

دیدگاه قاضی سعید قمی در مسئله نسبت سنخ وجود

خدا و ممکنات*

محمد مصطفایی**

چکیده

یکی از مسائل الهیات فلسفی تبیین رابطه وجود خدا و مخلوقات است. نسبت سنخ وجودی خدا و ممکنات از جمله فروع این مسئله است. نظرات مختلفی مانند «وحدت شخصی وجود»، «وحدت تشکیکی وجود»، و «تباین وجودها» در این رابطه مطرح شده است. در میان دانشمندان اسلامی قاضی سعید قمی به تباین بین وجود خدا و ممکنات قائل بوده است. این نظریه از حیث روش شناختی دارای مشکلاتی است که از جمله آن عدم هم‌خوانی با برخی مبانی فلسفی وی مانند قاعده «فاقد شیء نبودن معطی شیء»، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و «قرب و بعد نسبت به خدا» می‌باشد. این مبانی بیشتر با نظریه هم‌سنخی تطابق دارد، مگر اینکه قائل به تخصیص آن‌ها شویم. الهیات تنزیهی و عدم امکان شناخت خداوند نیز از لوازم و آثار نظریه تباین است. قاضی سعید به الهیات تنزیهی در مقام ذات خداوند قائل بوده، ولی در مقام واحدیت صفات را ثابت می‌داند. او راه عقل را برای شناخت خدا بسته می‌داند، ولی معرفت شهودی با فنای فی الله را مسیر امکان شناخت خدا می‌داند.

کلید واژه‌ها: قاضی سعید قمی، توحید، وجود خدا، وجود ممکنات، وحدت وجود،

تباین وجود، الهیات سلبی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۲۰- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۶/۱۵.

** دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران / mohammadmostafae58@yahoo.com

- تحلیل و تبیین مسئله رابطه وجود خدا با وجود ممکنات یکی از مسائل مهم در حوزه عقیده محسوب می‌شود. ممکن است این بحث با صورت‌های مختلفی مانند:
- بیان رابطه بین وحدت و کثرت وجود؛
 - اینکه خدای واحد چگونه منشأ این همه کثرات است و چه رابطه‌ای بین آن‌ها وجود دارد؛
 - بیان سنخ وجود خداوند با وجود ممکنات؛
 - اینکه آیا وجود خدا و ممکنات از یک سنخ است یا سنخیتی بین آن‌ها وجود ندارد و دو سنخ متباین‌اند؟
 - بیان رابطه وجود صمدی خداوند با سایر موجودات؛
 - اینکه وجود خدای نامحدود که هیچ نقص، نهایت و خلأ در او راه ندارد چگونه با وجود سایر ممکنات سازگار است و آن‌ها را بر می‌تابد؟
- و... مطرح می‌شود.

از طرف دیگر در قرآن و روایات نیز مضامینی وجود دارد که نحوه این ارتباط را بیان کرده‌اند، که باید به تبیین و تفسیر آن‌ها پرداخت تا بتوان دیدگاه شرع مقدس اسلام را در این موضوع استخراج نمود. در این زمینه نظریات مختلفی از ناحیه عرفا، فلاسفه و متکلمین بیان شده است که وحدت شخصی وجود، وحدت تشکیکی وجود و تباین وجودها از جمله آن‌ها است.

بررسی این نظرات و تطبیق آن با نظر شرع مقدس (قرآن و روایات) امری است که نیازمند تعمق فراوان است. مسئله فوق الذکر ریشه بسیاری از مسائل کلامی مانند وجودشناسی و معناشناسی اسماء و صفات الهی، جبر و اختیار و... است. به عبارت دیگر، بدون تبیین سنخ وجودی خدا با ممکنات نمی‌شود به مسائل فرعی آن ورود پیدا کرد و تبیینی درست از آن‌ها ارائه کرد.

یکی از اندیشمندان اسلامی در حوزه فلسفه و کلام قاضی سعید قمی (م ۱۰۴۹ق) است که الهیات تنزیهی (سلبی) وی شهرت دارد. ریشه این نوع نگرش به الهیات، در اتخاذ قول «تباین» در مقابل «هم‌سنخی» وجود خدا و ممکنات است.

این نوشتار سعی دارد با استحصال و بررسی مبانی فکری قاضی سعید قمی، دیدگاه وی را در مسئله سنخیت یا عدم سنخیت وجود خدا با ممکنات به دست آورده و با مبانی مذکور تطبیق دهد و لوازم و آثارش را سنجش نماید.

۱. پیشینه پژوهش

در مورد الهیات سلبی قاضی سعید قمی آثار مختلفی اعم از پایان‌نامه و مقاله به نگارش درآمده است^۱ که هر کدام از آن‌ها با بررسی و یا نقد دیدگاه مرحوم قاضی در مسائل الهیات، مطالبی را ارائه نموده‌اند، اما در هیچ کدام از آن‌ها نظریه تباین قاضی سعید با مبانی فکری خود قاضی سعید ارزیابی نشده است.

وجه تمایز پژوهش حاضر با سایر تلاش‌های علمی صورت گرفته در این است که با غور در آثار مختلف قاضی سعید مهم‌ترین مبانی فکری ایشان استحصال شده و سپس میزان سازگاری و یا ناسازگاری «نظریه تباین» با این مبانی مورد ارزیابی قرار گرفته است. در این پژوهش سعی شده مسئله سنخیت خدا و ممکنات از دیدگاه قاضی سعید به صورت جامع از حیث مبانی، تبیین نظریه و آثار آن طرح، بررسی و نقادی شود. همچنین در اکثر آثار موجود بین مکتوبات قاضی سعید قمی و میرزا محمد سعید قمی خلط صورت گرفته که در این اثر، تنها به آثار قطعی قاضی سعید قمی استناد شده است.

۲. قاضی سعید قمی و میرزا محمد سعید حکیم قمی

به دلیل برخی اشتباهات تاریخی، ترجمه، حال و آثار دو دانشمند اهل قم با نام محمد (مشهور به سعید) فرزند محمد مفید که به دلیل منصب شیخ‌الاسلامی قم به قاضی سعید قمی ملقب شده است و میرزا محمد سعید حکیم پزشک درباری آن زمان

۱. مانند:

- بررسی تطبیقی آراء و نظریات صدرالمتهین و قاضی سعید قمی در بحث اسماء و صفات، نوشته نصیری؛ - نقد و بررسی الهیات سلبی قاضی سعید قمی، نوشته شاهرودی و استثنائی؛

- بررسی و نقد دیدگاه قاضی سعید قمی در نفی اتصاف ذات خداوند به اسماء و صفات، نوشته عابدی و حیدری؛

- تطبیق آراء و نظریات صدرالمتهین و قاضی سعید قمی در توفیقیت اسماء و صفات، نوشته نصیری؛

- تأملی بر چیستی و جرایبی نفی صات الهی از منظر قاضی سعید قمی، نوشته بنیانی و رحیمی؛

- بررسی دیدگاه مخالفان قاعده حداکثری سنخیت علت و معلول، نوشته مرزانی؛

- بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن‌میمون و قاضی سعید قمی در تباین تام خالق و مخلوق، نوشته حیدری؛

- علل و انگیزه‌های دینی ملا رجعی تبریزی و قاضی سعید قمی در انکار اصالت وجود صدرایی، نوشته طاهری و

مروی و...

که از لحاظ سن و سال و جاه و جلال، مقدم‌تر بوده، همگی به قاضی سعید قمی نسبت داده شده است. آنچه در کشف احوال قاضی شارح کتاب «التوحید» صدوق معتبر است تنها تألیفاتی است که به زبان عربی است و تا آنجا که تحقیق شده است، وی مطلقاً چیزی به فارسی نوشته و کتاب «کلید بهشت» و «اسرار الصنایع» و اشعار فارسی و «دیوان اشعار» و نیز «تعلیقات اثولوجیا» را هم که همه از آن میرزا محمد سعید حکیم است به اشتباه به او نسبت داده‌اند. (ر.ک: روضاتی، ۱۳۸۶: ۹ به بعد) از این رو مبنای استناد این نوشته تنها آثار و تألیفاتی است که به صورت قطعی می‌توان گفت از آن قاضی سعید است.

۳. ویژگی علمی قاضی سعید قمی

در دوران صفویه چند جریان اصلی در مسائل عقلی فلسفی شکل گرفت؛ جریان میرداماد و شاگردانش و میرفندرسکی و شاگردانش دو جریان عمده بوده‌اند. قاضی سعید در زمره جریان دوم جای می‌گیرد. میرفندرسکی معاصر میرداماد و ملاصدرا بوده است. سال درگذشت وی همچون ملاصدرا ۱۰۵۰ هجری قمری است. او با فرهنگ و فلسفه‌های هندی کاملاً آشنایی داشته و حتی می‌توان گفت تحت تأثیر معارف آن دیار بوده است.

