب بودن، موجود است، جسم است، کاغذ است و... بنابراین در این مثال، مفاهیم متکثری داریم (کتاب، موجود، جسم، کاغذ و...) که از معانی متکثری حکایت می‌کنند و همه آن معانی با وجود واحد (مصداق و فرد کتاب) موجودند. در این صورت، معنای کتاب بودن یکی از آن معانی است نه همه آنها؛ یعنی معنای کتاب بودن همان حیثیتی است که مفهوم کتاب از آن حکایت می‌کند. در نتیجه، معنا عبارت است از محکی یک مفهوم، ولی مصداق و فرد در این مثال، همان واقعیت واحدی است که معنای کتاب و معانی مختلف دیگری با آن موجودند (نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰-۳۱).

مقدمه دوم: ترکیب حقیقی گاهی عینی است، یعنی مصداق موردنظر از حیث خارجی، مرکب است و اجزاء آن به وجود واحد موجود نیستند، مثل ترکیب جسم از ماده و صورت، بنا بر قول حکمای مشاء که ترکیب ماده و صورت را انضمامی می‌دانند (عبودیت، ۱۳۸۰، ص ۲۸۹)؛ اما گاهی تحلیلی است، که عبارت است از تحقق بیش از یک معنا به مصداق واحد؛ یعنی با اینکه موجود موردنظر حقیقتاً مرکب است و اجزا حقیقتاً بر آن صادق‌اند، اما همه اجزا به وجود واحدی موجودند، مثل ترکیب اتحادی جسم از ماده و صورت از منظر حکمت متعالیه (همان).

مقدمه سوم: ترکیب تحلیلی، یک ترکیب ذهنی صرف نیست؛ این‌طور نیست که تحقق اجزا، ساخته ذهن و بدون مایا باشد، بلکه ترکیب تحلیلی این است که مفاهیم متعدد حقیقتاً بر واقع بسیط خارجی صدق کنند و همگی در خارج، به واقعی واحد موجود باشند. البته ترکیب تحلیلی مستلزم ترکیب ذهنی هم هست، ولی ترکیبی ذهنی‌ای که برآمده از کثرت معانی‌ای است که در خارج، به واقع واحد موجودند. به عبارت دیگر، ذهن انسان هنگام تحلیل مصداق، حالت کشفی دارد، نه حالت خَلقی (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۴۸).

بررسی دلیل اول

فشرده دلیل اول چنین بود:

– صفت‌داشتن خداوند، مستلزم مرکب بودن او است (صغرا)؛

– هر نوع ترکیبی در خداوند محال است (کبری)؛

– پس خداوند صفت ندارد (خواه صفت عین ذات و خواه صفت زائد بر ذات) (نتیجه).

پاسخ: هر ترکیبی مستلزم حاجت نیست و تحقق ترکیب تحلیلی در خداوند محال نیست. البته این برهان می‌تواند صفات زائد بر ذات را نفی کند، اما نمی‌تواند صفات عین ذات را رد کند. توضیح آنکه دلیل استحاله ترکیب در خداوند این است که هر مرکبی، در تحقق خود، نیازمند اجزاء خود است و نیاز، با وجوب وجود سازگاری ندارد. اینک باید میزان بُرد این دلیل روشن شود. آیا این دلیل می‌تواند استحاله هر ترکیبی را در خداوند توجیه کند؟ همان‌طور که روشن شد، در ترکیب تحلیلی، یک واقعیت واحد بسیط، به جنبه‌های معنایی خود نیازمند است، اما این ترکیب تحلیلی با بساطت خارجی منافاتی ندارد، پس این نیاز تحلیلی قابل جمع با غنای خارجی است، بنابراین وجهی برای استحاله ترکیب تحلیلی در خداوند به نظر نمی‌رسد، بلکه اساساً وقوع چنین ترکیبی در خداوند غیرقابل رد است؛ چراکه خداوند بالضروره یا مصداق کمالات متعدد است، و یا مصداق نقیض آنها. فرض دوم پذیرفتنی نیست، ترکیب خارجی نیز در خداوند مستلزم نقص و محال است، بنابراین یک راه بیشتر نمی‌ماند: تحقق اوصاف گوناگون به واقعیت بسیط خداوند، که مستلزم ترکیب تحلیلی در اوست.

اشکال مهم

ترکیب تحلیلی یک امر حقیقی و واقعی نیست، بلکه آنچه واقعیت دارد، همان ذات بسیط محض است و ذهن با درکی که از آن ذات بسیط دارد، مفاهیم مختلفی را که درواقع از جای دیگری انتزاع نموده است، از این متصور خود

انتزاع می‌کند، نه اینکه درواقع، ذات بسیط مجمع معانی مختلف باشد، این هم به خاطر آن است که ذهن (عقل) نمی‌تواند تصویری دقیق و منطبق بر واقع از ذات بسیط محض و نامحدود داشته باشد.

به عبارت دیگر چگونه از یک واقعیت بسیط محض جنبه‌های معنایی متعدد انتزاع می‌شود؟ اساساً یک واقعیت بسیط محض نمی‌تواند مجمع معانی متعدد باشد تا بتوان مفاهیم متعدد را از آن انتزاع نمود.

به عبارت سوم، در ترکیب تحلیلی هرگونه ترکیب واقعی مطلقاً نفی می‌شود و تعدد صفات صرفاً به ذهن نسبت داده می‌شود، بنابراین عینیت حقیقی میان صفات با یکدیگر و صفات با ذات به معنای دقیق کلمه وجود ندارد و حیثیت صدق مفاهیم با هم متفاوت است و این همان ترکیب خارجی است، پس پاسخ شما به قاضی سعید تام نیست.

