

تحلیل و ریشه یابی نظریه قاضی سعید قمی در معناشناسی اسما و صفات الهی

رضا برنجکار*^۱، محمدحسین منتظری^۲

۱. دانشیار گروه فلسفه، پردیس قم دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری کلام امامیه، پردیس قم دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۱۹؛ تاریخ تصویب: ۹۱/۵/۱)

چکیده

مسئله صفات و معناشناسی اوصاف الهی و ارتباط آن با توحید حقیقی پروردگار، از جمله مسائل بنیادین الهیاتی است که همواره میدانی برای ظهور باورهای مختلف اندیشمندان اسلامی بوده است. در این میان قاضی سعید قمی از اندیشمندان بزرگ امامیه در روزگار صفویه، در زمینه وجودشناسی و معناشناسی اسما و صفات الهی دارای دیدگاهی ویژه بوده است که با آرای رایج و مشهور عالمان شیعه در این باب، اختلاف فراوانی دارد. نوشته‌ی پیش رو با بررسی آثار و سیر دگرگونی‌های فکری قاضی سعید نشان می‌دهد که وی در باب معناشناسی اوصاف الهی به الاهیات سلبی و توصیف خداوند به اوصاف فعلی معتقد است و نظریه خاص او در این باب تحت تأثیر روایات شکل گرفته است.

واژگان کلیدی

قاضی سعید قمی، اسما و صفات خداوند، معناشناسی، الاهیات سلبی، اوصاف فعلی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

بیان مسئله

در حوزه مباحث اسما و صفات خداوند، پرسش‌های متعددی مطرح است که مهم‌ترین مسائل آن را می‌توان در سه محور کلی مباحث لفظ‌شناختی، وجودشناختی و معناشناختی صفات بررسی کرد.^۱ مباحث حوزه معناشناسی صفات که بیش از دو محور دیگر در آیات قرآن و احادیث نبوی مطرح بوده، بیش‌تر گرد این پرسش دور می‌زند که معنای صفات الهی چیست و صفات آفریدگار با صفات آفریدگان از لحاظ معنا چه نسبتی دارد؟

ضرورت بحث از آنجا نشئت می‌گیرد که به موجب آیات قرآن کریم، خداوند متعال خود را به اوصاف کمالیه ستوده و از ذات اقدس خویش با عناوین حی، قیوم، علیم، سمیع، بصیر و... یاد کرده است. از سوی دیگر، مطابق آموزه توحید و آیاتی چون «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) و روایات مأثوره از ائمه معصومین: خداوند هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد و نیز کمال توحید در نفی صفات از ذات ربوبی دانسته شده است؛ چنان‌که از امیرالمؤمنین^۲ نقل شده که فرمودند: «و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ص ۳۹). این دلایل به ظاهر دوگانه پرسش‌های چندی را در ذهن اندیشمندان برانگیخته است؛ از جمله اینکه: آیا می‌توان معانی قابل فهم از صفات را به خدا نسبت داد؟ آیا با حذف ویژگی‌های مادی و انسانی از مفاهیمی چون حیات و قدرت، در عمل معنای مشخص و قابل درکی برای حی و قادر بر جای می‌ماند؟ چرا توصیف خداوند به اوصاف کمالیه با توحید ناب و خالص ناسازگار است؟

این مباحث نه تنها در بین اندیشمندان مسلمان، بلکه مهم‌ترین بحث زبان دین در رشته‌هایی چون فلسفه دین و الهیات جدید نیز هست. (پترسون و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۵۲؛ هیک، ۱۳۸۱، ص ۱۹۵). در این میان قاضی سعید قمی هرچند خود از فلاسفه و عرفا شمرده می‌شود اما با طرح دیدگاهی خاص در زمینه اوصاف الهی به مخالفت با آرای مشهور فلاسفه و عرفای مسلمان در این موضوع به مخالفت پرداخته و به رد آن دست زده

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه بنگرید: سبحانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۲ - ۷۴.

است.

پیشینه بحث

درباره قاضی سعید قمی و دیدگاه خاص او در زمینه معناشناسی صفات الهی پژوهش‌ها و مقاله‌های متعددی نگاشته‌اند که از مهم‌ترین آنها موارد زیر است:

«موضع خاص قاضی سعید قمی در باب اسما و صفات حق»، نگاشته غلامحسین ابراهیمی دینانی در کتاب اسما و صفات حق؛ «منزلت فلسفی قاضی سعید قمی» نگاشته محسن کدیور در آئینه پژوهش؛ «نقد روش‌شناختی مقایسه دیدگاه ابن میمون و قاضی سعید قمی»؛ «انتقادات امام خمینی بر قاضی سعید قمی» و «بررسی و نقد دیدگاه‌های قاضی سعید قمی در نفی اتصاف ذات خداوند به اسما و صفات».^۱

اما در تمام این پژوهش‌ها بیش‌تر به جنبه الهیات سلبی دیدگاه قاضی سعید پرداخته و بررسی سایر ابعاد نظرگاه او مانند توصیف فعلی حق تعالی و صفات اقرار، فرو گذاشته شده است. از سوی دیگر، بررسی علت طرح این دیدگاه خاص از جانب قاضی سعید نیازمند دقت و جامع‌نگری بیش‌تری است. از این رو، بررسی مبانی فکری و ابعاد مختلف نظریه خاص قاضی سعید در باب معناشناسی اوصاف الهی و نیز ارزیابی دیدگاه‌های مطرح درباره عوامل طرح این نظریه توسط او امری شایسته است.

مبانی نظریه قاضی سعید قمی در حوزه معناشناسی اسما و صفات الهی

نظریه قاضی سعید در حوزه معناشناسی اوصاف الهی دارای ابعاد مختلفی است که همگی بر پایه سلسله مبانی فکری خاص او شکل گرفته است که پاره‌ای از این مبانی، وجودشناختی و پاره‌ای معرفت‌شناختی است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. در این زمینه مقاله‌های دیگری که بیشتر توصیفی است وجود دارد که از این بین می‌توان به مقاله‌های زیر اشاره کرد: «قاضی سعید و نظریه خاص او درباره اسما و صفات حق تعالی»، «اوصاف خداوند از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و قاضی سعید قمی» و «عناصر فلوطینی در الهیات سلبی قاضی سعید قمی».

الف) نفی زیادت و عینیت صفات با ذات

دیدگاه قاضی سعید در حوزه وجودشناسی اوصاف پروردگار با دیدگاه‌های مشهور متفاوت است. به طور کلی چهار نظریه اصلی در زمینه وجودشناسی صفات خداوند وجود دارد که دو دیدگاه نخست در بین اندیشمندان شهرت بیش تری دارد: ۱. زاید بودن صفات بر ذات که اهل حدیث و اشاعره از طرفداران این نظریه به شمار می‌روند. (شهرستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۰۴ - ۱۰۶؛ اشعری، ۱۹۹۰، ص ۱۰۴)؛ ۲. عینیت صفات با ذات که بیش تر معتزلیان و فلاسفه بدان اعتقاد دارند (اشعری، ۲۰۰۵، ص ۱۶۵؛ شهرستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۴)؛ ۳. نیابت ذات از صفات که برخی از معتزلیان نظیر نظام و ابوعلی جبائی بدان باور دارند. (اشعری، ۲۰۰۵، ص ۱۷۳ - ۱۷۴؛ شهرستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹۲؛ مانکدیم، ۱۴۱۶، ص ۱۸۲)؛ ۴. نظریه حال که دیدگاه ابوهاشم جبائی است.^۱

قاضی سعید قمی با طرح اشکال‌های مختلف^۲ و با تکیه بر روایات معتبر و متعدد بر بطلان نظریه زیادت صفات بر ذات و نیز نظریه عینیت صفات با ذات الهی پای می‌فشارد و معتقد است این دو نظریه با تعالیم توحیدی مکتب اهل بیت: ناسازگار است و در احادیث هیچ اثری از آن یافت نمی‌شود (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۴۸).

وی سپس بر مبنای آنچه از احادیث برداشت می‌کند، وجود هر گونه صفتی را از ذات حق تعالی نفی می‌کند. او در شرح و تبیین حدیث صحیح امام صادق^۷ که فرمودند: «همیشه خدای عزوجل پروردگار ما بوده است و علم ذات او بوده با آنکه معلومی نبود.» (صدوق،

۱. درباره نظریه احوال و مطالعه بیشتر در این زمینه بنگرید: شهرستانی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹۲ - ۹۳؛ ولفسن،

۱۳۶۸، ص ۱۸۲.

۲. مهم‌ترین ایراد قاضی سعید به نظریه زیادت مستلزم ترکیب بودن و در پی آن محدودیت پروردگار است (قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰) او همچنین اثر نظریه عینیت را دوگانگی مصداقی صفات و ذات می‌داند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۷ - ۱۱۸ و ج ۲، ص ۴۹۵)؛ زیرا لازمه تغایر مفهومی نیز الزاماً تغایر در واقعیت و حقیقت خارجی خواهد بود، چرا که مفهوم بیانگر واقعیت و تعبیر ذهنی مصداق است. برخی از طرفداران این دیدگاه نیز خود به چنین اشکالی اشاره داشته و معتقد به تغایر مفهومی هر یک از صفات با ذات و نیز با یکدیگر هستند. برای مطالعه بیشتر در این زمینه بنگرید: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۹۴ - ۱۰۲.

۱۳۸۹، ص ۱۳۹) می‌نویسد:

معنای عبارت «العلم ذاته» آن است که ذات خداوند نیابت از اینگونه صفات می‌کند و جانشین آن می‌شود، نه آن که ذات حق تعالی مصداقی برای مفاهیم اوصاف باشد. پس هیچگونه مفهوم و صفتی - چه صفات عین ذات و چه صفات زاید و غیر ذات - جز ذات محض احدیت وجود ندارد» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۶۶).