تأثر میرفندرسکی از حکمای هند به شاگردانش نیز سرایت کرد و حتی وجودشناسی حوزه فلسفی خود را تحت‌الشعاع هستی‌شناسی آن دیار قرار داد. حکیم رجبعلی تبریزی (متوفای ۱۰۸۰ ق) یکی از شاگردان میرفندرسکی، در بعضی از افکار خود به سخنان حکمای هندی استناد نموده است. از جمله درباره اشتراک لفظی وجود واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود که یکی از ویژگی‌های بنیادی وجودشناسی این شاخه از مکتب فلسفی اصفهان است به حکمای هند تمسک کرده است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۳۶۶)

ساختار و شاکله فلسفی حوزه میرفندرسکی به عنوان یک مکتب و نظام فلسفی متمایز از جریان فلسفی دیگر، نه در دوره خود او که در عصر شاگردانش شکل گرفت، یعنی در دوره حکیم رجبعلی تبریزی و شاگردان وی که معروف‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: قاضی سعید قمی، محمد حسن قمی، ملا محمد تنکابنی، محمد رفیع پیرزاده و علیقلی بن قرچغای خان.

قاضی سعید، دارای مشرب عرفانی است و ذوق او در عرفانیات کم‌نظیر و هوش و استعدادش در ذوقیات گاهی حیرت‌آور است، ولی در مباحث عرفانی نیز گاهی مطالب او کم‌اهمیت و در پاره‌ای از موارد سست و مختل‌الأساس است. (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۰۷) به طور کلی قاضی سعید به واسطه درک محضر درس علامه فیض، در کثیری از مبانی از ملاصدرا تبعیت نموده و به مناسبت شاگردی ملا رجبعلی بسیاری از اندیشه‌های استاد خود را پذیرفته است. جمع بین افکار ملا رجبعلی و فیض و تأثیرپذیری از این اعظم که دارای مشارب مختلف‌اند قطعاً مشکل بوده است. (روضاتی، ۱۳۸۶: ۱۵) قاضی سعید قمی یکی از کسانی است که جامع معقول و منقول و مجموع فروع و اصول بود و در صدد تطبیق شریعت و طریقت برآمد. اخبار و روایات خاندان رسالت را برحسب ذوق فلسفی و مشرب تصوف شرح کرده و افکار عارفانه و اذکار صوفیانه او پوشیده نیست، ولی باید گفت بعضی افکار علمی او به سوف تصوف نزدیک‌تر بود تا سوف فیلسوف. (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۳۳۹: ۲۶)

۴. مبانی فکری قاضی سعید قمی

برخی از مبانی مهم قاضی سعید قمی که در مسئله سنخ وجود خدا و ممکنات ورود پیدا می‌کنند از میان مجموع آثار وی استحصال شده‌اند که به صورت اجمال به قرار زیر است:

أ) اصالت ماهیت

یکی از آرای قاضی سعید قمی و به تعبیر دیگر، یکی از مبانی فکری وی، «اصالت ماهیت» می‌باشد که با استفاده از مسئله جعل برای آن دلیل اقامه است. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱(الف): ۱۲۵ به بعد) علی‌رغم اینکه قاضی سعید قمی بر اصالت ماهیت دلیل اقامه کرده است و ایشان را اصالت‌الماهیتی می‌دانیم عباراتی در آثار وی یافت می‌شود که رنگ و بوی اصالت وجود دارد. مانند:

- عباراتی که در آن قاضی سعید وجود ممکنات را شعاع وجود خدا و رشحات جود خدا می‌خواند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۳)

- عباراتی که ایشان از واژه‌های فیضان و صدور برای وجود ممکنات استفاده می‌کند که به کارگیری آن‌ها بیشتر در مشرب اصالت وجود جایگاه دارد تا اصالت ماهیت. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۳۷ و ۱۵۰)

- یکی از ثمرات اصالت ماهیت کثرت‌گرایی است. اینکه در مراتب هستی «وحدت»، وجود داشته باشد با مبنای اصالت وجود بیشتر سازگار است. قاضی سعید وحدت مراتب هستی را قبول دارد. (همان: ۲۴۹ و ۱۸۳)

- در عباراتی، قاضی سعید برای یک شیء واحد، مراتبی قائل است که این امر نیز بیشتر با اصالت وجود سازگار تا اصالت ماهیت. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳: ۱۸۹-۱۸۷)

در تحلیل این اختلاف چنین به نظر می‌رسد که آنچه از مجموع تألیفات و آثار قاضی سعید بر می‌آید این است که وجود بیش از یک حقیقت عینی شخصی نیست و آن حقیقت همان واجب تعالی است و ماهیات ممکن به واسطه یک نوع انتساب به آن وجود یگانه، اصالت و واقعیت می‌یابند. بنابراین، اطلاق «موجود» بر واجب تعالی بدین معناست که او عین وجود است و اطلاق «موجود» بر ماهیات ممکن بدان معناست که آن‌ها منتسب به وجود هستند؛ و آن وجودی که ماهیات بدان منتسب می‌شوند همان واجب تعالی است. حاصل آنکه ماهیات وجود ندارند، بلکه فقط منتسب به وجود می‌شوند و به واسطه همین انتساب هم اصیل می‌گردند.

ب) توحید

مرحوم قاضی سعید را بیشتر باید در زمره عرفای اسلامی محسوب کرد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۳۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۰۷) پیش از اینکه وی را فیلسوف یا متکلم بدانیم. به نظر می‌رسد یکی از تلاش‌های جدی قاضی سعید قمی در آثارش بیان این امر است که در دار هستی جز یک حقیقت حقه وجود ندارد و آن ذات باری تعالی است. حتی ریشه بسیاری از عقاید منسوب به وی همچون الهیات تنزیهی و اصالت ماهیت را باید در این امر جستجو نمود.

در عبارات قاضی سعید چند نوع وحدت و اتحاد در هستی مشاهده می‌گردد. یک اعتبار از وحدت موجودات، معنای عام آن است؛ بدین معنی که بین مراتب هستی همسانی و وحدت برقرار است. به تعبیر دیگر مراتب هستی موجودات از هم جدا و منفک نیستند بلکه بین آن‌ها پیوستگی و اتصال وجود دارد. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۷۷، ۱۸۳ و ۲۷۱)

بعضی از عبارات قاضی سعید قمی ما را به وحدت تشکیکی در موجودات می‌کشاند، بدین معنا که یک حقیقت کامل از همه جهت وجود دارد که آن خداوند است و هر یک

از ممکنات نیز به تناسب حد وجودی خود از آن کمالات برخوردارند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۴۹۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۴ و ۲۹۰؛ همو ۱۳۷۳: ۱۸۷)

البته با توجه به مجموع آثار قاضی سعید باید چنین اذعان کرد که تشکیک موجودات وی با تشکیک وجود ملاصدرا متفاوت است. تشکیک وجود ملاصدرا تا ذات الهی کشیده شده، ولی تشکیکی را که قاضی سعید بیان کرده تا عالم الوهیت است و شامل ذات الهی نمی‌شود، زیرا وی ذات الهی را متباین از غیر می‌داند.

اعتبار دیگر از توحید، وحدت شخصی وجود است که قاضی سعید در مواضع بسیاری از آثار خود بر ذات نداشتن ممکنات و غیر خدا نبودن آن‌ها تأکید کرده است. به عبارت دیگر، او مخلوقات را دارای وجود مستقلی جدای از خدای متعال نمی‌داند و به تعبیر وی برای مخلوق هیچ شأنی قابل فرض نیست مگر بالله و به علت سطوت و چیرگی سلطنت خدای متعال و علو و برتری او بر هر چیز و عدم خروج هیچ چیز از ملک و اقتدار او، مخلوق هیچ وجود و قدرتی جز به او ندارد و در نتیجه هیچ شأنی نیست، مگر اینکه آن شأن خدای متعال است. (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۴۹۰)

وی کثرات را در برابر خدای متعال ازلاً و ابداً مستهلک و هیچ، خوانده و هیچ شأن استقلال و ذاتی برای آن‌ها قائل نیست. (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۶-۱۹۵)

به تعبیر وی، هیچ شأن و رتبه‌ای نیست مگر اینکه شأن و رتبه او و مرتبه‌ای از مراتب کمال اوست (همان، ج ۲: ۴۳۸-۴۳۷) و در دار وجود جز ذات و کمالات او چیزی نیست و باقی همه لا شیء محض‌اند. (همو، ۱۳۷۹: ۶۷) زیرا هیچ ذات و وجود و حکمی جز به خدای متعال ندارند و در نتیجه تنها موجود حقیقی اوست و چیزی غیر او نیست. (همو، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۴۸) «در حقیقت شیئی جز او نیست». (همان، ج ۱: ۱۹۶-۱۹۵)

قاضی، تعریضی هم به مرحوم صدرالمتهلین دارد. همان‌طور که قبلاً مطرح شد ملاصدرا در ابتدای اسفار در بیان وحدت وجود به وحدت تشکیکی وجود پرداخته و بر آن استدلال کرده است، گرچه در مباحث علت و معلول وحدت شخصی را بیان نموده است. به همین جهت قاضی سعید در مقام نقد ملاصدرا بر آمده که چرا وی در بیان توحید واقعی نظر حقیقی خود را ابراز نکرده و از اهل ظواهر از فلاسفه تقلید کرده است. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۴۹۱)

ج) سنخیت علت و معلول

قاضی سعید قمی معلول را صورتی ظاهر از باطن علت می‌داند. به عبارتی دیگر یک وحدتی بین علت و معلول وجود دارد. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۸۴ و ۲۹۰) قاضی سعید از آنجا که سنخیت بین علت و معلول را قبول دارد اثر شیء را بیان از صفات و معانی مؤثر می‌داند. (همان: ۲۵۸) وی از ضرورت وجود خصوصیتی بین علت و معلول سخن می‌گوید و بیان می‌دارد که اگر چنین خصوصیتی نباشد صدور هر چیزی از هر شیء غیر ممتنع می‌شد. (همان: ۱۸۷)

با بیاناتی که گذشت و سخن از مناسبت و هم‌سنخی علت و معلول شد چنین بر می‌آید که قاضی سعید باید مناسبت بین خدا به عنوان علت و ممکنات به عنوان معلول را قبول داشته باشد، زیرا این مطلب، یک قاعده و مبنای کلی است، اما عجیب است که ایشان در عبارتی چنین مناسبت و خصوصیتی را رد می‌کند و این مطلب را سرّ می‌داند و ابراز می‌دارد که نسبتی برای مبدأ اعلی با ممکنات نیست، زیرا اگر چنین مناسبتی باشد سبب می‌شود در ذات خدا جهتی بدون جهت دیگر باشد و این باعث ترکیب در ذات است. (همان: ۲۹۵)

مناسبت بین خدا و ماهیات را قاضی سعید در حالی رد می‌کند که این دیدگاه، مخالف برخی قواعد بیان شده از ناحیه خود وی می‌باشد. اگر خصوصیت و مناسبتی بین خدا و ممکنات نباشد صدور هر شیئی از خدا جایز خواهد بود، درحالی که قاضی سعید این را قبول ندارد و تنها عقل را سزاوار صادر شدن از خدا می‌داند و تنها بین عقل با خدا مناسبت قائل است. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۱۱۷؛ امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۰۱) جالب این است که قاضی سعید در بحث تباین خدا و ممکنات در مقام نفی سنخیت فعل خدا با فعل مخلوقات استدلال خود را بر اساس مناسبت فعل خدا با ذاتش پی‌ریزی می‌کند. به عبارت دیگر برای نفی مناسبت فعل الله با فعل خلق به مناسبت فعل الله با ذاتش متوسل می‌شود. (همو، ۱۳۷۳، ج ۱: ۸۱-۸۰)

د) قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست»

ظاهراً در آثار قاضی سعید قمی تصریحی بر این قاعده وجود ندارد، اما توجه در بحث سنخیت بین علت و معلول و اینکه علت در مرتبه فوق معلول قرار دارد و باطن و سرّ معلول است و معلول ظاهر علت است، این نتیجه را خواهد داد که وی نیز این

قاعده را قبول دارد. البته قاعدتاً با توجه به اینکه وی به قاعده سنخیت بین علت و معلول تخصیص زده باید چنین برداشت نمود که به این قاعده نیز تخصیص زده باشد و آن را شامل ذات الهی و ممکنات نداند.

هـ) قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»

یکی از مبانی و قواعد فلسفی مورد قبول قاضی سعید، قاعده الواحد است. این قاعده چنین بیان می‌دارد که از واحد از جهت واحد جز واحد صادر نمی‌شود. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۲۸) قاضی سعید اعتقاد به این قاعده را بدیهی می‌داند و مجالی برای انکار آن باقی نمی‌گذارد. (همان: ۱۶۰) وی علاوه بر قبول این قاعده نزد فلاسفه، دیدگاه عرفانی را نیز معاضد این قاعده می‌داند که علاوه بر بیان قرآنی، اخبار نزدیک به تواتر نیز بر واحد بودن اولین خلق خداوند دلالت دارد. (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۰۱)

و) قرب و بُعد نسبت به خدا

یکی از مطالبی که در آثار مرحوم قاضی سعید قمی مطرح است این است که فعل خدا که عوالم سه گانه وجودی است به نسبت ذات احدیت دارای قرب و بُعد است. برخی از ممکنات در اعلی درجه قرب الهی قرار دارند و برخی دیگر نسبت به آن مبدأ در درجات پایین‌تر و ابعدی جای گرفته‌اند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۳۱۰؛ امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۰۰)

مرحوم قاضی سعید همچون دیگر عرفای بزرگ اسلامی قائل به قوس صعود و نزول در دار هستی است. بر این اساس، همه موجودات از الله سرچشمه گرفته و تنزل یافته‌اند و در حال ترقی و سیر به آن سرچشمه هستند. (قاضی سعید قمی، همان: ۱۹۰ و ۱۷۴)

مسئله حشر کلیه موجودات به سوی یک حقیقت - که خداوند است - و سیر موجودات در قوس صعود تا مقصد الهی، در آثار قاضی سعید با عباراتی گوناگون ذکر شده است. این حشر و سیر مقصدی دارد و این مقصد نمی‌تواند امر متباین از موجودات باشد. قاضی سعید همه موجودات حتی حیوان و نبات و انسان را محشور الی الله می‌داند. (همان: ۳۱۲)

یکی دیگر از مباحثی که قرب و بُعد الهی در آن مشاهده می‌شود ماجرای معراج پیامبر عظیم‌الشأن اسلام ﷺ است. در این ماجرا بنا بر آنچه قاضی اشاره می‌کند پیامبر ﷺ از مقامات سه‌گانه جسمانی و نفسی و حتی عقلی عبور کرده و به خدا واصل می‌شود. (همان: ۲۱۸)

نکته قابل بیان این است که پیامبر ﷺ در معراج ردای عقلی را هم کنار زده است که با توجه به مبانی قاضی سعید که عالم عقل را عالم اسماء و صفات می‌داند، از عالم اسماء و صفات عبور کرده است. روشن است که ورای عالم اسماء و صفات ذات احدیت است. بنا به این تعبیر پیامبر ﷺ به ذات نائل شده است.

ز) هستی‌شناسی قاضی سعید

از نظر قاضی سعید همه اسماء و صفات و کثرات بعد از ذات به نحو دفعی از خدا صادر شده‌اند. وی ذات احدیت را به گونه‌ای می‌داند که نه جهتی در آن است و نه حیثی، و نه اسمی و نه رسمی، و نه نعتی و نه وصفی و نه حملی و نه وضعی و نه اشاره‌ای و نه عبارتی، بلکه او غیر از این می‌باشد که گفته شود: او اوست (هو هو).

و آن مرتبه لائقه به احدیت حقه صرفه است، کبریاء ذاتش از رسوایی کثرت حتی از اعتبار جهت و حیثیت متعالی است، بلکه قاطبه کثرات اسمائی و صفاتی بعد از ذات به مراتبی است و از آن‌ها مانند دوری زمین و آسمان‌ها دور است. (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۴۹)

قاضی سعید، عوالم وجودی را نیز سه عالم می‌داند و در این زمینه می‌گوید:

آشکار است که عوالم با کثرتشان خالی از سه جنس نیست؛ پایین‌ترین آن‌ها صور طبیعی است و اوسطشان عالم صور ادراکی مثالی مجرد از مواد عنصری است، اما از ماده نوری عرشی مجرد ندارد و اعلائی آن عالم صور عقلی قدسی است. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۳۱۰)

برخی از فلاسفه عالم مثال را با تعریفی که واسطه بین مجرد و مادی است، قبول

ندارند، ولی قاضی سعید چنانچه گفته شد چنین عالمی را قبول دارد. (همان: ۱۸۵)

قاضی سعید برای خداوند دو مرتبه «احدیت» و «واحدیت (الوهیت)» قائل است. مرتبه «احدیت» مربوطه به ذات خداوند و مرتبه «واحدیت» مربوط به عالم اسماء و صفات الهی است که لفظ جلاله الله نیز بر این مرتبه دلالت دارد. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۲۹۲-۲۸۹؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ۴۵۹-۴۵۴، ۴۸۳، ۵۴۷، ۵۷۸ و ۷۸۱)

۵. تبیین نظریه قاضی سعید در تباین خدا و ممکنات

بر اساس نظر مشهور قاضی سعید قمی، بین خداوند و ممکنات، تباین تام و مطلق وجود دارد و نمی‌توان جهت اشتراکی را بین آنها پیدا نمود. از نظر وی خداوند در هیچ امری و به هیچ نحوی با مخلوقات اشتراک ندارد. (میری، ۱۳۸۹: ۲۴)

