

بنیاد معرفت‌شناختی الهیات تنزیهی قاضی سعید قمی

سید روح الله نورافشان^۱

ابراهیم شیرعلی نیا^۲

مریم باروتی^۳

محمدحسین زارعی رضایی^۴

^۱ دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران.

s.r.noorafshan@ut.ac.ir

^۲ دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. Ebrahim.shiralinia@gmail.com

^۳ استادیار گروه آموزش منطق و فلسفه، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران barooti@cfu.ac.ir

^۴ . استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی پردیس طالقانی، دانشگاه فرهنگیان، قم، ایران،

zareii435@cfu.ac.ir

چکیده

مبنای «الهیات تنزیهی» نزد قاضی سعید را می‌توان با دو رویکرد جدا و هر چند به هم وابسته، جستجو نمود؛ رویکرد وجودشناختی و رویکرد معرفت‌شناختی. نظام معرفت‌شناختی اندیشه قاضی سعید، سازوار با جهان‌های سه‌گانه «حس، نفس و عقل» ترسیم می‌گردد. جهان‌های مخلوقی که با حفظ تناسب و سنخیت، در دستگاه معرفتی «حس، خیال و عقل» شناخته می‌شوند و «تعریف و توصیف»ی از هر یک به دست می‌آید. از دیدگاه قاضی سعید قمی، علم، «احاطه» بر شیء است و شناخت، مستلزم نوعی «رؤیت» است. شناخت حسی و خیالی، با «وقوع بر شیء» و وصول به آن همراه است و شناخت عقلی با «بازگشت عاقل به خود و مشاهده معقول» حاصل می‌شود و مستلزم نوعی «رؤیت» و «سنخیت» است، اگر چه ممکن است نوع دیگری از علم، غیر از «حس، خیال و عقل» وجود داشته باشد که مستلزم «سنخیت و مثلیت» نبوده و به «وجود معلوم» وابسته نباشد. محدودیت‌های فرآیند علم‌یابی انسان، توانایی عبور از مرزهای اثباتی شناخت ذات و صفات الهی را سلب می‌کند و «الهیاتی تنزیهی» را بنا می‌نهد که با شناخت حد انسان و اعتراف او به عجز از شناخت کنه و کیفیت ذات و صفات الهی همراه است. الهیات تنزیهی، مبنای تعظیم و اجلال خدای تعالی و توجه به صفات فعل الهی، راه محبت و عشق به حضرت او جلّ جلاله است.

کلیدواژگان: الهیات تنزیهی، قاضی سعید قمی، معرفت‌شناسی، مراتب سه‌گانه شناخت.

مقدمه

حکیم است و عارف، شهرت‌اش بیش از آن که به این دو عنوان باشد، به اندیشه‌ورزی ژرف در احادیث اهل بیت علیهم السلام است. محمد بن محمد، ملقب به مفید، مشهور به قاضی سعید، در قرن یازدهم می‌زیسته و بزرگانی چون مولی رجبعلی تبریزی و ملا محسن فیض کاشانی، علم، دین و حکمت به او آموخته‌اند (زمانی

قمشه ای، ۱۳۸۷، ص ۹؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴). حکمت اشراق را نزد عبدالرزاق لاهیجی خوانده است (کربن، ۱۳۸۴، ص ۴۸۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۶). برخی کوشش او را در راه «جمع بین ظواهر دینی و برهان و فلسفه» دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۵۲). بسیار درباره «الهیات تنزیهی» قلم زده و آن را تثبیت نموده است.

قاضی سعید قمی، در «نفی ادراک حسی از خدای تعالی» به رویکردی اشاره کرده است، که جدای از محتوای سخن او، راهنمای انتخاب مواجهه ما در تحلیل «پایه‌های معرفت‌شناختی الهیات تنزیهی» بوده است. او برای «نفی ادراک حسی از خدای تعالی»، به ویژگی «ادراک» و «متعلق ادراک» توجه کرده است. از منظر «ادراک»، علم (ادراک حسی، خیالی یا عقلی)، احاطه است و خدای تعالی تحت احاطه علمی قرار نمی‌گیرد و از منظر «متعلق ادراک»، متعلق ادراک حسی، ناچار جسمانی است و خدای تعالی جسمانیت ندارد؛ پس او به ادراک حسی در نمی‌آید (قمی، ۱۳۷۳، ص ۹۷).

«رویکرد معرفت‌شناختی» قاضی سعید در «نفی ادراک حسی از خدای تعالی»، مبنای تحقیق پیش‌رو است. ضمن تبیین نظام معرفتی قاضی سعید قمی و نحوه ابتدای استدلال‌های الهیات تنزیهی بر پایه این نظام معرفتی، می‌خواهیم نشان دهیم که الهیات تنزیهی قاضی سعید قمی، مستقل از نگاه وجودشناختی او قابل طرح و بررسی است.

در پیشینه پژوهش و نقد رویکرد الهیات قاضی سعید، اغلب به تفاوت مبانی او با فلسفه صدرایی اشاره می‌شود و پای اصالت ماهیت، تشکیک وجود و اصل سنخیت به میان می‌آید و کمتر به بنیان‌های نظری و معرفت‌شناسانه این رویکرد توجه می‌شود. به عنوان مثال در مقاله «الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل» به این نکته اشاره می‌شود که راه حل‌های چهارگانه‌ای که قاضی سعید پیشنهاد می‌دهد هیچ یک توان حل معضل تعطیل در اندیشه او را ندارند (نظری و دیگران، ۱۴۰۰). همچنین در مقاله «تأملی بر چیستی و چرایی نفی صفات الهی از منظر قاضی سعید قمی» فرار از دام تشبیه و عدم توانایی بر جمع میان روایات، از عوامل اصلی در گرایش قاضی سعید به اللهیات سلبی دانسته شده است (بنیانی و رحیمی، ۱۳۹۷). نویسندگان مقاله «الاهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الاهی در اندیشه افلوطین و قاضی سعید قمی» از جمله پژوهش‌هایی است که الاهیات سلبی قاضی سعید را در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الاهی مطرح است و معتقد است میان آن‌ها پیوند ناگسستنی برقرار است (اسماعیلی و اکبری، ۱۳۹۷). در مقاله «الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی» بیشترین تأکید نویسنده بررسی وجودشناختی الهیات تنزیهی است و برای اثبات این مدعا به شرح حدیثی از امام رضا (ع) در این باره می‌پردازد و مویدات عقلی آن از جمله قاعده «اتحاد عاقل و معقول» و «فقط مشابه مشابه را می‌شناسد» را توضیح می‌دهد (رحمتی، ۱۳۹۵). اما جهت‌گیری کلی در مقاله حاضر، معرفی

الهیات تنزیهی مبتنی بر آرای معرفت‌شناختی قاضی سعید است. همچنین سعی شده است ابتدای نظام وجودشناختی الهیات تنزیهی را بر نظریات معرفت‌شناختی ایشان نشان داده شود.