پاسخ

باز هم تکرار می‌کنیم که چنین نیست که این مفاهیم متکثر منتزع از واقع واحد، ساخته ذهن باشند، بلکه این خارج است که به ذهن اجازه انتزاع مفاهیم متعدد از خود را می‌دهد، چون این واقع، به وصف بساطت، مجمع معانی متعدد است. بله، نقش خلاقانه ذهن در این است که این معانی را به وصف کثرت ادراک می‌کند، کثرتی که درواقع بسیط خارجی، خبری از آن نیست، اینکه معانی در خارج به وصف کثرت موجود باشند، صحیح نیست، ولی معانی کثیر در عالم اعتبار، حقیقتاً در خارج به وصف وحدت موجودند.

چنین است که می‌توانیم به نحوی که تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، بگوییم: معنا هم در خارج هست و هم در خارج نیست، اما در حقیقت تناقضی در کار نیست: معنای مجزا در خارج حقیقی معدوم و ساخته ذهن است و فقط در عالم اعتبار موجود است، اما همین معنا، در خارج حقیقتاً هست، اما به واقع بسیط واحد، و همین تحقق حقیقی داشتن آن است که مجوز انتزاع آن از واقع و جداسازی آن از سایر معانی است.

به عبارت دیگر، تحلیل، کار ذهن است. اما این تحلیل، جعل و خلق ذهن نیست که اگر می‌بود، نسبت بین ذهن و واقع قطع می‌شد و در حقیقت تحلیلی در کار نمی‌بود. این مسئله همچون حمل می‌ماند؛ حمل در ذهن صورت می‌گیرد، ولی مطابقش در خارج است. مفاد حمل (هوهویت) است، این هوهویت در خارج هست، وقتی می‌گوییم: انسان عالم است، کلمه (است) از این‌همانی (انسان) و (عالم) در خارج حکایت می‌کند، اما نه اینکه در خارج، این سه (انسان، عالم و است) به وصف کثرت موجود باشند که بطالانش بدیهی است (وگرنه حملی رخ نمی‌داد)، بلکه این سه در خارج، به وصف وحدت موجودند، خود واقع، به قید بساطت، مجمع همه معانی کثیر و منشأ مفاهیم منتزع است، و تحقق معانی متعدد به واقع واحد، معنایی جز این ندارد.

با این حال ممکن است کسی تحقق معانی متعدد به واقع را در مورد خداوند دارای اشکال بداند، و بیانات پیشین را رافع اشکال نداند. چنین شخصی یا می‌پذیرد که خداوند مصداق مفهوم وجود است، یا نمی‌پذیرد، در صورت دوم شخص به تعطیل قائل شده است؛ اما در صورت اول، اگر خداوند مصداق مفهوم وجود باشد، مصداق مفاهیم دیگری همچون تشخص، ... نیز خواهد بود، ممکن است بگویید: تشخص در خارج زائد بر وجود نیست و به عین آن موجود است، پاسخ آن است که بحث بر سر عینیت خارجی نیست که مسلم است، بلکه پرسش این است: در قضیه:

وجود متشخص است، حمل تشخص بر وجود، حمل اولی است یا شایع؟ اگر بگویید اولی است، پس تشخص دیگر از احکام وجود نیست و هر دو معنای واحدی پیدا می‌کنند، و این بالضرورة باطل است، و اگر بگویید حمل شایع است، می‌گوییم: پس تشخص در خارج تحقق دارد. ممکن است بگویید: وجود، منشأ انتزاع تشخص است، پاسخ آن است که اگر خداوند در خارج فقط حامل یک معنا - معنای وجود - است، پس چگونه تشخص از آن انتزاع می‌شود؟ در این فرض چاره‌ای ندارید جز آنکه تشخص را مجازاً موجود بدانید، و این به آن معناست که وجود حقیقتاً از صفت تشخص برخوردار نیست، که امری است غیر قابل پذیرش. حقیقت آن است که موجودی که فقط حامل یک معنا و صرفاً منشأ انتزاع حقیقی یک مفهوم باشد، وجود ندارد.

۲-۳. دلیل دوم

قاضی سعید پس از آنکه صفات زائد بر ذات را ابطال می‌کند، به رد صفات عین ذات می‌پردازد، استدلال او را در ضمن چند مقدمه شرح می‌دهیم (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹):

۱. قائلان به عینیت ذات و صفات الهی معتقدند که خداوند حقیقتاً به صفات کمال متصف است، اما این صفات، به همراه ذات، موجود به وجود واحدند؛

۲. صدق این صفات بر خداوند مجازی و صرف اعتبار ذهنی نیست، بلکه همگی حقیقتاً بر ذات او صدق می‌کنند؛

۳. این صفات در خارج عین یکدیگرند، هرچند از حیث تحلیل غیر از یکدیگرند؛

۴. این تحلیل، بافته ذهن نیست، بلکه ناظر به جهان خارج است؛

۵. هر وصفی نیازمند موصوف است، خواه عین موصوف باشد و خواه زائد بر آن. البته نیاز صفت زائد به موصوف، نیاز خارجی عینی است، اما نیاز صفت عین ذات به موصوف، نیاز خارجی تحلیلی است؛

۶. اگر در مورد خدا، صفت و موصوف، موجود به وجود واحد باشند، پس خداوند هم علت است و هم معلول، البته از دو حیث؛

۷. اینکه خداوند هم علت باشد و هم معلول، لا اقل از دو حیث ایراد دارد:

الف) عینیت علت و معلول محال است؛ چون علت بودن، مستلزم غنا است ولی معلول بودن، مستلزم نیاز، و نمی‌شود یک موجود هم بی‌نیاز باشد و هم نیازمند، معنای این امر آن است که شیء به خودش نیاز داشته باشد (همان، ص ۱۱۹)؛

ب) خداوند واجب‌الوجود بالذات است و از هیچ حیثی جنبه امکانی و معلولیت در او راه ندارد. نتیجه: عینیت ذات و صفات، محال است.

