

انتقادات امام خمینی (س) بر قاضی سعید قمی

سید محمود یوسف ثانی^۱

چکیده: نویسنده در این مقاله کوشیده است ضمن اشاره به برخی از مهمترین آرای قاضی سعید قمی در مسائل مربوط به اسماء و صفات باری تعالی و نسبت بین صفت و ذات از نظر این عارف گرانقدر و مبنای خاص او در این رأی، انتقادات امام خمینی بر او را ضمن چهار مسأله مطرح و مبنای مخالفت امام با رأی مورد نظر را بیان و در نهایت رأی ایشان را در این مسأله تقریر کند. در این مقاله همچنین به مسأله بروز و ظهور برخی آرای شاذ از سوی قاضی سعید قمی و تبیینات مختلفی که محققان فلسفه و عرفان درباره این امر ارائه کرده‌اند مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است.

کلیدواژه: ذات، صفت، صورت، وحدت حقه، تجدد امثال.

یکی از اجله حکما و عرفای اواخر عهد صفوی که در هر دو عرصه عرفان و حکمت ید طولایی داشته و علاوه بر آن در عرصه‌های فقه و طبابت نیز متضلع و متبحر بوده است، قاضی سعید قمی معروف به حکیم کوچک است. این حکیم عالیقدر و عارف متذوق، شاگرد دو تن از دانشمندان بزرگ عهد صفوی یعنی ملا محسن فیض کاشانی، صهر عالمقدار حکیم بزرگ حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی، و ملارجعلی تبریزی، حکیم بزرگ مشائی قرن یازدهم است. قاضی را در شعب مختلف علوم آثاری است هر یک به نوبه خود حاکی از فضل و تبحر او در هر دو حوزه علوم عقلی و نقلی است. از ویژگیهای آثار این دانشمند اختصاص یافتن قسمت قابل توجهی از

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

آنها به شرح و توضیح احادیث و روایات وارده از ائمه معصومین و حل مشکلات و معضلاتی است که در برخی از نوادر مأثورات ایشان وجود دارد و طرفه اینکه قاضی را در این میان عنایتی خاص به مأثورات غریب و دشواری است که در جوامع روایی وارد شده و گاه نیز معرکه آرا و محل مجادلات بسیار نیز واقع شده است و از همین روست که مهمترین کتاب قاضی اختصاص به شرح یک کتاب حدیث در باب احادیث وارده درباره توحید، یعنی کتاب *توحید صدوق طایفه ابن بابویه* قمی یافته است و مشتمل بر سه مجلد بزرگ می باشد. علاوه بر آن کتاب *شرح ربیعین* او نیز تماماً اختصاص به شرح احادیث دارد و کتاب *الاربعمینات* هم که مشتمل بر رسائل متفرق اوست، همچنان مشحون از اشاره به احادیث و شرح مضامین آنهاست.

علاوه بر این قاضی به واسطه برخورداری از ذوق سرشار عرفانی و توجه خاص به آثار و آرای عرفا در جای جای آثار خویش به اقوال ایشان استناد می جوید و یا در توضیح و تبیین آرای خود، به مبانی و اصول عرفانی متمسک می شود. همین امر سبب شده است تا امام خمینی (س) به آثار این عارف و حکیم متأله توجه ویژه ای بنمایند و اقوال و سخنانش را مورد استفاده قرار دهند و هر بار نیز در کمال احترام و تجلیل از او یاد کنند. چنان که به عنوان مثال در مقدمه تعلیقه خود بر *الفوائد الرضویه* که از جمله رسائل قاضی در شرح حدیثی منسوب به حضرت رضا (ع) است، می فرمایند:

فَإِنَّ مِمَّا وَقَفْنِي التَّأْيِيدَاتِ الرَّبَوِيَّةِ وَأَيَّدَنِي التَّوْفِيقَاتِ الْقُدْسِيَّةَ الْأُلُوهِيَّةَ، هُوَ
الاستسعاد بزيارة هذا الحديث القدسي، أنازل عن سماء الوحي والتقدس، و
شرحه الذي أفاده شيخ العرفاء الكاملين، قدوة أصحاب القلوب والسالكين،
كاشف إشارات أيخبار و رموزها، مخرج لباب الآثار و كنوزها، فخر الطائفة و
عينها، و ذكر أهل المعرفة وزينها، المؤيد بتأييدات الرب المجيد، القاضي
الشريف السعيد، و هو أول كتاب منه - قدس سره - وقفني الله لزيارته و

الاستفادة من حضرته [امام خمینی ۱۴۱۷: ۳۷].^۱

۱. چنان که در موضعی دیگر از همین تألیف امام از او با عنوان «من أعظم عرفاء الشيعة وأكرم أمناء الشريعة» یاد می کنند [۹۸-۹۹] همچنین بنا به نقل مرحوم سید عبدالغنی اردبیلی درباره قاضی می فرمایند: وی در خصوصیتی که

امام در عین حال که قاضی را عالمی رفیع‌الشأن می‌دانند و چنان که گذشت با تعبیراتی حاکی از کمال حرمت و احترام نسبت به او یاد می‌کنند، ولی بر برخی از مهمترین آرا و انظار او انتقاداتی را وارد می‌کنند و آنها را مورد نقد و تزییف قرار می‌دهند. در این مقال برآنیم تا نخست ضمن توضیح آن بخش از آرای قاضی که مورد نقد امام قرار گرفته است، انتقادات امام بر آنها را طرح نموده، متقابلاً رأی مختار امام در مسأله را بیان کنیم.

پیش از نقل مهمترین انتقادهای امام بر آرای قاضی یادآوری این نکته را ضروری می‌دانیم که چنان که از آثار قاضی برمی‌آید، او در مسائلی خاص و بنیادین در فلسفه و عرفان، دارای آرای اختصاصی است که با رأی مقبول بیشینه حکما و فلاسفه متغایر، بلکه متعارض است. تا بدان حد که به عقیده برخی از اهل نظر، آرای یاد شده نه فقط با آرای بسیاری از حکما در تعارض که با برخی از اصول و مبانی مورد قبول خود او نیز متعارض است و به همین جهت بعضی او را متهم به تهافت گویی نموده‌اند.

درباره علت تفوه قاضی به این آرا و انظار نیز نظرات مختلفی ابراز شده است. بعضی این امر را ناشی از آن می‌دانند که قاضی نزد اساتید مختلف المشرب تحصیل کرده و همین امر سبب شده است که با اخذ بخشی از آرای هر یک از آنها، که در عین حال با یکدیگر قابل جمع نیستند، در مجموعه اندیشه‌های او چنین عناصر ناهماهنگی به وجود بیاید.^۱

→ داشته بی‌نظیر است، چون با اینکه انظار عرفانی به حالی که برای محی‌الدین عربی افتاده است، می‌رسیده، در عین حال با این متانت و صائبیت نظر عرفانی طوری توانسته است خود را در قم حفظ کرده و با مقدسین قم سازش نماید که مورد تکفیر واقع نشده و قضاوت قم را تکفل نموده است [اردبیلی ۱۳۸۲: ۱۳۴].

۱. استاد سید جلال‌الدین آشتیانی قائل به این رأی هستند و در مقدمه کتاب *اثولوجیا* که همراه با تعلیقات قاضی سعید قمی بر آن به طبع رسانده‌اند می‌گویند: 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 متأثرست و به عقیده نگارنده در مباحث ذوقی صاحب سطوت و قدرت و در مباحث نظری صرف گاهی مطالب خطابی را به صورت مبانی برهانی تقریر می‌نماید و در مقام اعمال نظر و تصرف در مباحث نظری از اولغزش زیاد دیده می‌شود [۱۳۹۸: ۱۸]؛ مرحوم سید محمد مشکوة بیرجندی نیز در مقدمه کتاب *کلید بهشت* به برخی از تهافتات

برخی دیگر، توجه قاضی به جمع بین اخبار و احادیث مختلف و هماهنگ نمودن آنها - در عین تعارضی که ممکن است از ظاهرشان برداشت شود - با یکدیگر و در عین حال ناکامی در این کوشش را عامل موضعگیریهای خاص او در برخی مسائل فلسفی و عرفانی می‌دانند [امام خمینی ۱۳۷۲: ۲۳].