نگارندگان این سطور معتقدند حتی اگر به لحاظ وجودشناختی، مبانی هستی‌شناسی قاضی سعید را نپذیریم، باید راه دیگری را که او برای اثبات الهیات تنزیهی‌اش پیموده است، مورد بررسی مستقل قرار دهیم. رویکرد معرفت‌شناختی قاضی سعید در تبیین پایه‌های الهیات تنزیهی، کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است و اگر هم نیم‌نگاهی به این وجهه از کار او شده باشد، از آن برای نفی آرای وجودشناسانه الهیات سلبی‌اش استفاده شده است. (موسوی خمینی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۴۷)، مسئله‌ای معرفت‌شناختی است که برای ابطال استدلال قاضی سعید قمی در «نفی صفات، چه زائد بر ذات و چه عین ذات» (الهیات سلبی) به کار گرفته شده است. اما آنچه مورد توجه قرار نگرفته است، «غناي محتوای مفاهیم صفات» است، محتوای مفاهیم صفات، از حقیقت، کنه یا کیفیت صفات حکایت نمی‌کند، از این رو ما مفاهیم را به معنایی تنزیهی می‌فهمیم و سرایت می‌دهیم (الهیات تنزیهی). بر اساس «امکان اخذ مفاهیم متعدد از امری بسیط»، نمی‌توان از «غناي حداکثری محتوای مفاهیم صفات» دفاع نمود.

روش تحقیق، مطالعه و جمع‌آوری کلمات، تحلیل محتوا و استنباط بوده است. در برش زدن جملات، تلاش شده است تا به «بلوک‌های معنایی» توجه شود و «پیوندهایی» که در اصل کلام وجود داشته را از دست نرود. شواهد زیادی از سخنان قاضی سعید قمی در پانویست‌ها نقل شده است که علاوه بر نشان دادن «تواتر معانی استنباطی»، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا خواننده بتواند در استنباط، همراه متن پیش رود و درباره آن داوری نماید. توجه به این نکته نیز لازم است که تفکیکی که به طور ضمنی بین الهیات تنزیهی و الهیات سلبی برقرار کردیم، امری شایع نیست، اما در این نوشته رعایت شده است؛ جنبه وجودشناختی را با عنوان «الهیات سلبی» از جنبه معرفت‌شناختی با «الهیات تنزیهی» تفکیک کرده‌ایم؛ البته بررسی تفصیلی این تفکیک و دفاع از درستی آن، فرصتی دیگری می‌طلبد.

۱. جهان‌های سه‌گانه و راه معرفت

در نظر قاضی سعید قمی، مراتب آفرینش، «حس، نفس و عقل» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۹۹) است.^۱ عالم عقل، محیط بر عالم نفس است و عالم نفس مسلط بر عالم حس و تدبیر کننده آن است (همان). در هندسه آفرینش، «امور محسوس، سایه‌ها و مثال‌های اموری عقلی هستند» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۹۱) و «حقیقت و ذات هر چیزی، صورت

^۱ قاضی سعید این عوالم سه‌گانه را با نام‌های دیگری نیز یاد کرده است: «عوالم شهادت، غیب، غیب‌الغیوب» و «عالم خلق، عالم امر، عالم الوهیت» و نیز «عالم ملک، عالم ربوبی، عالم الوهی» و «عوالم ملک، ملکوت، جبروت»

عقلی آن است» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۹). نسبت جهان‌های سه گانه به هم، نسبت «صدور» است. صورت‌های عالم حس، از عالم نفس و عالم عقل صادر شده است و عقل اول مخلوق الله تعالی است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۹). «صورت عقلی اشیاء»، «کلمه الهی یا امر ربانی است که محافظت، قوام و تکامل شیء را به عهده دارد (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۰).^۱ علاوه بر نسبت «صدور» و «علیت» (همان)، بین جهان‌های مخلوق، نسبت «مثلیت» نیز برقرار است. اما الله تعالی، که خالق است و عالم عقل از او صادر شده، هیچ گونه رابطه «مثلیت» با جهان عقل یا دو جهان دیگر ندارد (قمی، ۱۳۷۳، ص ۹۱).

«صدور و علیت»، «هست بودن» جهان‌ها و «مثلیت»، «شناخت‌پذیری» آنها را تبیین می‌کند. از نظر قاضی سعید، آفرینش، با عقل و شناخت با حواس آغاز می‌شود (قمی، ۱۳۷۳، ص ۹۱). آنچه به انسان توانایی شناخت جهان‌های غیر مادی را می‌دهد اصل «هماندی آفرینش» (مثلیت) است. «چیزی از امور مفارق از ماده نیست مگر اینکه مثلی در عالم ماده داشته باشد» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۹۱) و همین راه انسان را می‌گشاید تا بتواند سیری شناختی از امور محسوس تا مبادی مفارق از ماده داشته باشد.

۲. نظریه معرفت سه ساحتی

از نظر قاضی سعید قمی، «علم، انکشاف و امتیاز است». علم، برای عالم است، با توجه به همبستگی مفهوم علم و عالم، «انکشاف و امتیاز» هم برای «عالم» باشد. در پدیده علم، شیء به اندازه‌ای «آشکار» است که عالم، می‌تواند آن را از چیزهای دیگر «جدا» کند. علم، «آشکارگی و جدادگی» است. از نظر قاضی سعید، «انکشاف و آشکارگی»، فرع «تحقق و وجود» شیء است، از این رو، «آشکارگی و جدادگی» (علم)، مستلزم «وجود معلوم» نزد عالم است.