به باور حکیم قمی کمال ذات احدی، نه به صفات، که به نفس ذات اقدس ربوبی است و صفات صرفاً مظاهر نور و مجالی ظهور آن حقیقت لایتناهی است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۹۵).

ب) تباین خالق و مخلوق

قاضی سعید از جمله اندیشمندانی است که برای پرهیز از ورود تشبیه به ساحت خداوندی، به تباین کامل میان خدا و مخلوقات در سه مرتبه ذات، صفات و افعال معتقد است. او در پرتو آیات قرآن و احادیث ائمه معصومین: به بیان دلایل خود در این باره می‌پردازد و با الهام از سخن امیرمؤمنان^۷ که فرمودند: «خدایی که با خلق مباین است؛ پس هیچ چیز مانند او نیست» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۲)، براهین متعددی را در اثبات تباین تام خالق و مخلوق در سه مقام ذات، صفات و افعال می‌آورد. قاضی سعید نخست برهان خود بر تباین خدا و مخلوقات در مقام ذات را در قالب یک قیاس استثنایی رفع تالی چنین مطرح می‌کند:

اگر خداوند با مخلوقات خود در ذات اشتراک و سنخیتی داشته باشد، با توجه به اینکه آنچه در خلق یافت می‌شود امری مخلوق است، باید حکم به مخلوق بودن خداوند کرد؛ اما تالی باطل است؛ پس مقدم نیز باطل است» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۱).

وی تلازم میان مقدم و تالی را بدین صورت اثبات می‌کند که هر آنچه در خلق یافت می‌شود، در شمار مخلوقات است. بنابراین اگر آن امور در خداوند نیز یافت شود، مستلزم مخلوق بودن خدا خواهد بود و این امری محال است. بطلان تالی، یعنی مخلوق بودن خداوند نیز امری روشن است.

او در گام بعد به تباین خالق و مخلوق در مرتبه صفات و باز هم در قالب یک قیاس

استثنایی رفع تالی اشاره کرده، می نویسد:

اگر خداوند در صفات خود با مخلوقات اشتراک و سنخیت داشته باشد، با توجه به اینکه بر اساس برهان، اشتراک در عارض مستلزم اشتراک در ذات می باشد، لازم می آید باری تعالی در ذات خود با مخلوقات مشترک باشد اما تالی باطل است؛ زیرا مستلزم مخلوق بودن خداوند است. پس مقدم نیز که اشتراک و سنخیت خداوند در صفات خود با مخلوقات است، باطل است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۸۱).

وی با بیان این نکته که هر فاعلی تنها بر اساس خصوصیت خود نسبت به مفعولش کار انجام می دهد، وگرنه ترجیح بلامرجح که امری محال است، پیش خواهد آمد، بر تباین خداوند با مخلوقات در رتبه افعال نیز تأکید می ورزد.

قاضی سعید هم چنین سخن شریف امام صادق ^۷ که می فرماید: «توحید آن است که آنچه [از صفات و احکام] بر خودت جایز و قابل حمل است بر خداوند حمل نکنی» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۹۶) را بیانگر وجوب تباین خالق و مخلوق می داند و با الهام از آن می نویسد:

فاعل هر چیزی باید مبین با آنچه از او افاضه می شود، باشد... بنابراین لازم است که فاعل وجود و شیئیت، خود به وجود و شیئیت متصف نشود، چرا که سنخیت فاعل یک شیء با آن شیء محال است؛ زیرا لازمه این سخن آن است که فاعل وجود بایستی فاعل خود نیز باشد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۵).

قاضی سعید حتی از تباین مصداقی خدا و مخلوقات پیش تر رفته، حوزه ی تباین را به مقام مفهوم نیز گسترش می دهد و به تباین مفهومی خدا و مخلوقات نیز باور دارد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۸).

وی بر اساس همین مبنا به اشتراک لفظی وجود بین خالق و مخلوق ملزم گردیده است و هرگونه تشابه و اشتراک معنایی بین خالق و مخلوق را منکر شده، به طور صریح نظریه اشتراک معنایی صفات مشترک واجب و ممکن را نفی می کند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۳۱).

ج) محدودیت معرفت عقلی در شناخت خدا

قاضی سعید قمی با تمام باوری که به عظمت عقل در دستیابی و درک معارف اعتقادی دارد، از محدودیت‌های عقل در شناخت و دستیابی به حقیقت معرفت خداوند غافل نیست. او با توجه کامل به ویژگی‌های شناخت عقلی خداوند در شرح این عبارت از خطبه امام رضا ۷ که فرمود: «کسی که او [خدا] را به وهم خویش در آورده باشد، او را قصد نکرده است» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۴)، به رد ادراک وهمی و عقلی خداوند پرداخته، معتقد است که خداوند سبحان نه داخل وهم می‌گردد و نه با عقل تصور می‌شود.

الف) ادراک وهمی خداوند ممکن نیست؛ زیرا ادراک وهمی و خیالی تنها از راه انتزاع از امور حسی و محسوسات ممکن است و انتزاع از محسوسات مستلزم مادی بودن امر موهوم است.

ب) ادراک عقلی خداوند نیز ممکن نیست؛ چرا که عقل یا مفاهیم کلی و بساطت عامه را درک می‌کند یا حقایق و مفاهیم عقلی را. در این بین مفاهیم کلی فقط از افراد و مصادیق انتزاع می‌شود و خداوند هرگز کلی دارای مصادیق نیست. شناخت مفاهیم و حقایق عقلی هم یا به واسطه اجزا یا به وسیله علت‌های ذاتی و یا از راه اعراض لازم ذات انجام می‌شود که تمام این راه‌ها درباره خدا و معرفت او محال است؛ زیرا خداوند نه دارای جزء است و نه صاحب اعراض لازم ذات و نه برای به وجود آمدن محتاج علتی است که بتوان آن را علت ذاتی خداوند نامید (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۵).

او هم‌چنین در ذیل این بیان شریف حضرت رضا ۷ که «هر شناخته شده‌ای، به خودی خود مصنوع و مخلوق است» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۵) چنین می‌آورد:

الف) هر آنچه معقول چیزی واقع شود و توسط عقل درک گردد، از همان جهت معقول بودن، معلول آن شیء است.

ب) وجود عام و مشترک میان موجودات هستی و هم‌چنین علم به آن، به دلیل معلوم بودن، معلول خواهد بود.

ج) چنین علمی به ساحت احدیت خداوندی که فاعل تمامی حقایق و موجودات است، راه ندارد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۶).

د) بی حد و مثل بودن خداوند

در سخنان و کلمات ائمه معصومین: بر این نکته تأکیدهای بسیار شده است که خداوند، «حد» و «مثل» ندارد: «برای او حدی نیست که به آن حد پایان یابد و مثل و مانند ندارد تا از آن طریق شناخته شود» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۲).

قاضی سعید روایت فوق را چنین تبیین می‌کند:

الف) حد هر شیء نهایت و تمامیت آن شیء است.

ب) حد و تمامیت هر چیز از ناحیه یکی از موارد ذیل تحقق می‌یابد: ۱. از جهت مقادیر؛ ۲. از ناحیه اجزای خارجی و اجزای عقلی آن؛ ۳. به سبب عوارض و صفات عارض بر آن؛ ۴. به جهت اسباب و علت‌های ایجاد آن، چرا که هر یک از این جهات موجب تمامیت و محدودیت شیء می‌گردد.

ج) خداوند از تمامی جهات محدودیت منزّه است. (نه اجزاء مقداری و نه اجزاء خارجی و عقلی دارد و نه عوارض عارض بر ذات دارد و نه علت ایجاد)

بنابراین خداوند هیچگونه حد و جهت تمامیتی ندارد.

از سوی دیگر، قاضی سعید بر مبنای آیات و احادیث معتقد است که خداوند هیچ مثلی ندارد؛ زیرا «مثل» در اصطلاح به معنای چیزی است که در امری از امور با چیز دیگری مشترک باشد، خواه آن امر مشترک حقیقی باشد یا اعتباری، ذاتی باشد یا عرضی. از بنابراین، به همین جهت خداوند مثل ندارد؛ چرا که حق تعالی از اینکه اشیا با او در امر ذاتی یا عرضی و یا صفتی از صفات مشترک باشند به دور است. (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۹۰).

از این رو؛ دو راه مهم معرفت عقلی یعنی معرفت به حد و مثل، درباره خداوند منتفی است و شناخت عقلی خدا از این دو راه نیز همین نیست.

ه) طریق معرفت به خدا

شاید از آنچه تا کنون گفته شد، چنین برآید که از دیدگاه قاضی سعید شناخت حق تعالی به طور مطلق برای انسان ناممکن است. از قضا، در تاریخ اندیشه دینی و فلسفی کسانی

بوده‌اند که بدین رأی گرویده و بستن در معرفت را شعار خویش برگزیده‌اند؛ اما در اندیشه قاضی سعید و بر اساس معارف آنان، باب معرفت ربوبی خدا هم‌چنان گشوده است و همه آنچه گفته شد، مقدمه‌ای برای گشایش دریچه‌های معرفت ناب از حق تعالی است. قاضی سعید پس از آن که معرفت عقلی به ذات و صفات خدا را ممتنع می‌شمارد، در شرح سخن امام رضا^۷ که فرمود: «به وسیله مصنوعات الهی بر وجود خدا استدلال می‌شود» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۵) چنین می‌نویسد:

تنها از طریق مصنوعات و مخلوقات می‌توان بر وجود خداوند استدلال کرد؛ چرا که هر موجودی به دلیل ممکن بودن بر وجود صانع و خالق خویش، یگانگی او و سایر صفات حسنایش دلالت می‌کند؛ زیرا طبیعت امکانی فقیر حقیقی است و فقر حقیقی به غنای حقیقی نیازمند است و محتاج ناگزیر از محتاج‌الیه است.