مرحوم قاضی سعید در باب دوم کتاب شرح توحید، منظور خود را از مابینت خداوند و مخلوقات، مابینت به مسافت و حدود حسی و مراتب و درجات عقلی نمی‌داند، بلکه به نفس ذات قیومیت و به صفات حسنای الهی می‌داند به معنی اینکه چیزی نیست که در چیزی شبیه او باشد. (قاضی سعیدقمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۴۶)

وی در تبیین مراد خود از مابینت خدای متعال با خلقش می‌گوید: وجود صادق بر سایر مخلوقات بر او صادق نیست و او منزله از آن است و به هیچ وجه در امری از امور با مخلوقاتش مشارکت ندارد. (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۳۱-۱۳۰)

به تعبیر ایشان خالق و مخلوق در هیچ امر واحد و حکم واحدی با هم جمع نمی‌شوند و هر چه بر آن اسمی اطلاق شود به جز خدای متعال مخلوق است و او شیء است بر خلاف اشیاء و هیچ مثل و مانندی در هیچ حکمی از احکامش ندارد (همان، ج ۲: ۲۵۰)

به عقیده او هیچ معنای عام و مشترکی بر خالق و مخلوق صادق نیست، در غیر اینصورت مابینت کامل به وقوع نمی‌پیوندد. به همین دلیل قاضی سعید تباین را منحصر در وجود نمی‌داند و می‌گوید:

اگر در تباین وجودی کفایت کند که رتبه خاص مخلوق، جدا از رتبه واجب‌الوجود است، این جدایی اختصاصی به حق تعالی ندارد، زیرا وجود خاص زید با وجود خاص عمرو، نیز تباین به این معنا را داراست. حکم صفاتی مانند علم و غیر آن نیز همین است. (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۶۵)

مابینت خدا و خلق از همه وجوه است. اگر کسی به اشتراک معبود و مخلوق در امری قائل شود، تباین تام را منکر شده [و] حق تعالی را محدود نموده، و او را در مرتبه‌ای از این طبیعت مشترک و مخلوق را مرتبه دیگر از آن دانسته است. (همان: ۳۶۷)

مطلب مهمی که با غور بسیار در آثار قاضی سعید در باب تباین به دست می‌آید این است که گرچه او در برخی عبارات علاوه بر ذات، تباین میان خدا و خلق را در صفات و افعال او نیز جاری می‌داند، ولی آنچه قابل تأمل است این است که وی تباین میان خدا

و ممکنات را بین مقام ذات غیب الغیوب و احدیت خداوند با ممکنات می‌داند و گرنه شواهد بسیاری وجود دارد که وی بر هم‌سنخی ممکنات با مقام احدیت و الوهیت و سایر مراتب الهی اذعان نموده است.

بر این اساس، شاید بتوان گفت که او قائل به تباین به معنای کلامی‌اش نبوده است. به باور مرحوم قاضی، هر یک از موجودات عالم، صادر شده از یکی از اسمای حق تعالی‌اند. وی معتقد است هر یک از اشیای عالم دارای کلمه الهی و امر ربانی است که این کلمه آن شیء را حفظ کرده و سرانجام آن را به کمال می‌رساند. کلمه الهی از یک جهت باطن و حقیقت آن شیء به شمار می‌آید و از جهت دیگر می‌توان آن را علت شیء دانست. حال اگر این علت نیز علتی داشته باشد، ضرورتاً به علة العلل منتهی می‌شود و در نتیجه او به همه اشیا و امور، محیط است. (قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۰۰-۱۹۹)

طبق این بیان، نمی‌توان میان یک شیء و کلمه الهی تباین قائل شد، زیرا باطن یک شیء از آن جهت که باطن است، نمی‌تواند با خود آن شیء مباین باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ۲۲۳)

قاضی سعید همچنین موجودات و کثرات عالم را علامت‌ها و نشانه‌های ربوبیت خداوند متعال می‌داند و می‌گوید: عالم عبارت است از فعل خدای متعال و قطعاً بر اسمای و صفات او دلالت می‌کند، زیرا عالم، آثار آن اسماء و صفات است و همچنین آن اسماء بر مسمای واحد و احدی‌الذات دلالت می‌کنند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۳۵)

۶. دلایل قاضی سعید بر تباین خدا و ممکنات

در آثار قاضی سعید دلایلی چند مبنی بر تباین وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. اگر خدا با خلق شریک شود، مخلوق خواهد شد. هر چه در خلق است، مخلوق می‌باشد. تباین حق در صفات نیز چنین است، چون اشتراک در عارض، مستلزم اشتراک در ذات است؛ اما اینکه خداوند در صفات با احدی اشتراک ندارد به این دلیل است که اشتراک در عرضی مستلزم اشتراک در ذات است همان‌طور که برهان بر آن دلالت دارد. (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۸۱)

از عبارت مذکور معلوم می‌شود که قاضی سعید معتقد است صفات خداوند امری عارض بر ذات است. وی با استفاده از این قاعده فلسفی که: «کل ما بالعرض لابد أن ينتهي إلى ما بالذات»، یعنی هر چیزی که عرضی است لابد به یک امر ذاتی منتهی می‌شود، اشتراک در ذات را نتیجه اشتراک در صفات می‌داند. چنان که خود او به این مطلب چنین اشاره کرده است:

هر چیزی که اشتراک عرضی داشته باشد، به اشتراک ذاتی منتهی می‌شود، زیرا زمانی که اشیاء کثیر، مصداق حمل مفهوم واحد هستند، ناچاراً مستلزم اشتراک آن‌ها در یک امر ذاتی است. همچنین است امر در عرضی مشترک، پس همان‌طور که عرضی مختص استدعای ذاتی مختص را دارد، همین‌طور هم عرضی مشترک به ذاتی مشترک اسناد داده می‌شود. (همان: ۱۸۰)

قاضی سعید این سخن خود را قریب به بدیهی دانسته است.

تباین افعال خدا با افعال ممکنات نیز چنین است که هر فاعلی، فعل را به اعتبار خصوصیتی که نسبت به مفعول دارد، انجام می‌دهد و گرنه صدور هر فعلی از هر شیء و ترجیح بدون مرجح پیش آید؛ و اگر چیزی با حق تعالی شریک باشد، آن شیء دارای خصوصیتی مشترک با حق است و اشتراک در صفت، مستلزم اشتراک در ذات و ترکیب خواهد بود. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۸۱ و ۹۰؛ همو، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۳۸)

قاضی سعید در ادامه استدلال خود بیان می‌کند که اگر فعل خداوند در چیزی مانند فعل فرد دیگری باشد، نشان‌دهنده این است که آن فرد هم خصوصیت و ملکه آن فعل را دارد، پس در یک صفت با هم مشترک هستند و این، مستلزم اشتراک در ذات و ترکیب در ذات خواهد بود. بنابراین خداوند مابین با هر چیزی است و چیزی مثل او نیست و در هیچ چیزی اشتراک ندارد. (همو، ۱۳۶۲: ۸۱)

۲. ضرورت دارد فاعل هر شیء با فعل خود یکی نباشد. اگر فعل جوهر مطلق باشد فاعل نمی‌تواند جوهر مطلق و اگر فعل جوهر خاص باشد، فاعل نمی‌تواند جوهر خاص باشد، چون فاعلی که نوع را می‌آورد، اگر مثل آن باشد، لازم می‌آید که شیء، فاعل خود باشد. (قاضی سعید، ۱۴۱۶، ج ۲: ۱۳۶)

۳. اگر خدا مصداق مفهیمی که بر مخلوقات اطلاق می‌شود باشد، از آنجا که هر وجه اشتراکی، افتراقی را طلب می‌کند، این امر مستلزم تصور جهات مختلف در ذات حق است. هر چه بر آفریده‌ها ممکن است، بر آفریدگار محال است و هر چه بر آفریده‌ها ممکن است، به علت نیاز دارد. اگر چنین چیزی برای واجب محقق شود،

ناگزیر، علتش خود اوست و لازمه آن، اتحاد فاعل و قابل است که ذات الهی از آن منزّه است. (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۸۰)

۷. نسبت نظریه تباین قاضی سعید و مبانی او

در دو بخش گذشته نظریه قاضی سعید قمی در باب تباین تام و مطلق خدا و ممکنات بیان شد و دلایل وی نیز در این خصوص ذکر شد. در این بخش به مقایسه و نسبت‌سنجی نظریه تباین قاضی سعید با مبانی فلسفی وی که در گفتار دوم تبیین شد می‌پردازیم.

أ) نسبت اصالت ماهیت با نظریه تباین

پیش‌تر بیان شد که قاضی سعید را جزء مدافعان اصالت ماهیت می‌دانند که برای مدعای خود با استفاده از مسئله جعل برهان اقامه نموده است. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۲۶)

یکی از جاهایی که وی این مبنا را پیاده کرده است، تباین مطلق میان خدا و ممکنات است. گرچه باید گفت این اعتقاد او به تباین مطلق خدا و ممکنات او را به سمت طرح اصالت ماهیت کشانیده اما به هر حال اصالت ماهیت نسبت به این نظریه مبنا محسوب می‌شود و این نظریه اثر و لازمه آن.