قاضی سعید، «ادراکات» را بر اساس مفهوم «آشکارگی و جدادگی وجود معلوم نزد عالم»، در نسبت با ساحت‌های سه گانه هر شیء، تبیین می‌کند. از نظر ایشان، هر شیء ای سه ساحت دارد: ساحت حس، که «ظاهر» آن است، ساحت خیال، که «شیخ مثالی» آن است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۸)،^۲ و ساحت عقلی که ذات عینی هر چیزی است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۷۳).

ادراک، «وصول به شیء» (رسیدن) است. در ادراک حسی و خیالی، «وصول به شیء»، با «وقوع بر شیء» از راه قوای حسی یا خیالی به دست می‌آید. قاضی سعید تصریح می‌کند نظریه «وقوع و وصول»، با آنچه بیشتر صاحب‌نظران به عنوان «حصول صورتی از شیء در نفس» بیان کرده‌اند متفاوت است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۷۳). از

^۱ «لکل شیء کلمة إلهیة و أمر ربانی، یحفظه و یقوم بشأنه و یوصله إلی کماله»

^۲ شیخ مثالی، «عالم مثال» نیست، بلکه از تجرید برخی از ویژگی‌های مادی شیء محسوس به دست می‌آید. تعبیر استاد دینانی از این عبارت چنین است: «شیء با نوعی تجرید در محضر تخیل قرار می‌گیرد»، (اسماء و صفات حق، ص ۱۸۱)

نظر قاضی سعید، «دیدن»، به عنوان یکی از ادراکات حسی، «توجه نفس از عالم نور به سوی ظاهر» است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۷).

در ادراک احساسی، اشیاء با «عینیت خارجی» خود، همان گونه که در خارج هستند، بدون هیچ تفاوتی، به ادراک در می آیند؛ در ادراک تخیلی نیز، اگر صادق باشد، شیء با «عینیت خارجی» خود حاضر می شود، البته در حالتی که برخی از ویژگی های مادی آن جدا شده است (تجربید). بنابراین بر خلاف نظریه ای که «صاحب نظران علم حصولی» بیان می کنند، صورت خیالی با ایجاد شیء ای جدید پیدا نمی شود، بلکه از تجربید برخی ویژگی های مادی همان شیء ای که به مشاهده حسی در آمده، به دست می آید. در ادراک عقلی، معقولات، با قوه ای که «عین ذات نفس» است، به ادراک «خود نفس» در می آید و نفس بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشد با رجوع به خود، آنها را در می یابد (قمی، ۱۳۷۳، ص ۷۴).

ادراک کننده، چه در ادراک حسی و خیالی و چه در ادراک عقلی، همواره قوه واحدی در نفس است. با این تفاوت که در ادراک حسی و خیالی، نفس با به کار زدن ابزارها، «وقوع بر شیء» پیدا می کند و در ادراک معقولات به ذات خود باز می گردد. گویا نفس، در ادراک جزئیات، از طریق ابزارها از خود [به سوی شیء] خارج می شود و در ادراک کلیات، جز به خویشتن خویش به چیز دیگری تکیه نمی نماید. اگر چه با نگاهی دیگر و بر اساس لطیفه ای عرفانی، نفس، تمام اشیاء، چه کلیات و چه جزئیات شان را از ذات خودش می داند، چرا که نفس همه حقایق را در خود جمع دارد (قمی، ۱۳۷۳، ص ۷۳). «مقصود این نیست که جزئیات بیرون نفس بوده و کلیات در درون نفس جای گرفته اند، بلکه مقصود این است که نفس برای ادراک جزئیات به آلات و ابزار متوسل گشته و در ادراک کلیات جز به خویشتن خویش به چیز دیگری تکیه نمی نماید» (دینانی، ۱۳۹۰).

تناظر جهان های سه گانه آفرینش (حس، نفس، عقل) با جهان های شناخت (حس، خیال، عقل)، نشان از نوعی تناسب و سنخیت میان مدرک و مدرک دارد. در ادراک حسی و خیالی که پای ابزار و واسطه در کار است، این تناسب بین ابزار و مورد شناسایی برقرار است، اما آنجا که نفس، به ذات خود و به ابزاری که عین ذات خودش است معقولات را می شناسد، اصل سنخیت بین نفس و معقولات است (توکلی و همکاران، ۱۳۹۸). قاضی سعید می گوید: «تعقل شیء، فقط وقتی ممکن است که سنخی از شیء معقول در عاقل باشد» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۷۶)؛ به نظر ایشان محتوای اصل کهن «اتحاد عقل و عاقل و معقول» چیزی غیر از این نیست (همان).

اگر چیزی از چیز دیگر جدایی همه جانبه (تباین مطلق) داشته باشد، ناگزیر هیچ سنخیتی بین آن دو برقرار نخواهد بود و بر اساس اصل «سنخیت عاقل و معقول» و «تناسب ابزار شناخت با امر مورد شناسایی»، هیچ یک از

آن دو نمی‌تواند دیگری را با «ادراک حسی، خیالی یا عقلی» درک کند (همان)، اگر چه ممکن است نوع دیگری از علم، غیر از «حس، خیال و عقل» وجود داشته باشد که مستلزم «سنخیت و مثلیت» نبوده و به «وجود معلوم» وابسته نباشد.

۳. معرفت در ساحت سخن

«انکشاف» حادثه‌ای است که «حقیقت شیء» را نزد عالم آشکار می‌کند و به عبارت دیگر، «حکایت‌گر» از حقیقت شیء است. «مفهوم» هم «حکایت‌گر» «یافت» ما از حقیقت است و «سخن»، واسطه حکایت از مفاهیم و «معانی» است. «حقیقت، انکشاف، معنا و مفهوم، کلمه و سخن»، رشته‌ای است که با «حکایت» به هم پیوسته است. پیوستگی این زنجیره در تعریفی که قاضی سعید قمی از علم و تعریف بیان می‌کند، نمایان است: «علم، انکشاف شیء است» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۹) و «تعریف، کشف و اظهار آن است» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۱). در این زنجیره، رونمایی حقیقت، هر چه به پایین، کم‌تر است و حکایت حلقه‌های پایین، هیچ‌گاه از مرزهای حلقه‌های بالا فراتر نمی‌رود.