او هم‌چنین در تبیین ادامه سخن حضرت رضا^۷ که فرمود: «با عقل می‌توان به معرفت خدا معتقد شد و با فطرت حجت خدا اثبات می‌شود» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۵)، از معرفت غیر احاطی عقول به وجود صانع سخن گفته، چنین معرفتی را نهایت معرفت بشری به وجود خدا می‌داند. او معتقد است این معرفت در اصطلاح اخبار، «معرفت به طریق اقرار» می‌نامند و قاضی سعید خود این معرفت را «معرفت بالمقایسه» می‌نامند؛ یعنی این معرفت از راه مقایسه طبیعت امکانی حاصل می‌شود؛ زیرا معرفت عقلی به خدا تنها از این راه ممکن است و هرکس معرفت عقلی فراتر از این حد را دنبال کند، بی‌گمان از راه حق دور شده است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۸).

قاضی سعید این معرفت اقراری عقلی را مقتضای فطرت الهی انسان می‌داند؛ چرا که اگر این فطرت الهی نبود، هیچ کس به معرفت خالق خویش دست نمی‌یافت. بنابراین می‌بینیم که از دیدگاه او و با الهام از احادیث ائمه، گرچه خداوند عقل را قادر به درک کیفیت صفات خویش و اندازه‌گیری آن نکرده است، اما مقدار لازم شناخت - یعنی دلالت مخلوق بر خالق - را از فرد دریغ نکرده و آدمی را برای خروج از حد بستن در معرفت خود بی‌بهره نساخته است.

و) مراتب احدیت و الوهیت

قاضی سعید بر پایه مبانی عرفانی، به تفاوت مراتب در وجود حق تعالی معتقد است. او بر آن است که وجود خداوند دارای سه مرتبه احدیت، الوهیت و ربوبیت است و معرفت فطری آدمیان به مرتبه ربوبیت حق تعالی تعلق گرفته است؛ زیرا معرفت فطری در احدیث به این مرتبه نسبت داده شده است. «خداوند انسان‌ها را بر معرفت ربوبیت خویش آفرید» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۵۶) اما معرفت به مرتبه الوهیت خداوند مخصوص پیامبران بزرگوار، اولیای مقرب و مؤمنین حقیقی است. ولی دستیابی به معرفت در مرتبه احدیت برای هیچ کس ممکن نیست؛ چرا که در این مرتبه نه اسمی وجود دارد و نه رسمی (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۷۸).

ز) توصیف ناپذیری خداوند

قاضی سعید با استناد به مضمون پاره‌ای از روایات می‌گوید ذکر صفت برای خداوند با کمال توحید او ناسازگار است و بهترین توصیف متناسب با کمال توحید خداوند این است که او را «غیرقابل توصیف» (یا فراتر از توصیف) بشماریم. از سخنان قاضی سعید می‌توان به این نتیجه رسید که:

الف) توصیف شیء به وسیله اوصاف ذاتی آن شیء وقتی ممکن است که آگاهی نسبت به آن ذات و اوصاف ذاتی وجود داشته باشد؛

ب) آگاهی نسبت به یک شیء مستلزم احاطه بر آن شیء است؛

ج) احاطه بر یک شیء مستلزم برتری وجودی نسبت به آن شیء است؛

د) بنابراین احاطه بر یک شیء مستلزم محدودیت، امکان و مخلوقیت آن شیء است.

(قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹۹)؛

ه) در نتیجه حصول آگاهی و معرفت نسبت به ذات نامتناهی خداوند و اوصاف ذاتی

او برای انسان ناممکن و از این رو توصیف خداوند نیز ممتنع است.

معناشناسی اسما و صفات الهی در دیدگاه قاضی سعید قمی

به باور قاضی سعید قمی مسئله معناشناسی اوصاف الهی از بزرگ‌ترین و پیچیده‌ترین

مسائل توحید است که باب دستیابی و معرفت به آن بر عامه مردم و محجوبین بسته شده، مگر کسانی که خداوند بر آنان منت نهاده و ایشان را به ابواب علم و حکمت، یعنی خاندان پاک پیامبر ۹ هدایت نموده باشد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۸).

از سوی دیگر، باید دانست که نظریه معناشناسی قاضی سعید، نظریه‌ای چند بُعدی است که تمام ابعاد آن برگرفته از مبانی فکری او در مسئله توحید است که پیش‌تر بیان شد.

الف) اشتراک لفظی صفات خالق و مخلوقات

در باور قاضی سعید تمام کسانی که در موضوع معناشناسی اوصاف الهی سخن گفته و خداوند را به اوصاف کمالیه متصف کرده‌اند، به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه نخست کسانی هستند که به اشتراک معنوی صفاتی مانند علم، حیات و... در خداوند و مخلوقات معتقدند اما مصادیق اتم، اعلی و کامل معانی این صفات را مختص به ذات اقدس الهی و بقیه مراتب اوصاف را از آن مخلوقات می‌دانند. (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۶).

او بر این باور است که این نظریه که عقیده اکثر اهل ادیان و آراء و نیز علمای این عصر است، وجه مشترک میان قایلین به نظریه زیادت صفات بر ذات و نیز قایلین به نظریه عینیت صفات با ذات الهی است؛ چرا که قایلین به هر دو نظریه بر اشتراک مفهومی صفات میان خالق و مخلوق اتفاق نظر دارند.

گروه دوم نیز کسانی هستند که معتقدند خداوند متعال در هیچ امری از امور اعم از ذات و صفات و افعال با مخلوقات مشابهتی ندارد و ساحت خداوندی از داشتن شریک در اوصاف کمالیه پاک و پیراسته است. از نظر قاضی سعید این جماعت نیز خود به طوایفی تقسیم شده‌اند:

۱. برخی از ایشان اطلاق صفات بر خداوند را از نوع اطلاق حقیقی و استعمال آن در ممکنات را از قبیل استعمال مجازی دانسته‌اند. اما تبیین این اطلاق مجازی و علاقه آن نیز دو گونه است: برخی این اطلاق را از قبیل اطلاق شمس بر جرم نورانی سماوی و آنچه شمس بر آن می‌تابد، می‌دانند [شمس و مشمس] که این همان ذوق المتألهین است (علاقه سببیت). گروهی نیز اطلاق این صفات را بر غیر خداوند از باب اطلاق اسم ظاهر بر مظهر،

و ظهور مؤثر در صورت اثر قرار داده‌اند (علاقه مسببیت)، که این مذهب برخی از عرفا و متصوفه است.

۲. اما گروهی دیگر که وی آن‌ها را در شمار حزب الله و پیروان راستین مکتب اهل بیت: می‌داند، معتقدند که خداوند متعال برتر و بالاتر از آن است که در امری از امور با مخلوقات مشارکت و مشابهتی داشته باشد. پس تمام صفات کمالیه‌ای که بر خداوند و غیر او اطلاق می‌شود، صرفاً از باب اشتراک در لفظ است، بی‌آنکه در معانی با یکدیگر مشابه باشند. از این رو مفهوم لفظ علم، قدرت، حیات و... در مورد خداوند و غیر او به یک معنا نیست، بلکه صرفاً تشابه اسمی و اشتراک لفظی است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۸).

او کسانی را که معتقد به اشتراک معنوی هستند، به شدت انکار کرده و می‌گوید: «چقدر از حقیقت دور است کسی که معتقد به اشتراک معنوی [بین خالق و مخلوق] است و سوگند به عمرم که هیچ تشبیهی بزرگ‌تر از این اعتقاد نیست» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴۷).

قاضی سعید بر پایه انگاره تباین تام خالق و مخلوق به اشتراک لفظی وجود و نیز سایر صفات حق تعالی با مخلوقات باور یافته، اشتراک مفهومی و معنوی صفات خالق و مخلوق را صحیح نمی‌داند؛ زیرا این امر موجب مشابهت و مماثلت خداوند متعال با مخلوقات در همان مفهوم صفت می‌گردد. (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۸).

وی در راستای نفی صفات، در ذیل حدیث امام رضا^۷ که فرمود: «هرکس خداوند را به مخلوقاتش تشبیه کند، مشرک است.» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۶۹) می‌نویسد:

معنای تشبیه کردن خداوند این است که بین واحد تعالی و ممکنات قایل به مشارکت شویم؛ حال چه این مشارکت در امر ذاتی باشد یا عرضی و لذا اگر صفات را که مسلماً بر مخلوقات اطلاق می‌شود بر خداوند هم اطلاق کنیم، این با توحید منافات خواهد داشت؛ یعنی تنها شریک داشتن در ذات نیست که سبب نفی توحید می‌شود؛ بلکه اشتراک در صفات و امور عرضی نیز منافات با توحید دارد، چون حکم عقلی، کلیت دارد و استثناپذیر نیست، به خصوص در مسئله حاضر که دلایل و شواهدی نیز بر نفی آن صفات موجود است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۵۹).

خلاصه استدلال قاضی سعید بر اشتراک لفظی بین خالق و مخلوق در مسئله حمل صفات، که آن را برگرفته از استاد خویش - ظاهراً ملارجبعلی تبریزی - می‌داند، چنین است:

«فلو كان يشبهه شيء في صفة من الصفات لزم أن يشتركا في ذاتي لوجوب استناد العرضي المشترك الى الذاتی» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۲۶).