۱-۲-۳. دو مقدمه برای بررسی دلیل دوم

مقدمه ۱. لازمه توقف معلول بر علت، تغایر علت و معلول است، اگر تغایر میان آنها در خارج باشد، علیت نیز خارجی است و اگر تغایر در موطن تحلیل باشد، علیت، تحلیلی است (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۴۹). در علیت تحلیلی،

ذهن انسان در مرحله اول از مصداق واحد خارجی، دو یا چند معنا کشف می‌کند و در مرحله دوم، در مقام بررسی رابطه آن معانی، علیت یک معنا برای معانی دیگر را می‌فهمد (همان، ص ۱۵۱)؛

مقدمه ۲. علیت تحلیلی، یک علیت ذهنی نیست، بلکه واقعی اما تحلیلی است، همان‌طور که ترکیب تحلیلی ناظر به خارج است، علیت تحلیلی نیز ناظر به خارج است و حقیقتاً در مورد جهان خارج به ما گزارش می‌دهد. لذا مقصود از تحلیل ذهن، کشف ذهن است نه خلق آن؛ یعنی ذهن انسان در مقام تحلیل، همان معانی‌ای را که در موطن خارج و نفس‌الامر در مصداق خارجی به صورت بسیط موجود هستند، کشف می‌کند و رابطه علیت میان آنها را می‌یابد (همان، ص ۱۵۲).

بررسی دلیل دوم

فشرده دلیل دوم این بود که عینیت ذات و صفات، مستلزم پذیرش علیت تحلیلی ذات خداوند نسبت به صفات اوست، و علیت تحلیلی مستلزم این است که خداوند هم علت باشد و هم معلول، و این امر لااقل از دو حیث ایراد دارد:

۱. عینیت علت و معلول محال است؛ چون علت بودن، مستلزم غنا است ولی معلول بودن، مستلزم نیاز، و نمی‌شود یک موجود هم بی‌نیاز باشد و هم نیازمند؛

۲. خداوند واجب‌الوجود بالذات است و از هیچ حیثی جنبه امکانی و معلولیت در او راه ندارد.

پاسخ اشکال اول: عینیت علت و معلول در علیت تحلیلی نه تنها محال نیست، بلکه ضرورت دارد؛ چون علیت تحلیلی یعنی اینکه علت و معلول، به یک واقع موجود باشند. بله، در علیت - خواه خارجی خواه تحلیلی - باید یک نحوه تغایر بین علت و معلول باشد، اما در علیت خارجی این تغایر، خارجی است و در علیت تحلیلی، معنایی. لذا در علیت تحلیلی هم یک معنا نمی‌تواند علت تحلیلی خودش باشد. پس اینکه: (علت بودن، مستلزم غنا است ولی معلول بودن، مستلزم نیاز، و نمی‌شود یک موجود هم بی‌نیاز باشد و هم نیازمند)، از خلط علیت خارجی و تحلیلی ناشی می‌شود، یک شیء خارجی بسیط می‌تواند از یک لحاظ بی‌نیاز باشد و از لحاظی دیگر، نیازمند، و جنبه‌ای از آن می‌تواند نیازمند جنبه دیگری از آن باشد.

پاسخ اشکال دوم: علیت تحلیلی، به‌خودی‌خود، نه نشان می‌دهد که واقعیت موردنظری که علیت تحلیلی در مورد آن طرح می‌شود، واجب‌الوجود است و نه نشان می‌دهد که ممکن‌الوجود است. علیت تحلیلی نسبت به واجب و ممکن‌الوجود بودن واقعیت موردنظر، لاشرط است و به همین دلیل، با هر دو جمع می‌شود. دلیل این امر آن است که در علیت تحلیلی، جنبه‌ای از یک واقعیت، به جنبه دیگری از همان واقعیت نیازمند است. اما خود آن واقعیت، ممکن است واجب‌الوجود باشد و ممکن است ممکن‌الوجود باشد. واجب‌الوجود یعنی موجودی که هیچ نیازی به خارج از خود ندارد و معلول خارجی چیز دیگری نیست. اما اینکه جنبه‌ای از این واقعیت بسیط بی‌نیاز از غیر، علت تحلیلی جنبه‌ای دیگر از او باشد، استحاله‌ای ندارد.

اشکال

پس علیت تحلیلی در وجود خارجی خداوند محقق نیست و صرفاً میان معانی و در تحلیل ذهن برقرار است؛ بنابراین علیت تحلیلی یک علیت غیرواقعی و ذهنی است و در عالم واقع، خبری از آن نیست.

پاسخ به اشکال

تبیین کیفیت تحقق علیت بین ذات و صفات، دقیقاً همچون تبیین تحقق معانی متعدد به واقع واحد است. به همین دلیل، علیت معنای ذات برای صفات، ساخته و بافته ذهن نیست، و این خود واقع بسیط است که علیت تحلیلی را در ذهن منعکس می‌کند. ذهن صرفاً معانی را از هم جدا می‌کند و باز آنها را به خارج نسبت می‌دهد. واقع بسیط، مجمع ذات و صفات است، اما این همه به وصف کثرت، پایگاهی جز ذهن یا عالم اعتبار ندارند، و این پایگاه ریشه در همان بساطت واقع دارد؛ لذا این علیت و معلولیت حقیقی است، اما حقیقی تحلیلی، نه خارجی و انفکاک‌ی.