از بیان قاضی سعید در اصالت ماهیت چنین بر می‌آید که وجود بیش از یک حقیقت عینی شخصی نیست و آن حقیقت همان واجب تعالی است و ماهیات ممکن به واسطه یک نوع انتساب به آن وجود یگانه، اصالت و واقعیت می‌یابند. بنابراین، اطلاق «موجود» بر واجب تعالی بدین معناست که او عین وجود است و اطلاق «موجود» بر ماهیات ممکن بدان معناست که آن‌ها منتسب به وجود هستند و آن وجودی که ماهیات بدان منتسب می‌شوند همان واجب تعالی است. حاصل آنکه ماهیات وجود ندارند، بلکه فقط منتسب به وجود می‌شوند و به واسطه همین انتساب هم اصیل می‌گردند.

نکته ضروری در طرح اصالت ماهیت این است که وی وجود را برای خدا اصیل می‌داند و برای ممکنات اعتباری، نه اینکه قائل به اعتباری بودن اصل وجود حتی وجود خدا باشد.

قاعدهٔ اصالت ماهیت در ممکنات با نظریه تباین مطلق خدا و ممکنات او سازگار است، زیرا در قاعده اصالت ماهیت، تمام تلاش او بر این است که وجود ماهیات را اصیل نداند و تنها به یک استناد بسنده کند و بگوید ماهیات به وجود اصیل خداوند مستند می‌شوند و با این استناد اصالت می‌یابند؛ یعنی حاضر نشده وجود را برای ماهیات بپذیرد گرچه به محالاتی همانند انقلاب در ذات متوسل شود، زیرا استناد ماهیات به وجود خدا یا مستلزم این است که یک حقیقت عینی در خارج ایجاد شود یا نه؛ اگر ایجاد شود چون خود ماهیت چیزی نیست، آن حقیقت وجود است و اگر حقیقتی عینی تحقق یابد و ماهیات صرفاً با استناد به وجود الهی اصیل شوند بدون اینکه چیزی بر آن‌ها افزوده شود، انقلاب و باطل است.

ب) نسبت مسئله توحید قاضی سعید با نظریه تباین

مسئله توحید از نگاه قاضی سعید در سه سطح اتحاد در ممکنات، تشکیک در ممکنات و توحید خالص بیان شد. برای مقایسه نظریه تباین با مسئله توحید باید هر یک از سطوح را جداگانه با این نظریه سنجید.

پایین‌ترین حدی که برای این مسئله از دیدگاه قاضی سعید برای موجودات در نظر گرفته شده اتحادی است که در کل نظام آفرینش وجود دارد. تعبیری که قاضی سعید در این زمینه به کار برد این بود که مجموعه عالم را همچون کراهی واحد شخصی و متصل به هم معرفی نمود که در آن انفصال و اشتقاقی نیست. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۸۳)

همچنین وی این نظام را «نظامی وحدانی» و «سلسلهٔ وجود» نام‌گذاری کرد. (همان: ۱۷۷ و ۲۷۱)

به نظر نمی‌رسد پذیرش این حد از وحدت موجودات نیز با نظریه تباین همخوانی داشته باشد، زیرا واحد بودن خلق الهی از وحدت ذاتی الهی منبث شده است. اگر تباین مطلق بودن ضرورتی بر واحد بودن خلق نبود و مخلوقات عالم هستی همچون جزایری منفک و منفصل بودند، در آن صورت نسبتی با هم نداشتند، اما واحد بودن الهی سبب واحد شدن عالم هستی شده است. چنان که قبلاً ذکر شد اینکه می‌گوییم مجعول او هم باید وحدت داشته باشد در خود عبارتی را نهفته دارد که مقدمه این «باید» است و آن اینکه بین خدا و مجعولش سنخیت وجود دارد. این سنخیت است که سبب حکم

ضرورت وحدت مجعول شده است، بدیهی است که اگر سنخیتی نبود لزوم وحدت در مجعول اولی بی معنی بود.

نظام وحدانی وجود زمانی که به صورت یک کل نگریسته شود امری واحد است که مجعول جاعل حق است که قاضی سعید همچون میرداماد از همین جهت وحدتش آن را دفعتاً واحداً صادر از خداوند متعال می داند.

بنابراین از نظر نگارنده همسانی کل عالم هستی، نظریه تباین را مخدوش می سازد و اعتبار آن را از بین می برد.

اما اگر وحدت وجود را به معنای تشکیک در موجودات بدانیم، همچنان که در آثار قاضی سعید قمی چنین وحدتی به کرات مشاهده می شود، قاضی سعید هر آنچه را که در سوافل است اصل و حقیقتش را در عوالی می داند تا اینکه به عالم الهی که از آن تعبیر به سرمد و غیب الغیب نموده می رسد. (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۹: ۴۹۳)

وی به وجوب مشابهت و همانندی تام بین امور سافل و حقایق عالی و حتمیت محاذات بین مراتب متقابل معتقد بوده و حتی ذوات در سافلات را به ازاء ذوات در عالیات می داند که از این امر تشکیک در وجود استخراج می شود. (همو، ۱۳۸۱: ۱۳۴)

طبیعی است که پذیرش تشکیک در موجودات که تا به غیب الغیب برسد منافی نظریه تباین است، زیرا هم سنخی مراتب وجود با شدت و ضعفش است که تشکیک وجود را محقق می سازد، مگر اینکه بگوییم مراد قاضی سعید از غیب الغیوب ذات الهی نیست، بلکه عالم الوهیت است و بین عالم الوهیت و ذات الهی تباین است.

اما دیدگاه قاضی سعید در توحید خالص که در آثار او فراوان به چشم می خورد چه نسبتی با نظریه تباین خواهد داشت؟

اگر مسئله توحید را نزد قاضی سعید به این معنا بگیریم که یک حقیقت بیشتر واقعیت ندارد و آن ذات حق تعالی است و مابقی موجودات اعتبارات و شئون و نعوت آن وجودند، چنان که قاضی سعید از آن با مثال موج و دریا یاد می نماید (همان: ۳۷۶) که در برابر خدای متعال ازلاً و ابداً مستهلک و هیچ بوده و هیچ شأن استقلال و ذاتی برای آن ها متصور نیست (ر.ک: قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۹۶-۱۹۵) و در واقع در دار وجود جز ذات و کمالات او چیزی نیست و باقی همه لا شیء محض اند (همو، ۱۳۷۹: ۶۷)، زیرا هیچ ذات و وجود و حکمی جز به خدای متعال ندارند و در نتیجه، تنها موجود حقیقی اوست

و چیزی غیر او نیست. (همان، ج ۲: ۲۴۸) «لیس شیء فی الحقیقة الا هو». (همان، ج ۱: ۱۹۶-۱۹۵)

دیدن غیر و حکم به تعدد، شرک و منافی با توحید خالص و حقیقی خواهد بود (قمی، ۱۳۷۹: ۲۴۰؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۱۲) و کلمه «لا اله الا الله» افزون بر اینکه دال بر نفی هر معبودی غیر از الله است، دال بر نفی هر موجودی غیر از او نیز هست. (همو، ۱۳۷۹: ۷۰۵)

در این صورت، غیری وجود نخواهد داشت که بخواهیم سنخیت یا عدم سنخیت آن را بررسی نماییم؛ هر چه هست خدا و شئون اوست.

جز یکی نیست نقد این عالم باز بین و به عالمش مفروش
بنابراین مقایسه نظریه تباین با توحید خالص قاضی سعید از ریشه صحیح نمی باشد
و سالبه به انتفاع موضوع است، مگر اینکه برای ممکنات ذاتی فرض شود و آن ذات
فرضی را که نیستی محض است با ذات خداوند مقایسه نماییم که در این صورت قول
به تباین صادق خواهد بود و گرنه در غیر این صورت سنخش تباین وجهی ندارد.

ج) نسبت قاعده مناسبت علت و معلول با نظریه تباین

مناسبت علت و معلول از جمله قواعدی است که قاضی سعید قمی در آثار خود بدان اشاره کرده است. چنانچه بیان شد این مناسبت که قاضی سعید از آن با عنوان مناسبت ضروری علت و معلول یا وجود خصوصیت برای صدور معلول خاص از علت نام برده است از نظر وی در میان همه اجزای عوالم وجودی جاری و ساری است، مگر بین ذات الهی و ماهیات.

قاضی سعید در اینجا توقف کرده و قاعده را تخصیص می زند و بیان می کند که وجود مناسبت بین خدا و ممکنات سبب ایجاد حیثیت و جهت در ذات الهی شده و آن موجب ترکیب در ذات می شود که ترکیب در ذات محال است.

اگر قاعده مذکور در مورد ذات الهی و ممکنات جاری می شد با نظریه تباین قاضی سعید در تنافی بود، اما اینکه قاضی سعید قاعده را تخصیص زده و آن را شامل ذات الهی و ممکنات نمی انگارد، دست وی را برای پذیرش تباین مطلق باز گذاشته است؛ البته لازم به ذکر است که بر اساس مباحث گذشته، وی بین عوالم هستی مناسبت و سنخیت قائل بوده و حداقل برای کل عوالم تا مرتبه اسماء و صفات که مرتبه واحدیت

حق است سنخیت را برقرار می‌دارد که در این صورت تا مرتبه قبل ذات، تباین منعزل و سنخیت جاری است.

لازم به ذکر است مرحوم قاضی در طرح نظریه تباین که هر گونه مشارکت ممکنات در ذات و صفات و افعال را محال می‌داند برای اثبات ربط فعل الله به ذات از همین قاعده استفاده می‌کند و بیان می‌کند که مشارکت در فعل الله نیز برای ممکنات محال است، زیرا مشارکت در فعل الله به دلیل مناسبت فعل الله با ذات، سبب مشارکت ممکنات با ذات الهی می‌شود که محال است. اگر مناسبت بین فعل الهی و ذات نباشد ترجیح بالمرجح خواهد بود و صدور هر فعلی از هر فاعلی متصور است. (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۸۰-۸۱)

اینکه وی در آنجا که به این قاعده نیاز دارد آن را ثابت و آنجایی که به خلاف برخی اقوال مختارش است رد کند، خلاف رویه‌های علمی و منطقی است که پذیرش آن دشوار است. بنابراین اصل قاعده با نظریه تباین تام قاضی سعید سازگار نیست و نمی‌تواند آن را توجیه نماید.

د) نسبت قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست» با نظریه تباین

قاعده «معطی شیء فاقد شیء نیست» از قواعد عقلی است که انکار آن راه سفسطه و دوری از خردگرایی را باز می‌نماید. چنانچه مطرح شده قاضی سعید نیز قاعده را قبول دارد و منکر آن نیست، مگر اینکه باز بگوییم حیطة این قانون نزد قاضی سعید تا قبل از مرتبه ذات الهی است و در این مرتبه این قانون جایگاهی ندارد. البته قاضی سعید چنین سخنی را نگفته، ولی این قاعده با نظریه تباین او کاملاً در تضاد است و در یک جا جمع نمی‌شوند. به هر حال قاضی سعید باید پاسخگو باشد که آیا این قاعده را قبول دارد یا قول به تباین مطلق را؟ آیا باز دست به تبصره و تخصیص خواهد زد یا خیر؟ به نظر نمی‌رسد بتوان جواب قانع کننده‌ای در این زمینه یافت.

ه) نسبت قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» با نظریه تباین

این قاعده نیز بر اساس توضیحاتی که داده شد از هم‌سنخی صادر و صادر شونده برخاسته است. قاضی سعید در آثار خود این اصل را پذیرفته و مبنای برخی قواعد و قضایای دیگر قرار داده است. از آنجا که قاضی سعید این اصل را بین همه علت و معلول‌ها و صادرکننده‌ها و صادرشونده‌ها قبول دارد و حتی آن را بین خدا به عنوان

مفیض و صادرکننده اشیاء و ممکنات به عنوان مفاض و صادر شونده هم جاری می‌داند (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۶۰) با توجه به اینکه این اصل بر هم‌سنخی دلالت دارد، بنابراین این قاعده با نظریه تباین سازگار نیست.

و) ارتباط قرب و بُعد نسبت به خدا با نظریه‌ی تباین

پذیرش قرب و بعد موجودات بر اساس آنچه بیان شد از چند طریق بر هم‌سنخی آن‌ها با علتشان خبر می‌دهد؛ یکی اینکه قبول قرب و بُعد فرع بر پذیرش تشکیک در وجود است و آن نیز فرع بر هم‌سنخی است، بنابراین پذیرش قرب و بُعد پذیرش هم‌سنخی است.

طریق دوم نیز این بود که تا مبدأ نسبت و مقایسه نباشد طرح قرب و بعد بی‌معناست و اگر سنخ مبدأ مقایسه و نسبت با اشیاء واحد نباشد یا نبود، مبدأ برای آن‌ها علی‌السویه است. پس در هر جا که قرب و بعد مطرح است بالضروره باید اولاً مبدئی وجود داشته باشد که اشیاء را نسبت به آن‌ها قریب و بعید بدانیم و ثانیاً این مبدأ هم‌سنخ اشیاء باشد، زیرا عدم هم‌سنخی در حکم نبود مبدأ انتساب خواهد بود.

قاضی سعید نیز در آثار خود قرب و بعد موجودات را نسبت به خداوند مطرح نموده است. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۳۱۰؛ امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۰۰)

بنابراین از این جهت وی در برخی بیاناتش قائل به هم‌سنخی بوده که آن هم با نظریه تباین به طور مطلق ناسازگار است.

پذیرش قوس نزول و صعود و نیز ماجرای معراج رسول اعظم ﷺ (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۹۰) و نیز حشر موجودات (همان: ۳۲۴ و ۳۲۵) نیز از توابع بحث قرب و بُعد است که غور در آن‌ها چیزی جز هم‌سنخی را فریاد نمی‌زند.

ز) ارتباط هستی‌شناسی قاضی سعید با نظریه تباین

در هستی‌شناسی قاضی سعید، ذات الهی امری متفرد و مجزای از همه عالم بدون راهیابی هرگونه کثرت و حیثیت و صفتی تلقی شده است که تنها اوست و غیر او چیزی نیست نه اینکه غیر او چیزی نباشد بلکه اصلاً چیزی نیست. (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۴۹) بدیهی است در این ملاحظه، تباین یا سنخیت موضوعاً از حکم خارج است و نمی‌شود بیان داشت که تباین حاکم است یا سنخیت. مگر غیری را فرض کنیم که این

غیر همان نیستی و هلاکت است و سپس آن را با ذات الهی بسنجیم و بگوییم نیستی با هلاکت در تباین است.

اما در مرتبه بعد از ذات که مقام اسماء و صفات الهی است و قاضی سعید بازگشت همه اشیاء را به اسمی از اسماء الله می‌داند و بازگشت همه را به اسم جامع الله دانسته است (قاضی سعیدقمی، ۱۳۷۹: ۲۹۲) از این جهت بین اسماء و اشیاء ربط و سنخیت وجود خواهد داشت که با تباین مطلق هیچ‌گونه سازشی ندارد.

همچنین قاضی سعید برای عوالم هستی بعد از ذات، طبقه‌بندی و رتبه‌گذاری کرده است و آن‌ها را در سه مرتبه عقل، مثال و طبیعت جای داده که همه آن‌ها به هم متصل‌اند به نحوی که یک واحد شخصی را به وجود آورده‌اند (همو، ۱۳۸۱: ۳۱۰) که با این تعبیر سنخیت بین آن‌ها حاکم است نه تباین، زیرا تباین دافع اتصال و اتحاد است. مرحوم قاضی موجودات عالم را عقل، نفس، جسم، صورت و هیولی می‌خواند. وی صدور عقل را از تعقل ذات خداوند توسط خودش می‌داند. وی این موجودات پنجگانه را به هم متصل دانسته که یکی واسطهٔ ایجاد دیگری است. (همان: ۱۱۸) پس سنخیت بین آن‌ها بدیهی است، اما آیا این موجودات با ذات الهی نیز ارتباط دارند یا نه نکته‌ای است که قاضی سعید باید بدان پاسخگو باشد. اما وی اصلاً بیان نفرموده که چرا از تعقل ذات باید عقل ایجاد شود؟ چرا چیز دیگری صادر نشده است؟ چرا اصلاً باید چیزی صادر شود؟ البته ممکن است وی در جواب اینکه چرا چیز دیگری صادر نشده بیان کند چون عقل جامع همه موجودات است و خداوند جهت خاصی ندارد بنابراین با صدور عقل، صدور کل موجودات محقق شده است، اما این با بیان اینکه سنخیتی بین خدا و ممکنات وجود ندارد در تقابل است.

۸. لوازم نظریه تباین

أ) نسبت عدم سنخیت خدا و ممکنات با الهیات تنزیهی قاضی سعید

قاضی سعید قمی با طرح نظریه تباین مطلق میان خدا و خلق، به سمت الهیات تنزیهی کشیده شده است، زیرا از مهم‌ترین لوازم و آثار پذیرش تباین مطلق، تنزیه خداوند از هرگونه صفت و مشابهت با خلق است. از همین رو او با تأکید شدید بر تباین خدا و خلق و نیز با برداشت خاص خود از معنای صفت، به نفی صفات از ذات خداوند پرداخته است. وی معتقد است توحید تنها با نفی صفات از ذات خداوند انتظام می‌-

یابد. (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ۱۱۵) بنابراین، اتصاف خداوند به هیچ امر سلبی یا ایجابی امکان‌پذیر نیست.

عمده‌ترین دلیل قاضی سعید در نفی صفات، التزام وی به روایات سلب حد از ذات خدای متعال است. (قمی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ۱۹۲، ۲۵۸ و ۴۷۸)

روایاتی چون:

- «ضَلَّ هِنَالِكَ تَصَارِيفَ الصِّفَاتِ؛ دگرگونی‌های صفات در آنجا گم شده است». (شیخ صدوق، ۱۴۱۶ق: ۵۷)؛

- «لَمْ تَحْطُ بِهَ الصِّفَاتِ فَيَكُونُ بِإِدْرَاكِهَا إِيَاحَ بِالْحُدُودِ مَتْنَاهِيًّا؛ صفات او را احاطه نکرده‌اند تا با رسیدن صفات به او، متناهی به حدود باشد». (همان: ۵۰)؛

- «نظام توحید الله نفی الصفات عنه»؛

- «من وصفه فقد الحد فيه»؛

- «و كذلك يوصف ربنا وهو فوق ما يصفه الواصفون».

از جمله روایاتی است که قاضی سعید در این موضوع بدان استناد کرده است. وی در شرح این عبارت که «لا تحده الصفات؛ صفات او را محدود نمی‌کنند». (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷) می‌گوید: وصف به نوعی جهت احاطه بر موصوف و مستلزم تحدید آن است، در نتیجه برای خدای متعال وصفی که او را محدود کند، وجود ندارد. (قمی، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ۱۵۵)

به تعبیر دیگر، از نظر او صفت داشتن به نوعی فرع بر داشتن حد و تعیین است، درحالی که ذات خدای متعال به دلیل اطلاق و عدم تناهی هیچ حد و تعیینی ندارد. همان‌طور که پیش‌تر گذشت، وی مرتبه ذات را مرتبه الغا و اضمحلال کثرات می‌داند، به گونه‌ای که هیچ چیزی جز ذات در آن مرتبه قابل فرض نیست. با توجه به عبارات وی، مراد او از نفی صفات، عدم امکان اعتبار صفات در آن مرتبه است.

وی همچنین در توضیح خود بر حدیثی است از امام رضا علیه السلام که در آن آمده است: «... المستشهد علی قدرته الممتنع من الصفات ذاته»، معتقد است مراد از این عبارت این است که ذات خداوند ذاتاً از مقارنت و ثبوت صفات برای او چه به نحو عینیت و چه به نحو زیادت به دور است. (همو، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ۲۹۰)

به همین دلیل در بعد وجودشناختی صفات هر گونه صفت را برای مقام ذات خدا رد می‌کند و ذات الهی را نایب مناب صفات می‌داند، البته وی میان مقام احدیت و واحدیت

تفکیک قائل است و این گونه نیست که صفات الهی را قبول نداشته باشد، بلکه اسماء و صفات را مربوط به مقام احدیت یا همان الوهیت می‌داند، یعنی در این مقام است که خدا متصف به صفات است.

وی در مقابل ارائه آیاتی که صفات زیادی را به خدا استناد می‌دهد و روایاتی چون «لم یزل الله ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و القدرة ذاته و لا مقدر و البصر ذاته و لا مبصر و السمع ذاته و لا مسموع» که با عبارات مختلف در جاهای بسیاری نقل شده است، چنین می‌گوید:

... همانا این اخبار در بیان مرتبه واحدیت وارد شده است که متأخر از مرتبه احدیت صرف است و همچنین «مرتبه الوهیت» نامیده می‌شود که جامع همه اسماء و صفات مشتمل بر کافه مراتب و کمالات است که لفظ «الله» بر آن دلالت دارد. «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» و این احاطه، احاطه الهی سرمدی است و این وحدت وحدت جمعی لایزالی است، پس کل برای اوست از حیثی که کثرتی در آن نیست و به طور کلی، هر زمان شریعت مقدس با ذکر صفات و اسماء سخن گفت و جمیع آنچه حکمای افاضل از عینیت و احتواء گفته‌اند، این مرتبه را اراده کرده‌اند و در دلالت و هدایت به بالای آن منزل مکلف نمی‌باشند، هنگامی که خدا در «فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به لفظ «الله» تصریح کرده است. و مؤید آنچه ما گفتیم چیزی است که در این اخبار از لفظ «الله» و «رب» وارد شده است هنگامی که ذکر کرد: «لم یزل الله ربنا» و به خاطر همین دیده می‌شود که کثیری از فضلا در این مرتبه متوقف شده و از این درجه تجاوز نمی‌نمایند... (همان: ۲۹۲)

البته قاضی سعید دلالت اخبار مذکور را بر مرتبه احدیت هم نفی نمی‌کند و آن را نیز به عنوان یک احتمال مطرح می‌کند، ولی توجیه خاص خود را در این خصوص مطرح می‌نماید و چنین می‌گوید:

اینکه این اخبار بر مرتبه احدیت وارد شده است را نیز اختیار می‌نماییم، اما مراد از قولشان در «العلم ذاته» این است که ذات سبحان خداوند احتیاجی به علمی که عارض او شود یا با او متحد شود یا عین او باشد ندارد، به هر معنا که باشد، بلکه ذاتش قائم مقام جمیع صفات ذاتی است به معنی اینکه شیئی غیر ذات نیست بدون اختلاف ذات و جهات و این مراد از رجوع صفات خدای عز و جل به سلوب است، در اینجا چنین نیست که صفتی همراه ذات باشد همان طور که اشاعره و صفاتی می‌بینند و یا احوالی غیر مجعول باشد همان طور که اهل اعتزال گمان برده‌اند و یا ذاتی باشد و صفتی همان گونه که بعضی بدان قائل‌اند، و نه ذاتی که

او صفت باشد. همچنین آنچه را که جهله فلاسفه گفته‌اند که «آن‌ها(ذات) لیست هو و لا غیره» صحیح نیست، زیرا همه در آن مرتبه هالک و باطل‌اند و در آن اثری از وجود و سایه نیست. متعالی باد خدای تعالی از آنچه ظالمون و ملحدون در باب اسماء و صفاتش می‌گویند. (همان: ۲۹۳)

ب) عدم سنخیت و مسئله شناخت الهی

در صورت پذیرش دیدگاه تباین مطلق میان خلق و خالق باید به یکی از لوازم آن یعنی عدم امکان شناخت خداوند به هیچ طریقی ملتزم بود. حال باید دید که مرحوم قاضی چه دیدگاهی راجع به مسئله شناخت الهی دارند. آیا امکان آن را به طور مطلق رد می‌نماید که این به خلاف بسیاری از آیات و روایات است و یا اینکه راهی را برای شناخت خداوند باز می‌گذارد. ایشان درباب شناخت خداوند با رد معرفت حسی و عقلانی به معرفی و تبیین دو نوع معرفت دیگر با نام «معرفت اقراری» و «برترین معرفت» می‌پردازد. معرفت اقراری برای همهٔ انسان‌ها میسر است، اما معرفت برتر که از راه شهود است مخصوص خواص از انسان‌ها است.

چیستی معرفت اقراری و معرفت برتر

از دیدگاه قاضی سعید، استدلال به آیات الهی و تفکر در آفرینش معرفت نیست، بلکه اقرار و یادآوری است. (نصیری، ۱۳۸۱: ۶۲) به عقیده قاضی سعید، استدلال بر معلول از طریق علت تنها بر شیء غیر معلول دلالت می‌کند و اینکه طبیعت ممکن دارای مصدر و هر چیزی را ابتدایی است این معرفت حقیقی نیست، بلکه معرفت بالمقایسه است، چون از مقایسه موجود ممکن با مبدأ به دست می‌آید. (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۲۸) ضمن اینکه ثابت می‌کند ممکن محتاج به موجد است و از سنخ او نیست، بنابراین امری مغایر و مباین با معلول است. از طرفی دیگر راه اثبات باعث می‌شود که ما خدای متعال را موضوع حکمی یا مسئله‌ای (همو، ۱۴۲۱ق: ۲۳۴) قرار دهیم و چون محمول‌ها از اعراض ذاتی هستند و خدای متعال اعراض ذاتی ندارد، بنابراین راه اثبات راهی است که بی‌اشکال نیست. از طرفی دیگر، موضوع بایستی معروف باشد، و لو بالوجه در حالی که خدا معروف واقع نمی‌شود. (همان)

بنا بر مطلب مذکور، ما به ذات الهی و صفات الهی چه به معنای وصف مصدری و چه به معنای حاصل مصدر نمی‌توانیم آگاهی یابیم. این عدم آگاهی هم در صفات ذات

و هم در صفات فعل جاری است. (قاضی سعید، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ۴۱۳) چون صفات فعل نیز به صفات ذات ارجاع می‌یابند. در این مورد راهی جز این نمی‌ماند که توصیف الهی را به خود او ارجاع داده و وظیفه بندگان را چیزی به جز «اقرار» تلقی نکنیم.

توحید مراتب متفاوتی دارد، مردم نیز به تبع درجات مختلف دارای مراتب متفاوت‌اند. مشترک میان همه این مراتب، همان اقراری است که به نور قلبی و معرفت به این اقرار حاصل می‌شود. این حد مشترک توحید، شامل همه انسان‌ها می‌شود (همان: ۲۶) اما از معرفت اقراری مرتبه‌ای برتر وجود دارد که از آن اولیاء (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۲۸) است. این معرفت برتر، معرفت شهودی و قلبی است که نصیب بعضی از انسان‌ها (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۱۷۴) می‌شود.

راه نیل به این معرفت، رؤیت شهودی و قلبی است، به نحوی که واسطه‌ها و اغیار از نظر عارف به دور می‌ماند و در عالم وجود، هیچ اثری به جز حق تعالی مشاهده نمی‌کند. معرفت‌های دیگر به جز این معرفت، خالی از شائبه شرک خفی و یا جلی نیستند. (همان: ۱۷۶) قاضی سعید قمی در این اعتقاد از محیی‌الدین عربی متأثر شده است چون قاضی سعید در شرح الاربعین از فتوحات ابن عربی (الفتوحات المکیه، ج ۲: ۲۸۹) نقل می‌کند:

احدیت ذات، دارای ماهیت نیست تا اینکه حکمی بر آن بار شود. چون احدیت ذات به هیچ چیز در عالم شبیه نیست و هیچ چیز نیز به او شبیه نیست. اگر حکمی درباره ذات او بیان شود، آن حکم نیز بایستی از جانب حق باشد. در این صورت نسبت آن حکم نیز غیر معلوم است. در این صورت بایستی نسبت به آن ایمان داشته باشیم.

قاضی می‌گوید: «این همان شهادت اقراری است که در اخبار ما آمده و نبایستی از آن تجاوز نمود».

بنابراین قاضی سعید برترین راه معرفت به خدای متعال را فانی شدن از خویش می‌داند و معتقد است درست‌ترین راه معرفت که متناسب با وحدت حقیقی و توحید خدای متعال است، معرفت بی‌واسطه به خدای متعال از طریق رسیدن به مرتبه قرب نوافل است (قمی، ۱۳۷۹: ۳۳۸)

قرب نوافل مرتبه‌ای از فناست که طبق نقل، طی آن خدای سبحان کل عبد می‌شود و عبد، خدا را جز به خدا نمی‌بیند، خدا را جز از خدا نمی‌شنود و او را جز به او نمی‌شناسد و این سیر من الله الی الله است (همان: ۲۳۹-۲۳۸)

به عقیده او تنها کسی خدا را به وحدانیت شناخته است که از خودش و هر چیزی ثبوت و ذات داشتن را نفی کند و آن‌ها را جز برای خدای متعال نبیند (همان: ۱۷۷). بر اساس این عبارات، اگر قاضی سعید معرفت شهودی را راهی برای معرفت خداوند دانسته‌است باید به نحوی سنخیت را پذیرفته باشد و گرنه با نظریه تباین مطلق نباید هیچ‌گونه معرفتی حتی از راه شهود نسبت به خداوند حاصل شود. اینکه معرفت حسی و عقلی که حاصلش علم حصولی است نمی‌تواند ما را به معرفت ذات برساند مورد اتفاق اکثر حکما از جمله میرداماد و اصحاب حکمت متعالیه است و مختص به قاضی سعید نیست، زیرا آن‌ها نیز تنها راه معرفت به خدا و حتی حقایق دیگر اشیاء را معرفت شهودی می‌دانند.

نتیجه

قاضی سعید قمی از جمله اندیشمندانی است که در رابطه وجود خدا و ممکنات نظریه تباین مطلق را ابراز داشته‌است. وی هیچ‌گونه ربط و نسبتی را بین ذات الهی و ذات ممکنات برقرار نمی‌داند. هم‌خوانی این نظریه با برخی از مبانی و قواعد عقلی خود قاضی سعید دشوار به نظر می‌رسد. مثلاً این که معطی شیء فاقد شیء نیست یا قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد و مسئله قرب و بُعد نسبت به خدا.

البته ایشان با تفکیک دو مقام احدیت و واحدیت این مبانی و قواعد را تا مقام واحدیت و الوهیت خداوند که عالم اسماء و صفات است ساری می‌داند، ولی در مقام احدیت چنین عقیده‌ای ندارد و آن را شامل این قواعد نمی‌انگارد.

حل مشکلاتی که در نظریه قاضی سعید وجود دارد در دو حوزه عقل و نقل با دشواری‌هایی همراه است. آنچه قاضی سعید را به سمت این دیدگاه کشانده است تنزیه ذات الهی و تعالی ذات غیب‌الغیوب از منظر اوست که وی را به تعطیل ذات از صفات نزدیک گردانیده‌است. گرچه وی با نسبت دادن اسماء و صفات به مقام الوهیت و واحدیت سعی نموده از تعطیل محض خود را برهاند اما در مقام ذات عملاً در مسیر تعطیل گام برداشته‌است.

قاضی سعید بین مقام الوهیت و ممکنات هم‌سنخی را پذیرفته‌است. هم‌سنخی و یا عدم سنخیت بین وجود خدا و ممکنات دارای لوازم و آثاری است. نظریه تباین مطلق

قاضی سعید با الهیات سلبی او که به نفی صفات از ذات پرداخته و به اشتراک لفظی صفات حق با خلق نظر داده هم‌آوایی دارد.

یکی از لوازم و آثار نظریه تباین مطلق، نبودن راهی برای شناخت ذات الهی است. قاضی سعید با طرح معرفت اقراری راه عقل را برای شناخت خدا بسته است، ولی با بیان امکان شناخت خداوند از طریق معرفتی برتر که همان راه شهود است ملتزم به لازمه نظریه تباین مطلق نبوده است.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم
- آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۵)، اسماء و صفات حق، ج ۱، تهران: اهل قلم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۳)، التعلیقه علی الفوائد الرضویه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
- _____ (۱۳۶۰)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ترجمه سید احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
- راغب الاصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (بی تا)، المفردات، بیروت: دار المعرفه.
- بنیانی، محمد و علی رحیمی (۱۳۹۷)، «تأملی بر چیستی و چرایی نفی صفات الهی از منظر قاضی سعید قمی»، فلسفه دین، دوره ۱۵، ش ۴، ص: ۸۶۹-۸۹۰.

- حسینی شاهرودی مرتضی و فاطمه استثنائی (۱۳۹۲)، «تقد و بررسی الهیات سلیمی قاضی سعید قمی»، قیسات، سال ۱۸، ص: ۱۹۱-۲۲۴.
- روضاتی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶)، «دومسین دو گفتار پیرامون احوال و آثار محمد سعید قمی و محمد سعید حکیم و ملا محمد علی تونی خراسانی»، ج ۱، قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء علیها السلام.
- صدوق، محمدبن علی ابن بابویه (۱۳۹۸ق)، التوحید (للسدوق)، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- طاهری، سیدصدرالدین و محسن مروی نام (۱۳۸۶)، «علل و انگیزه‌های دینی ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی در انکار اصالت وجود صدرایی»، نامه حکمت، س ۵، ش ۲، ص: ۸۳-۹۴.
- عابدی احمد و مجتبی حیدری (۱۳۸۹)، «بررسی و نقد دیدگاه قاضی سعید در نفی اتصاف ذات خداوند به اسماء و صفات»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، س ۱۱، ش ۳۴، ص: ۱۶۲-۱۴۳.
- علوی قزوینی، سید علی (۱۳۸۴)، «وصاف خداوند از دیدگاه اندیشمندان اسلامی و قاضی سعید قمی»، اندیشه‌های فلسفی، ش ۳.
- قاضی سعید قمی، محمد سعید (۱۳۸۱)، الاربعینات لکشف انوار القدسیات، تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۳۹)، اسرار العبادات و حقیقه الصلوة، تحقیق سید محمد باقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۹)، شرح الاربعین، تهران: میراث مکتوب.

- _____ (۱۴۲۱ق)، شرح الاربعین، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۴۱۵ق)، شرح توحید صدوق، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____ (۱۴۱۵ق)، شرح توحید صدوق، ج ۱، ۲ و ۳، تهران: میراث مکتوب.
- _____ کدیور، محسن (۱۳۷۴)، «منزلت فلسفی قاضی سعید قمی»، آینه پژوهش ش ۳۲.
- _____ کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۲)، اصول کافی، تهران: اسلامیه.
- _____ مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۲ق)، بحارالانوار، تهران: المکتبه الاسلامیه، تهران.
- _____ مرزانی، حجت‌الله (۱۳۹۵)، «بررسی دیدگاه مخالفان قاعده حداکثری سنخیت علت و معلول»، معرفت فلسفی، س ۱۴، ش ۲، ص: ۵۲-۲۷.
- _____ میری، فاطمه السادات (۱۳۸۹)، الهیات سلبی از دیدگاه قاضی سعید قمی و امام خمینی علیه السلام، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ نصرآبادی، محمدظاهر (۱۳۷۷)، تذکره نصرآبادی، تهران: اساطیر.
- _____ نصیری، علی اکبر (۱۳۸۱)، بررسی تطبیقی آرا و نظریات صدرالمتالهین و قاضی سعید قمی در بحث اسماء و صفات، تهران.