

A Critical Analysis of Divine Cognitive Veiling in Imami Traditions in the Thought of Qazi Sa'id Qummi

Mohammad Ali Esmaeili 

Assistant Professor, Al-Mustafa International University, and Researcher, Al-Mustafa International Research Institute

Email: mohamadali_esmaeili@miu.ac.ir



Citation Esmaeili, M.A. (2026). A Critical Analysis of Divine Cognitive Veiling in Imami Traditions in the Thought of Qazi Sa'id Qummi. *QABASAT*. 31 (121): 5-47

 [10.22034/qabasat.2026.2061328.2413](https://doi.org/10.22034/qabasat.2026.2061328.2413)

Received: 10 November 2025 , Revised: 08 August 2026 , Accepted: 09 August 2026

Abstract

The issue of divine veiling has long been discussed in Imami Hadiths and in the Islamic sciences—especially exegesis, philosophy, and mysticism—as one of the most significant theological challenges of the present age in the fields of theism and atheism. The central question of this study is: how does Qazi Sa'id Qummi (1043–1103 AH), the prominent Shiite philosopher and mystic of the Safavid era, interpret the narrations concerning divine cognitive veiling, and what is the critical assessment of his view? Recognizing the importance and necessity of this issue and its role in justification of atheism in the shadow of the modern theological argument from the hiddenness of God, this study seeks to review this doctrine in the tradition of Imami narrations and in the thought of Qazi Sa'id Qummi. To this end, it employs an analytical-critical approach to examine Qazi Sa'id Qummi's interpretation of these traditions. The findings of the study show that although Qazi Sa'id rejects the cognitive veiling of the Real in itself, he nevertheless accepts, at the level of creaturely cognitive veiling, not only sensory veiling, but also the rational and intuitive veiling of the Real. However, a critical examination of his view indicates that his epistemological system lacks sufficient coherence and strength; and not only do his arguments fail to establish his claim, but his views also suffer from internal inconsistency.

Keywords

Divine Veiling, Divine Hiddenness, the Real Veiling, the Real Veiling of the creatures, Qazi Sa'id Qummi.

Extended Abstract

1) Introduction

The phenomenon of divine hiddenness or “epistemic veiling” stands as a foundational problem in both classical Islamic theology and contemporary philosophy of religion. Within the Imami tradition, this concept is deeply rooted in hadith literature. This research focuses on the sophisticated interpretation provided by Qazi Sa’id Qummi (1043–1103 AH), a preeminent figure of the Safavid philosophical school and a commentator on *Al-Tawhid*. The central problem addressed is the ontological and methodological tension between the necessity of “knowing God” (*Ma’rifatullah*) as the primary duty of a believer and the recurring textual assertions regarding God’s ultimate veiling from human intellect.

Qazi Sa’id’s project is seen as an attempt to reconcile the radical transcendence (*Tanzih*) of the Divine Essence with the possibility of human apprehension. The article identifies a crucial taxonomic distinction within his thought: the division between *Haqqi* hiddenness (veiling attributed to the Real Himself) and *Khalqi* hiddenness (veiling arising from the limitations of the created being). The study seeks to investigate whether Qazi Sa’id’s framework maintains internal coherence or if it inadvertently falls into a form of radical agnosticism that contradicts the very narrations he seeks to explain. By situating this analysis within the metaphysics of the will and the hierarchy of agency, the paper bridges the gap between classical Safavid thought and modern theological discourse.

2) Methodology

This study employs a rigorous analytical-critical method to deconstruct the epistemological architecture of Qazi Sa’id Qummi’s thought. The methodological process involves three distinct phases. First, an exegetical reconstruction is performed on Qazi Sa’id’s *Sharh Tawhid al-Saduq*, specifically focusing on narrations that discuss the “curtains” (*Hujub*) and “veils” of God. This phase identifies his unique categorization of hiddenness and the philosophical premises he employs to interpret these metaphors.

Second, the study subjects his philosophical arguments to logical scrutiny. These arguments include the rejection of universal concepts (*al-mafahim al-kulliyah*), the denial of the efficacy of mental forms (*al-suwar al-dhihniyah*) in capturing the Divine, and the ontological claim that true knowledge (*ilm*) requires existential encompassing (*ihata*). Third, the methodology adopts a comparative and critical lens, testing these premises against the broader Imami theological tradition, particularly the doctrines of *Fitra* (innate knowledge) and the

role of ‘Aql (intellect) as a “proof” (Hujjah). This approach allows the researcher to identify where Qazi Sa’id’s philosophical commitments—often influenced by a radical apophatic theology—diverge from the balanced epistemological path suggested by the “Amr bayn al-Amrayn” (the middle way) in knowledge.

3) Results

The findings of this research reveal a complex but ultimately problematic epistemological system. Qazi Sa’id Qummi’s primary result is the total rejection of Haqqi epistemic hiddenness. He argues that the Divine Essence is not inherently “veiled” in a way that suggests a deficiency in the Divine Light; rather, veiling is entirely Khalqi (creature-oriented). This veiling occurs at three distinct levels: sensory, rational, and intuitive. Qazi Sa’id posits that because the human mind operates through “concepts” and “limitations,” and because any known object must be existentially inferior to or encompassed by the knower, God—being the absolute Infinite and the Ultimate Agent—cannot be an “object” of knowledge.

However, the critical analysis demonstrates several fundamental flaws in these results:

- The Fallacy of Encompassing: Qazi Sa’id conflates “exhaustive comprehension” (ihata) with “partial apprehension” (idrak). The article argues that while humans cannot encompass the Divine Essence, this does not logically necessitate the impossibility of valid, non-exhaustive rational knowledge.
- The Problem of Concepts: His claim that universal concepts cannot point to God leads to a radical linguistic and cognitive closure. The article finds that this position undermines the communicative function of Divine Names and Attributes in the Quran and Hadith.
- Inconsistency with Fitra: The results indicate that Qazi Sa’id’s framework struggles to account for the “knowledge of the heart” or the innate recognition (Fitra) emphasized in Imami traditions. By reducing all knowledge to a form of existential encompassment, he leaves no room for the relational and immediate knowledge (al-ma’rifah al-shuhudiyah) that the narrations suggest is accessible to the believer.

Ultimately, the study finds that while Qazi Sa’id’s distinction between Haqqi and Khalqi veiling is a valuable contribution, the philosophical arguments he uses to support the total impossibility of cognitive access are internally inconsistent and lack sufficient proof.

4) Conclusion

The article concludes that Qazi Sa’id Qummi’s epistemological framework,

while intellectually ambitious, suffers from a lack of internal coherence. His commitment to a radical apophatic (negative) theology leads him to a position where God is not only transcendent but cognitively unreachable, which stands in tension with the Quranic imperative of Ma'rifah. The study demonstrates that his arguments fail to provide a definitive proof for the absolute veiling of God at the rational level. Instead, his reasoning effectively proves only the impossibility of "encompassing comprehension," a point already conceded by most theologians.

The research suggests distinguishing among modes of veiling, viewing them as markers of ontological distance rather than absolute barriers to knowledge. To avoid the theological agnosticism inherent in Qazi Sa'id's system and preserve the Imami tradition, the article proposes a "middle path" epistemology that acknowledges creaturely limits while validating partial, analogical, and intuitive knowledge of the Divine Presence, thereby correcting radical Safavid metaphysics.

Funding

According to the corresponding author, this research received no specific grant from any funding agency.

Author's Contribution

The author is solely responsible for the design, implementation, writing, and final approval of the manuscript.

Conflict of Interest

The author declare that there is no conflict of interest regarding the authorship or publication of this article.



تحلیل انتقادی احتجاب معرفتی الهی

در روایات امامیه در اندیشه قاضی سعید قمی

محمدعلی اسماعیلی ^{ID}

استادیار جامعه المصطفی العالمیه، و پژوهشگر پژوهشگاه بین المللی المصطفی

Email: mohamadali_esmaeili@miu.ac.ir



استناد اسماعیلی، محمدعلی (۱۴۰۵). تحلیل انتقادی احتجاب معرفتی الهی در روایات امامیه در اندیشه قاضی سعید قمی. *قبسات*. ۳۱ (۱۲۱): ۴۷-۵

[10.22034/qabasat.2026.2061328.2413](https://doi.org/10.22034/qabasat.2026.2061328.2413)

تاریخ ارسال: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹، تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۸

چکیده

مسئله «احتجاب الهی» به مثابه یکی از مهم ترین چالش های الهیاتی عصر حاضر در حوزه خداآوری و الحاد، از گذشته دور در روایات امامیه و دانش های اسلامی به ویژه تفسیر، فلسفه و عرفان اسلامی مطرح بوده است. پرسش اصلی جستار حاضر این است که قاضی سعید قمی (۱۰۴۳-۱۱۰۳ ق)، حکیم و عارف برجسته شیعی در عصر صفوی، روایات ناظر به احتجاب معرفتی الهی را چگونه تفسیر می کند و تحلیل انتقادی دیدگاه وی چگونه است؟ پژوهش حاضر با درک اهمیت و ضرورت این مسئله و نقش آن در موجه سازی خدا ناباوری در سایه برهان «اختفای خدا» در الهیات مدرن و با هدف بازخوانی این آموزه در فرهنگ روایات امامیه و اندیشه های قاضی سعید قمی، می کوشد با رویکرد تحلیلی- انتقادی، به بررسی تفسیر این روایات در اندیشه قاضی سعید قمی بپردازد. یافته های پژوهش نشان می دهد قاضی سعید، هرچند احتجاب معرفتی حقی را نفی می کند، در ساحت احتجاب معرفتی خلقی، نه تنها احتجاب حسی بلکه احتجاب عقلی و شهودی حق تعالی را می پذیرد. با این همه بررسی انتقادی دیدگاه وی حاکی از آن است که نظام معرفت شناختی او از انسجام و استحکام کافی برخوردار نیست و نه تنها براهین او از اثبات مدعایش ناتوان است، دیدگاه های وی دچار ناسازگاری درونی نیز می باشد.

واژگان کلیدی

احتجاب خدا، اختفای الهی، احتجاب حقی، احتجاب خلقی، قاضی سعید قمی.