۳-۳. دلیل سوم و چهارم و بررسی آنها

موصوف بودن خداوند، مستلزم مُحاط بودن خداوند است؛ چراکه اولاً؛ از نظر وجودی، وصف، موصوف را محدود می‌کند (دلیل سوم)، ثانیاً؛ از حیث معرفت‌شناختی، اینکه ما بتوانیم خداوند را توصیف کنیم، باعث محدودیت او می‌شود (دلیل چهارم) (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۷۹).

قاضی سعید در این دو دلیل، مدعیات فراوانی را مطرح نموده که برخی از آنها را بررسی می‌کنیم.

مدعای ۱. هر آنچه وصف دارد مُحاط است و وصف بر آن ذات محیط است (همان، ص ۱۹۲)؛ چراکه موصوف من حیث هو موصوف، غیر از صفت است من حیث هی صفت. پس بین این دو غیریت هست و بنابراین صفت در حدی است و موصوف در حدی دیگر (همان، ص ۱۵۵). در نتیجه، هر موصوفی محدود است، و هر محدودی همواره مخلوق است (قمی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷).

بررسی: اینکه موصوف در حدی باشد و صفت در حدی دیگر، در صفات زائد قابل پذیرش است، اما بنا بر قول به عینیت ذات با صفات، این مطلب، مربوط به تحلیل ذهن و عالم اعتبار خواهد بود، وگرنه در خارج عینیت برقرار است و بحث حد مطرح نیست؛

مدعای ۲. وصف، از اینکه موصوف از حیظه خود خارج باشد، جلوگیری می‌کند؛ وصف، موصوف را از غیر خود جدا می‌کند و این احاطه معنوی است و محال (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵).

بررسی: اینکه وصف باعث جلوگیری موصوف از خروج آن از حیظه خود می‌شود، به دو نحو قابل تصور است:

۱. اینکه بین خداوند و مخلوقات ممیز باشد و بین آنها حمله برقرار نباشد، این فرض صحیح است؛ صفات خداوند (و البته پیش از صفات، ذات نامتناهی او) سبب می‌شوند که خداوند بالذات مغایر با سایر موجودات بوده، بین او و سایر موجودات عینیتی برقرار نباشد؛

۲. اینکه صفات خداوند، او را از نظر وجودی محدود کنند، این در صورتی است که صفات را به صورت متناهی لحاظ کنیم، اما حمل صفات نامتناهی بر ذات نامتناهی، باعث محدودیت نمی‌شود، مگر آنکه کسی هر صفتی را باعث محدودیت بداند، که خود اول کلام است؛

مدعای ۳. از برخی عبارات قاضی سعید برمی‌آید که صفت‌داشتن، باعث تغییر در ذات موصوف می‌شود (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۱۰).

بررسی: اینکه هر صفتی باعث تغییر در ذات موصوف می‌شود، نه بین است و نه مبین. صرف اینکه ما ببینیم که صفت در مخلوقات، آن هم نه در همه مخلوقات، بلکه در عالم ماده و هیولا، باعث تغییر می‌شود، سبب نمی‌شود که هر صفتی را در هر موطنی ملازم این حکم بدانیم، در حقیقت مبنای استدلال قاضی سعید، تشبیه حق به خلق است؛ چون احکام حق را به خلق تشبیه می‌کند و احکام صفات موجود در خلق را به صفات خداوند تسری می‌دهد (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۲۵).

آری در عالم تحلیل، وقتی نخست ذات را از صفات جدا می‌کنیم، و بعد ذات را به صفات متصف می‌کنیم، در ذات تغییر رخ می‌دهد، اما این تغییر ربطی به عالم واقع ندارد.

مدعای ۴. از حیث معرفت‌شناسانه، صفت به امری گفته می‌شود که معنای آن قابل تصور باشد (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۹۱)، و علم به هر شیئی، صرفاً از طریق احاطه به آن شیء تحقق پیدا می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۱۹)، علم یا همان احاطه عقلی و یا مستلزم آن است (همان، ج ۲، ص ۳۱۲).

بررسی: اینکه (علم و احاطه این‌همانی مفهومی داشته باشند)، آشکارا باطل است، اما اینکه (علم، مستلزم احاطه عقلی باشد)، نه بین است و نه مبین، اگر قاضی سعید در این امر مدعی بدهت شود، بدهت را منکریم، و اگر آن را نظری بدانند، از او مطالبه دلیل می‌کنیم. البته هنگام علم حصولی به چیزی، به حاکی آن احاطه وجودی داریم و بلکه، بنا بر مسلک صحیح اتحاد علم و عالم و معلوم، با حاکی اتحاد داریم، اما احاطه و اتحاد با حاکی غیر از احاطه بر محکی است. آری، معرفت بالکنه پیدا کردن به هر شیئی مستلزم احاطه پیدا کردن بر آن شیء است، اما امتناع معرفت اکتناهی به خداوند مورد پذیرش ما نیز هست، پس صرفاً یکی از افراد علم (معرفت بالکنه) مستلزم احاطه است، نه طبیعت علم.

مدعای ۵. هرچه که تصور شود، داخل در حیطه عقل و معلول عقل است، پس این امر متصور، نمی‌تواند همان مبدأ اول باشد (همان، ج ۳، ص ۱۹۱-۱۹۲)؛ چون آنچه در قوای محدود ما داخل شود، محدود است؛ چراکه قوا بر آن احاطه پیدا می‌کنند (همان، ج ۱، ص ۲۶۶).

بررسی: اینکه تصویری که از مبدأ اول داریم، همان مبدأ اول نیست، سخن صحیحی است، اما در هیچ ادراکی، حاکی همان محکی نیست، بلکه حاکی محکی را نشان می‌دهد، نه اینکه حاکی همان محکی باشد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۹۸-۹۷).