وی ذات را به معنای ما به الشیء هو هو و صفت را نیز چیزی که شیء با آن دارای حالی است، تعریف کرده، اسمای الهیه را اموری وجودی می‌داند. در منطق نیز مسلم شده است که هر محمول وجودی که بر امور متکثر حمل شود، یا تمام ذات آنها است یا جزء ذات یا خارج از ذات. از سوی دیگر، چون قاضی سعید قایل به حقایق متخالف بودن موجودات است، این مفاهیم وجودی را نه ذات هیچ یک از موجودات و نه ذاتی آنها می‌داند، پس ناگزیر باید خارج از ذات باشند و در فن برهان منطق نیز اثبات شده است که هر عرضی مشترک باید به ذات یا ذاتی مشترک بیانجامد. در این صورت اگر اسما و صفات حق را با مخلوق دارای اشتراک معنوی بدانیم، ناگزیر باید به ذاتی مشترک بین آنها قائل شویم.

قاضی سعید خود متوجه بوده است که قاعده لزوم انتهاء مابالعرض به مابالذات در آن امور عرضی است که از جمله مقولات اولی و ماهیات باشند، نه در مفاهیم معقول ثانی فلسفی که به معنای دیگری عروض می‌یابند. ولی در پاسخ می‌گوید که این مفاهیم نیز گرچه عرضی به معنای مقابل جوهری نیستند ولی به هر حال محمول بالعرض هستند و همین مقدار برای صدق قاعده «کل ما بالعرض لابد و أن یتتهی الی ما بالذات» درباره آنها کافی است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۸-۱۰۹).

اما دلیل دیگری که وی بر آن تأکید دارد آن است که «فاعلی که ذاتاً بی‌نیاز است هرگز به چیزی از معلول خود متصف نمی‌شود؛ زیرا صفت همواره بر وجود و کمال دلالت دارد، لذا اگر واجب تعالی به یکی از اوصاف مخلوق متصف شود، بدین معنا است که حق تعالی به واسطه اوصاف خلق استکمال پیدا کرده است و این با غنای ذاتی حق تعالی سازگار نیست» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۸).

ب) ارجاع معنای صفات کمالیه خداوند به سلب نقیض آنها (الهیات سلبی)

بعد دوم در دیدگاه معناشناسی اوصاف الهی، الهیات سلبی است. قاضی سعید معتقد است صفاتی که بر خداوند اطلاق می‌شوند، از سنخ معانی ثبوتیه نبوده، بلکه حقیقت این وصف‌ها و نعت‌ها از قبیل سلب نقیض است. به سخن دیگر، حقیقت این اوصاف در واقع به سلب نقایض و مقابل‌های آنها از ذات و تنزیه ذات اقدس الهی از نقایص باز می‌گردند، بی‌آنکه وصف و معنای ثبوتی را برای آن ذات اقدس ثابت کنیم. او موضوع عدم تشابه اوصاف خداوند با مخلوقات را از امور قطعی در زمان ائمه معصومین: و روزگاران نزدیک به عصر غیبت که هنوز علم کلام و حدیث به یکدیگر آمیخته نشده بودند، برمی‌شمرد و وجود بابی با عنوان «باب اسما الله تبارک و تعالی و الفرق بین معانیها و معانی اسما المخلوقین» در دو کتاب کافی و توحید صدوق را گواهی بر این مطلب می‌داند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۹).

قاضی سعید در کتاب شرح توحید صدوق با صراحت می‌گوید:

در هر وصفی از اوصاف که واجب الوجود را متصف به آن داشته‌اند، غرض این نیست که ذات باری تعالی قائم به این صفات است، بلکه غرض این است که خداوند متعال متصف به نقیض آن وصف نیست و صفات باری تعالی تنها به اعتبار لفظ است که به ثبوتیه و سلبيه تقسیم می‌شود؛ مانند حلم و قدرت که از صفات ثبوتیه است و جسم نبودن، جوهر نبودن و عرض نبودن که از صفات سلبيه است. حاصل کلام این که همه صفات در حقیقت به سلب‌ها بر می‌گردد. ولی این صفات دو دسته‌اند: ۱. اوصافی که خودشان از خداوند سلب می‌شوند؛ مانند جسم، جوهر و عرض؛ ۲. اوصافی که نقیض آنها از خداوند سلب می‌شوند؛ مثل قدرت که به معنای سلب عجز از خداوند است» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷۹).

در این مرحله است که قاضی سعید نظریه اصلی خود را ارائه و از آن دفاع می‌کند. او می‌گوید: مقتضای ایمان پاک و توحید خالص این است که صفات زائده به هیچ وجه در حضرت احدیت و مقام ذات حق راه ندارند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۶).

البته قاضی سعید قمی می‌کوشد تا اندیشه نفی صفات از ذات و ارجاع معنای اوصاف

الهی به سلب نقایض آن را به گونه‌ای با دیدگاه عرفا هماهنگ نشان داده و اندیشه آنان را بر مضامین روایی تطبیق کند. او همگام با دیگر عارفان مسلمان مقام احدیت را مقامی معرفی می‌کند که مرتبه خفا و غیب مطلق است که لاسم له و لارسم. بنابراین هر گونه تعین صفاتی از این مقام منتفی است، ولی هرگاه صفات را نسبت به مقام الوهیت ملاحظه کنیم، این صفات اموری ثبوتی و مخلوق‌اند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۸۷).

از این رو، به باور وی کمال ذات احدی، نه به صفات، به نفس ذات اقدس ربوبی است؛ زیرا در غیر این صورت ذات حق، اول حقیقی نبوده و اولیت حقیقی تنها شایسته ذات مقدس حق است. او معتقد است آنچه می‌گوید، مقتضای شرع مصطفوی و مکاشفه اهل کشف است.

ج) توصیف فعلی خداوند

قاضی سعید قمی بر پایه روایت امیرالمؤمنین ۷ که فرمود: «آن خدایی که از پیغمبرانش درباره او پرسیدند و آنان نیز او را به حد و داشتن جزء نستودند، بلکه او را به واسطه افعالش توصیف کردند» (صدوق، ۱۳۸۹، ص ۳۲)، به جنبه دیگری از نظریه معناشناسی اوصاف الهی اشاره می‌کند. او معتقد است اتصاف خداوند به صفات چنین نیست که مبدأ اشتقاق صفات، در خداوند موجود باشد؛ اعم از اینکه عین ذات باشد یا قیام به ذات داشته باشد و عارض بر آن شود، بلکه اتصاف، در مورد خداوند بدین معناست که او، مبادی این صفات را به افرادی که موصوف به این صفات شده‌اند، داده است و حقیقت آن صفات را در اشخاصی که شایسته آن صفات هستند، ایجاد کرده است؛ چنانکه مثلاً درباره صفت قدرت می‌توان گفت خداوند حقیقت قدرت را به اشخاصی که موصوف به قدرت باشند داده است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹۰).

او در ادامه تفاوت میان علم خداوند و مخلوقات را در این نکته می‌داند که علم مخلوقات پس از جهل آنان و بعد از تعلّم و یادگیری حاصل می‌شود اما از آن جا که خداوند متعال بذاته علم است - نه آنکه علم صفت عارض بر او و یا عین او باشد - معنای عالم بودن آن است که نه جاهل بوده و نه تحت تعلیم قرار گرفته، بلکه علم را به عالمین افاضه کرده و این کمال را به متعلّمین بخشیده است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۰۴). او صفات سمیع و بصیر بودن خداوند را نیز به همین روش معنا می‌کند (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱،

ص ۱۵۲).

در حقیقت قاضی سعید معتقد است صفات در مرتبه الوهیت خداوند، حقایق نوری و مخلوق هستند که اسما این صفات و مظاهر آن در مخلوقات ظهور یافته است (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۷۰).

او سرانجام بر اساس مبانی معرفتی خود، تنها راه شناخت اثباتی اوصاف الهی را از راه مخلوقات می‌داند - هم‌چنان که تنها راه عقلی اثبات وجود خدا را از راه پدیده‌ها و نیاز ذاتی آنان به خالق می‌دانست - . وی بر این باور است که چون مخلوقات آیات آشکار خدایند، هنگامی که اشیا را به عنوان موجود لابنفسه (غیرمستقل) می‌یابیم، به وجود معطی و افاضه‌کننده وجود پی می‌بریم و نیز زمانی که در مخلوقات، علم و قدرت را می‌بینیم، می‌یابیم که بایستی فرد دیگری علم و قدرت را به آنان بخشیده باشد. آری از اینجاست که معتقد می‌شویم خداوند موجودی عالم و قادر است و به این بیان در اخبار ائمه معصومین: چنین اشاره شده است: [خداوند عالم و قادر است جز آنکه او علم را به عالمان و قدرت را به قدرتمندان عطا کرده است] (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴۳).

اما بر مبنای اعتقاد قاضی سعید همه این اوصاف در مرحله ذات احدیت به معانی سلبی برگشت داده می‌شود.

د) توصیف خدا به صفات اقرار

قاضی سعید بر مبنای روایات فراوان، توصیف خدا به صفاتی را که عقول بشری به واسطه تحدید، تقدیر و تمثیل به دست می‌دهد، محال می‌شمرد. او معتقد است علت و فاعل هر چیز بایستی از جهت مرتبه و کمال اشرف و برتر از معلولات خویش باشد؛ زیرا معلول از توابع و فروع علت است و در تمام کمالات از علت خود تبعیت می‌کند. از این رو ممتنع است که معلول به ذات علت خود احاطه کامل پیدا کند؛ زیرا احاطه معلول بر علت موجب می‌گردد که معلول برتر از علت گردد. بنابراین معلول فقط می‌تواند از راه اقرار به توصیف علت خود دست یابد (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۷).