«معرفت، با حواس آغاز می‌شود» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۹۱)، با «وقوع بر شیء و وصول به آن» امتداد می‌یابد و با بازگشت به خود، به یافته‌های عقلی می‌رسد. از نظر قاضی سعید، معرفتی که «از خلق آغاز می‌کند» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷)، ناگزیر با «رؤیت»، «صورت‌نگاری»، «مقایسه»، «تشبیه» و «محدودیت» همراه است (همان). در این نظام معرفتی، «توصیف، مطلقاً وجه احاطه و حد است» (همان).

۴. خداشناسی در قلمرو نظام معرفتی

۴-۱. تعریف بشری (از منظر محدودیت‌های معرفتی)

علم (انکشاف شیء) بر تعریف (کشف و اظهار) مقدم است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۹ و ۲۴۱). «حکم به اتصاف شیء»، منوط به آن است که شیء متعلق علم قرار گرفته باشد. اگر «صفت»، صفت ذاتی باشد، از آنجا که صفت ذاتی، مقتضای ذات است فارغ از در نظر گرفتن هر چیز دیگر، مستلزم این است که «ذات شیء متعلق آگاهی قرار گرفته باشد» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۹).

«علم، احاطه بر شیء است» (همان) و «صفت و توصیف هم ناظر به همین جهت احاطه و حد است» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۷). «معقولیت» یا «تعلق آگاهی به ذات شیء»، مستلزم «احاطه بر ذات شیء» است. ذاتی که «تحت احاطه» قرار می‌گیرد، «معقول»، «معلول» و «مخلوق» است.

در فرآیند تعقل، «نفس» به درون خود باز می‌گردد و چیزی را که سنجی از آن درون نفس است، باز می‌یابد و می‌شناسد. «معقول را در خود داشتن»، خود بیان دیگری از معلولیتِ معقول است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۹). «عقل»، برتری عقلی بر معقول دارد، و «برتری عقلی»، ناچار همان علت است. علت معنایی غیر از «برتری عقلی» و «احاطه حقیقی» (الفوقیة العقلیة و الإحاطة الحقیقیة) ندارد (همان).

اکنون اگر در نظر آوریم که «واجب تعالی تحت احاطه قرار نمی‌گیرد» و «لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه/۱۱) و معلول نیست، آشکار خواهد شد که خدای تعالی، به ذات و حقیقت صفات‌اش معقول هم واقع نمی‌شود. «وجود عام، علم و صفاتی از این دست، از آن جهت که حقیقت‌شان معلوم و هویت‌شان شناخته شده است و ذات‌شان معلول است و نشانه‌های مخلوقیت به همراه دارد، راهی به سوی حضرت احدیت نداشته و شایسته نیست که فاعل حقایق و وجودات را با آن توصیف کنیم» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶).

با این بیان، پایه‌های معرفتی الهیات تنزیهی قاضی سعید قمی آشکار می‌شود. پشتوانه ایجابی مفاهیم، «احاطه علمی» است. اگر احاطه علمی نباشد، با الصاق مفاهیم و الغای قیدها، نمی‌توانیم مفاهیمی ایجابی از موضوع مورد شناخت به دست دهیم.

در مقام نقد، گفته‌اند: «این سخن قاضی سعید در مورد ذات مقدس حق تبارک و تعالی، یک سخن متین و استوار است، زیرا ذات مقدس حق از حیطة ادراک بیرون است... آنچه محل بحث و گفتگو واقع می‌شود، مسئله اسماء و صفات است... قاضی سعید در مورد مسئله صفات دچار مشکل گشته و بر اساس مبانی فلسفی خود، در قول به اصالت ماهیت و تباین میان خالق و مخلوق، ناچار به جنبه سلبی صفات روی آورده است» (دینانی، ۱۳۹۰). به نظر می‌رسد، استدلال معرفت‌شناختی قاضی سعید، بر پایه محدودیت‌های ذاتی دستگاه شناختی انسان قرار دارد، محدودیت‌هایی که خود به ذات فقری و محدود انسان باز می‌گردد و هیچ‌گاه نمی‌تواند از او جدا شود. از یک منظر، همین دیدگاه معرفتی مبنای «تباین میان خالق و مخلوق» است، نه بالعکس. از رو شاید دیگر نتوان با خدشه در مبانی فلسفی قاضی سعید، مانند اصالت ماهیت و یا تباین میان خالق و مخلوق، نتایج معرفت‌شناسانه او را درباره الهیات تنزیهی مردود شمرد.

از سوی دیگر، نقد، میان ذات و صفات تفاوت گذاشته و سخن قاضی سعید را درباره ذات درست و سرایت آن را به صفات نادرست می‌داند. آیا مناط درستی سخن درباره ذات، صفات را در بر نمی‌گیرد؟ حتی اگر بر خلاف تصریح قاضی سعید، صفات را عین ذات دانسته و اختلاف آنها را صرفاً مفهومی بدانیم، باید به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه یکی از دو چیزی را که عین یکدیگر هستند از هم جدا کرده و از دایره شمول حکم خارج می‌کنیم؟ دست‌مایه نقد، «اصالت وجود، تشکیک وجود و اصل سنخیت علت و معلول» است؛ اگر این

دست‌مایه می‌تواند صفات را در دیدرس علم ما قرار دهد، چرا نتواند با همان شیوه ذات را هم برای ما مکشوف کند؟

در نقد دیگری چنین آمده است: «الاهیات سلبی بدون الاهیات ایجابی نه ممکن است و نه مطلوب» (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۶)، چرا که حتی سلب صفات نقص مانند جسمانی بودن و حرکت و تغییر داشتن نیز مستلزم معرفت اجمالی پیشین به واجب‌تعالی است و معرفت به اینکه «وجوب وجود»، با این نقایص سازگار نیست؛ از این رو «الاهیات سلبی ... در واقع متکی بر الاهیات ایجابی پنهان است. مثلاً قاضی سعید به موجب برهان، پیشاپیش مسلم می‌گیرد که خداوند، واجب‌الوجود و بسیط محض است و ... و وجوب وجود و بساطت محض و عدم تعین ذاتی خداوند با اسناد اوصاف ایجابی مشترک به او ناسازگار است» (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۵).

قاضی سعید، در کنار رویکرد معرفت‌شناسانه خود، اصول دیگری را نیز به کار گرفته است، از جمله: «مفهوم واجب‌الوجود»، «وحدت واجب‌الوجود من جمیع الجهات» (قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۱)^۱، «امتناع استکمال واجب‌الوجود به غیر» (همان)، «عدم تناهی و محدودیت واجب‌تعالی» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۹)، «بساطت محض واجب‌تعالی» و از ترکیب ویژگی‌های نظام معرفتی با این اصول، «الاهیات تنزیهی» خود را تبیین کرده است. اما پیش‌فهم‌های قاضی سعید از واجب‌تعالی، نیز سلبی است. ما از «وجوب» در ساحت واجب‌الوجود تعالی، معنای اثباتی نداریم، او نه ممکن است و نه ممتنع، پس واجب است. مفاهیم دیگر از قبیل بساطت، وحدت و عدم تناهی نیز چنین است. بنابراین نمی‌توان گفت الاهیات تنزیهی قاضی سعید، الیهاتی ایجابی و پنهانی در خود نهفته دارد.

۲-۴. تعریف الهی (از منظر راه‌رهای از محدودیت)

«ذات و صفات خدای تعالی، متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۷)، اما ایمان و محبت، بر پایه معرفت است، پس چگونه بندگان راه عبودیت امر ناشناخته را در پیش گیرند؟ قاضی سعید از دو راه برای «شناخت خدا» سخن به میان آورده است، یکی را اندکی بسط داده و از دیگری صرفاً به اشاره گذشته است.

«معرفت مقایسه‌ای»، معرفتی استدلالی است، معرفتی که از مقایسه ساحت «وجوب» با طبیعت «امکان» به دست می‌آید، معرفت عقلی بیش از این راه به جایی نمی‌برد. در کتاب «اسماء و صفات حق»، استاد دینانی، به نقل از کتاب اربعین قاضی سعید درباره «معرفت بالمقایسه» چنین می‌گوید:

^۱ دانستن این نکته مفید است که برخی از محققین درباره کتاب کلید بهشت معتقدند: «کتاب کلید بهشت که اکنون به معاونت مشکاة به نام قاضی سعید به چاپ رسیده است، هر کسی که به مذاق قاضی آشنا باشد می‌داند که این کتاب از او نیست؛ چنانکه در سیاحه البوستانیة گفته شده که این کتاب از ملای تبریزی است». (موسوی خمینی، سید روح‌الله، بی‌تا، تقریرات فلسفه، مقرر عبدالغنی موسوی اردبیلی، جلد ۲، ص ۱۳۴؛

«معرفت انسان نسبت به حق تبارک و تعالی بر اساس معیار و میزان طاقت و توان آدمی تعیین می‌شود و این معرفت همان چیزی است که می‌توان آن را معرفت بالمقایسه نام گذاشت. منظور او از معرفت بالمقایسه این است که انسان به مبدء جهان یقین داشته باشد و به اوامر و نواهی او ملتزم گردد» (دینانی، ۱۳۷۹، ص ۳۰۴). قاضی سعید نیز در این باره می‌فرماید: «المعرفة بالله بالقياس إلى طبيعة الإمكان إذ لا يمكن معرفتها من سبيل العقل إلا بهذا الحدّ، و من رام غير ذلك فقد ركب شططا» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸).

راه دیگری که قاضی سعید آن را به اشاره واگذاشته و گذشته است، راهی است که خدا بر «پاکبازان محمدی صل الله علیه و آله» گشوده است، راهی است متفاوت از راه عقل و استدلال، که شاید بتوان از آن به «مشاهده نورالأنوار» تعبیر نمود (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). محدودیتی که قاضی سعید در «علم به ذات و صفات خدای تعالی» قائل است، بر هر دو راه معرفت حاکم است، صرفاً کیفیت و استحکام «علم مشاهده‌ای» با «علم مقایسه‌ای» متفاوت است. ما هم ناچار، به همین اشاره درباره «علم مشاهده‌ای» اکتفاء نموده و بحث را درباره «علم مقایسه‌ای و استدلالی» پی می‌گیریم.

انسان با «حس، خیال و عقل»، «صنع الهی» را می‌شناسد بر این پایه درباره «خدا و وحدت او و دیگر صفات نیکویش» استدلال می‌کند (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۷). قاضی سعید نیز مانند دیگران، به پیروی از عقل و متون دینی، صفات را درباره خدای تعالی مطرح می‌کند، آنچه او با دیگران اختلاف دارد در تبیین وجودشناختی او از نسبت صفات و ذات و نیز بیان معرفت‌شناختی او درباره معنایی صفات است. شناخت «طبیعت فقیر امکانی» و تنزیه «ساحت وجوبی» از این فقر و امکان، بهترین راه شناخت عقلی خدای تعالی است. ره‌آورد این شناخت، «معرفت اقراری» به این حقیقت است که «عالم [ممکنات]، مبدئی [واجب] دارد که چیزی مانند او نیست» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۷).^۱ معرفت اقراری، عرفان همراه با اعتراف است، شناختی که به مرزهای خود واقف و به آن ملتزم است.

«معرفت مقایسه‌ای» که از راه توجه به «طبیعت امکان» پیش می‌رود، مرحله‌ای ابتدایی از «معرفت اقراری» است که با نقص و غفلت همراه است. قاضی سعید قمی به تبع روایات معصومین علیهم السلام، معتقد است که «خدا، جز به خدا شناخته نمی‌شود» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۶۲۵) و «خدا فقط آن گونه که خودش را شناسانده است، شناخته می‌شود» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۲). خدای تعالی، چگونه خود را می‌شناساند (تعریف می‌کند)؟

تعریف، به معنای شناساندن، «کشف و اظهار است» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). تعریف الهی، «ظهور با آیات است» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۳). خدای تعالی، در آشکار کردن مخلوقات‌اش خود را می‌شناساند. او در آیات خود ظهور دارد، مظهر، ظهور ظاهر است. مظهر، چیزی در خود ندارد (عدم است) و هر چه هست، ظهور ظاهر

^۱ و الإقرار هو أن يقرَّ أن للعالم مبدئاً، و للطبيعة الممكنة التي هي بالقوة المحضة مخرجاً إلى الفعل و لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء»

در آن است. اگر مظهر و ظاهر، در ظهور مشترک باشند و لفظ به یک معنا برای هر دو به کار رود، مظهر از ظاهر مستغنی بوده و دلالتی به ظاهر نخواهد داشت. دلالت مخلوقات، به منزله آیات، بر خالق، دلالت مظاهر و مجالی به ظاهر است، ظاهری که پیش از مظهر آشکار است و مظهر، به او آشکار است و شناخته می‌شود (همان). «مخلوقات آیات آشکار (ظاهر) الهی هستند... اما نه صرفاً از جهت طبع امکانی،... بلکه از آن جهت که مخلوقات، مظاهر و مجالی کمالات و انوار الهی می‌باشند... حیث یکون الظاهر فی کلّ شیء هو الله تعالی بأسمائه و لیس فی الوجود الا الله، در هر چیزی، خدا است که با اسماء خود آشکار است و در وجود، چیزی غیر از او نیست... مظهر، چیزی غیر از تابش اسم مبارک الظاهر نیست و آنچه در مظاهر اصیل است، عدم است...» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۳).

۵. معنایابی صفات

قاضی سعید، به لحاظ وجودشناختی، هم زیادت صفات بر ذات و هم عینیت آن را مردود شمرده و به نظریه نائب‌منابی ذات از صفات کشیده شده است: «فمعنی علمه ذاته و القدرة ذاته ان ذاته تنوب مناب هذه الصفات و تقوم مقامها...» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۴۶۶).^۱ در این نوشتار به وجهه وجودشناختی مسئله «نسبت ذات و صفات» نمی‌پردازیم؛ آنچه در مرکز توجه است این است که تا چه اندازه صفات حق تعالی را، با هر نسبتی که با ذات دارند، می‌توانیم بشناسیم و درباره آن سخن بگوییم؟

اگر نگاه وجودشناختی قاضی سعید به صفات الهی را پذیرفته باشیم و هر گونه صفتی را از ذات سلب نموده و ذات را نائب مناب صفات بشماریم، از آنجا که «مفاهیم صفات»، «بازتاب حقیقت» آنها است، ناگزیر در حیطه معنایابی هم، صفات چیزی غیر از «سلب اضداد و نقائص» نخواهد بود (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۸). اگر حقیقت این است که ذات، صفتی ندارد، بازتاب حقیقت هم این است که صفات، معنایی غیر از سلب ندارد.

از نظر معرفت‌شناختی، خدای تعالی، تحت احاطه علمی قرار نمی‌گیرد. حق تعالی، با اسماء خود، برای آفریدگان ظهور کرده تا او را بشناسند (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۶۸). با ظهور اسمای الهی، آفریدگان، فقط «بهره‌ای از اسماء» الهی به دست می‌آورند و حقیقت اسماء به دست کسی نمی‌افتد. «حق تعالی اسماء را برای اثبات رحمت‌اش بر خلق آشکار کرده است، ظهور اسماء به گونه‌ای نیست که آفریدگان اشراف و احاطه بر صفات و نعوت الهی یابند. او خود فرموده است: لایحیطون به علماً» (قمی، ۱۳۳۹، ص ۸۴).

^۱ «فمعنی علمه ذاته و القدرة ذاته ان ذاته تنوب مناب هذه الصفات و تقوم مقامها، لا ان ذاته مصداق لتلك المفهومات و فرد منها، فلا مفهوم و لا صفة سواء كان عینا أو غیرا سوى الذات الأحدیة المحضة، لأن ذلك یناقض الأحدیة التي لا رسم و لا اسم و لا نعت و لا وصف فیها»؛ سخن قاضی سعید درباره نائب‌منابی ذات از صفات صریح است، اما استاد دینانی معتقد است که «قاضی سعید به سخن معتزله نیز باور ندارد و در باب انکار صفات برای خداوند راه افراط پیموده است». (نیز ابراهیمی دینانی، علامحسین، ۱۳۷۹، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ص ۳۴۶)

صفات الهی، «مطلق» است و بهره‌ای که ظهور اسماء نصیب ما می‌کند، «محدود و مقید» است؛ آیا عقل می‌تواند با «برداشتن قیدها»، به مطلق صفات برسد و معنایی ثبوتی و ایجابی برای صفات درک کند که در خور ساحت و جویی باشد؟

پاسخ قاضی سعید، به این پرسش، روشن است؛ هیچ فعالیتی نمی‌تواند مفاهیم را از شمول این قاعده خارج کند که «هر چه معقول است، مخلوق است»: «أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَعْقُولٌ لِلشَّيْءِ، فَهُوَ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ مَعْلُولٌ لَهُ». با مجموعه‌ای از فعالیت‌های ذهنی نمی‌توان ویژگی‌های امکانی مفاهیم را از آنها جدا نمود و به مفهومی ایجابی از مطلق معنای آن رسید. هر چند با این روش، ما مفهوم را از بعضی جهات، مطلق می‌کنیم اما خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده‌ایم و از عالم محدود مفاهیم و تصورات پا را فراتر نگذاشته‌ایم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۰۱). علاوه بر این، ذهن چگونه همه ویژگی‌های امکان را شناسایی کرده و از کجا مطمئن می‌شود که همه ویژگی‌های امکانی را از مفهومی جدا کرده و مفهومی شایسته مقام و جوب به دست آورده است؟ «کَلِمَا مِيزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷).

محدودیتی که بر معنایابی ایجابی صفات الهی حاکم است، درباره اسماء و صفاتی که حق تعالی خود در کتب مقدس الهی و بر زبان اولیای خویش به ما شناسانده است نیز صادق است. شناخت ما از صفات، چه ایجابی و چه سلبی، «معنایی حداقلی» است که به هیچ وجه اشاره‌ای به کنه، حقیقت یا کیفیت صفات ندارد. از این رو چاره‌ای غیر از «اقرار و اعتراف» به معنای تنزیهی صفات باقی نمی‌ماند (قمی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲). «الفاظ برای معانی عامه وضع شده است، مثلاً علم انکشاف اشیاء نزد عالم است و همچنین نور آن است که ظاهر بنفسه باشد. چون این اشعه آفتاب ظاهر بنفسه است، به آن نور می‌گوییم. حال اگر فرض کنیم چیزی خود به خود ظاهر و نمایان باشد او حقیقه نور خواهد بود و نور حقیقی اوست» (موسوی خمینی، بیتا، ج ۳، ص ۱۳۵)، مقصود ما از معنای حداقلی، همین «معنای عام»، بدون شمول حقیقت و کیفیت است.

چگونه می‌توان به «معنای حداقلی صفات» دست یافت و با رعایت قواعد تنزیه آن را به حق تعالی نسبت داد؟

پاسخ قاضی سعید قمی این است: هنگامی که ما «وجود و علم و قدرت» را در مخلوقات (آیات و مظاهر حق) مشاهده می‌کنیم، پی می‌بریم که این‌ها را «موجود عالم قادری» به «مخلوقات امکانی و مظاهر فقری» بخشیده است؛ «موجود عالم قادر»، ذاتی است که «وجود و علم و قدرت» را به مخلوقات عطا کرده است (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۰).^۱ این سخن قاضی سعید تا اندازه‌ای شبیه سخن فلاسفه است که می‌گویند: «واجب الوجود بالذات همه

^۱ «ليست الصفات بقيام مبدأ الاشتقاق في الذات سواء كان ذلك المبدأ نفس الذات أو قائماً بها، بل بمعنى أنه تعالى وهب مبادئها للمصنفين بها و أوجد حقائقها لمستحقّيهَا...» قاضی سعید در کتاب کلید بهشت می‌گوید: «... [از نظر اولیای الهی] غایت معرفت او تعالی شأنه منزّه داشتن اوست از جمیع صفات و سمات و رسوم و حدود و ایضاً تصریح کرده‌اند که واجب‌الوجود تعالی شأنه فقط ذاتی است که علت جمیع صفات و اوصاف است چنانکه از احادیث ائمه هدی ص این معنی ظاهر است...» به نظر می‌رسد مقصود از «علت جمیع صفات» بودن ذات، به همین معنایی است که در این جا مورد بحث قرار داده‌ایم.

کمالات را به نحو اعلی و اشرف شامل است و این کمالات، نیز به گونه‌ای که با ساحت مقدس او مناسبت داشته باشد، بر او حمل می‌گردد. این حمل در اصطلاح اتصاف می‌نامند.» (دینانی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱). در تعبیرات قاضی سعید نیز «اعلی و اشرف» بودن صفت حق تعالی نسبت به مخلوقات آمده است.

در کنار این شباهت، باید به تفاوت‌های بنیادی سخن قاضی سعید با فلاسفه توجه نمود. برخی به نقد گفته‌اند که «اعلی و اشرف»، نشانه «تشکیک» و «مسانخت» است، از این رو سخنان قاضی سعید ناهماهنگ است، بیشتر از مسانخت گریخته و در موارد بسیاری نیز به گونه‌ای سخن گفته است که با مسانخت و نوعی اشتراک سازگار است (دینانی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴). این برداشت از سخن قاضی سعید ناروا است، او پس از اینکه تاکید می‌کند: «خدای تعالی، از هر جهت، غیر از مخلوق‌اش است»، می‌گوید: «همچنان که ذات خدای تعالی، خارج از ذوات اشیاء است، علم او نیز چنین است، علم خدای تعالی، «اعلی و اشرف» از علوم همه علماء است و هیچ کیفیتی ندارد» (قمی، ۱۳۷۳، ص ۲۶۷). در سخن فلاسفه آمده است: «کمالات، به گونه‌ای که با ساحت مقدس او مناسبت داشته باشد، بر او حمل می‌گردد»، این قید در سخن قاضی سعید متناظر با «اعلی و اشرف» بودن است و این دو هیچ دلالتی بر نوعی تشکیک یا تشریک ندارد.

نقد دیگر به این دیدگاه قاضی سعید این است که «در این صورت تمام اوصاف الاهی معانی مجازی پیدا می‌کنند و در واقع، زبان الاهیات به زبانی مجازی تبدیل می‌شود. به این معنا که اسناد همه اوصاف کمالیه به خداوند صرفاً با علقه مجازی علیت صورت می‌گیرد. چون خداوند علت مفیض علم و قدرت و حیات است، پس به طور مجازی علم و قدرت و حیات نیز به او نسبت داده می‌شود» (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۷).

در متن نقد، مجازی بودن زبان به اوصاف کمالیه اختصاص یافته است، از این رو اشکال به معنای سلبی یا تنزیهی صفات وارد نیست. در ناحیه سلب، نقائص به نحو حقیقی از ساحت واجب‌الوجود سلب می‌شود، از این جهت، زبان الاهیات تنزیهی، زبانی حقیقی است.

سخن قاضی سعید معنای دیگری هم دارد که با تکیه بر آن، بدون این که با «نقد زبان مجازی» برخورد کنیم، می‌توانیم از کنار آن بگذریم. سخن قاضی سعید، راه دست‌یابی به معنای حذاقلی‌ای را که در روش تنزیه پایه قرار می‌گیرد بیان کرده است. الهیات تنزیهی، الهیاتی «تهی» نیست. از مشاهده «وجود، علم و قدرت» در مظاهر الاهی، پی می‌بریم که آفریدگار آنها، «موجودی عالم و قادر» است، اما از آنجا که معنایی غیر از «وجود،

اگر قاضی سعید صفت و زیادت یا عینیت آن را با ذات مطرح کرده است، دیگر نمی‌توان به او چنین نسبت داد که او می‌گوید ذات، صفات را برای خود خلق کرده است. با این پندار، برخی سخن قاضی سعید در کلید بهشت را چنین نقد کرده‌اند: «کسانی که با حکمت و منطق آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که صفات، معلول ذات نیست و اساساً نسبت معلول با علت، غیر از نسبت صفت با موصوف است».

علم و قدرت» فقری نمی‌شناسیم، نمی‌توانیم این معانی را با حفظ ویژگی‌های امکانی آن، به آفریدگار نسبت دهیم، بنابراین باید بگوییم: آنچه او دارد، اعلی و اشرف است؛ «اعلی و اشرف» بودن، یعنی اینکه کمالات الهی، ویژگی‌های امکانی کمالات آفریدگان را ندارد و «متناسب با ساحت ربوبی است». ذاتی که علم را به دیگران می‌بخشد و خود به مقابل این صفت، یعنی جهل، متصف نمی‌شود و ما از حقیقت و کیفیت آگاهی، نمی‌توانیم آگاه شویم. این معنای حداقلی علم است که با روش قاضی سعید استخراج می‌شود و پایه الهیات تنزیهی قرار می‌گیرد.

نسخه
پیش از انتشار

نتیجه‌گیری

متناظر با ساحت‌های سه گانه اشیاء، یعنی «ظاهر، شبح مثالی، صورت عقلی»، انسان از قوای شناسایی «حس، خیال و عقل» برخوردار است؛ در قلمرو حس و خیال، انسان با «وقوع بر شیء»، به خود شیء خارجی «می‌رسد» و در قلمرو تعقل، با رجوع به خود، «صورت عقلی شیء» را می‌یابد؛

فرآیند شناخت، با حس آغاز می‌شود و در حرکتی تجریدی، نفس به ادراک صورت معقول اشیاء و نیز اشیاء معقول و مفارق از ماده نائل می‌شود؛

«حقیقت، انکشاف، معنا و مفهوم، کلمه و سخن»، رشته‌ای است که با «حکایت» به هم پیوسته است، انسان بر اساس این زنجیره، معرفت پیدا می‌کند، محدودیت‌های ناشی از این زنجیره شناخت همواره با انواع معارف انسانی همراه است؛

آنچه به ادراک و تعقل انسان در می‌آید، معلول و مخلوق است، از این رو چیزی از ساحت وجوبی معقول نمی‌شود و معقولی را هم بدون تجرید جهات نقص نمی‌توان به واجب تعالی نسبت داد؛ آنچه از تجرید جهات نقص، نصیب انسان می‌شود، امری ایجابی و ثبوتی نیست.

الهیات تنزیهی، «الهیات تهی» نیست؛ شناختی که به مرزهای خود واقف است و آن مرزها را نمی‌شکند. معرفتی است بر پایه معنایی حداقلی که نشانی از حقیقت و کیفیت صفت کمالی در خود ندارد؛ شناختی که عظمت را آشکار و به رحمت امیدوار می‌کند؛ الهیات تنزیهی، تاکید بر محدود بودن دانش است نه مسدود بودن راه آن.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۰). اسماء و صفات حق. تهران: سازمان چاپ و انتشارات (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی). (چاپ چهارم)
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: انتشارات طرح نو. (چاپ اول)

۴. اسماعیلی، محمدعلی، و اکبری، محمد. (۱۳۹۷). الاهیات سلبی در حوزه هستی شناسی صفات الاهی در اندیشه افلوطین و قاضی سعید قمی. هستی و شناخت، (پاییز و زمستان ۱۳۹۷)، ۲(۸۷)، ۸۷-۱۱۰.
۵. بنیانی، محمد، و رحیمی، علی. (۱۳۹۷). تأملی بر چیستی و چرایی نفی صفات الاهی از منظر قاضی سعید قمی. فلسفه دین، ۱۵(۴ پیاپی ۳۷)، ۸۶۹-۸۹۰.
۶. توکلی، زهرا، صادقی حسن آبادی، مجید، و شانظری، جعفر. (۱۳۹۸). تبیین شاخصه‌های علم از نگاه قاضی سعید قمی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۴(۲۴)، ۴۵-۶۶.
۷. رحمتی، انشا الله. (۱۳۹۵). الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی. خردنامه صدرا، (۸۶)، ۳۳-۴۸.
۸. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵ و ۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه ی قم. (چاپ پنجم)
۹. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۲). شیعه در اسلام. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. (چاپ چهارم)
۱۰. علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۷). سخن گفتن از خدا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (سازمان انتشارات). (چاپ دوم)
۱۱. قمی، قاضی سعید، محمد بن محمد (مفید). (۱۳۷۳). شرح توحید الصدوق (نجفقلی حبیبی، مترجم). تهران: مؤسسه الطباعة و النشر (وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی).
۱۲. قمی، قاضی سعید، محمد بن محمد (مفید). (۱۳۳۹). اسرار العبادات و حقیقه الصلاة. تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. زمانی قمشه‌ای، علی. (۱۳۸۷). اسرار عبادات و حقیقت نماز، قم: انتشارات آیت اشراق. (چاپ اول)
۱۴. قمی، قاضی سعید، محمد بن محمد (مفید). (۱۳۶۲). کلید بهشت (سید محمد مشکات، مصحح). تهران: انتشارات الزهراء. (چاپ اول)
۱۵. کربن، هانری. (۱۳۸۴). تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل). تهران: انتشارات کویر. (چاپ چهارم)
۱۶. نظری، جواد، سراج، شمس الله، و ضیایی، مجید. (۱۴۰۰). الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل. آینه معرفت، ۲۱(۶۶)، ۱۰۳-۱۲۲.
۱۷. موسوی، سید روح الله (امام خمینی ره). (بی تا). تقریرات فلسفه (مقرر عبدالغنی موسوی اردبیلی). نسخه دیجیتال، مجموعه آثار امام خمینی ره، موسسه تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).