به نظر می‌رسد علاوه بر دو عامل فوق عامل دیگری نیز در این مسأله مؤثر بوده است و آن، چنان‌که از برخی مکاتبات بین قاضی و استادش فیض کاشانی برمی‌آید، این بوده است که قاضی از مشاهده تعارضاتی که در اقوال علمای علوم مختلف یافته دچار نوعی سرگردانی و تحیر بوده و توجیه مناسب و معقولی برای آنها نمی‌یافته است. چنان‌که این امر را در نامه‌ای که به فیض نوشته با او در میان گذاشته است و فیض نیز در پاسخ او را به تعمق در 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 علیرغم تتبع در آثار عرفا و حکما و اطلاع از آرا و انظار آنها هنوز قوت و قدرت لازم جهت سپردن آرای مختلف فلاسفه و عرفا به هاضمه فهم خویش و ریختن آنها در قالب مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ را نداشته و از این جهت محتاج چنان توصیه و سفارشی بوده است.^۱

به هر روی، اکنون با توجه به مقدمه مذکور، به ذکر و بررسی برخی از انتقادات امام خمینی (س) بر آرا و افکار قاضی سعید قمی می‌پردازیم. این انتقادات را امام عمدتاً در کتابهای *مصابح الهدایة الی الخلافة والولایة*، و در تعلیقه بر رساله *الفوائد الرضویه* که با عنوان *تعلیقه علی الفوائد الرضویه* به طبع رسیده است و در *تقریرات درس فلسفه، شرح منظومه* (ج ۲) به تحریر مرحوم سید عبدالغنی اردبیلی، مطرح نموده‌اند.

→ موجود در آرای او اشاره کرده است. استاد آشتیانی نیز در حواشی تعلیقات قاضی بر *اتولوجیا* برخی از این تهافتها را یاد کرده‌اند [قاضی سعید قمی ۱۳۶۲: ۳۶].

۱. ولیکن فهمک عن الله و اخذک من الله و سعیک لله و لاتقف علی الصورة دون المعانی و مع البینة دون المبانی و لاتشتغل عن الواحد بالمثال و المثانی [قمی ۱۳۷۹: ۲۵-۲۶].

۱- یکی از مسائلی که از دیرباز مورد بحث و اختلاف فلاسفه و متکلمان و تا حدودی عرفا بوده این است که پس از قبول وجود مبدأ برای عالم که جمله کائنات و موجودات مخلوق یا فعل یا جلوه او هستند، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این مبدأ دارای اوصاف و صفاتی نیز هست یا نیست، و اگر هست، که از ظاهر متون دینی برمی‌آید چنین باشد، پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است که معنای این صفات در مورد باری تعالی چیست؟

۲- آیا معنای صفاتی که بر باری تعالی حمل می‌شوند با معنای آنها به هنگام حمل بر انسان یکی است یا نه و اگر یکی نیست در هر مورد به چه معناست و چرا؟

۳- آیا اصولاً داشتن وصف یا صفت با تناهی و محدودیت تلازم دارد و یا آنکه موصوف بودن به وصفی تلازمی با تناهی ندارد و در هر صورت چرا؟

از آنجا که قاضی را در پاسخ به هر یک از این پرسشها رأی و موضع خاصی است که آن رأی مورد نظر و نقد امام نیز واقع شده و هم با توجه به اینکه پاسخ به این پرسشها، بویژه با توجه به رأی مختار قاضی، مبتنی و متکی بر پاسخی است که به پرسش قبل از آن داده می‌شود، ما نیز ابتدا به طرح این سه پرسش و پاسخ قاضی و نقد امام بر پاسخ او می‌پردازیم و به دلیل ترتب آنها بر یکدیگر نخست از پاسخ پرسش سوم آغاز و در مرحله بعد به برخی دیگر از انتقادات امام بر آرای قاضی اشاره می‌کنیم.