او باور خود را به روایاتی مانند سخن امام صادق ۷ به مفضل بازمی‌گرداند که فرمودند:

«همانا عقل، آفریننده را تنها از این جهت می‌شناسد که او را وادار به اقرار می‌کند، نه به گونه ای که به وصف او احاطه پیدا کند. اگر گویند که مگر ما او را وصف نمی‌کنیم که

عزیز و حکیم و جواد و کریم است؟ ما هم در پاسخ می‌گوییم که اینها همه صفات اقرار است، نه صفات احاطه؛ زیرا اقرار می‌کنیم که حکیم است اما کنه حکمت او را نمی‌دانیم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۷).

اما بر عکس، هیچ مانعی از اتصاف خداوند به اوصافی که خود برای ذات خویش متعین کرده، وجود ندارد و تنها توصیف ذات واجب توسط عقول بشری مورد اشکال است. البته شاهد بر این حمل نیز در عبارت‌های قاضی سعید موجود است، چنان‌که می‌گوید: «أن الخالق لا یوصف إلا بما وصف به نفسه»؛ یعنی خداوند تنها به اوصافی که خودش، خود را توصیف کرده متصف می‌شود و این مطلب را با کلمه تأکید و جمله اسمیه و هم‌چنین ادات حصر بیان کرده است. او معتقد است تنها وظیفه بندگان و مخلوقات در برابر توصیفات خداوند از خویش آن است که به وجود چنین صفاتی برای خداوند اقرار کنند: «أما توصیفه تعالی بما وصف به نفسه فهو علی سبیل الإقرار المحض» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷۹).

وی با بیان سخن امام رضا^۷ به یکی از اصحاب خویش که فرمودند: «هنگامی که از تو درباره صفت سمع پرسیدند بگو همان‌طور که خداوند فرموده او سمیع و علیم است» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۲۱) چنین می‌گوید: «معنای سخن امام آن است که بایستی اعتقاد داشت که صفات خداوند در قرآن کریم همگی از صفات اقرار هستند. صفات اقرار نیز صفاتی است که به سبب ورود آن در شرع و در قرآن و به جهت ادعان عقل لازم است به وجود آن صفات برای حق تعالی اقرار کرد، بدون آنکه توصیف و احاطه بر خداوند لازم آید و بی آنکه کیفیت آن صفات تبیین و روشن گردد؛ زیرا صفات حق تعالی همانند ذات او دارای کیفیت نیست» (قمی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۲۵).

بنابراین در باور قاضی سعید قمی توصیف خداوند به اوصاف ثبوتی ذاتی که مفهوم آن با اوصاف آفریدگان مشترک است، ممکن نیست اما حق تعالی را می‌توان به صفات سلبی ذاتی و نیز اوصاف اثباتی فعلی متصف کرد. از سوی دیگر، مؤمنین حقیقی باید به صفاتی که خداوند در قرآن کریم خود را بدان صفات ستوده است، اقرار کنند اما به این نکته نیز آگاهند که کنه مقام ذات احدی به واسطه هیچ وصفی به توصیف در نمی‌آید.

نقد و ارزیابی دیدگاه‌های مطرح درباره قاضی سعید قمی

در مورد اندیشه‌های قاضی سعید قمی و باورهای اعتقادی او تا کنون دیدگاه‌های مختلفی طرح شده است:

۱. برخی معتقدند که قاضی سعید در مسائلی خاص و بنیادین در فلسفه و عرفان، دارای آرای اختصاصی است که با رأی مقبول بیشتر حکیمان و فیلسوفان متغایر، بلکه متعارض است؛ تا بدان حد که به باور برخی از اهل نظر، آرای یاد شده نه فقط با آرای بسیاری از حکیمان در تعارض است که با برخی از اصول و مبانی مورد قبول خود او نیز تهاافت دارد. این امر ناشی از آن است که قاضی سعید نزد استادانی با مشرب‌های گوناگون تحصیل کرده و همین امر سبب شده است که با اخذ پاره‌ای از آرای هر یک از آن‌ها، که در عین حال با یکدیگر قابل جمع نیستند، در مجموعه اندیشه‌های او چنین عناصر ناهماهنگی پدید آید.^۱

گواه این سخن نیز برخی مکاتبه‌های بین قاضی و استادش، فیض کاشانی است. قاضی سعید از دیدن تعارض‌هایی که در سخنان عالمان علوم مختلف یافته، دچار نوعی سرگردانی و تحیر بوده و توجیه مناسب و معقولی برای آنها نمی‌یافته است. چنان‌که این امر را در نامه‌ای، با فیض کاشانی در میان گذاشته است و فیض نیز در پاسخ، او را به واکاوی اصول و مبادی و پرداختن به مبانی و امهات مسائل و تفریق بین اصول و فروع و بینه و دلیل ترغیب کرده است. شاید بتوان از این پاسخ چنین برداشت کرد که به نظر فیض، قاضی با وجود تتبع در آثار عارفان و حکیمان و آگاهی از دیدگاه‌ها و نظریه‌های آن‌ها هنوز قدرت لازم را جهت ریختن آرای مختلف فلاسفه و عرفا در قالب مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ نداشته و در نتیجه، محتاج چنان سفارشی بوده است (یوسف ثانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۰).

۲. کسانی هم سبب نظریه‌های خاص قاضی سعید در بحث اوصاف الهی را در تأثیر پذیرفتن بی‌چون و چرا و کامل قاضی از یکی از جریان‌های خاص فلسفی آن روزگار یافته-

۱. سید جلال الدین آشتیانی معتقد به این رأی است. او در این باره می‌گوید: در آثار قاضی سعید مطالب یکنواخت به رشته تحریر نیامده و نوشته‌های او ممزوج است، از غث و سمین، کلمات و استدلال‌ات سست و محکم. علت این امر آن است که از مشارب مختلف متأثر است (قمی، ۱۳۹۸، ص ۱۸).

اند. در آن عهد دو جریان فکری — فلسفی صدرالمآلهین و شاگردان او و نیز جریان ملارجبعلی تبریزی در اصفهان و قم به اندیشه‌ورزی اشتغال داشته‌اند. در میان شاگردان برجسته ملارجبعلی تبریزی، از عارف متأله، قاضی سعید قمی و برادرش محمدحسن قمی می‌توان نام برد. قاضی سعید قمی از درس ملامحسن فیض کاشانی نیز بهره برده و در آثار خود از او به عنوان استاد یاد کرده است. ولی حقیقت این است که این عارف متأله، بیش از آنکه از اندیشه‌های فیض کاشانی بهره‌مند شود، تحت تأثیر مواضع فکری ملارجبعلی تبریزی بوده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷ - ۱۶۷).

۳. عده‌ای نیز برآنند که قاضی سعید پس از سال‌ها شاگردی مکاتب مختلف فلسفی، سرانجام چنان که از نامه‌های او به فیض کاشانی، بر می‌آید از فلسفه و عرفان سرخورده شده است (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۰ - ۲۷). در سایه همین اتفاق است که قاضی به تأمل در روایات مأثور از ناحیه ائمه هدی: اشتغال می‌یابد. بنابراین قاضی سعید نه تنها به فکر آشتی دادن نقل و عقل نبوده، بلکه پس از بی‌اعتنایی به علوم عقلی، به دامان وحی و روایات پناه برده است (گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳ - ۲۲۴).

اما به نظر می‌رسد آنچه تاکنون در تحلیل اندیشه‌ها و تبیین چرایی اعتقادات قاضی سعید قمی انجام گرفته است، از نوعی یکسونگری و عدم جامعیت، بسیار رنج می‌برد. از این رو، برای ارزیابی دیدگاه‌های مطرح و نیز تحلیل صحیح‌تر علت نظریه‌های خاص قاضی سعید، بررسی اجمالی زندگی علمی او و مقاطع مؤثر در شکل‌گیری نظام فکری این اندیشمند ضروری است.

نگاهی به زندگی و اساتید قاضی سعید قمی

حکیم قاضی محمد سعید قمی، در دهم ذی‌القعدة ۱۰۴۹ هـ در قم دیده به جهان گشود. وی تحصیلات مقدماتی خود را تا پیش از سال ۱۰۶۸ ق در قم نزد پدرش و حکیم ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی (۱۰۷۲ ق) گذراند. او پیش از سال ۱۰۶۸ ق به اصفهان رفت و ضمن خدمت در تیم پزشکی دربار شاه عباس صفوی، به ریاست برادرش محمد حسین، در درس فیض کاشانی و ملارجبعلی تبریزی حاضر شد تا آنکه پس از درگذشت شاه عباس به سال ۱۰۷۷ ق، به اتهام کوتاهی در درمان شاه، به قم تبعید و پس از مصادره اموال،

زندانی شد. اما دربار بعد از مدتی به اشتباه خود درباره این دو برادر حکیم و طیب پی برد و دیگر بار دلجویانه آن‌ها را به اصفهان فرا خواند. محمد سعید این بار از سوی شاه سلیمان صفوی در سال ۱۰۹۵ق به سمت قاضی قم، منصوب گردید و از آن پس، حکیم کوچک به قاضی سعید قمی نامور شد. منصب شیخ الاسلامی قم در سال ۱۱۰۵ق به قاضی سعید تفویض و تا سال ۱۱۰۷ق که وی جلد سوم شرح توحید خود را به پایان رسانیده - در آخر جلد سوم کتاب تصریح دارد که این سال دومین سال شیخ الاسلامی وی بوده - این سمت را عهده‌دار بوده است. پس از آن اطلاعی از وی در جایی ثبت نشده و در نتیجه، تاریخ وفات او نامعلوم است.

قاضی سعید قمی نزد فیلسوفان مشایی عصر خود و هم چنین شاگردان فلسفی مآصدرا، تحصیل علم نمود. بهره‌ی اصلی او از سه استاد بزرگ خویش بیش تر بود.