مقدمه

مسئله «آشکارگی» (Revelation) یا «اختفای الهی» (divine hiddenness) به مثابه یکی از عمیق‌ترین پرسش‌ها و چالش‌های الهیاتی در تاریخ تفکر دینی به‌ویژه در عصر مدرن، اندیشه بسیاری از فیلسوفان دین معاصر را به خود مشغول کرده و زمینه‌ساز تأمل درباره نسبت خدا، انسان و جهان است که نه‌تنها از گذشته دور در دانش‌های مختلف دینی مطرح بوده، بلکه اکنون نیز از داغ‌ترین مباحث فلسفه دین و الهیات جدید است. این مسئله که بیش از همه ذهن، زبان و زندگی انسان مدرن را به خود مشغول کرده و امتداد آن در زیست‌جهان فردی و اجتماعی او به‌خوبی مشهود است، در عصر حاضر با عناوین مختلف، در کانون پژوهش‌های اندیشه‌ورزان فلسفه دین قرار دارد؛ برای نمونه هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م) و نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م) آن را در قالب الهیات «مرگ خدا» مطرح می‌کردند (گیسلر، ۱۳۹۱، ص ۸۵ / نیچه، ۱۴۰۳، ص ۱۹۳). مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵ م) فیلسوف دین مشهور اتریشی از آن با عنوان «کسوف خدا» (divine eclipse) یاد می‌کرد (بوبر، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱). میرچا الیاده (۱۹۰۷-۱۹۸۶ م) اسطوره‌شناس و دین‌پژوه نامدار رومانی با اشاره به همین مسئله، در توصیف انسان غیرمذهبی مدرن از تعبیر «کسوف معنویت و دین» بهره می‌برد و دین را در تاریک‌خانه ناخودآگاه ذهن انسان مدرن گرفتار کسوف می‌داند و این بحران معنویت و هویت را «سقوط جدید انسان» در برابر هبوط آغازین انسان نام می‌نهد (الیاده، ۱۳۹۹، ص ۱۵۵-۱۵۶). در اهمیت این مسئله همین بس که برخی فیلسوفان دین معاصر آن را برهانی بر نفی وجود خدا قلمداد کرده‌اند؛ برای نمونه این برهان را فیلسوفانی چون تئودور درنج در کتاب *براهین شر و ناباوری* (The Arguments From Evil and Nonbelief) و نامحتملی خدا (The Improbability of God) و جی. ال. شلنبرگ (J. L. Schellenberg) (۱۹۸۹-...) در کتاب *خفای الهی و عقل*

آدمی (Divine Hiddenness and Human Reason) تقریر کرده‌اند. شلنبرگ آن را بیانگر تکامل فرهنگی بشر در نگرش‌ها و باورهای دینی در سده‌های اخیر و الهام گرفته از مطالعات فیمنسیتی در الهیات و فلسفه دین می‌داند (علیزمانی، ۱۴۰۴، ص ۳۸۰). برخی فیلسوفان دینی نظیر سیمون وی (Simone Weil) آن را الحاد دینی و تجربه فقدان تجربه خدا می‌نامند؛ چنان‌که ویلیام همیلتون نیز از فقدان تجربه خدا به تجربه فقدان خدا پل می‌زند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۱۶ / نراقی، ۱۳۹۴، ص ۶۱). همه اینها باوجود تعبیرهای مختلف به یک مسئله اشاره دارند.

این مسئله در سال‌های اخیر بیش از همه با نام شلنبرگ پیوند خورده و غالب آثار تولیدشده درباره آن نیز با هدف ارزیابی دیدگاه او شکل گرفته است. این در حالی است که ساحت‌های مختلف این مسئله از گذشته دور در دانش‌های اسلامی نظیر عرفان (ابن عربی، ۱۴۲۴، ص ۳۹ / همو، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۱۰ و ۱۵۹ / قیصری، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۹۱) و فلسفه اسلامی (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۹۴ / صدرالمألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۰ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰) مطرح بوده و زوایای آن نظیر حقیقت، مراتب، عوامل احتجاب الهی و رابطه آن با خدا باوری و خدا ناباوری، به‌طور ویژه در فرهنگ روایات امامیه بازگو شده است؛ اما متأسفانه اهتمام الهی‌دانان معاصر را کمتر به خود معطوف کرده است. ازجمله شاخص‌ترین این روایات، روایات «احتجاب الهی» است که خود گونه‌های مختلفی دارد؛ برای نمونه می‌توان آنها را به دو دسته کلی تقسیم کرد: الف) احتجاب هستی‌شناختی که ناظر به حجاب‌های وجودی است و خود دو گونه حجاب‌های هستی‌شناختی «عام» (آفریدگان) و «خاص» (معصومان) را در بر می‌گیرد (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۵-۳۸ / مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱۵، ص ۱۰). ب) احتجاب معرفت‌شناختی که بیانگر احتجاب خدا با حجاب‌های معرفتی است و خود به دو گونه «حقّی» و «خلقی» منقسم می‌شود.

در این میان محمدسعید بن محمد مفید مشهور به قاضی سعید قمی (۱۰۴۳ق-۱۱۰۳ق) حکیم و عارف برجسته امامی در عصر صفوی، به طور پراکنده در جای جای شرح توحید صدوق به تحلیل و بررسی زوایای مسئله احتجاج الهی پرداخته، با بهره گیری از مبانی معرفت شناختی، هستی شناختی و خداشناختی ویژه اش آن را مبرهن و مدلل کرده است. جستار حاضر با درک اهمیت و ضرورت این مسئله و جایگاه آن در الهیات مدرن و با هدف بازخوانی این مسئله در فرهنگ روایات، با روش تحلیلی- انتقادی به بررسی انتقادی آموزه احتجاج معرفتی الهی در روایات امامیه با تکیه بر اندیشه های وی پرداخته، به پرسش های زیر پاسخ می دهد:

۱. تحلیل انتقادی احتجاج معرفتی حقی خدا از منظر قاضی سعید چگونه است؟

۲. تحلیل انتقادی احتجاج معرفتی خلقی الهی در اندیشه قاضی سعید چگونه است؟

۳. سازگاری درونی و بیرونی انگاره های قاضی سعید در این مسئله چگونه است؟

شایان توجه است درباره احتجاج و اختفای الهی تا کنون آثار متعددی نگاشته شده که عمده آنها ناظر به تحلیل و بررسی دیدگاه شلنبرگ است که برای نمونه می توان از کتاب **اختفای الهی** نوشته ورونیکا وایدنر، مدخل «اختفای خداوند» در **دانشنامه فلسفه دین** نوشته دانیل هوارد / اسنادیدرو کتاب **انسان و خدای محجوب** نوشته ابراهیم آزادگان نام برد که فصل ۳ و ۴ را به بررسی احتجاج الهی در عرفان اسلامی اختصاص داده است (وایدنر، ۱۴۰۳ / اسنادیدر، ۱۳۹۹، ص ۶۴۵ / آزادگان و خوشنویس، ۱۴۰۳، ص ۷۹). به طور ویژه می توان از مقاله «تفسیر مستندات الهیات سلبی در روایات علوی» یاد کرد که در کمتر از یک صفحه به این مسئله پرداخته، سه روایت را ذکر می کند (دولت و دولتی، ۱۳۹۴، ص ۸۰). ما نیز پیش تر در مقاله ای با عنوان «تحلیل

و بررسی آموزه احتجاب معرفتی الهی در اندیشه صدرالمتهین» به بررسی این مسئله در اندیشه ملاصدرا پرداختیم (اسماعیلی و رضانژاد، ۱۴۰۳، ص ۲۹-۴۵). در هر صورت تاکنون به اثری که این مسئله را از منظر قاضی سعید قمی بررسی کرده باشد، برنخوردیم.

۱. احتجاب معرفتی حقی خدا

مقصود از احتجاب معرفتی حقی، احتجاب خدا از خلق به‌ویژه انسان است؛ به‌این‌معنا که از جانب خداوند برای انسان، حجابی وجود داشته باشد. روایات فراوانی را که به این مسئله پرداخته‌اند، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، روایاتی که هرگونه حجاب معرفتی از جانب خدا را نفی می‌کند؛ دوم، روایاتی که نور الهی را به‌مثابه عامل احتجاب خدا معرفی می‌کند؛ برای نمونه مواردی از هر دو دسته ذکر می‌شود. امام علی علیه السلام می‌فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۸۴). طبق نقل دیگری فرمودند: «يَا وَيْلَكَ إِنَّ اللَّهَ أَجَلُّ مِنْ أَنْ يَحْتَجِبَ عَنْ شَيْءٍ أَوْ يَحْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَخْوِيهِ مَكَانٌ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۲۴). کلیدواژه «شاهد غیر غائب» نیز که در روایات متعددی آمده است، برای نمونه «يَا شَاهِدًا غَيْرَ غَائِبٍ» (شهید اول، ۱۴۱۰، ص ۲۵۱) و «أَنْتَ شَاهِدٌ غَيْرُ غَائِبٍ» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۶۴) بر همین مطلب دلالت دارد.

بااین‌حال در برخی روایات، نور الهی به‌مثابه عامل احتجاب خدا معرفی شده است؛ برای نمونه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «اِحْتَجَبَ بِنُورِهِ وَ سَمَا فِي عُلُوِّهِ وَ اسْتَتَرَ عَنْ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۵). این سخن از امام حسن مجتبی علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۰). امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «أَنَا أَسْأَلُكَ يَا مَنْ اِحْتَجَبَ بِنُورِهِ عَنْ خَلْقِهِ» (راوندی، ۱۴۰۷، ص ۲۰۵). در روایات اهل سنت نیز از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که

فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَنَامُ وَلَا يَبْغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ ... حِجَابُهُ النُّورُ، لَوْ كَشَفَهُ لَأَخْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ» (مسلم نیشابوری، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۲). واژه «سُبُحَاتُ» جمع «سُبْحَة» به معنای نور، جلال و شکوه است. حجاب خدا نور الهی است، به گونه‌ای که اگر آن را برطرف کند، تمام آنچه در حوزه دید و علم الهی است همه آفریدگان را می‌سوزاند. در نقل دیگری به جای «نور»، «نار» آمده است (همان).