می‌دانیم که ما انسانها به هنگام شناخت اشیا و امور، اعم از مادی و غیرمادی، پس از آگاهی از اصل وجود آنها و قائل شدن به نوعی تقرر و ثبوت برایشان، متوجه وجود یک سلسله خواص و اوصاف در مورد آنها می‌شویم و این خواص را در قالب کلماتی که عمدتاً با عنوان «وصف» یا «صفت» بیان می‌شوند، مورد اشاره قرار می‌دهیم و به عبارت دیگر، اوصافی را بر آنها حمل و بدین وسیله شناخت خود از اشیا و امور را کاملتر می‌کنیم و برای دیگران نیز با استفاده از همین اوصاف و صفات از آگاهیهای خود یاد می‌نماییم. اکنون پرسش این است که آیا انتساب صفات و اوصاف به اشیا و امور بدان معناست که نخست برای آنها صورتی ترسیم کنیم و حد و حدودی در

نظر بگیریم تا بتوانیم صفاتی را بر آنها حمل کنیم و یا آنکه حمل صفت بر موجودات و اشیا ملازمه‌ای با ترسیم صورت و حد برای آنها ندارد.

قاضی با توجه به قاعده خاصی که به احتمال زیاد از وضعیات خود اوست معتقد است که هر چیزی که به صفتی متصف شود، دارای صورت است، زیرا وصف بزرگترین محدودیت برای شی است و در مجردات نیز احاطه‌ای آشکارتر از احاطه صفت وجود ندارد [قمی ۱۳۸۱: ۲۴۷].

به گفته آقای دکتر ابراهیمی دینانی این اصطلاح که وصف، احاطه است در آثار قاضی سعید قمی فراوان دیده می‌شود. گویا خود او واضع این اصطلاح بوده و به منظور خاصی نیز آن را به کار برده است ...

به این ترتیب وصف کردن نوعی ترسیم صورت به شمار می‌آید و ترسیم صورت هرچند معنوی باشد، موجب محدودیت خواهد بود. جای هیچ‌گونه تردید نیست که وصف کردن یا هرگونه تعریف وقتی از خلق آغاز می‌شود، ناچار باید بر نوعی رؤیت مبتنی باشد، اعم از اینکه این رؤیت، رؤیت عیانی باشد یا رؤیت خیالی یا رؤیت عقلی. به عبارت دیگر، می‌توان گفت وصف کردن یا تعریف نمودن نوعی صورت بخشیدن است. صورت نیز هرچند عقلی و معنوی باشد، بدون محدودیت نخواهد بود [ابراهیمی دینانی ۱۳۷۵: ۲۰۴-۲۰۵].

قاضی بر مبنای تعریفی که از صفت ارائه می‌دهد و لازمه‌ای که برای آن در نظر می‌گیرد، به این نتیجه می‌رسد که برای حفظ حریم تنزیه و منع از انتساب حد و اکتنا به مبدأ لایتناهی ناگزیر باید پذیرفت که او را وصفی و صفتی نیست و جز ذات بحث و بسیط او، اموری به نام اوصاف در میانه نیستند.

امام ضمن نقل این رأی و یادکرد آن با عنوان «اعجب من الاعجب» آن را مورد نقد قرار می‌دهند و بر آن انگشت اعتراض می‌نهند و چنین تعریفی را برای مطلق صفت نمی‌پذیرند و آن را صرفاً تعریفی قابل صدق بر مخلوقات، آن هم نه تمامی مخلوقات، بلکه مخلوقات عالم ماده و هیولی می‌دانند و می‌فرمایند که صفات باری تعالی از قبیل حالات و عوارض زاید بر ذات نیستند، بلکه عبارت از تجلی ذات مبدأ اول به فیض اقدس در حضرت واحدیت و ظهور آن در کسوت