۱. ملارجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰ق)

قاضی سعید حکمت مشاء را نزد نماد شاخص این مکتب در آن روزگار، ملارجبعلی تبریزی فرا گرفت. ملارجبعلی اصالتاً تبریزی است. وی پس از مدت‌ها سکونت در بغداد و سرگرمی به ریاضت و تزکیه نفس، به اصفهان کوچید و در آنجا به تدریس حکمت پرداخت. ملارجبعلی در مقابل حکمت متعالیه موضع گرفت و قایل به اشتراک لفظی وجود گردید و حرکت جوهری را انکار کرد. (سید عرب، ۱۳۸۵، ج ۱۴، ص ۴۸۱ - ۴۸۲).

قاضی سعید، بسیاری از اصول و مبانی فلسفه خود را از ملارجبعلی فراگرفت. وی در بسیاری از آثار خود، مانند شرح توحید صدوق و کلید بهشت، آرا و عقاید شیخ رجبعلی را منعکس کرده و بر اساس همین آرا و عقاید موضع‌گیری نموده است. حکیم کوچک در اثر علاقه به استادش، در آثار خود بارها از او به «استاذی الحکیم الالهی مولانا رجبعلی النوری» یاد کرده است. (قمی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۸۳).

۲. ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ق)

دیگر استاد قاضی سعید، ملامحسن فیض کاشانی است. قاضی سعید اندیشه‌های حدیثی و توجه و اهتمام به شرح احادیث را از فیض فراگرفته و در شرح اربعین خود بارها از او نام برده است. محمد سعید در جای‌جای آثارش از فیض به بزرگی یاد کرده است؛ از جمله در

شرح اربعین حدیث خود که در سال ۱۰۷۹ق نگارش آن را آغاز نموده از فیض، به «استاذنا فی العلوم الحقیقه»، و در آخرین اثر خود - جلد سوم شرح توحید الصدوق - از فیض به «استاذنا فی العلوم الدینیة اعلی الله مقامه و ادام فیضه» یاد می‌کند و این نشان می‌دهد که علاقه و اعتماد محمد سعید به فیض تا پایان عمر باقی بوده است. بین قاضی سعید و استادش فیض، نامه‌هایی رد و بدل شده، که برخی از آنها در دست است.^۱

۳. ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی

ملا عبدالرزاق، حکیم، متکلم و ادیب نامی لاهیجان است که تحصیلات و خدمات علمی و اجتماعی‌اش در قم انجام شده و به سال ۱۰۷۲ق در همین شهر بدرود حیات گفته است. او حکمت را نزد پدر همسر خود، ملاصدرایا گرفت. دست کم دو تن از شاگردان فلسفی وی را می‌شناسیم: فرزندش میرزا حسن قمی و قاضی سعید قمی.^۲

۱. دو نامه قاضی به فیض در مجله وحید، سال یازدهم، ۱۳۵۲، شماره ۶، ص ۶۶۷-۶۷۸، به تصحیح آقای مدرس طباطبایی و سپس از روی تصحیح وی، در مقدمه شرح الاربعین (تصحیح آقای حبیبی) به چاپ رسیده است.

۲. برخی درباره این که آیا قاضی سعید نزد فیاض به تحصیل پرداخته است، تردید کرده‌اند (شرح توحید الصدوق، ج ۱، ص ۷، مقدمه مصحح و کدیور، منزلت فلسفی قاضی سعید قمی، آینه پژوهش، ص ۱۳۶). منشأ این تردید نیز به اختلاف در تاریخ وفات فیاض برمی‌گردد؛ چرا که برخی چون مؤلف روضات الجنات (خوانساری، بی تا، ج ۴، ص ۱۹۶) و اعیان الشیعه (امین عاملی، ۱۹۸۶، ج ۷، ص ۴۷۱) تاریخ وفات ایشان را سال ۱۰۵۱ (یک سال بعد از وفات استادش ملاصدرایا) می‌دانند و از این رو و با توجه به تاریخ ولادت قاضی سعید بعید به نظر می‌رسد که طفلی دو ساله به شاگردی فیاض درآمده باشد. اما دلایل ذیل شاگردی قاضی سعید نزد فیاض را تأیید می‌کند: ۱. برخی دیگر از تراجم‌نویسان چون استاد علامه تهرانی در اعلام الشیعه و مؤلف ریحانه الادب (مدرس خیابانی، ۱۳۳۵، ج ۴، ص ۳۶۳) وفات فیاض را به سال ۱۰۷۲ق دانسته‌اند. از سوی دیگر، با در نظر گرفتن تاریخ به حکومت رسیدن شاه عباس دوم (۱۰۵۲ - ۱۰۷۷ق) و این که کتاب گوهر مراد به او اهدا شده، سستی نظر اول در تاریخ وفات فیاض روشن شده و نقل دوم تأیید می‌شود؛ زیرا بر طبق تاریخ نخست شاه عباس یک سال بعد از مرگ ملا عبدالرزاق به سلطنت رسید و اهداء کتاب به عنوان سلطان به او ممکن نخواهد بود (همان). وی همچنین گوهر مراد را در سال ۱۰۵۸ تلخیص کرد و آن را سرمایه ایمان نام گذاشت (تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۲۵۰). طبعاً این کار با فوت او در سال ۱۰۵۱ سازگار نخواهد بود. پس صحیح‌تر این است که وی در سال ۱۰۷۲ق در قم وفات کرده باشد؛ ۲. میرزا عبدالله افندی، قاضی سعید را شاگرد فیاض دانسته است (افندی اصفهانی، ۱۳۶۰، ج ۲،

ارزیابی دیدگاه‌ها

بنا بر آنچه درباره زندگی قاضی سعید قمی و دوران حیات علمی او ذکر شد، می‌توان نکات زیر را نتیجه گرفت:

۱. شاگردی قاضی سعید نزد فیاض و فیض که هر دو داماد و از نزدیک‌ترین شاگردان ملاصدرا بوده‌اند، از یک سو او را با یک واسطه به دریای اندیشه‌های ملاصدرا متصل ساخت. البته باید توجه داشت که فیاض بیش‌تر ترویج‌دهنده قرائت فلسفی و نگرش عقلی حکمت متعالیه بوده اما فیض به دلایلی از جمله گرایش‌های خانوادگی خود به تصوف، هیچ‌گاه به فلسفه و نظام عقلانی صرف فلسفه صدرا پایبند نبوده و از جمله افرادی است که مجذوب ساختار معرفت عرفانی حکمت صدرا شده و از این رو، تمام نگارش‌های فلسفی او نیز رنگ و بوی عرفانی دارد. کتاب «اصول المعارف» فیض که از جمله نگاه‌های فلسفی اوست، کاملاً نشان دهنده این جلوه از شخصیت علمی او است. از سوی دیگر، قاضی سعید در حدود سال‌های ۱۰۷۰ تا ۱۰۷۷ق در درس فلسفه شیخ رجبعلی تبریزی حضور یافت و از طریق او به تحصیل حکمت مشاء و نوعی تصوف بر پایه آموزه‌های فلسفی مشاء پرداخت. به شهادت برخی تقریرات دروس ملا رجبعلی، قاضی سعید در درس استاد خود با پاره‌ای از اشکال‌های فلسفه صدرا نیز آشنا شد.^۱ مناقشه‌هایی که می‌توان بسیاری از آنها را در نوشته‌های او جست‌وجو کرد.

بنابراین قاضی سعید در دوران جوانی و تا پیش از سی سالگی با سه مشرب مختلف فکری آشنایی مستقیم و کاملی یافت. (نظام عقلی - فلسفی حکمت متعالیه، نظام عرفانی - حکمی حکمت متعالیه و مشرب فلسفه مشاء). قاضی سعید در هر سه حوزه درسی فوق بسیار با استعداد و پر تلاش بود تا آنجا که از دست رفتن شاگردی مثل محمدسعید، با آن نبوغ بسیار و ذوق سرشار، برای استادش فیاض بسیار گران آمد و او را به واکنش واداشت.

ص ۱۵۳؛ ۳. مهم‌تر از همه، تصریحی است که فیاض در موارد متعددی در اشعارش به این مطلب نموده و به شاگردی قاضی سعید نزد وی و علاقه بیش از حد وی به او یادآور شده است. برای مطالعه بیشتر بنگرید: قمی، ۱۳۷۹، مقدمه مصحح، ص ۲۷ - ۳۱.

۱. بنگرید: آشتیانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۴؛ رساله اثبات واجب؛ رساله المعارف الهیه، ج ۲، ص ۴۴۹.

از این رو، نسبت دادن خلط میان نظام‌های متفاوت فلسفی و وارد کردن اتهام تهاقت‌گویی به اندیشمندی چون قاضی سعید که در تحصیل فلسفه دارای استعداد و نبوغی فوق‌العاده بوده است، به نظر نسبتی نسنجیده و شتاب‌زده می‌نماید، بلکه به نظر می‌رسد آشنایی قاضی سعید با مشرب‌های متفاوت فلسفی او را به سوی آزاداندیشی بیش‌تر و بررسی دقیق و علمی همه مکاتب فلسفی کشانده و از او اندیشمندی خلاق با اندیشه‌های بدیع ساخته است. هم‌چنان که صدرالمآلهین نیز در سال‌های جوانی خود با نظام فلسفه اشراق، عرفان نظری و فلسفه مشاء آشنا گردید و از تضارب آراء این سه جریان فکری به طراحی نظامی جامع و بدیع دست یافت.