این دو دسته روایات با یکدیگر ناسازگار نیستند، بلکه دسته دوم مؤید دسته اول است. قاضی سعید قمی ضمن تأکید بر سازگاری اینها، در تقریر حجاب بودن نور الهی به قاعده «ما جاوز حده انعكس إلى ضده» استناد می‌کند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۸). برپایه این قاعده که در سخنان فلاسفه گاهی از آن با عنوان «ما جاوز حده شابه ضده» نیز یاد می‌شود، وقتی چیزی از حد طبیعی‌اش فراتر برود، شبیه ضدش می‌شود و بدان مبدل می‌شود. شدت ظهور نور الهی نیز باعث خفایش می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۸۹/ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۵۴). قاضی سعید برای تقریر بهتر مطلب، نور الهی را با نور خورشید این گونه مقایسه می‌کند که ما انسان‌ها معمولاً هنگام دیدن رنگ‌ها به نور توجه نداریم، اما هنگام تاریکی متوجه وجود نور می‌شویم؛ بنابراین غیبت نور، عامل توجه به وجود اوست. اما در باب وجود خدا چنین غیبتی وجود ندارد تا عامل توجه به وجودش باشد؛ بنابراین شدت و دوام نور الهی عامل خفای اوست (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۸). وی در تفسیر «فَأَحَبَّ الْإِخْتِصَاصَ بِالتَّوْحِيدِ إِذِ اخْتَجَبَ بِنُورِهِ وَ سَمَّا فِي عُلُوِّهِ وَ اسْتَتَرَ عَنْ خَلْقِهِ»، سبب احتجاب با نور الهی را توحید می‌داند؛ زیرا احتجاب با نور بیانگر شدت ظهور خداست و چنین ظهور شدیدی ویژه اوست و هیچ چیز در عالم هستی چنین ظهوری ندارد؛ بنابراین یگانگی خدا و یکتایی او در وجود و ظهورش عامل احتجاب اوست (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۱).

قاضی سعید میان آن دسته از روایاتی که هرگونه حجاب به جز خود آفریدگان را نفی می کنند (لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا غَيْرَهَا) با روایاتی که نور الهی را حجاب خدا می دانند (الْمُحْتَجِبُ بِنُورِهِ دُونَ خَلْقِهِ) (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۵) این گونه جمع می کند که اولی ناظر به نگرش هستی شناختی است، اما دومی ناظر به نگرش عرفانی و سلوکی؛ زیرا برپایه وحدت شخصی وجود، ممکنات هیچ گونه موجودیتی ندارند بلکه عدم محض و لا شیء صرف اند و چنین چیزی نمی تواند حجاب و ساتر باشند. بنابراین تنها عامل احتجاب الهی خود نور اوست. بنابراین حصر عامل احتجاب الهی در نورش از مرتبه معرفتی بالاتری حکایت می کند و بیانگر عبور از کثرت هاست (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۹). به نظر می رسد بهتر است میان آنها این گونه جمع کنیم که دسته اول ناظر به حجاب خلقی، اما دسته دوم ناظر به حجاب معرفتی حقی اند نه اینکه دسته دوم را بر حجاب سلوکی حمل کنیم؛ زیرا نور الهی حجاب معرفتی است و ربطی به سلوک سالکان ندارد.

در روایات متعدد، احتجاب الهی بدون حجاب محجوب توصیف شده است؛ برای نمونه: «اَحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ مَسْتُورٍ عُرِفَ بِغَيْرِ رُؤْيَاةٍ...» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۹۸). یا «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ اَحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ مَسْتُورٍ» (همان، ص ۱۷۹). قاضی سعید برای این آموزه، تفسیرهایی ذکر می کند:

تفسیر اول: واژه «حجاب» به «محجوب» اضافه شود و این اضافه نیز اضافه لامیه باشد. قاضی سعید این احتمال را به استادش فیض کاشانی نسبت می دهد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۰۳). مطابق این ترکیب، حجاب دو گونه است: گاهی از جانب غیر است (حجاب محجوب) و گاهی از جانب خود شیء قرار گرفته در حجاب است (حجاب غیر محجوب). حجاب الهی از جانب غیر نیست؛ زیرا آفریدگان باعث ایجاد حجاب در خدا نیستند، بلکه شدت نور و ظهور الهی حجاب اوست. بنابراین مقصود

از «محبوب» آفریدگان اند که از دیدن خدا محجوب اند و در این روایات، حجابی که از جانب محبوب (آفریدگان) برای خدا حاصل شود، نفی می شود (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۱۲).

تفسیر دوم: واژه «حجاب» صفت «محبوب» و «محبوب» به معنای مفعولی اش باشد؛ به این معنا که خدا حجابی دارد که محبوب از آفریدگان نیست؛ زیرا حجاب خدا خود آفریدگان اند، اما آفریدگان از خودشان محجوب نیستند، گرچه ممکن است از خدا محجوب باشند. یا مقصود این است که خدا حجاب ندارد؛ زیرا هر حجابی خودش محجوب است، آن محجوب نیز حجابی دارد و آن حجاب نیز محجوب است و تسلسل رخ می دهد (همان، ج ۲، ص ۲۱۲).

تفسیر سوم: واژه «حجاب» صفت «محبوب» و «محبوب» به معنای فاعلی باشد. به تصریح لغت شناسان و ادیبان اسم مفعول گاهی به معنای اسم فاعل می آید مانند «حِجَاباً مَشْتُوراً» (اسراء: ۴۵) که مستور به معنای ساتر است (ابن درید، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۳ / جوهری، بی تا، ج ۶، ص ۲۲۶۲ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۰). بر این اساس توصیف حجاب به حاجب از باب «اللیل اللیل» و بیانگر تأکید است و معنایش این است که خدا با اینکه حجاب دارد، حجابش نور اوست و چنین حجابی حاجب نیست (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳ و ج ۳، ص ۶۷).

چنان که ملاحظه می شود، قاضی سعید در تفسیر نخست، محجوب را آفریدگان می داند؛ اما به نظر می رسد برپایه این تفسیر، اضافه حجاب به محجوب، اضافه لامیه نیست، بلکه «من» نشویه در تقدیر است؛ زیرا وقتی محجوب را آفریدگان بدانیم، اضافه این گونه معنای می دهد که حجاب الهی از جانب محجوبان (آفریدگان) نیست، نه اینکه حجاب برای خود محجوبان ثابت باشد؛ مگر اینکه آن را این گونه تقریر کنیم که حجابی که برای محجوبان (آفریدگان) ثابت است، حجابی است که از ناحیه «غیر» محقق می شود (دقت شود)؛ اما اگر اضافه را لامیه بگیریم و محجوب را آفریدگان

ندانیم، بلکه خود خدا بدانیم، تقریرش روشن تر است؛ به این صورت که خدا احتجاب دارد، اما حجابش از جانب محجوب (خدا) نیست؛ زیرا چنان که گذشت، عامل احتجاب خدا، شدت ظهور اوست و بدیهی است که شدت ظهور فی نفسه عامل ظهور است نه خفا، اما با توجه به نقصان قوای ادراکی انسان، همین عامل ظهور تبدیل به عامل خفا می شود و شدت ظهور مانع ادراک می گردد. بنابراین حجاب از جانب محجوب نیست، بلکه از جانب انسان مدرک است.

۲. احتجاب معرفتی خلقی خدا

مقصود از احتجاب معرفتی خلقی، احتجاب خلق به ویژه انسان از خداست؛ به این معنا که از جانب انسان نسبت به خدا، حجاب معرفتی باشد و مانع شناخت و شهود حق تعالی شود. در بررسی این بخش، از آنجاکه شناخت به حصولی و حضوری و حصولی به حسی و عقلی منقسم می شود، احتجاب معرفتی نیز سه گونه است:

۱-۱. احتجاب حسی

احتجاب حسی خدا جزء آموزه های مشترک ادیان ابراهیمی است و آیاتی نظیر «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) و روایاتی نظیر «اَحْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۴۵) و «اَحْتَجَبَ عَنْ أَغْنِي النَّاطِرِينَ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹) بر آن دلالت دارند. اما روایاتی نیز وجود دارد که هرگونه احتجاب حسی خدا را نفی می کنند؛ برای نمونه شخصی از امام رضا علیه السلام از تفسیر آیه «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) پرسید، امام علیه السلام فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحُلُّ فِيهِ فَيُحْجَبَ عَنْهُ فِيهِ عِبَادُهُ وَ لَكِنَّهُ يَغْنِي إِبْنُهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۶۲). در اینجا ضمن نفی احتجاب حسی به معنای مکان مندی خدا، محجوبیت به محرومیت از ثواب الهی تفسیر شده

است. همچنین شخصی در محضر امام علی (ع) این گونه سوگند یاد کرد: «وَالَّذِي احْتَجَبَ بِالسَّعْبِ». امام (ع) پرسیدند مقصودت از محجوب به سبع چیست؟ گفت: خدا. آن حضرت فرمودند: «أَخْطَأْتُ ثِكْلَتَكَ أُمُّكَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۸۴). یا طبق نقل دیگری فرمودند: «يَا وَيْلَكَ إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَحْتَجِبَ عَنْ شَيْءٍ أَوْ يَحْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَخْوِيهِ مَكَانٌ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۲۴). مقصود شخص از «سبع» اگر آسمان‌های هفت گانه باشد، معنایش این است که خدا موجودی مادی است و در پس حجاب مادی آسمان‌ها قرار دارد. بدیهی است که چنین پنداری مستلزم جسمانیت اوست. عبارت «لَا يَخْوِيهِ مَكَانٌ» نیز می‌تواند مؤید همین برداشت باشد. بنابراین پیش فرض این شخص، محسوس بودن خدا و محجوبیتش به حجاب مادی بوده است؛ ازاین رو خدا را محجوب به آسمان‌های هفت گانه می‌پنداشته است. اما اگر مقصودش حجاب‌های هفت گانه‌ای باشد که در برخی روایات برای خدا ذکر شده است، وجه تخطئه‌اش این است که آنها درواقع حجاب‌های خدا نیستند بلکه حجاب‌های آفریدگان‌اند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۱).

ممکن است در نگاه آغازین این دسته روایات با روایات پیشین ناسازگار بنماید؛ اما به نظر می‌رسد میان آنها هیچ گونه ناسازگاری نیست؛ زیرا احتجاب حسی دو گونه است: گاهی «محجوب»، امری حسی است که حجابی حسی میان او و فاعل شناسا برپا می‌شود، مثل دیوار که میان شخص و داخل اتاق حجاب می‌شود؛ اما زمانی «محجوب» موجودی فراحسی و مجرد است و به دلیل تجرد و مادی نبودن، قابل رؤیت نیست و از درک حواس محجوب است. روایات دسته دوم بیانگر نفی گونه اول است، درحالی که روایات دسته اول، اثبات کننده گونه نخست است؛ ازاین رو میان آنها ناسازگاری نیست. حاصل اینکه احتجاب حسی الهی به دلیل فراتر بودنش از حواس است.

۱-۲. احتجاج عقلی

احتجاج عقلی بیانگر شناخت ناپذیری عقلی خداست. در برخی روایات، احتجاج عقلی به سان احتجاج حسی قلمداد شده است؛ برای نمونه امام حسین (ع) می فرمایند: «اَحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اَحْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصَارِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۲۴۵ / مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۳۰۱). همین الفاظ از امیرالمؤمنین (ع) نیز نقل شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۵). قاضی سعید بر احتجاج عقلی خدا تأکید دارد: «من طلب الله تعالى بعقله من طريق فكره و نظره فهو حائر باثر و عن قصد السبيل جائر» (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۵۴). وی چند برهان اقامه می کند:

برهان اول: شناخت عقلی یک شیء از دو راه حاصل می شود: الف) از راه ذاتش که درباره خدا محال است؛ ب) از راه مفاهیم عام مثل وجود، شیئیت و ... این راه نیز درباره او محال است؛ زیرا این مفاهیم بر غیر خدا نیز صدق می کنند؛ از این رو چنین شناختی مستلزم تشبیه است. قاضی سعید از کنار هم قرار دادن این دو مطلب (شناخت ناپذیری عقلی و شناخت پذیری وجود خدا) نتیجه می گیرد که این دیدگاه حکمت متعالیه که «خدا حقیقت وجود است» نادرست است؛ زیرا «وجود» شناخت پذیر است، در حالی که خدا شناخت ناپذیر است، پس خدا حقیقت وجود نیست (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۵-۴۳۶). محور این برهان «نفی اشتراک معنوی مفاهیم وجودی» است. به باور وی در اینجا سه رویکرد مطرح است: ۱) غالب الهی دانان ادیان ابراهیمی صفات خدا را مشترک معنوی دانسته، لفظ و معنای آنها را یکی، اما مراتب مصداقی آنها را متفاوت می دانند و ذات الهی را مصداق کامل صفات کمالی می شمارند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۸). ۲) گروهی از خداشناسان هرگونه اشتراک خدا با ممکنات را نفی می کنند. اینان خود شاخه های مختلفی دارند؛ برای نمونه نظریه «ذوق تآله» اطلاق صفات کمالی را بر خدا «حقیقی» اما بر ممکنات «مجازی» می داند (دوانی، ۱۴۱۱، ص ۱۶۸ / صدر المتألهین،

۱۹۸۱، ج ۶، ص ۶۴/ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۵). چنان که عرفا اطلاق صفات کمالی بر ممکنات را از باب اطلاق ظاهر بر مظهر می دانند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۸). (۳) رویکرد سوم که قاضی سعید پیروانش را «حزب الله» می نامد، صفات کمالی را مشترک لفظی میان خدا و آفریدگان می داند و در ادامه، صفات کمالی الهی را به یک سلسله امور سلبی باز می گرداند که بیانگر سلب مقابلهشان است:

... هم الذين جعلوا الاشتراك في جميع الصفات والكمالات - سواء كان وجوداً أو غيره من الصفات - بمحض اللفظ وبحت الاسم من دون مشاركة بين الخلق والخالق في معنى من المعاني ... ثم رأيت تلك الطائفة المحقة أن المعنى الذي يصح منها على الذات الأحادية يمتنع أن يكون ثبوتياً، فحكموا بأن تلك الصفات راجعة الى سلب النقائص (همان، ص ۱۰۹).

وی این رویکرد را گام نهادن در مسیر اهل بیت علیهم السلام می داند و آن را نه تنها مورد پذیرش افاضل حکمای الهی بلکه در عصر اهل بیت علیهم السلام تا زمان غیبت و پیش از دوران اختلاط با اهل کلام، مورد پذیرش اندیشوران امامی می داند که نمونه آن ثقة الاسلام کلینی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۲) و شیخ صدوق (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۸) است (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۹). قاضی سعید تنها بهره عقول و اوهام از شناخت خدا را اقرار به وجودش می داند که در اصطلاح روایات «معرفت اقراری» نامیده می شود و خود آن را «معرفت مقایسه ای» می نامد؛ زیرا خاستگاه آن ملاحظه ممکنات است (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۴۳۵ و ۱۲۷-۱۲۸). وی یادآور می شود که «وهم» در اصطلاح روایات گاهی به معنای عقل و گاهی بیانگر مطلق ادراک باطنی است (همان، ج ۱، ص ۱۲۵).

حاصل اینکه شناخت عقلی خدا نه از راه ذاتش ممکن است و نه از مسیر مفاهیم عام؛ زیرا راه دوم بر اشتراک معنوی صفات کمالی استوار است، درحالی که این مبنا مستلزم تشبیه است.

برهان دوم: تنها چیزی متعلق شناخت عقلی قرار می‌گیرد که در مرتبه عقل یا پایین‌تر از آن باشد، درحالی که خدا فوق عقل است: «لیس من شأن الوهم الفلسفی إدراکها ولا من العقل النوری حظ من الإحاطة بها، إذ هی مرتبة فوق العقل وإنما یحیط العقل بها فی مرتبه أو دونها» (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷۷).

این برهان را برخی الهی‌دانان دیگر نیز ذکر کرده‌اند؛ برای نمونه به باور فیلون اسکندرانی (۲۰ ق.م - ۵۰ م) عقل هرگز دسترسی به خدا ندارد (بریه، ۱۳۸۲، ص ۶۲/ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۲۸). نتئیل فیومی یهودی نیز خدا را ورای دسترسی عقل و ورای ادراک، تصور و حتی حدس و گمان می‌شمارد و در نتیجه توصیف‌ناپذیر می‌داند (شرباک، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰-۱۲۱). فلوطین و پیروانش نیز او را فراشناخت عقلی می‌دانند (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۷۰). قاضی سعید قمی خدا را فوق عقل فلسفی و شهود عرفانی می‌داند و به روایت امام رضا (ع) که بیانگر نهی از شناخت خدا در قالب «قیاس» است: «إنه مَنْ یَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِیَاسِ لَا یَزَالُ الدَّهْرُ فِی الْإِلْتِبَاسِ». (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۷)، استناد می‌کند و «قیاس» را برهان عقلی و انتاج فروع از اصول می‌داند و سر این نهی را تناقض براهین عقلی می‌داند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳۶).

برهان سوم: از آنجاکه شناخت عقلی از راه «صورت ذهنی» است و خدا

صورت ندارد، قابل شناخت نیست (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۲). قاضی سعید در این برهان متأثر از افلوطین است. به باور افلوطین «صورت» بیانگر تعین و محدودیت و از ویژگی‌های «هستی» است و «واحد» فاقد آنها و «فرا هستی» است (افلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۷۰). پیش از وی فیلون اسکندرانی نیز با محوریت نفی صورت، بر شناخت‌ناپذیری عقلی خدا تأکید داشت (بریه، ۱۳۸۲، ص ۶۲/ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۲۸).

برهان چهارم: تنها راه شناخت یقینی اشیا شناخت آنها از راه علل‌شان است که ترسیم‌کننده جهت وجوبی آنهاست؛ زیرا اگر اشیا را از حیثیت

امکانی‌شان بشناسیم، علم به ضرورت وجودشان حاصل نمی‌شود. بنابراین «موجود بی علت» ذاتش شناخت‌پذیر نیست و تنها می‌توان آن را از راه آثارش شناخت (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۶).

برهان پنجم: علم به چیزی مستلزم معلولیت آن است؛ درحالی‌که خدا معلول چیزی نیست. تلازم معلومیت و معلولیت این‌گونه است که انسان هنگام شناخت اشیا، به ذات خودش مراجعه می‌کند و با شناخت آنچه در ذاتش هم‌سنگ آن چیز است، آن را می‌شناسد و از آنجا که هم‌سنگ آن معلوم، معلول است، خود آن چیز نیز معلول است:

العلم بالشیء إنما يكون بالإحاطة ... الإحاطة بالشیء تستلزم معلوليته للعقل، إذ النفس إنما تعقل عند رجوعها إلى ذاتها فما ليس له سنخ في ذات النفس يمتنع تعقل النفس إياه (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۷ و همان، ص ۱۲۶).

ایشان این قاعده کلی را ذکر می‌کند که محیط بر هر چیز، فوق آن است و فوق هر چیز، علت آن است و درواقع علیت چیزی جز فوقیت عقلی و احاطه حقیقی نیست (همان، ج ۱، ص ۱۲۰). قاضی سعید برایناساس صدق مفهوم وجود و دیگر مفاهیم وجودی بر خدا را نمی‌پذیرد، زیرا این «مفاهیم» معلوم انسان‌اند و از آنجا که هر معلومی معلول است، خدا مصداق آنها نیست (همان، ج ۱، ص ۱۲۶).

براهین دیگری نیز در سخنان وی ذکر شده که بررسی آنها خارج از حوصله این جستار است.

۱-۳. احتجاج شهودی

احتجاج شهودی بیانگر محجوب‌بودن خدا در ساحت شهود و علم حضوری است. قاضی سعید بر احتجاج شهودی چند برهان اقامه می‌کند: **برهان اول:** شناخت تفصیلی (کنه) خدا و صفاتش به اتفاق، محال است. شناخت اجمالی او نیز ممکن نیست، زیرا «شناخت اجمالی» شناخت وجهی از وجوه اوست؛ درحالی‌که خدای بسیط مطلق، وجه و جهتی ندارد. قاضی سعید

برپایه این دلیل، شناخت عقلی و نیز شناخت شهودی خدا را ممتنع می‌داند: لا یصل الی کنهه علم أحد من العلماء، بل الی وجه من وجوهه، إذ لا وجه له بل کله کنهه، إذ البسیط الحقیقی لا وجه له سوی کنهه ... فأی مطمح من اکتناهه بالإشارة العقلية أو الشهودية (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۷۳).

این برهان بر شناخت‌ناپذیری حصولی و حضوری خدا دلالت دارد، زیرا هر دو شناخت اجمالی‌اند و به شأنی از شئون خدا تعلق می‌گیرند؛ درحالی‌که بسیط محض، مرکب از حیثیات، شئون و وجوه گوناگون نیست. بنابراین یا معلوم بالکنه یا مجهول بالکل است و حالت سوم (علم به برخی جهات و جهل به بعضی دیگر) برایش متصور نیست.

برهان دوم: شناخت چیزی مستلزم احاطه بر آن است؛ درحالی‌که خدا محیط مطلق است و محاط چیزی قرار نمی‌گیرد. به باور قاضی سعید در علم حضوری و حصولی، تا نفس بر چیزی احاطه نداشته باشد، نمی‌تواند او را بشناسد و تنها زمانی می‌تواند بدان احاطه پیدا کند که فوق آن باشد و چنین فوقیتی تنها زمانی حاصل می‌شود که «محیط» علت برای محاط باشد:

العلم بالشیء إنما یكون بالإحاطة، إذ ما لم تحط النفس بالشیء، لم یتحقق العلم سواء كان العلم بطریق الحصول أو الحضور أو الاتحاد ... وبالجمله، المحيط بالشیء فوق الشیء، وفوق الشیء فوقیه عقلیه لا محالة علة له (همان، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰).

این برهان در سخنان برخی دیگر از الهی‌دانان نیز آمده است (رازی، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۴۰/ کرمانی، ۱۹۷۶، ص ۱۳۷). قاضی سعید در ادامه، ضمن «محال‌انگاری علم به خدا»، «اقرار عقل به معرفت خدا» را ممکن می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸) که در برهان اول احتجاب عقلی گذشت.

۳. ارزیابی دیدگاه قاضی سعید

دیدگاه قاضی سعید این گونه جمع‌بندی می‌شود که از جانب خداوند به

انسان، هیچ گونه حجاب معرفتی نیست؛ اما از جانب انسان، خدا احتجاب حسی، عقلی و شهودی دارد. وی خود، دیدگاهش را این گونه جمع بندی می کند که تمام حجاب هایی که میان خدا و ممکنات ذکر شده، همگی حجاب های نسبی اند نه مطلق. احتجاب مستلزم احاطه پذیری است، درحالی که خداوند محاط نیست؛ بنابراین هیچ گونه حجاب جسمانی، روحانی یا عقلی ندارد. اما حجاب هایی که برای خدا ذکر شده، همگی حجاب هایی اند که بنده نسبت به خدا دارد نه اینکه خود دارای حجاب باشد. تمام این حجاب ها مربوط به درجات سلوک بنده است که با تهذیب می تواند آنها را از میان بردارد (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۹۰-۴۹۱). در ارزیابی این دیدگاه مطالبی شایان توجه است:

۳-۱. ارزیابی احتجاب عقلی

در ارزیابی احتجاب عقلی، در گام نخست، براهین پنج گانه پیشین ارزیابی می شود و در گام بعد، مفاد آنها بر دیگر سخنان قاضی سعید عرضه می شود:

الف) ارزیابی برهان اول: خلاصه برهان اول این بود که شناخت خدا از راه مفاهیم فلسفی مستلزم تشبیه است (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۵-۴۳۶). اما در این برهان، احکام مفاهیم ماهوی و فلسفی خلط شده است. مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) اتصاف و عروض خارجی دارند و از حدود وجود حکایت می کنند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱ / سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷). از این رو یک مفهوم ماهوی نمی تواند بر مراتب مختلف هستی صادق باشد؛ زیرا مفاهیم ماهوی از مرتبه وجودی انتزاع می شوند. مفاهیم فلسفی اتصاف خارجی و عروض ذهنی دارند و از نحوه وجود حکایت می کنند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰). از این رو یک مفهوم فلسفی می تواند بر مراتب مختلف هستی صادق باشد؛ زیرا از مرتبه وجودی خاصی حکایت نمی کنند. بنابراین صدق یک مفهوم کمالی بر خدا و انسان

تنها زمانی مستلزم تشبیه و اشتراک مرتبه وجودی آنهاست که آن مفهوم از مفاهیم ماهوی باشد؛ اما اگر از مفاهیم فلسفی باشد، چنین لازمه‌ای منتفی است. درحالی که مفاهیم کمالی مشترک میان خدا و انسان نظیر وجود، علم، قدرت، حیات و ... از مفاهیم فلسفی‌اند. از سوی دیگر وی در این برهان دو ادعای «امکان اقرار به وجود خدا» و «امتناع شناخت خدا» را مطرح می‌کند، درحالی که این دو ناسازگارند؛ زیرا تصدیق وجود خدا، خود از اقسام علم است و علم به تصور و تصدیق منقسم می‌شود. علاوه بر اینکه تصدیق فرع بر تصور است و امکان تصدیق بیانگر تصورپذیری خداست. مطلب دیگر اینکه علی‌رغم دیدگاه وی، شناخت‌پذیری وجود با شناخت‌ناپذیری خدا ناسازگار نیست؛ زیرا کنه حقیقت وجود نیز شناخت‌ناپذیر است؛ چنان که کنه خدا نیز شناخت‌ناپذیر است؛ باین حال هر دو فی‌الجمله قابل شناخت‌اند.

ب) ارزیابی برهان دوم: برپایه این برهان، تنها چیزی متعلق شناخت عقلی قرار می‌گیرد که در مرتبه عقل یا پایین‌تر از آن باشد، درحالی که خدا فوق عقل است (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷۷). در ارزیابی این برهان، شایسته توجه است که از یک سو استحاله تعلق شناخت عقلی به آنچه از نگاه وجودی بالاتر از عقل است، ادعایی بدون دلیل است. محور شناخت عقلی، مفاهیم کلی است، چه مربوط به موجودات فراتر باشد یا فروتر یا هم‌تراز عقل. از سوی دیگر قاضی سعید در حالی قیاس را به برهان عقلی تفسیر می‌کند که خود در همین سخن و دیگر مباحثش از برهان عقلی بهره می‌برد و بر شناخت‌ناپذیری خدا برهان عقلی ترتیب می‌دهد. با تأمل در متن روایت پیش گفته آشکار می‌شود که منظور از قیاس، مقایسه با آفریدگان و تشبیه است نه قیاس عقلی؛ زیرا امام علیه السلام در ادامه، خدا را مقایسه‌ناپذیر با انسان و غیرقابل تشبیه می‌دانند؛ نیز با بهره‌گیری از بیانات برهانی به معرفی خدا می‌پردازند (صدوق، ۱۳۹۸، ق، ص ۴۷).

ج) ارزیابی برهان سوم: برپایه این برهان، شناخت عقلی از راه «صورت

ذهنی» است و چون خدا صورت ندارد، قابل شناخت نیست (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۲). این برهان صرفاً بر استحاله شناخت ماهوی خدا دلالت دارد، درحالی که از یک سو اساساً چنین شناختی درباره خدا مطرح نیست، زیرا خدا ماهیت ندارد و از دیگر سو، استحاله چنین شناختی بیانگر استحاله مطلق شناخت خدا نیست؛ زیرا استحاله شناخت ماهوی بر مطلق شناخت ناپذیری خدا دلالت ندارد، بلکه دو راه دیگر نیز وجود دارد: ۱) شناخت حضوری: چنان که صدر المتألهین پس از شناخت ناپذیری حقیقت وجود در قالب حد و رسم و صورت، بر شناخت شهودی آن تأکید می کند (صدر المتألهین، ۱۳۸۶، ص ۶). ۲) شناخت حصولی غیر ماهوی از راه مفاهیم فلسفی.

د) ارزیابی برهان چهارم: مفاد این برهان آن بود که تنها راه شناخت یقینی اشیا شناخت آنها از راه علل شان است. بنابراین «موجود بی علت» ذاتش شناخت پذیر نیست و تنها می توان آن را از راه آثارش شناخت (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۶). در ارزیابی این برهان، شایسته توجه است که از یک سو بهره گیری از قاعده «ذوات الاسباب» در اینجا صحیح نیست، زیرا این قاعده تنها راه شناخت معلول را شناخت او از راه علتش می داند، با این تقریر که وجود معلول مستند به وجود علت اوست و برپایه تطابق علم با معلوم، علم به وجود معلول نیز مستند به علم به وجود علت اوست؛ بنابراین علم به معلول تنها از طریق علم به علتش حاصل می شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۹۶-۳۹۷). بنابراین موضوع این قاعده، «ذوات الاسباب» است؛ درحالی که در این برهان چنین پنداشته شده که تنها راه شناخت مطلق اشیا، شناخت آنها از راه علل شان است. از سوی دیگر در این قاعده مغالطه ای وجود دارد که مانع طرح آن حتی در حوزه معلولات است: منظور از معلوم در مقدمه (علم مطابق با معلوم است) اگر معلوم بالذات باشد، معنای مطابقت علم با معلوم بالذات، عینیت این دو است؛ اما آنچه در مقدمه اول (وجود معلول مستند به وجود علتش است) گذشت، معلوم بالذات نیست، بلکه معلوم بالعرض (معلول خارجی)

است و اگر منظور از معلوم در آن معلوم بالعرض باشد، معنای مطابقت علم با معلوم بالعرض، تنها حکایتگری علم از معلوم بالعرض است نه اینکه آثار معلوم خارجی هم بر علم بار شود؛ این در حالی است که استناد به وجود علت از احکام معلوم بالعرض است و با صرف حکایت علم از معلوم بالعرض، بر خود علم مترتب نمی‌گردد. آثار خارجی معلوم بالعرض بر وجود ذهنی مترتب نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۲۲، تعلیقه ۴).

هـ) ارزیابی برهان پنجم: برپایه این برهان، «علم» مستلزم معلولیت معلوم است، درحالی که خدا معلول چیزی نیست (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۶۷ و همان، ص ۱۲۶). اما به نظر می‌رسد از یک سو تلازم میان معلومیت و معلولیت ناموجه است، زیرا برای نمونه انسان به خودش و به اشیای فراوان اطرافش علم دارد، درحالی که میان آنها علیت و معلولیت برقرار نیست. به طور کلی اگر چنین تلازمی برقرار باشد، شناخت منحصر در شناخت علت به معلول می‌شود؛ درحالی که قاضی سعید خود به این مسئله ملتزم نیست و نه تنها درجه‌ای از شناخت ایجابی خدا را می‌پذیرد (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸)، بلکه حتی الهیات سلبی در حوزه معرفتی که دیدگاه برگزیده ایشان است نیز بیانگر شناخت‌پذیری خدا توسط انسان است. از سوی دیگر برهان قاضی سعید نیز ناتمام است، زیرا از یک طرف خودمتناقض است، ازاین‌رو که درک هم‌سنخ بودن معلوم خارجی با شئون نفس، تنها زمانی امکان‌پذیر است که انسان شناخت پیشین از دو طرف مقایسه داشته باشد تا بتواند حکم به سنخیت یا تباین آنها نماید؛ درحالی که برپایه این برهان، شناخت معلوم خارجی نیز از راه هم‌سنخ بودن آن درک می‌شود. از طرف دیگر انحصار راه شناخت اشیا در مکانیسم پیش گفته صحیح نیست؛ زیرا انسان اشیای زیادی را درک می‌کند که هیچ‌گونه پیوندی با شئون انسان ندارند که از جمله آنها درک مفهوم عدم است.

مطلب دیگر اینکه قاضی سعید در ادامه این برهان، معلول بودن مفاهیم وجودی را دلیلی بر عدم صدق آنها بر خدا می‌داند؛ درحالی‌که حتی با فرض معلول بودن این مفاهیم و پذیرش قیام صدور آنها به نفس، نمی‌توان عدم صدق آنها بر خدا را استنتاج کرد؛ زیرا صدق آنها بر خدا مستلزم معلول بودن مصداق نیست.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، هیچ‌کدام از این برهان بر استحاله شناخت عقلی دلالت ندارد. آنچه در ادامه شایان بررسی است، میزان سازگاری مفاد این براهین با دیگر سخنان قاضی سعید است. وی علی‌رغم این براهین، شناخت خدا از راه براهین انی را می‌پذیرد و آن را «معرفت مقایسه‌ای» می‌نامد (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۵ و همان، ص ۱۲۷-۱۲۸)؛ برای نمونه می‌نویسد: «فما لا علة له لا يمكن معرفة نفسه بالضرورة، بل إن كان فمن جهة آثاره و علاماته» (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۶). این در حالی است که این ادعا با براهین پیشین ناسازگار است؛ زیرا از یک سو برهان انی از راه مفاهیم فلسفی سامان می‌پذیرد و چنان‌که خود تصریح دارد، از راه علیت و مبدأیت تقریر می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۲۸)، درحالی‌که برپایه برهان اول، بهره‌گیری از چنین مفاهیمی مستلزم تشبیه است. از سوی دیگر برپایه برهان دوم، شناخت موجود فراعقل محال است. از سوی سوم برپایه برهان سوم آنچه صورت ندارد، شناخت‌پذیر نیست؛ چنان‌که چنین شناختی مطابق برهان پنجم، مستلزم احاطه است. همه اینها بیانگر ناسازگاری درونی دیدگاه قاضی سعید است.

از دیگر سو قاضی سعید تنها راه شناخت خدا را الهیات سلبی می‌داند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۰۹)؛ این در حالی است که از یک سو چنین شناختی نیز از راه مفاهیم فلسفی سامان می‌یابد. اگر اشتراک مفاهیم فلسفی ثبوتی مستلزم تشبیه است، اشتراک مفاهیم سلبی نیز همین‌گونه است؛ زیرا صدق آنها میان خدا و انسان مشترک است و همان‌سان که خدا

جاهل و عاجز نیست، انسان نیز چنین است. علاوه بر اینکه طبق برهان دوم، شناخت عقلی به موجود فراتر تعلق نمی گیرد، پس چگونه می توان خدا را حتی در قالب امور سلبی شناخت؟ ناسازگاری این ادعا با مفاد براهین بعدی نیز بی نیاز از تکرار است. علاوه بر همه اینها، خود این شناخت سلبی مسبوق به شناخت ایجابی است؛ زیرا برپایه این رویکرد شناخت ما از صفتی نظیر «علم»، چیزی بیش از «نفی جهل» نیست. اکنون پرسش این است که برپایه این رویکرد آیا «نفی جهل» شناخت پذیر است یا این نیز همچون خود علم، شناخت ناپذیر است؟ اگر پیروان این نظریه، احتمال دوم را بپذیرند، طرح نظریه الهیات سلبی لغو است؛ زیرا در صورت همسانی آنها در شناخت ناپذیری، نیازی به بازگرداندن علم به نفی جهل نیست، بلکه می بایست مستقیماً خود علم را شناخت ناپذیر بدانیم. اما در صورت نخست، پرسش این است که ما چه شناختی از «نفی جهل» داریم؟ بدون شک شناخت «نفی جهل» فرع بر شناخت «جهل» است و «جهل» نیز «نفی علم» است در مواردی که شأنیت علم وجود دارد. بر این اساس شناخت «جهل» فرع بر شناخت «علم» است و تا این ملکه را نشناسیم، هرگز نمی توانیم عدم ملکه آن را بشناسیم.

با چشم پوشی از همه اینها، آنچه به عنوان جمع بندی می توان ارائه کرد، این است که شناخت عقلی دو گونه است: اجمالی و اکتناهی. آنچه در حق خدا محال است، دومی است نه اولی. در این میان برهان دوم و پنجم نیز چیزی جز شناخت اکتناهی را نفی نمی کند. قاضی سعید گرچه مفاد برخی براهین پیشین را نفی شناخت اکتناهی می داند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۷۳)، اما از یک سو مفاد برخی دیگر را امتناع مطلق شناخت می داند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳۵-۴۳۶ و ج ۱، ص ۱۲۶) و از دیگر سو - چنان که گذشت - برخی از آنها در صورت تمامیت، بر استحاله مطلق شناخت عقلی دلالت دارند، مانند برهان اول، دوم و پنجم.

در پایان، این پرسش مطرح می‌شود که اگر خدا از عقل‌ها محجوب نیست، مفاد روایات احتجاب عقلی چیست؟ پاسخ این است که این روایات را باید در کنار مجموعه سترگ روایاتی تفسیر کرد که بر امکان شناخت عقلی خدا دلالت دارند و اهل بیت علیهم‌السلام در آنها خود به استدلال عقلی پرداخته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۲ / صدوق، ۱۳۹۸، ص ۸۲). از این رو مفاد روایات احتجاب عقلی، شناخت‌ناپذیری اکتناهی خداست. روایات دیگری نیز بر چنین جمعی گواهی می‌دهند؛ برای نمونه *امیر المؤمنین* علیه‌السلام می‌فرمایند: «لَمْ يُطْلَعْ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ» (نهج البلاغه، ص ۸۸).

۲-۳. ارزیابی احتجاب شهودی

در بخش احتجاب شهودی، دو برهان اقامه شد که ارزیابی آنها از این قرار است:

الف) ارزیابی برهان اول: خلاصه برهان اول این بود که شناخت شهودی اجمالی خدا نیز محال است، زیرا بسیط مطلق و وجه و جهت ندارد (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۷۳). در ارزیابی این برهان، شایسته توجه است که از یک سو خدا گرچه بسیط محض است و تبعیض بردار نیست، اما علم ممکن به واجب نه به وسعت معلوم بلکه به اندازه عالم است. عالم به خدمت معلوم و شاهد به محضر مشهود می‌رود و در حوزه وجود و شهود خود از آن نصیب می‌برد. هیچ مخلوقی به کنه ذات واجب پی نمی‌برد و همه آفریدگان حتی معلول اول، از طریق حجاب وجود خود و مشاهده نفس خویش به شهود حق نائل می‌گردند. از باب تشبیه معقول به محسوس، کسی که از در اتاق به فضای مقابل می‌نگرد، گرچه فضای مقابل نامتناهی باشد، او از روزنه دید خود به آن می‌نگرد، بدون آنکه محدودیت علم او منافی با نامحدودیت معلوم باشد. تشبیه دیگر، غواصی است که گرچه بی‌واسطه

با اقیانوس بی کران در تماس است، آن را در دایره غواصی خود می‌یابد. از سوی دیگر علم حصولی اجمالی به خدا نیز همچون علم حضوری اجمالی به اوست که عالم از روزنه محدود مفاهیم به ذات و صفات بسیط خدا می‌نگرد و چنین نگرشی با بساطت او منافاتی ندارد. علاوه بر اینکه قاضی سعید در حالی این برهان را آورده که خود، شناخت اجمالی صفات الهی را در قالب الهیات سلبی می‌پذیرد، درحالی که «شناخت سلبی» مصداقی از مصادیق شناخت اجمالی است و بیانگر وجهی از وجوه معلوم است.

ب) ارزیابی برهان دوم: خلاصه این برهان آن بود که شناخت چیزی مستلزم احاطه بر آن است، درحالی که خدا محیط مطلق است و محاط چیزی قرار نمی‌گیرد (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰). این در حالی است که از یک سو تلازم میان علم و احاطه علمی به طور اجمالی قابل پذیرش است، اما احاطه علمی بر دو قسم است: احاطه بر تمام شئون معلوم و احاطه بر برخی شئون آن. بدیهی است قلمرو «احاطه» کاملاً وابسته به قلمرو علم است. اگر علم به چیزی تفصیلی باشد، احاطه نیز بر تمام شئون آن است که این خود می‌تواند دو مصداق داشته باشد: یکی علم حضوری علت به معلول که به تمام شئون معلول احاطه دارد و دیگری علم حصولی تفصیلی به تمام ذاتیات معلوم. احاطه بر برخی شئون معلوم بیانگر علم اجمالی به آن است که این نیز می‌تواند دو مصداق داشته باشد: علم حضوری معلول به علت و علم حصولی به برخی ذاتیات یا عوارض شیء. بر این اساس مقصود از احاطه در مقدمه اول برهان، مطلق احاطه است که شامل احاطه اجمالی و تفصیلی می‌شود، درحالی که مقصود از احاطه در مقدمه دوم (محاط نبودن خدا) احاطه تفصیلی است که انسان و هیچ موجود دیگری نمی‌تواند بر تمام شئون خدا احاطه علمی پیدا کند؛ اما این به معنای نفی احاطه اجمالی نیست؛ زیرا انسان خدا را در قالب مفاهیمی چون «موجود»، «واجب الوجود»، «عالم» و ... می‌شناسد و چنین مفاهیمی در فرهنگ دینی

نیز بر خدا اطلاق شده است و اگر چنین شناخت اجمالی از او نداشته باشیم، نمی‌توانیم او را اثبات یا انکار کنیم؛ چنان‌که نمی‌توانیم او را پرستش کنیم. همه اینها گویای این حقیقت است که احاطه اجمالی بر برخی شئون خدا ممکن است. با این تحلیل آشکار می‌شود که حد وسط در این برهان به یک معنا به کار نرفته است؛ زیرا مقصود از احاطه در مقدمه اول، «مطلق احاطه» است که شامل اجمالی و تفصیلی می‌شود؛ در حالی که مقصود از آن در مقدمه دوم (محاط‌نبودن خدا) «احاطه تفصیلی» است. نفی احاطه تفصیلی بیانگر نفی مطلق احاطه نیست. با تحلیل پیشین آشکار گردید که آنچه در همه افراد شناخت وجود دارد، احاطه علمی است که بسته به قلمرو شناخت، شامل احاطه اجمالی و تفصیلی می‌شود. این در حالی است که قاضی سعید قمی پا را فراتر گذاشته، مدعی است در هر شناختی «عالم» به معلوم احاطه وجودی دارد و علت برای معلوم است. بررسی این سخن در برهان بعدی می‌آید.

قاضی سعید میان «علم به خدا» و «اقرار عقل به معرفت خدا» تفکیک می‌کند و دومی را در قالب براهین جهان‌شناختی توضیح می‌دهد. اما چنین تفکیکی ناموجه است؛ زیرا از یک سو همان‌طور که ملاحظه می‌شود، تقریر قاضی سعید از راه دوم (اقرار عقل به معرفت خدا) خود بیانگر شناخت خداست که از راه براهین انی به شناخت خدا منجر می‌شود. قاضی سعید این راه را گاهی «راه عقلی» و زمانی «عقد قلبی» می‌نامد (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸). بدیهی است عقد قلبی نیز متضمن شناخت عقلی است و بدون آن حاصل نمی‌شود. علاوه بر اینکه برپایه برهان پیشین چنین راهی نیز که متضمن شناخت عقلی خداست، مستلزم احاطه بر اوست که وی آن را به شدت انکار می‌کند.

شایان توجه است برخی سخنان قاضی سعید بر امکان شناخت فطری حضوری خدا دلالت دارد، بلکه شناخت حضوری انسان به خدا را روشن‌تر

از شناخت حضوری انسان به خودش می‌داند؛ برای نمونه می‌گوید: «معرفته الفطرية الحضورية ما لم يخالطها تلك الشبهات الكلامية و المموهات السوفسطائية أجلي من معرفة الإنسان بنفسه و ذلك لكونه أولى بكل شيء من نفسه و أقرب إليه من ذاته» (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۷۴)

از سوی دیگر وی معرفت خدا را فطری می‌داند که در نهاد همه انسان‌ها نهادینه شده و آن را دستاورد عقل نمی‌داند، بلکه رهاورد قرارداد خدا در نهادها می‌شمارد (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۸). این در حالی است که چنین شناختی نیز از دو حال بیرون نیست: یا تفصیلی است یا اجمالی. در هر دو صورت، به همان محذوری که در برهان اول ذکر شد، مبتلاست. در هر صورت به نظر می‌رسد شناخت شهودی خدا از آنجا که به اندازه ظرفیت وجودی شاهد است نه مشهود، با بساطت ذات الهی ناسازگار نیست.

نتیجه‌گیری

۱. مقصود از احتجاب معرفتی حقی، احتجاب خدا از خلق به‌ویژه انسان است. از جانب خداوند بر انسان هیچ‌گونه حجابی نیست. روایاتی که نور الهی را عامل احتجاب خدا می‌دانند، نیز با این مدعا ناسازگار نیستند؛ زیرا شدت نور بیانگر شدت ظهور است و ضعف قوای ادراکی انسان عامل ندیدن نور شدید الهی است.

۲. مقصود از احتجاب معرفتی خلقی، احتجاب خدا از خلق به‌ویژه انسان از خداست؛ به این معنا که از جانب انسان نسبت به خدا، حجاب معرفتی باشد و مانع شناخت و شهود حق تعالی شود. قاضی سعید خدا را محجوب از عقل‌ها می‌داند و پنج برهان ذکر می‌کند. اما دلالت هیچ‌کدام از آنها تمام نیست.

۳. مفاد براهین گذشته با دیدگاه برگزیده قاضی سعید در حوزه الهیات سلبی ناسازگار است؛ زیرا وی تنها راه شناخت خدا را الهیات سلبی می‌داند؛

در حالی که از یک سو چنین شناختی نیز از راه مفاهیم فلسفی سامان می‌یابد. اگر اشتراک مفاهیم فلسفی ثبوتی مستلزم تشبیه است، اشتراک مفاهیم سلبی نیز همین گونه است. علاوه بر اینکه طبق برهان دوم، شناخت عقلی به موجود فراتر تعلق نمی‌گیرد، پس چگونه می‌توان خدا را حتی در قالب امور سلبی شناخت؟

۴. قاضی سعید بر احتجاج شهودی دو برهان اقامه می‌کند که دلالت آنها نیز ناتمام است. آنچه محال است، شناخت شهودی اکتناهی است. علاوه بر اینکه مفاد آنها با دیدگاه برگزیده‌اش (شناخت فطری حضوری الهی) نیز ناسازگاری درونی دارد.

حامی مالی

بنا به اظهار نویسنده مسئول، این مقاله هیچ گونه حامی مالی ندارد.

سهم نویسنده در پژوهش

نویسنده مسئولیت کامل طراحی، اجرا، نگارش و تأیید نهایی مقاله را بر عهده داشته است.

تضاد منافع

نویسنده اعلام می‌دارند که هیچ تضاد منافی در رابطه با نویسندگی و یا انتشار این مقاله ندارد.

منابع

- نهج البلاغة (للصباحي صالح).
ابن درید، محمد بن حسن (بی‌تا). جمهرة اللغة. ط ۱، بیروت: دار العلم للملایین.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق). تحف العقول عن آل الرسول ﷺ. چ ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹ ق). متشابه القرآن ومختلفه. ج ۱، قم: دار بیدار للنشر.

- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۴ق). کتاب الحجب. ط ۱، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة. (اربع مجلدات). ط ۱، بیروت: دار الصادر.
- اسماعیلی، محمدعلی، و رضائزاد، عزالدین (۱۴۰۳). «تحلیل و بررسی آموزه احتجاج معرفتی الهی در اندیشه صدر المتألهین»، فصلنامه پژوهشی کلام/اسلامی، ۳۳ (۱۳۲)، ۲۹-۴۵.
- اسنادیدر، دانیل هوارد (۱۳۹۹). «اختفای خداوند». در: دانشنامه فلسفه دین، ویراسته پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: سوفیا.
- افلوطنین (۱۳۶۶). دوره آثار افلوطنین. ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۹). مقدس و نامقدس. ترجمه نصرالله زنگویی، تهران: سروش.
- آزادگان، ابراهیم، و خوشنویس، یاسر (۱۴۰۳). انسان و خدای محجوب. تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
- بریه، امیل (۱۳۸۲). «مفهوم خدا در اندیشه و فلسفه فیلون». ترجمه سعید رحیمیان، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، (۱۵-۱۶).
- بوبر، مارتین (۱۳۸۰). کسوف خداوند (مطالعاتی درباره رابطه دین و فلسفه). ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، چ ۱، تهران: سپهر اندیشه.
- بوبر، مارتین (۱۳۸۰). کسوف خداوند (مطالعاتی درباره رابطه دین و فلسفه). ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، چ ۱، تهران: سپهر اندیشه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (بی‌تا). الصحاح. ط ۱، بیروت: دار العلم للملایین.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- دوانی، محمد (۱۴۱۱ق). ثلاث رسائل. چ ۱، مشهد: آستان قدس رضوی.
- دولت، محمدعلی، و دولتی، محمد (۱۳۹۴). «تفسیر مستندات الهیات سلبی در روایات علوی». فصلنامه علمی علوم حدیث، ۲۰ (۷۵)، ۷۱-۹۴.
- رازی، ابوحاتم (۱۳۸۱). اعلام النبوة. چ ۲، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه.
- راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۷ق). الدعوات. چ ۱، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عج).
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. ط ۳، بیروت: دار الکتاب العربی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۴). شرح المنظومة. چ ۳، تهران: نشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شرباک، دن کوهن (۱۳۸۳). فلسفه یهودی در قرون وسطا. ترجمه علی‌رضا نقدعلی، چ ۱، قم:

مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰ ق). المزار. چ ۱، قم: مدرسه امام مهدی (عج).

صدر المتألهین، محمد (۱۳۸۶). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. چ ۴، قم: بوستان کتاب.

صدر المتألهین، محمد (۱۹۸۱ م). الأسفار العقلية الأربعة. ط ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالی.

صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲). تعلیقه بر حکمة الاشراق (همراه متن کتاب). تصحیح نجفقلی همدانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق). التوحید. چ ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵). علل الشرائع. چ ۱، قم: کتاب فروشی داوری.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۵). نهاية الحکمة. تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ ۳، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (عج).

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ ق). تهذیب الأحکام. تحقیق خراسان، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

علیزمانی، امیر عباس (۱۴۰۴). ماه نو: جستارهایی در باب اختفای الهی. تهران: نشر فلات.

فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ ق). الوافی. اصفهان، نشر کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع)، چاپ اول.

قاضی سعید قمی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). شرح توحید الصدوق. تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.

قیصری، داوود (۱۳۹۹). شرح فصوص الحکم. تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چاپ ششم.

کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه (تاریخ یونان و روم). ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، چ ۳، تهران: سروش.

کرمانی، حمیدالدین (۱۹۷۶ م). راحة العقل. تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، ط ۱، بیروت: دار الاندلس.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیه.

گیسلر، نورمن (۱۳۹۱). فلسفه دین. ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.

- مسلم نیشابوری، ابن الحجاج (بی تا). صحیح مسلم. تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). بحار الأنوار. چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. چ ۱، قم: کنگره شیخ مفید.
- مک گراث، آلیستر (۱۳۹۲). درسنامه الهیات مسیحی. ترجمه بهروز حدادی، ویرایش پنجم، چ ۱، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نراقی، آرشد (۱۳۹۴). حدیث حاضر و غایب (مقالاتی در باب الهیات غیب). چ ۳، تهران: نگاه معاصر.
- نیچه، فردریش (۱۴۰۳). حکمت شادان. ترجمه سعید کامران، تهران: جامی.
- وایدنر، ورونیکا (۱۴۰۳). اختفای الهی. ترجمه طه عبداللهی سهی، چ ۲، تهران: سروش.

References

- Ibn Durayd, Muhammad ibn al-Hasan (n.d.). *Jamharat al-Lughah*. 1st ed, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin. (in Arabic)
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah (1371 SH). *Al-Mubahathat*. Introduction and critical edition by Mohsen Bidarfar. Qom: Bidar (in Arabic)
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah (1400 AH). *Rasa'il Ibn Sina*. Qom: Bidar Publications. (in Arabic)
- Ibn Shu'bah al-Harrani, Hasan ibn 'Ali (1404 AH). *Tuhaf al-'Uqul 'an Al al-Rasul (PBUH)*. 2nd ed, Qom: Jami'at al-Mudarrisin of the Qom Seminary. (in Arabic)
- Ibn Shahrashub, Muhammad ibn 'Ali (1369 AH). *Mutashabih al-Qur'an wa Mukhtalifu*. 1st ed, Qom: Dar Bidar li al-Nashr. (in Arabic)
- Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din (1424 AH). *Kitab al-Hujub*. 1st ed Cairo: Maktabat al-Thaqafah al-Diniyyah. (in Arabic)
- Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyyah* (4 vols.). 1st ed, Beirut: Dar al-Sadir. (in Arabic)
- Esmaili, Mohammad Ali, and Ezzeddin Reza-Nejad (1403 SH). An Analysis and Examination of the Doctrine of Divine Epistemic Hiddenness in the Thought of Mulla Sadra. *Islamic Theology Research Quarterly*, 33(132), 29-45. (in Persian)
- Stenner, Daniel Howard (1399 SH). Divine Hiddenness. In *Encyclopedia of Philosophy of Religion*, edited by Paul Edwards and Donald M. Borchert, translated by Enshaallah Rahmati. 1st ed, Tehran: Sophia. (in Persian)
- Plotinus (1366 SH). *The Complete Works of Plotinus*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Tehran: Kharazmi Publishing Company. (in Persian)

- Eliade, Mircea (1399 SH). *The Sacred and the Profane*. Translated by Nasrollah Zangooiy, Tehran: Soroush. (in Persian)
- Azadegan, Ebrahim, and Khoshnevis, Yaser (1403 SH). *The Hidden Human and God*. Tehran: Sharif University of Technology Scientific Publishing Institute. (in Persian)
- Bréhier, Émile (1382 SH). The Concept of God in the Thought and Philosophy of Philo. Translated by Sa'id Rahimian. *Philosophical-Theological Research Quarterly*, 15-16. (in Persian)
- Buber, Martin (1380 SH). *The Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. Translated by Abbas Kashef and Abutorab Sohrab, 1st ed, Tehran: Sepehr-e Andisheh. (in Persian)
- Buber, Martin (1380 SH). *The Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy*. Translated by Abbas Kashef and Abutorab Sohrab, 1st ed, Tehran: Sepehr-e Andisheh. (in Persian)
- al-Jawhari, Isma'il ibn Hammad (n.d.). *Al-Sihah*. 1st ed, Beirut. (in Arabic)
- Hasan-zadeh Amoli, Hasan. (1375 SH). *Nusus al-Hikam on Fusus al-Hikam*. Tehran: Raja Cultural Publishing Center. (in Persian)
- Davani, Muhammad (1411 AH). *Thalath Rasa'il*. 1st ed, Mashhad: Astan Quds Razavi. (in Arabic)
- Dowlatabadi, Mohammad Ali, and Dowlatabadi, Mohammad (1394 SH). An Evidence-Based Interpretation of the Foundations of Apophatic Theology in Alid Narrations. *Hadith Studies Scientific Quarterly*, 20(75), 71-94. (in Persian)
- al-Razi, Abu Hatim (1381 SH). *A'lam al-Nubuwwah*. 2nd ed, Tehran: Institute of Wisdom and Philosophy. (in Arabic)
- al-Rawandi, Sa'id ibn Hibat Allah (1407 AH). *Al-Da'awat*. 1st ed, Qom: Imam Mahdi School Publications. (in Arabic)
- al-Zamakhshari, Mahmud (1407 AH). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil*. 3rd ed, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi. (in Arabic)
- Sabzavari, Mulla Hadi (1384 SH). *Sharh al-Manzumah*. 3rd ed, Tehran: Nashr-e Nab. (in Persian)
- Suhrawardi, Shihab al-Din (1375 SH). *Collected Works of Shaykh al-Ishraq*. Edited and introduced by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafqoli Habibi, 2nd ed, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. (in Persian)
- Sirat, Colette (1383 SH). *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Translated by Alireza Naqdal, 1st ed, Qom: Center for Religious Studies and Research. (in Persian)
- Shahrazuri, Muhammad ibn Mahmud (1372 SH). *Sharh Hikmat al-Ishraq*. Tehran:

- Institute for Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- al-Shahid al-Awwal, Muhammad ibn Makki (1410 AH). *Al-Mazar*. 1st ed, Qom: Imam Mahdi School. (in Arabic)
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad (1386 SH). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. 4th ed, Qom: Bustan-e Ketab. (in Arabic)
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad (1981 CE). *Al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. 3rd ed, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (1383 SH). *Sharh Usul al-Kafi*. 1st ed, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research affiliated with the Ministry of Culture and Higher Education. (in Arabic)
- Sadr al-Muta'allihin, Muhammad ibn Ibrahim (1392 SH). *Glosses on Hikmat al-Ishraq* (with the text of the book). Edited by Najafqoli Hamedani, Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. (in Persian)
- al-Saduq, Muhammad ibn 'Ali (1398 AH). *Al-Tawhid*. 1st ed, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami. (in Arabic)
- al-Saduq, Muhammad ibn 'Ali (1385 SH). *Ilal al-Shara'i*. 1st ed, Qom: Davari Bookstore. (in Arabic)
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn (1385 SH). *Nihayat al-Hikmah*. Edited with annotations by Gholamreza Fayazi, 3rd ed, Qom: Imam Khomeini Educational Institute. (in Arabic)
- al-Tusi, Muhammad ibn Hasan (1407 AH). *Tahdhib al-Ahkam*. Edited by Khorsan, 4th ed, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Arabic)
- Alizamani, Amir Abbas (1404 SH). *New Moon: Essays on Divine Hiddenness*. Tehran: Felat Publications. (in Persian)
- Fayd Kashani, Muhammad Muhsin (1406 AH). *Al-Wafi*. 1st ed, Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin 'Ali Library Press. (in Arabic)
- Qadi Sa'id Qummi, Muhammad ibn Muhammad (1386 SH). *Sharh Tawhid al-Saduq*. Edited and annotated by Najafqoli Habibi, 2nd ed, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)
- Qaysari, Dawud (1399 SH). *Sharh Fusus al-Hikam*. Critical edition by Hasan Hasan-zadeh Amoli, 6th ed, Qom: Bustan-e Ketab. (in Arabic)
- Copleston, Frederick Charles (1375 SH). *A History of Philosophy: Greece and Rome*. Translated by Sayyid Jalal al-Din Mojtabavi, Let's render fully, Translated by Sayyid Jalal al-Din Mojtabavi, 3rd ed, Tehran: Soroush. (in Persian)
- Kirman, Hamid al-Din (1976 CE). *Rahat al-'Aql*. Introduction and critical edition by Mustafa Ghalib, 1st ed, Beirut: Dar al-Andalus. (in Arabic)

- al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH). *Al-Kafi*. 4th ed, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Arabic)
- Geisler, Norman (1391 SH). *Philosophy of Religion*. Translated by Hamidreza Aya-tollahi, Tehran: Hikmat Publishing Institute. (in Persian)
- Muslim al-Nishapuri, Ibn al-Hajjaj (n.d.). *Sahih Muslim*. Edited by Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)
- al-Majlisi, Muhammad Baqir (1362 SH). *Bihar al-Anwar*. 4th ed, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Arabic)
- al-Mufid, Muhammad ibn Muhammad (1413 AH). *Al-Irshad fi Ma'rifat Hujaj Al-lah 'ala al-'Ibad*. 1st ed, Qom: Shaykh Mufid Congress. (in Arabic)
- McGrath, Alister (1392 SH). *Christian Theology: An Introduction*. Translated by Behrouz Haddadi, 1st printing, 5th ed, Qom: University of Religions and Denom-inations. (in Persian)
- Naraqi, Arash (1394 SH). *The Present and Absent Hadith: Essays on the Theology of Absence*. 3rd ed, Tehran: Negah-e Mo'aser. (in Persian)
- Nietzsche, Friedrich (1403 SH). *The Gay Science*. Translated by Sa'id Kamran, Tehran: Jami. (in Persian)
- Weidner, Veronica (1403 SH). *Divine Hiddenness*. Translated by Taha Abdollahi Soheili, 2nd ed, Tehran: Soroush. (in Persian)