اسما و صفات است و حقیقت اسما و باطن آنها همان حقیقت مطلقه غیبیه است و تحلیل قاضی از صفت را امری صرفاً لغوی و لفظی می‌دانند و می‌گویند: «ان برهانه یرجع الی المناقشة اللفظیه و المناقشة اللغویه الی هی من وظیفه علماء اللغة و الاشتقاق» و سپس خطاب به قاضی می‌نویسند:

أَیْهَا الشَّيْخُ الْعَارِفُ... مَا أَلَدَى دَعَاكَ إِلَى الذَّهَابِ إِلَى أَنَّ الصِّفَةَ مَا مَعَ الشَّيْءِ بِحَالٍ، فِي أَيْ مَوْطِنٍ مِنَ الْمَوَاطِنِ حَصَلَ، وَفِي أَيْ مَوْجُودٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ وَجَدَ؟ بِمَجْرَدِ أَنَّ الصِّفَةَ فِي الْخَلْقِ، لَا مُطْلَقًا، بَلْ فِي عَالَمِ الْمَادَّةِ وَالْهَيُولَى، كَذَلِكَ [امام خمینی ۱۳۷۲: ۲۵].

قاضی چون بر آن است که صفت ملازم با خداست، اتصاف ذات واجب به هیچ‌گونه صفت ثبوتی را نمی‌پذیرد و برای ذات واجب صرفاً قائل به صفات سلبی است که به معنای سلب نقص و نقایص گوناگون از ذات مبدأ اول است. در این صورت اگر از او پرسیده شود که چگونه است که در متون و نصوص دینی بر اتصاف آن ذات مقدس به سلسله‌ای از صفات و نعوت تصریح شده است و اگر صفت و حد ملازم با یکدیگر باشند، حمل این صفات به واجب که محمول ممکن نیز قرار می‌گیرند، چیست و باید آنها را چگونه فهمید، پاسخ او این است که با توجه به اصل پیش گفته چاره‌ای نیست از اینکه در خصوص این محمولات و نعوت و حمل آنها بر واجب و ممکن قائل به اشتراک لفظی شویم و برای پرهیز از هرگونه درافتادن به ورطه تشبیه، از قول به اشتراک بین صفات واجب و ممکن بپرهیزیم.

خلاصه استدلال قاضی بر اشتراک لفظی بین خالق و مخلوق در مسئله حمل صفات که آن را متخذ از استاد خویش - ظاهراً ملارجعلی تبریزی - می‌داند این است که ذات به معنای ما به الشی هو هو است و صفت چیزی است که شی با آن واجد حالی است و اسمای الهیه نیز اموری وجودی اند^۱ و در منطق نیز مسلم شده است که هر محمول وجودی که بر امور متکثر حمل شود، یا تمام ذات آنهاست یا جزء ذات یا خارج از ذات. از سوی دیگر، قاضی چون قائل به حقایق متخالف بودن موجودات است (رأی منسوب به مشائین بنا به گفته حکیم سبزواری: و عند مشائیه

۱. همین قاعده درباره صفت را قاضی در قالب غیریت اسم و مسمی نیز بیان کرده است [قمی ۱۳۷۹: ۹۰].

حقایق تخالفت) این مفاهیم وجودی را نه ذات هیچ یک 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 منتهی شود. در این صورت اگر اسما و صفات حق را با مخلوق دارای اشتراک معنوی بدانیم، باید ناگزیر قائل به ذاتی مشترک بین آنها بشویم.

قاضی خود متوجه بوده است که قاعده لزوم استناد مابالعرض به مابالذات در آن امور عرضی است که از جمله مقولات 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 می‌باشند و همین مقدار برای صدق قاعده «کل ما بالعرض لابد و ان ینتهی الی ما بالذات» درباره آنها کافی است [قمی ۱۴۱۹ ج ۳: ۱۰۸-۱۰۹].

بنابراین قاضی با تعریف خاصی که از صفت ارائه می‌کند حمل صفت به معنای ثبوتی آن بر واجب را ناممکن می‌شمارد و بر همین اساس حمل صفات واحد بر واجب و ممکن را نیز به اشتراک لفظی می‌داند و از قبول اشتراک معنوی سرباز می‌زند.

امام در رساله مصباح از این رأی قاضی با عبارت «واعجب من ذلک» یاد می‌کنند و ریشه اتخاذ این رأی از سوی قاضی را نیز همان تعریف خاص از صفت می‌دانند که در فقره سابق توضیح داده شد. ایشان چون مبنای رأی اتخاذ شده را نادرست می‌دانند، حاصل آن را نیز عقلاً و نقلاً نادرست دانسته، لازمه آن را خلوص ذات در مرتبه ذات از کمالات می‌شمارند.

اکنون اگر از قاضی پرسیده شود که چنانچه صفات محموله بر واجب و ممکن مشترک لفظی باشد و فرض کنیم که معنای آن به هنگام حمل بر ممکن معلوم باشد، حمل آن بر واجب چه معنایی خواهد داشت، پاسخ قاضی در این باب خود همراه با مقدمه‌ای است که وی تفصیل آن را در باب دوم جلد سوم شرح توحید صدوق با عنوان «باب اسماء الله تبارک و تعالی و الفرق بین معانیها و بین معانی المخلوقین» آورده است و آن چنین است که وی نخست به اجمال اقوال و آرای مختلف در باب صفات باری تعالی را به صورت تفکیک آنها به چند گروه، ذکر کرده و می‌گوید:

نخست طایفه‌ای که قائل به وجود صفات برای ذات باری هستند و صفات او را مشترک معنوی دانسته، برای آنها قائل به افراد حقیقی و حصص ذاتی می‌باشند، ولی برخی از افراد را نسبت به برخی دیگر اعلی و اشرف و برخی را ادنی و آخر می‌دانند و آن را که اعلی و اشرف است وصف مبدأ اول و آن را که ادنی و آخر است وصف ماسوای او قرار می‌دهند. از نظر این گروه لفظ و معنا در مورد اوصاف واحد است و اختلاف صرفاً به خصوصیات افراد باز می‌گردد. البته این گروه از جهت آنکه صفات را عین ذات یا غیر ذات بدانند و باز عینیت یا غیریت را به چه معنایی لحاظ کنند با یکدیگر اختلاف دارند، ولی قدر مشترکشان همان است که ذکر شد. به گفته قاضی این رأی جمهور در باب آرا و اهل ادیان است و اکثر علمای زمانه نیز بر همین اعتقادند. طایفه دوم آنها هستند که از قبول هرگونه شریک برای مبدأالمبادی در ذات یا صفات یا احوال خودداری می‌کنند و هیچ چیز را در هیچ امری با او شریک نمی‌دانند و در عین حال خود سه گروهند، یکی آنها که اطلاق صفات را بر باریتعالی به حقیقت و بر غیر او به مجاز می‌دانند، دو دیگر آنها که این اطلاق را از قبیل اطلاق شمس بر جرم نورانی سماوی و بر آنچه شمس بر آن می‌تابد می‌دانند [شمس و شمس] که این همان ذوق المتألهین است و سه دیگر آنها که این اطلاق را از قسم اطلاق اسم ظاهر بر مظهر و مؤثر بر اثر می‌دانند و این همان رأی مشهور طریقه عرفاست. ولی گروه چهارم در همین طایفه اشتراک در جمیع صفات و کمالات — اعم از وجود و غیر آن — را بین واجب و ماسوی به صرف لفظ و اسم می‌دانند و این همان حزب الله هستند [قمی ۱۴۱۹ ج ۳: ۱۰۸-۱۰۹]. قاضی این را رأی ائمه علیهم السلام، قبل از آمیخته شدن اخبار با علم کلام، می‌داند.

اما هنوز به این پرسش پاسخ داده نشده است که پس از قبول اشتراک لفظی در حمل صفات بر واجب و ممکن، معنای آنها به هنگام حمل بر واجب چیست تا در عین تغایر با معنای محمول بر ممکنات، با بساطت و اطلاق ذات باری نیز تناسب داشته باشد.

پاسخ قاضی به این پرسش همان است که از محمد بن حسین نجار متکلم معتزلی و پیشوای فرقه نجاریه در باب انکار صفات ثبوتی و ارجاع آنها به نفی نقایص نقل شده است [هری ولفسن ۱۳۶۷: ۲۴۲]. او با تأکید و مبالغه تمام بر این رأی است که با توجه به تعریف صفت که پیشتر ذکر

شد، و لزوم وجود تغایر بین صفت و موصوف که لازمه آن تعریف بود، باید گفته شود که اگر صفت امری ثبوتی باشد، ناگزیر معلول است و هر وصفی مخلوق باری تعالی است و او به مخلوق خود متصف نمی‌گردد و بدان استکمال نمی‌یابد، چرا که لازمه آن قابل و فاعل بودن باری تعالی و وجود جهات متعدد در او و صدور علم و قدرت از او بدون واجد بودن آنها و تعدد واجب و مفاسد بسیار دیگر است. علاوه بر این، به عقیده قاضی حمل صفات مختلف ثبوتی بر باری تعالی مستلزم وجود حیثیات و جهات متفاوت در ذات اوست و این با بساطت او سازگار نیست [قمی ۱۳۶۲: ۷۰-۷۱]. در باب ورود این اوصاف در لسان انبیا نیز می‌گوید: اینکه انبیای عظام علیهم السلام و بعضی از حکمای کبار واجب‌الوجود را، تعالی شانه، متصف به وصفی ساخته‌اند به جهت عوام و قصور ادراک ایشان است، نه اینکه درواقع واجب‌الوجود تعالی شانه متصف به وصفی از اوصاف می‌تواند بود... بلکه غرض ایشان در هر وصفی از اوصاف که واجب تعالی شانه متصف داشته‌اند آن است که واجب تعالی شانه متصف به نقیض آن وصف نیست [قمی ۱۳۷۹: ۱۱۱-۱۱۳].

بدیهی است که امام به عنوان یک عارف و حکیم حکمت متعالیه نمی‌توانند با چنین رأیی توافق داشته باشند و آن را بپذیرند و چنان که گذشت با استناد به قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء بالوحدة الجمعية الالهية» از نگاه حکیم حکمت متعالیه و با عنایت به اصل تجلی فیض اقدس در حضرت واحدیت و ظهور در کسوت اسما و صفات و ارجاع اختلاف بین ظاهر و مظهر به اعتبار، ذات را متصف به صفات ثبوتی حقیقی دانسته و این اتصاف را موجب وقوع انثلام در بساطت ذاتیه او نمی‌دانند و برآنند که وجود حقیقی با احدیت جمع خود حاصل صلح متغایرات و با هویت وحدانی جمعی خود که منزله از شائبه کثرت است، عامل جمع کثرات است [امام خمینی ۱۳۷۲: ۲۶].

قاضی در مقام نقل سخن برخی از صوفیه در باب وحدت وجود می‌گوید که بعضی از صوفیه گمان کرده‌اند که مبدأ اول به لباس اکوان تطور می‌یابد و در آنها مختفی می‌گردد. گویا قاضی با این سخن خود می‌خواهد بگوید که بنا به رأی این جماعت از متصوفه مبدأ مطلق تعالی ممکن است که در مظاهر و مجالی متغیر و متحول ظهور و تجلی یابد و آنها بتوانند او را اظهار و آشکار کنند و این با حد و تناهی آنها سازگار نیست. سپس با استناد به بخشی از دعای عرفه سیدالشهدا^(ع)

می گوید که امام در این فقره از دعا «کیف یُستدل علیک بما هو فی وجوده مُفتقر إلیک» درواقع قول این گروه را مردود دانسته و این امر را که مطلق در لباس مقید و متغیر مخفی شود ممتنع دانسته اند. سپس در مقام استدلال عقلی بر امتناع چنین امری می گوید که اختفای چیزی به چیزی ناگزیر مستلزم ثبوت مخفی^۱ به است به مخفی و حال آنکه این هم شرک است و هم کفر، زیرا همه چیز نزد وجه کریم او هالک و فانی است و ثبوتی ندارد [امام خمینی ۱۴۱۷: ۶۵-۶۶ متن اصلی].

امام خمینی^(س) این تفسیر از سخن صوفیه را نمی پذیرند و می فرمایند مراد آنها، چنان که از تدبر کامل در سخنانشان دانسته می شود، از مخفی شدن حق اول در ملابس اکوان درواقع آن نیست که قاضی استنباط نموده است، بلکه مرادشان محتجب شدن اوست، تعالی و تقدس، از ادراک و اوهام خلایق، و حق اول گرچه مشهود همه است و ظهور هر چیزی نیز به اوست، در عین حال مدرک احدی نیست و شهود وجود مطلق نیز جز با کسر اصنام تعینات و خرق حجابهای ظلمانی ممکن نیست [ترجمه مؤلف از متن التعلیقه ۱۴۱۷: ۶۵-۶۶].

یکی دیگر از انتقادات امام خمینی بر قاضی سعید مربوط به بحث تبدل و تجدد امثال است که از جمله موارد عرفای شامخ و بزرگان متصوفه است [همای ۱۳۸۱ ج ۲: ۷] و ملاصدرا نیز به طریق خاصی در آن در عقیده به حرکت جوهری بهره گرفته است. قاضی سعید در بخشی از رساله *الفوائد الرضویه* ضمن نقل این سخن متصوفه که بنابر قول به تجدد امثال، کل وجودات متبدلند و عین واحده همان وجود حقیقی است، بر این سخن اشکال گرفته و به نحو اشاره و اجمال گفته است که مبدأ اول را نمی توان متصف به چنین اوصافی نمود [ترجمه مؤلف از متن التعلیقه ۱۴۱۷: ۱۲۸].

امام این تفسیر قاضی از سخن متصوفه را نپذیرفته، برای آن قائل به وجه صحیح موافق مشرب رحیق عرفانی و مأخذ تحقیقی ایمانی می شوند و می گویند که آنچه قیوم بالذات و ثابت من جمیع الجهات است، ذات احدیت است و موجودات امکانی نیز از جهت انتسابی که به او دارند، ثابتند ولی از جهت خودشان و حیثیت ذاتشان دارای هویت متغیر و متبدلند. بلکه سلسله موجودات از اعلی العوالی تا ادنی الدوانی در تبدل دائم و تغیر پیوسته و وجود یافتن و معدوم شدن هستند به

حسب اسمای الهی که آنها را از هستی به نیستی و از نیستی به هستی می‌آورد. تعبیر دیگری که امام برای بیان همین تبدیل می‌آورند، بسط و قبض است.

ایشان می‌فرمایند که مراتب وجود را به واسطه بسط بساط رحمت رحمانی و رحیمی بسطی است و به واسطه جمع این بساط تحت تصرف اسم واحد قهار قبضی و تمامی این تبدلات اختصاص به موجودات دارد بدون اینکه مبدأ و مبدع آنها را شامل شود [ترجمه مؤلف از متن *التعلیقه* ۱۴۱۷: ۱۲۸].

منابع

- آشتیانی، جلال الدین [مصحح]. (۱۳۹۸). *انولوجیا همراه با تعلیقات قاضی سعید قمی*. انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). *اسماء و صفات حق*. اهل قلم.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۲). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۲). *مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۴۱۷). *التعلیقه على القوائد الرضویه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۶۲). *کلید بهشت*. تصحیح سید محمد مشکوة بیرجندی. چاپ دوم. الزهرا.
- _____. (۱۳۷۹). *شرح الاربعین*. مصحح: نجفقلی حبیبی. چاپ دوم.
- _____. (۱۳۸۱). *الاربعینات*. مصحح: نجفقلی حبیبی. مرکز نشر میراث مکتوب.
- _____. (۱۴۱۹). *شرح التوحید*. مصحح: نجفقلی حبیبی. مؤسسه الطباعة و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
- هری ولفسن. (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*. ترجمه احمد آرام. الهدی.
- همایی، جلال الدین. (۱۳۸۱). *دو رساله در فلسفه اسلامی*. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.