۲. از میان سه استاد بزرگ قاضی سعید، به یقین فیاض لاهیجی کم‌ترین تأثیر را بر نظام اندیشه‌های او داشته است؛ زیرا قاضی سعید پس از رفتن به اصفهان و آشنایی با فیض کاشانی، آشکارا از روش علمی فیاض روی گرداند. حکیم کوچک از همان آغاز سکونت در اصفهان، در درس فیض کاشانی شرکت کرد و گم‌شده‌خود را در استادیافت. این کشش و علاقه به اندازه‌ای بود که محمد سعید نسبت به استاد سابق خود، فیاض، کم توجه گشت که این امر به دلگیر شدن فیاض انجامید. از این رو، می‌توان گفت نقش فیاض در شکل‌گیری شخصیت علمی قاضی سعید کم‌تر بوده و قاضی سعید در آثار خود آرای وی را، بر خلاف دو استاد دیگرش ملارجبعلی تبریزی و فیض کاشانی، نقل نکرده است.

۳. برخلاف فیاض، نظام اندیشه‌ای قاضی سعید بسیار وابسته به ملامحسن فیض کاشانی و ملارجبعلی تبریزی است. آری؛ انکار این نکته ممکن نیست که قاضی سعید در فلسفه و حکمت به شیخ رجبعلی و مکتب فلسفی وی گرایش بیش‌تری داشته و اثرپذیری او از شیخ رجبعلی در این حوزه به مراتب بیش از دو استاد دیگرش بوده است.^۱ اما نادیده گرفتن تأثیرهای وثیق فیض در رویکرد علمی قاضی سعید نیز انکارناپذیر و به دور از انصاف است. نگرش قاضی سعید در عرفان نظری و گرایش او به روایات و اخبار ائمه

۱. برای اثبات این سخن کافی است برخی از آثار ملارجبعلی تبریزی بررسی شده و شباهت تمام برخی از دیدگاه‌های آن دو را مشاهده کرد؛ برای نمونه دلایل قاضی سعید در اثبات اشتراک لفظی صفات خداوند و مخلوقات و نیز نفی عینیت ذات و صفات الهی کاملاً برگرفته از آثار ملارجبعلی است. برای مطالعه بیشتر بنگرید: آشتیانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۴۴ - ۲۵۲.

معصومین: و دل بستگی او به احادیث، به شدت وام‌دار شرکت در درس فیض کاشانی و ارتباط نزدیک با اوست. برای اثبات رابطه نزدیک قاضی سعید و فیض کاشانی، می‌توان قرائن زیر را مد نظر داشت:

الف) هم‌چنان که پیش‌تر گذشت، محمد سعید در جای‌جای آثارش از فیض به بزرگی یاد کرده، او را استاد خود در علوم حقیقی معرفی می‌کند و این نشانه‌ی آن است که علاقه و اعتماد محمد سعید به فیض تا پایان عمر باقی بوده است. از سوی دیگر، طولانی‌تر بودن زمان تحصیل، شاگردی و ارتباط علمی قاضی سعید نزد فیض کاشانی و از حدود سال ۱۰۶۸ تا ۱۰۹۱ق به مدت ۲۲ سال بوده است؛ در حالی که شاگردی قاضی نزد فیض کم‌تر از ۵ سال و نزد ملارجبعلی در حدود ۹ سال بوده است و این طولانی‌تر بودن مدت ارتباط قاضی با فیض خود می‌تواند نشان از تأثیرگذاری بیش‌تر فیض بر قاضی باشد.

ب) محمد سعید پس از مدت‌ها تحصیل علوم دینی در محضر فیض، موفق به دریافت اجازه نقل روایت از فیض می‌گردد. محمد سعید افزون بر فیض، از پدرش و شاه فتح الله شیرازی نیز اجازه نقل روایت دارد. وی در ذکر استادان و مشایخ روایتی خود، فیض را پیش از هم آورده است (صدرایی خوبی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۸).

ج) علاقه و ارتباط روحی استاد و شاگرد به یکدیگر موجب می‌گردد که مکاتباتی بین آن دو انجام گیرد. نکته شایسته نظر در این باره آن است که نامه‌های میان قاضی سعید و فیض پس از تبعید او به قم و پیش از وفات فیض به سال ۱۰۹۱ق نگاشته شده است. احتمال آن که این نامه‌ها در همان سال‌های آغازین تبعید قاضی به قم، یعنی در حدود سال‌های ۱۰۷۷ تا ۱۰۸۰ق، نوشته شده باشد، نیز بسیار است. قاضی سعید در این نامه‌ها ضمن اشاره به تعارض‌های عقلی فیلسوفان و مکاشفه‌های متعارض عارفان، به عدم اعتماد خود به فلسفه و عرفان اعتراف می‌کند و از فیض می‌خواهد که او را از این سرگردانی و حیرت‌رهایی بخشد. فیض نیز پس از توصیه‌های متعدد بر پایه روایات، به او یادآور می‌شود که دستیابی به علم حقیقی تنها در سایه عنایت خداوند و از راه تعلیم الهی و مشاهده‌های قلبی میسر می‌گردد. بنابراین به نظر می‌رسد گرایش قاضی سعید از این پس به عرفان و روایات بیش‌تر گردید و آغازین تألیف حدیثی خود، شرح اربعین حدیث را به سال ۱۰۷۹ق تحت تأثیر توصیه‌های فیض به تأمل در علوم حقیقی و عرفان عملی نگاشته

و از فیض نیز به نیکی یاد می‌کند؛ این در حالی است که اگر فرض نگارش نامه‌های قاضی در سال‌های آغازین تبعید به قم درست باشد، استاد دیگر او ملارجبعلی (متوفای ۱۰۸۰ق) نیز در قید حیات بوده است. بنابراین نگارش نامه به فیض و در میان گذاشتن مشکلات پیچیده فکری با او، نشان از اعتماد بیش‌تر قاضی به فیض در مقایسه با ملارجبعلی خواهد بود.

د) قاضی سعید در نامه دوم خود به فیض از اینکه سال‌ها عمر خود را به مطالعه شرح اشارات و الهیات شفا گذرانده، اظهار پشیمانی کرده، می‌نویسد: «طرفه‌تر آنکه گرفتار خواسته قدیم که چون... در چراگاه دواب شده‌ام. با آنکه همیشه عدم انتفاع از آن یقینم شده بود لهذا تا حال خود را مشغول آن نساخته بودم و گاهی به ازای شرح اشارات و الهیات شفا می‌گذرانیدم. اما چون اسباب بی‌توفیقی در این اوقاف دستی به هم داده بی‌اختیار گرفتار آن شده‌ام. نمی‌دانم به کجا منتهی خواهد شد» (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

حال آنکه اگر تأثیرپذیری مطلق قاضی سعید و گرایش یک‌جانبه او به فلسفه مشاء و مکتب فلسفی ملارجبعلی درست باشد، اظهار پشیمانی از صرف عمر در مطالعه منابع مهم فلسفه مشاء کاملاً بی‌معناست.

۴. بنابر آنچه گذشت، تاریخ نامه‌های میان قاضی و فیض به دوران جوانی تا آغاز میانسالی او ۱۰۷۷ تا ۱۰۹۱ق، یعنی ۲۸ تا ۴۲ سالگی بازمی‌گردد. بنابراین تحیر و سرگردانی قاضی سعید در میانه مشرب‌های مختلف فلسفی و عرفانی در دوران جوانی او روی داده است؛ به ویژه آنکه اگر این نامه‌ها در همان سال‌های آغازین تبعید رخ داده باشد، به یقین او در دوران جوانی (حدود ۲۸ تا ۳۱ سالگی) دچار حیرت و شک علمی گردیده است. ولی مهم‌ترین تألیف او، یعنی شرح توحید صدوق که محل ارایه دقیق‌ترین نظریه‌ها و دیدگاه‌های جامع او نظیر مسئله اوصاف الهی و معرفت‌شناسی است، در دوران کمال و پختگی علمی او و در سال‌های ۱۰۹۹ تا ۱۱۰۷ق نگاشته شده است. از این رو، نسبت دادن سرگردانی فکری به قاضی سعید در این دوران از حیات علمی او و نیز تحلیل نظریه معناشناسی اوصاف الهی قاضی بر پایه تعارض‌گون بودن نادرست می‌نماید.

۵. آری؛ کاملاً صحیح است که دوران حیرت علمی قاضی سعید را مرحله‌ای ویژه و

بی‌نظیر در زندگی وی و نماد انقلاب فکری او پس از آن بدانیم، اما مهم‌تر آن است که تغییر فکری قاضی پس از این دوران را چگونه تحلیل کنیم؟ آنچه با بررسی نظریه قاضی سعید در حوزه وجودشناسی و معناشناسی اوصاف الهی به دست می‌آید آن است که قاضی سعید از آن پس به تبیین عقلی و برهانی محتوای روایات و اخبار روی آورد، نه آنکه از حوزه عقل‌گرایان خارج و به عرصه نقل‌گرایی صرف وارد شده باشد. آری او پس از دوران حیرت به بسیاری از دستاوردها و مضامین جریان‌های فلسفی بی‌اعتماد شده و به طرح اشکال‌های متعدد درباره دیدگاه‌های فلاسفه پرداخت؛ اما این بدان معنا نیست که هر چه مخالف با محتوا و معارف فلسفی باشد، الزاماً غیر عقلی است. آنگونه که به نظر می‌رسد طرح فکری قاضی سعید در دوران پختگی علمی او، تبیین عقلی و عقلانی معارف اعتقادی وحی و نقل باشد، نه آنکه به پذیرش مضامین اخبار از روی تعبد روی آورده باشد.