۴-۳. دلیل پنجم

آنچه در مخلوقات یافت می‌شود، مخلوق است. از طرف دیگر، مخلوقات، مصداق برای طبیعت کلی علم و وجود ... هستند، پس طبیعت این امور مخلوق است و واضح است که خداوند نمی‌تواند متصف به امور مخلوق باشد؛ چون خداوند قدیم من جمیع الجهات است (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۹۱).

بررسی

تعبیر (آنچه در مخلوقات یافت می‌شود، مخلوق است) مجمل است. اگر مراد، معانی بشرط امکان باشد، حق با قاضی سعید است. برای مثال، علم مقید به قید امکان، مخلوق است و در خداوند نیست، اما اگر مراد این باشد که مصداق بودن ممکنات برای هر مفهوم کلی‌ای، مانع صدق آن مفهوم کلی بر خداوند است، این مدعا را نمی‌پذیریم؛ چراکه نه بین است و نه مبین، بلکه علم لایبشرط از قید امکان و وجوب، بین واجب و ممکن مشترک است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۳۴ق، ج ۱، ص ۱۵۰). آری صدق آن بر واجب و ممکن منافاتی با مشکک بودن آن ندارد، بلکه تشکیک، فرع اشتراک معنوی است.

۳-۵. دلیل ششم

صفت‌داشتن خداوند باعث می‌شود که خداوند در کامل بودن خود، محتاج چیزی خارج از ذات خود باشد؛ چون براساس صفت‌داشتن خداوند، واضح است که ذات بما هی ذات، غیر از صفات است، پس ذات خداوند در عالم بودن خود، محتاج علم است و همین‌طور در بقیه صفات (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ۳۸۳۷).

بررسی

مغالطه اصلی در این استدلال، خلط نیاز حقیقی و نیاز تحلیلی است. البته این دلیل برای نفی صفت زائد مفید است، اما برای نفی صفت عین ذات، کارایی ندارد. وجود خارجی خداوند، بی‌نیاز و خودبنیاد است، اما وقتی ذهن این وجود بسیط خارجی را به ذات و صفات تحلیل می‌کند، می‌یابد که ملاک عالم بودن خداوند، علم اوست که هرچند در ذهن با ذات مغایرت دارد، اما در خارج عین ذات است.

۳-۶. دلیل هفتم

اگر خداوند از قابلیت صفت‌داشتن برخوردار باشد، پس اگر مثلاً صفت علم را در نظر بگیریم، واضح است که علم در مرتبه ذات او تحقق ندارد؛ چون موصوف بما هو موصوف غیر از صفت است و صفت نمی‌تواند در مرتبه موصوف محقق باشد، وگرنه دیگر صفت نخواهد بود. در نتیجه ذات خداوند عالم نیست، پس جاهل است؛ چراکه جهل همان نبود علم است (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۳). اما اگر کسی برای خداوند صفتی قائل نباشد، به چنین مشکلی مبتلا نخواهد شد؛ چون هر صفتی را از او نفی نموده و کمال ذات را به خود آن می‌داند.

بررسی

این دلیل نیز فقط صفت زائد را نفی می‌کند؛ چون ذات و صفات زائد تغایر خارجی دارند، پس ذات خداوند فاقد کمالات خواهد بود، اما در مورد صفات عین ذات، معنا ندارد بگوییم که خداوند در مرتبه ذات خود، عالم نیست. به، هنگام تفکیک ذهنی ذات از صفات، طبیعتاً ذات، فاقد صفات خواهد بود، که البته اشکالی ندارد.

۷-۳. دلیل هشتم

اگر مابینت تام بین خدا و خلق برقرار نباشد، لازم می‌آید که مابینت او با اشیاء، اختصاصی به او نداشته باشد. توضیح آنکه اگر مابینت بین خداوند و مخلوقات را تام ندانیم، پس باید مابینت بین او و سایر موجودات به این معناست که وجود خاص او با بقیه موجودات، مابین است، اما این امر اختصاصی به خداوند ندارد؛ همه موجودات، وجود خاص به خود را دارند و از این حیث با یکدیگر تباین دارند، پس مابینت خداوند با اشیاء هیچ تفاوتی با مابینت سایر اشیاء با یکدیگر ندارد، و حال آنکه قطعاً نباید چنین باشد؛ وگرنه توحید، که همان تنزیه است، معنایی پیدا نخواهد کرد (همان، ص ۳۶۴-۳۶۵).

بررسی

اگر تباین را به تشخص معنا کنیم، تباین از اوصاف خاص خداوند نخواهد بود؛ چراکه هر موجودی متشخص است و با هیچ موجود دیگری این‌همانی ندارد، اما اگر مراد از تباین، منحصر به فرد بودن یک موجود باشد، بی‌تردید خداوند با اشیای دیگر، مابینتی بی‌بدیل دارد؛ چراکه خداوند تنها موجودی است که ثبوت صفات برای ذاتش، به ضرورت ازلی است و ذات و صفاتش نامتناهی‌اند، البته این امر منافاتی با این ندارد که بین خداوند و مخلوقات، در اصل برخی از صفات، سنخیت وجود داشته باشد.

۸-۳. دلیل نهم

بی‌تردید صفات خداوند در خلق شدن اشیاء نقش دارند. برای مثال، همه فیلسوفان خداوند را فاعل بالعلم می‌دانند؛ اما علم، عرض و یا دست‌کم وصف است و چون این علم باعث خلق جواهر می‌شود، یا در خلق شدن آنها دخالت دارد، لازم می‌آید که صفت، منشأ خلق موصوف باشد. اما حقیقت وجودی صفت، ضعیف‌تر از حقیقت وجودی موصوف است، و حال آنکه وجود علت فاعلی باید از معلول خود آشد باشد، بنابراین خداوند صفتی ندارد (همان، ج ۳، ص ۱۱۳).

بررسی

پاسخ به این دلیل بنا بر مسلک عینیت ذات و صفات روشن است؛ چراکه در خارج، خداوند در عین اینکه مصداق معانی متعدد است بسیط است و همین واقعیت بسیط، علت پدید آمدن ممکنات است؛ اما ذهن از این واقعیت بسیط، معانی و صفات متعددی را انتزاع می‌کند. بنابراین چنین نیست که صفت یا صفاتی مجزا و زائد بر ذات، منشأ پدید آمدن اشیاء شده باشند تا این اشکال پیش آید که صفت و عرض، باعث ایجاد جواهر شده است. بله، ذهن پس از تفکیک ذات از صفات، برخی از صفات را منشأ یا دخیل در صدور اشیاء می‌داند، اما این تفکیک مربوط به عالم اعتبار و ذهن است و مشکلی ایجاد نمی‌کند.

حقیقت آن است که این اشکال حتی بر صفات زائد نیز وارد نیست؛ چراکه صحت این اشکال مبتنی بر صحت این ادعاست که بی‌استثنا هر عرضی از هر جوهری از نظر وجودی ضعیف‌تر است، درحالی‌که این ادعا، با این کلیت، نه بین است و نه مبین (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۹۷).

۹-۳. دلیل دهم

شناخت حقایق و ذوات فقط از طریق شناخت علتشان ممکن است؛ چراکه معلول از جهتی از علت صادر شده و تا آن جهت و حیثیت صدور آن معلول از آن علت، شناخته نشود، علم به حقیقت معلول ممکن نخواهد بود، اما تا علت شناخته نشود آن جهت شناخته نمی‌شود، پس علم به حقیقت معلول فقط از طریق علت ممکن است، ولی علم به شیء از طریق معلول، نهایت معرفتی که به ما می‌دهد این است که آن معلول، علتی دارد، و این به هیچ وجه معرفت حقیقی نیست. حال روشن است که خداوند علتی ندارد تا از طریق علتش بتوان او را شناخت (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۷۳).

بررسی

اولاً دلیل اینکه برخی سلوک از معلول به علت راه یقین‌آور نمی‌دانند، این است که معتبر بودن این برهان را با قاعده (ذوات الاسباب لا تعرف إلا بأسبابها) در تنافی می‌بینند؛ چراکه لازمه سیر از معلول به علت، تحقق معلول قبل از علتش است که محال است، اما این دلیل از سوی برخی از محققان مورد اشکال واقع شده است؛ چراکه در این بیان بین مقام ثبوت و اثبات خلط شده است؛ زیرا آنچه محال است تحقق و وجود معلول پیش از علت است، نه علم به معلول قبل از علم به علت، البته این مطلب زمانی صحیح است که علت منحصر باشد؛ زیرا در غیر این صورت، ذهن از علم به معلول، علم به علت خاصی پیدا نمی‌کند (نیویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۲)؛

ثانیاً علامه طباطبائی درباره پی بردن از ملازمی به ملازمی دیگر سخن گفته و آن را مفید یقین برهانی دانسته است (طباطبائی، ۱۴۳۴ق، ج ۱، ص ۱۲). حال حتی اگر همچون قاضی سعید استدلال انی از طریق معلول را درباره خداوند بی معنا بدانیم، باز هم راه برهان انی مبتنی بر پی بردن به ملازم از طریق ملازمی دیگر، گشوده است؛ ثالثاً با توجه به مباحثی که در بحث درباره دلیل دوم قاضی سعید داشتیم، علیت تحلیلی در مورد خداوند نیز صدق می‌کند، حال اگر برهان لمی را که علم به معلول از طریق علت است، به علیت تحلیلی نیز تعمیم بدهیم، در مورد خداوند نیز برهان لمی قابل تصویر خواهد بود.

۱۰-۳. دلیل یازدهم

– اگر خداوند صفت داشته باشد، پس موصوف خواهد بود و هر صفت و موصوفی با یکدیگر اقتران دارند، خواه صفت عین ذات و خواه صفت زائد بر ذات؛

– اگر دو امر با یکدیگر اقتران داشته باشند، هم خود اقتران (نسبت بین صفت و موصوف) و هم دو طرف اقتران، حادث‌اند؛

– اما خداوند قدیم است؛

نتیجه: خداوند از هر نوع صفتی اعم از صفت عین ذات و صفت زاید بر ذات بری است.

دلیل کبرای قیاس (اگر دو امر با یکدیگر اقتران داشته باشند، هم خود اقتران و هم دو طرف اقتران، حادث‌اند) از این قرار است:

۱. خود اقتران بی‌تردید حادث است، چون هر نسبتی فرع وجود طرفین است؛
۲. صفت که باز هم حادث است؛ چون هر صفتی فرع موصوف است؛
۳. موصوف (یعنی ذات خداوند) نیز حادث است؛ چراکه اولاً هر آنچه از امور حادث (صفات) منفک نباشد، خودش نیز حادث خواهد بود؛ چراکه اگر موصوف، قدیم اما صفت، حادث باشد، لازم می‌آید که ملزوم (موصوف) موجود باشد اما لازم (صفت) موجود نباشد؛ ثانیاً موصوف محل صفت است، و محل امور حادث خودش نیز حادث است؛ چون به وسیله امور حادث تغییر می‌کند (قمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۱).

بررسی

این دلیل اگر هم معتبر باشد، فقط صفت زائد را نفی می‌کند، در صفت عین ذات، صفت و موصوف عین یکدیگرند؛ لذا نه صفت و نه موصوف و نه نسبت بین آن دو وجود خارجی جدا از هم ندارند تا چنین مباحثی مطرح شود، بلکه در تحلیل ذهن، وقتی صفت و موصوف را از هم جدا می‌کنیم، بین آنها نسبتی برقرار می‌شود، اما در خارج واقعیت واحدی داریم که این امور از آن انتزاع می‌شوند.

۱۱-۳. دلیل دوازدهم

تمام مخلوقات در نسبت با پروردگار هالک‌اند. پس اساساً چیزی وجود ندارد تا این بحث مطرح شود که آیا بین خداوند و مخلوقاتش سختی برقرار است یا خیر؟ (همان، ج ۲، ص ۲۴۰).

بررسی

این دلیل با قول به وحدت شخصیه وجود سازگار است، به همین دلیل، برای ارزیابی این دلیل بحث کوتاهی را در مورد ارزیابی وحدت وجود مطرح می‌کنیم. از وحدت وجود قرائت‌های متعددی وجود دارد که هر یک نتایج متفاوتی به بار می‌آورند (نبویان، ۱۳۹۸، ص ۳۶-۵۷). برای پرهیز از تطویل، تعریفی مختصر از وحدت وجود عرفانی ارائه می‌دهیم و سپس آن را نقد می‌کنیم.

وحدت شخصیه وجود، دو رکن اصلی دارد:

۱. اینکه وجود واحد شخصی و تکرر در آن محال است و هیچ وجود دیگری نه در طول و نه در عرض هستی قابل تصور نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹)؛
۲. کثرت مظاهر و شئون، و اینکه ممکنات چیزی جز نموده‌های آن هستی یگانه نیستند (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸).

لذا با توجه به دو رکن فوق، عرفان نظری را چنین تعریف نموده‌اند:

عارفان نظری علمی است که براساس نظریه تکثرناپذیری وجود، به بیان چگونگی شکل‌گیری مظاهر متکثره این وجود غیرمتکثر، و ترتیب آنها و بیان احکام آنها می‌پردازد (عشاقی، ۱۳۹۷، ص ۱۱-۱۲).

از نظر ما، وحدت شخصیه وجود مستلزم یکی از این چهار لازمه است: انکار مطلق کثرات، یا اجتماع نقیضین، یا ارتفاع نقیضین و یا خلف.

توضیح استلزام فوق از این قرار است: ذات حق یقیناً مصداق وجود است، اما ممکنات:

۱. یا هیچ تحقیقی حتی تحقق نمودی نیز ندارند، این فرض یقیناً نادرست است و عارفان خود نیز از چنین ادعایی تبری می‌جویند، گفتیم که خود عارفان نیز خداوند را بودی دارای نمود می‌دانند؛ چراکه انکار هر نوع کثرتی حتی کثرت نمودی، نامعقول است؛

و یا: ۲. ممکنات از تحقق نمودی برخوردارند، که در این فرض:

یا: ۱-۲. ممکنات به عین وجود حق موجودند؛ یعنی معنون واحدی داریم که معانی متعددی (بود و نمودها) به آن موجودند، این فرض نیز نادرست است؛ چراکه لازمه آن اجتماع متقابلین در مصداق واحد است، مثلاً بود احکامی دارد (همچون قدیم، وجوب و...) و نمود احکامی دیگر (مثل حدوث، امکان و...) و مصداق واحد نمی‌تواند مجمع این معانی متقابل قرار بگیرد.

و یا: ۲-۲. نمودها خارج از ذات حق‌اند و به عین وجود آن موجود نیستند، در این صورت:

یا: ۱-۲-۲. نمودها موجودند، که نفی وحدت شخصیه است؛

و یا: ۲-۲-۲. معدوم‌اند، که ابطال شد (در شق اول)؛

و یا: ۳-۲-۲. نه موجودند و نه معدوم، که در این فرض ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛

و یا: ۴-۲-۲. هم موجودند و هم معدوم، که مستلزم اجتماع نقیضین است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: یزدان‌پناه،

۱۳۹۲، ص ۱۶۷-۲۰۶؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۷). بنابراین وحدت شخصیه وجود صحیح نیست، پس استدلال قاضی سعید نیز پذیرفتنی نیست.

۱۲-۳. دلیل سیزدهم

- هر صفتی مخلوق است،

- خالق صفت، موصوف و ذات است،

- خلق کردن بدون علم و قدرت فاعل ممکن نیست،

نتیجه: اگر خداوند بخواهد صفت علم را خلق کند، خلق این صفت، متوقف بر آن است که پیش از خلق، دارای علم باشد، و حال آنکه بنا بر فرض، ذات موصوف تهی از علم است، بنابراین خداوند هیچ صفتی ندارد، بلکه کمال او به خود ذات بی‌صفت اوست، لذا برای خلق به هیچ چیزی جز ذات خود که بدون صفت، کامل محض است ندارد (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۱۳).

بررسی

این دلیل نیز فقط صفت زائد را نفی می‌کند؛ چراکه در صفات زائد، صفات، وجودی مغایر با ذات خداوند دارند. این صفات یا واجب‌اند یا ممکن. اگر واجب باشند تعدد قدما لازم می‌آید که بر طبق ادله توحید باطل است، و یا ممکن‌اند، در فرض امکان، مخلوق خداوند خواهند بود، و حال آنکه خالقیت خداوند متفرع بر علم و قدرت اوست که همگی متأخر از ذات او هستند.

اما این اشکال بر صفات عین ذات وارد نیست؛ چراکه بین صفات عین ذات و ذات خداوند دوگانگی‌ای وجود ندارد تا این بحث مطرح شود که آیا صفات، معلول خداوندند یا خیر، بله، همان‌طور که بارها توضیح داده‌ایم، ذهن پس از تحلیل خداوند به ذات و صفات، درمی‌یابد که ذات خداوند علت تحلیلی برای صفات خویش است، اما این امر مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ چراکه به تکرر خارجی نمی‌انجامد.

۱۳-۳. دلیل چهاردهم

اگر بین خداوند و خلق او طبیعت مشترکی باشد، پس یا این محمول‌های مشترک داخل در ذات خداوند هستند که به تشبیه منجر خواهد شد، و یا داخل در ذات خداوند نیستند که در این صورت، اختلاف بین خداوند و خلق اختلاف تشکیکی خواهد بود؛ یعنی این صفات در خداوند از اشتداد وجودی برخوردارند، اما در مخلوقات دارای ضعف وجودی هستند، ولی شدت وجودی مستلزم احتمال زیاد شدن است؛ چون شدت یعنی اینکه شدید به‌گونه‌ای باشد که انگار مشتمل بر ضعیف است، بنابراین درجه این شدت می‌تواند افزون شود، و هر آنچه بتواند زیاد شود، می‌تواند کم شود، و هر آنچه زیادی و کمی را قبول کند، حادث است؛ چراکه قبول اساساً به ماده منتهی می‌شود (قمی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۲۰۰).

بررسی

این وهم کمی نگر ماست که برای صفات خداوند درجه‌ای می‌نهد که قابل کم و زیاد شدن است، حال آنکه ثبوت صفات خداوند برای ذاتش به ضرورت ازلی و هرگونه تغییر یا امکان تغییری در آنها منتفی است.

۱۴-۳. دلیل پانزدهم

صفات خداوند از دو حال خارج نیستند: یا واجب‌الوجودند که در این صورت تعدد واجب‌الوجود پیش می‌آید که بر طبق ادله توحید باطل است، و یا ممکن‌الوجودند که در این صورت، می‌توانند از ذات زائل شوند؛ هر ممکن‌الوجودی، به دلیل امکان و عدم ضرورت، قابل انفکاک از موصوف است (همان، ص ۱۱۳).

بررسی

این دلیل نیز صرفاً می‌تواند صفات زائد را ابطال کند اما توان ابطال صفات عین ذات را ندارد؛ چراکه در صفات عین ذات، تعددی در خارج وجود ندارد تا بحث شود که این صفات ممکن هستند یا واجب، بله، در عالم تحلیل و اعتبار و

هنگام تفکیک صفات از ذات، صفات، معلول ذاتند، اما این مطلب به غنای واقعیتهایی که صفت و موصوف از آن انتزاع می‌شوند، لطمه‌ای نمی‌زند، همان‌طور که در پاسخ به دلیل دوم آوردیم، علت تحلیلی هم در واجب‌الوجود قابل فرض است و هم در ممکن‌الوجود.

۱۵-۳. دلیل شانزدهم

اگر خداوند با مخلوقات خود در معنا اتحاد داشته باشد، دیگر نمی‌توان از مظهر (مخلوقات) به ظاهر (خالق) پی برد؛ چراکه در این صورت هم ظاهر و هم مظهر هر دو از آن معنای واحد بهره دارند، پس ترجیحی ندارد که یکی دال باشد و دیگری مدلول، پس پی‌بردن به خداوند از طریق آیات و شواهد، ممتنع می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۴۴).

بررسی

واضح است که اگر (مثلاً) صرف عالم بودن خداوند و ممکنات را در نظر بگیریم، هیچ‌یک برای دال یا مدلول بودن ترجیحی بر دیگری ندارد، اما اگر علم ممکنات را محدود بدانیم، روشن است که هر محدودی، بی‌واسطه یا باواسطه نیازمند غنی بالذات و نامحدود است.

نتیجه‌گیری

با بررسی ادله عقلی قاضی سعید به این نتیجه رسیدیم که هیچ‌یک تمام نیستند و قاضی سعید در آنها مرتکب خلط و خطاهای متعددی شده است، عمده این خطاها از این قرارند:

- خلط میان ترکیب خارجی و ترکیب تحلیلی، و تسری احکام ترکیب خارجی به ترکیب تحلیلی؛

- عدم تفکیک میان علت خارجی و علت تحلیلی، و سرایت دادن احکام علت خارجی به علت تحلیلی؛

- تسری اشکالات صفت زائد بر ذات به صفت عین ذات؛

- مرادف یا مساوی گرفتن هرگونه علمی با احاطه وجودی عالم نسبت به معلوم؛

- اعتقاد به ملازمه بین علم و مورد تصرف واقع شدن معلوم؛

- مرادف گرفتن هرگونه صفتی با حد وجودی و اینکه هر موصوفی ضرورتاً محدود است؛

- خلط میان حاکی و محکی؛

- اعتقاد به منافات داشتن سنخیت وجودی با فقر وجودی ممکنات نسبت به خداوند؛

- ملازم دانستن تشکیک وجودی با کمی بودن دو طرف تشکیک.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- ایجی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- برنجکار، رضا و سیدمسح شاه‌چراغ، ۱۳۹۶، «الهیات سلبی و ایجابی در مدرسه فکری اصفهان»، *تحقیقات کلامی*، ش ۱۷، ص ۴۷-۶۶.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۴ق، *نهایة الحکمة*، چ هفتم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۰، *هستی‌شناسی*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ سوم، تهران، سمت.
- عشاقی، حسین، ۱۳۹۷، *رویکرد تحلیلی بر عرفان نظری*، چ دوم، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، *هستی و جیستی در مکتب صدرایی*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قمی، قاضی سعید، ۱۳۸۱، *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*، تهران، میراث مکتوب.
- _____، ۱۳۹۵، *شرح توحید الصدوق*، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولایة*، چ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نبویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- _____، ۱۳۹۷، *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- _____، ۱۳۹۸، *وحدت وجود از دیدگاه سه حکیم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۲، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.