نقد و ارزیابی محتوایی دیدگاه قاضی سعید

این نوشتار در پی نقد و ارزیابی محتوایی، به ویژه بررسی تک‌تک دلایل قاضی سعید بر دیدگاه خاص او نیست اما گویا اشاره به چند نکته کلی و اساسی در این باره لازم است:

۱- دیدگاه قاضی سعید نیز مانند دیگر تقریرهای الاهیات سلبی از مشکل تعطیل رنج می‌برد. البته قاضی با طرح الهیات سلبی و شناخت خدا از طریق افعال، از تعطیل مطلق خارج می‌شود و اشکال‌های سنتی الهیات سلبی بر دیدگاه او وارد نیست اما چون نمی‌تواند معرفت بی‌واسطه به خدا را توجیه کند، نظریه او از مطلق تعطیل رهایی نیافته است. البته این اشکال به دیگر نظریه‌ها از جمله نظریه عرفا نیز وارد است؛ زیرا آنان نیز معرفت به مقام ذات و قبل از تجلی را ممکن نمی‌دانند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳؛ قونوی، ۱۳۶۲، ص ۶، ۷ و ۱۰؛ جامی، ۱۳۸۳، ص ۶۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۷؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۴ - ۱۵؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۲۱ - ۳۴). البته به نظر می‌رسد اندیشه قاضی سعید در این بُعد، از این نظریه عرفا، به ویژه از اندیشه فیض کاشانی تأثیر پذیرفته باشد.

۲. در دیدگاه قاضی سعید معرفت قلبی و فطری که در آیات و احادیث فراوان به آن اشاره شده، نقشی ندارد و او به این طریق معرفت خدا اشاره درستی ندارد. این مطلب مهم‌ترین نقطه ضعف نظریه او است؛ زیرا این معرفت نقطه کلیدی و محوری خداشناسی

اهل بیت: می‌باشد و در حقیقت راه خروج از مطلق تعطیل در شناخت اوصاف الهی است.^۱

۳. در دیدگاه قاضی سعید به نقش تعبیری اسما و صفات توجه نشده است. این نقش مهم‌ترین نکته در مباحث اسما، صفات و معناشناسی اوصاف الهی در مکتب اهل بیت: است.^۲

۴. نظریه قاضی سعید تا آنجا که برگرفته از متون روایی و معارف ائمه: است مجموعه منسجم و کاملاً سامان یافته‌ای است. گرچه دیدگاه وی نسبت به دیدگاه جامع برگرفته از روایات که با تشکیل خانواده احادیث این باب به دست می‌آید، کاستی‌هایی دارد که در نکات پیش بدان اشاره شد. اما به نظر می‌آید تطبیق معارف روایی بر نظریه مراتب وجودی خداوند و مرتبه هوویت غیبیه، انسجام دیدگاه وی را از بین برده است و شاید همین امر مانع از دستیابی وی به ابعاد دیگر معناشناسی اوصاف الهی در مکتب اهل بیت: یعنی معرفت قلبی به اوصاف و تعبیر بودن صفات برای رسیدن معرفت فطری، شده است.

نتیجه

با مطالعه در حیات علمی قاضی سعید قمی می‌توان دریافت که او پس از سال‌ها کوشش علمی، در محضر بزرگان فلسفه و حکمت به تحصیل پرداخت و با جریان‌های مختلف فکری - فلسفی عصر خویش آشنا گردید. نتیجه این تلاش علمی در پایان روزگار جوانی او، شناخت تعارض‌ها و اشکال‌های هر یک از جریان‌ها و در پی آن سرگردانی در میان این مشرب‌های گوناگون بود. در این بین شاگردی و کسب علم از فیض کاشانی او را دلبسته احادیث و اخبار ائمه معصومین: گرداند تا آنجا که پس از دوران حیرت فکری بیش‌تر به تأمل و تفتُّن در احادیث روی آورد. گویا قاضی سعید گمشده خود را در احادیث می‌جست. بنابراین به نظر می‌رسد نظام اندیشه‌ای قاضی سعید از سه زاویه تأثیر گرفته است: ۱. اندیشه‌های فلسفی ملارجبعلی تبریزی؛ ۲. تفکرات عرفانی - حدیثی فیض کاشانی؛ ۳. مضامین احادیث ائمه اطهار: البته باید در نظر داشت که مضامین اخبار در

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۹، ۲۹ - ۴۲.

۲. برای مطالعه بیشتر در این باره نیز ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۹، ۵۹ - ۶۸.

پیشانی این هرم قرار دارد. از این رو، قاضی سعید در دوران کمال و پختگی علمی خود به استنباط از احادیث اعتقادی اهل بیت: و فهم و تبیین آن همت گمارد و در مسیر تبیین عقلی مضامین اخبار از آموزه‌های فلسفی استاد خود ملارجبعلی تبریزی و نیز نظام عرفانی فیض کاشانی نیز بهره برد اما نگاه اصلی و ویژه او به تأمل در روایات هم‌چنان در اولویت بود.

بر این اساس نظریه قاضی سعید در زمینه معناشناسی اوصاف الهی با تأمل او در روایات و نیز تأثیر پذیرفتن از دو استاد بزرگ خود شکل گرفته است. باور قاضی سعید در این باب را باید نظریه‌ای چند بعدی دانست که بر پایه مبانی معرفتی او شکل گرفته است. او با طرح این دیدگاه نه تنها به کشف نظریه معناشناسی اوصاف خداوند در اندیشه امامان معصوم: اقدام کرد، بلکه کوشید تا با ارایه دستگامی جامع، تعارض‌های پاره‌ای از اخبار در این باب را نیز برطرف نماید. گرچه او نیز موفق به تبیین تمام ابعاد معناشناسی اوصاف الهی در مکتب اهل بیت: نگردید و دو نکته محوری معرفت قلبی به اوصاف و تعبیر بودن صفات الهی برای رسیدن معرفت فطری به خداوند، در دیدگاه او یافت نمی‌شود.



منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، *اسما و صفات حق*، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۷)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۹۹۰)، *الابانه عن اصول الدیانسه*، تصحیح: بشیر محمد عیون، چاپ سوم، طائف: مکتبه المؤید.
۴. _____ (۲۰۰۵)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح: هلموت ریتز، چاپ سوم، بیروت: مطبعة المتوسط.
۵. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۳۶۰)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق: سید احمد حسینی، چاپ اول، قم: نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. امین عاملی، سید محسن (۱۹۸۶)، *اعیان الشیعه*، چاپ هجدهم، بیروت: دارالتعارف.
۷. برنجکار، رضا (۱۳۷۹)، *معرفت فطری خدا*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ.
۸. پترسون و دیگران (۱۳۸۸)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی، چاپ ششم، تهران: انتشارات طرح نو.
۹. تهرانی، شیخ آقا بزرگ (۱۴۰۸ق)، *الذریعه إلى تصانیف الشیعه*، قم: اسماعیلیان.
۱۰. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۳ق)، *لوائح*، تصحیح: یان ریشار، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
۱۱. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین (بی تا)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۲. سید عرب، حسن (۱۳۸۵)، *ملارجبعلی تبریزی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۶)، *اسما و صفات خداوند*، دانشنامه امام علی ۷؛ زیر نظر علی اکبر رشاد، چاپ چهارم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، چاپ اول،

- قم: انتشارات هجرت.
۱۵. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۴۱۴)، الملل والنحل، تحقیق محمد امیر مهنا و...، چاپ اول، بیروت: دار المعرفه.
 ۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریبه، چاپ سوم، بیروت: دار الاحیاء التراث.
 ۱۷. صدراپی خوبی، علی (۱۳۸۴)، فاطمه معصومه و تاریخ و فرهنگ قم، چاپ اول، قم: آستان مقدسه حضرت معصومه.
 ۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۳۸۹ق)، التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۲۰. قمی، قاضی سعید (۱۳۹۸)، اثولوجیا همراه با تعلیقات قاضی سعید قمی، تصحیح و مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
 ۲۱. _____ (۱۳۷۹)، شرح الاربعین، تحقیق و تعلیق: نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
 ۲۲. _____ (۱۳۷۷)، شرح توحید الصدوق، تحقیق و تصحیح: نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 ۲۳. _____ (۱۳۶۲)، کلید بهشت، مقدمه و تصحیح: سید محمد مشکات، چاپ اول، تهران: انتشارات الزهرا.
 ۲۴. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۶۲)، رساله النصوص، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۲۵. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۲۶. کدیور، محسن (۱۳۷۴)، «منزلت فلسفی قاضی سعید قمی»، آینه پژوهش، شماره ۳۲، ص ۲۰ - ۳۰.
 ۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، الکافی، تحقیق جمعی از پژوهشگران، چاپ اول، قم، دار الحدیث للطباعه و النشر.
 ۲۸. گندمی نصرآبادی، رضا (۱۳۹۰)، نقد روش شناختی مقایسه دیدگاه ابن میمون و قاضی

- سعید قمی، فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۲۶، ص ۲۰۹ - ۲۳۰.
۲۹. مانکدیم، احمد بن حسین (۱۴۱۶)، شرح الاصول الخمسه، تحقیق عبدالکریم عثمان، چاپ سوم، قاهره، مکتبه وهب.
۳۰. مدرس خیابانی تبریزی، میرزا محمدعلی (۱۳۳۵)، ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب، چاپ دوم، تبریز، چاپخانه علمی.
۳۱. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۲. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸)، تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۳. _____ (۱۳۷۲)، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳۴. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: نشر الهدی.
۳۵. هیک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه: بهزاد سالکی، چاپ سوم، تهران: انتشارات الهدی.
۳۶. یوسف ثانی، سید محمود (۱۳۸۳)، انتقادات امام خمینی بر قاضی سعید قمی، پژوهشنامه متین، شماره ۳۲، ص ۱۹۷ - ۲۰۸.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی