



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 51, No. 2, Issue 103

Autumn & Winter 2019 -2020

DOI: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v51i2.73696>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۳

پاییز و زمستان ۱۳۹۸، ص ۲۳۵-۲۱۳

بررسی دیدگاه قاضی سعید قمی در اصالت ماهیت و چگونگی حل تناقض‌های مربوط به آن*

دکتر محمد مصطفائی

عضو هیئت علمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

Email: mohammadmostafae58@gmail.com

چکیده

یکی از مسائل مطرح شده در فلسفه اسلامی اصالت وجود و یا ماهیت است. قاضی سعید قمی از جمله طرفداران اصالت ماهیت است که بر آن برهان اقامه کرده است. از طرفی در آثار او عبارات فراوانی دیده می‌شود که دلالت بر اصالت وجود دارد. برخی اینگونه مطالب قاضی سعید را به دلیل اینکه از اساتید دارای مشارب مختلف استفاده نموده دال بر وجود تناقض در آثار او دانسته‌اند. اما علت این امر را می‌توان در چند امر جستجو نمود: اول برتری قوت عرفانی قاضی بر قدرت فلسفی وی یعنی عدم توان او در تقریر مناسب فلسفی یافته‌های عرفان؛ دوم ذو مراتب بودن مطالب وی، اینکه بدون توجه به مجموع آثار، نظری به عنوان رأی مختار او اخذ و تعمیم داده شده است؛ سوم تفسیر نادرست از قول اصالت ماهیت وی، در صورتیکه مراد وی از اصالت ماهیت تکیه بر وحدت حقه وجود بوده نه معنای سخیفی از اصالت ماهیت؛ و نیز وجود اختلافات لفظی در اینکه اصل دعوی اصالت وجود یا ماهیت دعوایی لفظی است نه حقیقی.

کلیدواژه‌ها: قاضی سعید قمی، اصالت وجود، اصالت ماهیت، وحدت وجود، توحید.

*. مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۰۴/۰۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۸/۱۸.

The Study of Qāḍī Saʿīd Qummī 's Viewpoint About the Primacy of Quiddity and the Resolution for Some Related Contradictions

Dr. Mohammad Mostafae

Member of the Ministry of Science, Research and Technology

Abstract

One of the issues raised in Islamic philosophy is the primacy of existence or the primacy of quiddity. Qāḍī Saʿīd Qummī is one of the proponents of the originality of quiddity for which he has argued. On the other hand, there are many expressions in his works that indicate the primacy of existence. Some have considered such statements contradictory because he has had various teachers with different backgrounds. But the reason must be sought somewhere else: first, the superiority of the Qāḍī's mystical power over his philosophical power which implies his inability to interpret mystical findings; second, the graded nature of his words, which necessitates that we should not consider a word of him regardless of the totality of his works. In other words, interpreting the originality of quiddity as the true unity of existence and the fact that by the originality of quiddity he meant to emphasize the unity of existence not a trivial meaning of the primacy of quiddity, and also the existence of lexical conflicts in the dispute over the primacy of existence or quiddity and that it is only a difference in wording.

Kew Words: Qāḍī Saʿīd Qummī, Primacy of Existence, Primacy of Quiddity, Monism, Monotheism

مقدمه

یکی از حکما و عرفای ایران در دوران صفویه، قاضی سعید قمی است که علاوه بر تبخّر در مباحث تصوّف و عرفان مدتی در منصب قضاوت اشتغال داشته است. نام او محمد فرزند مفید و مشهور به سعید شریف قمی (متولد سال ۱۱۰۴ هجری قمری) بوده و در مقدمه آثارش خویش را به عنوان محمد المدعو بسعید الشریف القمی معرفی می‌نماید.

گفته شده است که قاضی سعید در علوم عقلی از شاگردان سه دانشمند معروف عصر صفویه: حکیم و عارف و فقیه و مفسر و محدث آخوند ملا محسن فیض و فیلسوف آخوند ملا رجبعلی تبریزی و حکیم محقق و فیلسوف آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی است که در عرفانیات و حکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی و در حکمت بحثی و مشائی از محضر ملارجبعلی و ملا عبدالرزاق بهره برده و احتمالاً برخی از آثار شیخ اشراق را نزد ملا عبدالرزاق خوانده است (ر.ک: قاضی سعید قمی، تعلیقات بر اثولوجیا، ۳).

اما اینکه آیا قاضی سعید نزد ملا عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۵۱) حکمة الاشراق خوانده باشد، مورد اختلاف است. افندی در ریاض العلماء و به نقل از وی صاحب روضات الجنات و طرائق الحقائق (الافندی الاصفهانی، ۲/ ۲۸۴)، وی را شاگرد فیاض به حساب آورده‌اند. هانری کربن و مرحوم سید جلال الدین آشتیانی، قاضی سعید را متأثر از درس اشراق فیاض دانسته‌اند (کربن، ۲/ ۱۶۵)؛ اما از آثار قاضی سعید به رغم تصریح به شاگردیش در محضر رجبعلی و فیض، شاگردی در محضر صاحب شوارق به دست نمی‌آید، به علاوه ولادت قاضی تنها دو سال قبل از وفات فیض اتفاق افتاده، چگونه این طفل دوساله به درک محضر فیاض، نائل آمده است؟ (کدیور، ۱۳۷۴).

به طور کلی قاضی سعید بیشتر از مولی رجبعلی متأثر است تا از فیض. مولی رجبعلی تبریزی متخلّص به واحد از شاگردان حکیم میرابوالقاسم فندرسکی استرآبادی (م ۱۰۵۰) از حکمای نامدار عصر صفوی و مورد احترام سلاطین صفوی بوده است.

یکی از اعتقادات منتسب به قاضی سعید قمی «اصالت ماهیت» است. وی در برخی آثار خود اصالت وجود در مورد ممکنات را رد کرده و بر اصالت ماهیت آنها برهان اقامه نموده است. از طرف دیگر عبارات بسیاری در آثار ایشان ذکر شده که دلالت بر اصالت وجود دارد. ممکن است این قبیل مسائل بر تناقض گوئی قاضی سعید قمی تلقی شود. حل این مسأله نیازمند تأمل و بررسی دقیق است. این پژوهش با غور در آثار قاضی سعید قمی به دنبال بررسی و تحلیل دیدگاه او و یافتن راه‌حلی برای حل تناقضات در گفتار وی در «اصالت ماهیت» است. از آنجا که این امر به عنوان مبنای فکری محسوب می‌شود اثرات مستقیمی در سایر آرا و عقاید و تبیین مسائل مختلف فلسفی و کلامی دارد لذا پرداختن به آن ضروری و شناخت

موضوعات فراوانی منوط به آن است. تاکنون پژوهشی خاص در این مورد نگاشته نشده است. عمده آثار موجود پژوهشی در مورد الهیات تنزیهی فاضلی سعید است و اثری خاص در مورد مبانی فکری و فلسفی و از جمله آنها بحث اصالت ماهیت ارائه نشده است.

برخی اشتباهات تاریخی در مورد قاضی سعید قمی

اگرچه از دیر باز پیرامون تاریخ احوال و گزارش زندگی بسیاری از دانشمندان اسلام خطاها و اشتباهات گوناگون رخ داده، اما آنچه درباره محمد سعید قاضی قمی شارح کتاب توحید صدوق، واقع شده از نوعی خاص و از عجائب اشتباهات است. از این دانشمند عارف مسلک و محقق برجسته که در طول نیمه دوم سده یازدهم هجری قمری و بخشی از دوازدهم زیسته است، هیچ گونه نام و نشانی در هیچ یک از کتب و آثار گوناگون باقی مانده از آن دو قرن دیده نمی شود، مگر تنها چند کلمه در کتاب «تحفة العشاق» شاگردش محمد کریم قمی، و هر آنچه از سده چهاردهم تا حال حاضر در کتب و فهراس بسیار، در ایران و جاهای دیگر، درباره احوال و سرگذشت او با عنوان حکیم کوچک گفته شده و می شود همه اشتباه بوده و هیچ ربطی با شارح کتاب «التوحید» ندارد.

نویسندگان از آنجا که به دنبال کشف سرگذشت قاضی سعید بوده اند- با بی دقتی- تمام احوال و آثار منظوم و منثور و حتی امتیازات شخصی و خانوادگی و تحصیلی دانشمند قمی دیگری- یعنی میرزا محمد سعید حکیم پزشک درباری آن زمان- را که از لحاظ سن و سال و جاه و جلال، مقدم بوده، در پی استفاده نادرست از عبارتی در کتاب «ریاض العلماء» همه را به شیخ الاسلام قمی یعنی شارح کتاب «التوحید» نسبت داده اند. نمونه جامع اشتباهات صورت گرفته را در شرح حالی که در آغاز دیوان اشعار محمدسعید حکیم آمده است می توان دید. دانشگاه تهران «سال ۱۳۸۳» اشعار محمد سعید حکیم را به نام دیوان اشعار قاضی سعیدقمی چاپ کرده است. جدای از جنبه های ادبی، عرفانی، حدیثی، با همان اشتباه، اوصاف شاعری، سخنوری، پزشکی، جالینوس الزمانی، خانی و مقرب الخاقانی و حتی حبس و تبعید و انزوای در قم را به قاضی سعید نسبت داده و هرکجا نام و نشانی از محمد سعید قمی دیده شده به قاضی سعید منسوب گشته است.

مردم زمان میرزا محمدسعید پزشک، به وی «حکیم کوچک» می گفتند، در مقابل برادر بزرگ ترش میرزا محمدحسین که لقب حکیم باشی اول دربار را به او داده بودند. این دو برادر در طول زمان در سراسر ایران و نزد خاص و عام، اشتها داشته و دارای احترام و اعتبار بسیاری بوده اند، اگرچه آنها هم نزد آخوند ملارجعلی تبریزی (متوفی ۱۰۸۰)، یکی از استادان شارح کتاب «توحید»، درس خوانده و خیلی هم به او

نزدیک بوده‌اند اما آنها اشخاص دیگری از مردم قم هستند و هیچ‌گونه ربطی به قاضی ندارند. پس آنچه در مورد احوال قاضی سعید معتبر است تنها تألیفات و آثار است که همه آنها به زبان عربی است و تا جایی که تحقیق شده چیزی به فارسی ننوشته، و کتاب «کلید بهشت» و «اسرار الصنایع» و اشعار فارسی و «دیوان اشعار» و نیز «تعلیقات اثولوجیا» را هم که همه از آن میرزا محمدسعید حکیم است پیرو همان خطاها، به او نسبت داده‌اند. (روضاتی، ۹)

برخی از علما همچون امام خمینی نیز به برخی از این اشتباهات اشاره دارند و در این زمینه می‌فرماید: «... کتاب کلید بهشت که اکنون به معاونت مشکوة به نام قاضی سعید به چاپ رسیده است، هرکسی که به مذاق قاضی آشنا باشد می‌داند که این کتاب از او نیست؛ چنانکه در سیاحة البوستانیه گفته شده که این کتاب از ملای تبریزی است.» (امام خمینی، تقریرات فلسفه ۲/۱۳۳).

مقام علمی قاضی سعید

بعضی از اندشمندان اسلامی به مناسبت از مرحوم قاضی سعید نام برده و در همه موارد از وی به نیکی یاد نموده و مراتب فضل و حکمت، قوت سلوک و علو شأن ایشان را ستوده‌اند. مرحوم آشتیانی در این مورد گفته‌اند: «باید در نظر داشت که قاضی سعید، دارای مشرب عرفانی است و ذوق او در عرفانیات کم نظیر و هوش و استعدادش در ذوقیات گاهی حیرت آور است، ولی در مباحث عرفانی نیز گاهی مطالب او کم اهمیت و در پاره‌ای از موارد سست و مختل الأساس است.» (آشتیانی، ۲۰۷).

امام خمینی نیز در بعضی از موارد نظر قاضی سعید را به عنوان فصل الخطاب بحث عیناً نقل می‌فرماید. آنجا که جای نقد بعضی نظرات اوست با احترام تام و اجلال تمام او را مورد خطاب قرار می‌دهد. ایشان در خصوص شرح قاضی سعید بر توحید صدوق می‌فرماید: «... در جلد سوم از کتاب شرح توحید شیخ ما صدوق قمی (ره) چنین گفته است در حالیکه این کتابی عزیز، کریم، و بی همتا در باره اسماء خداوند تعالی و فرق بین معانی آنها و معانی اسماء مخلوقین است...» (امام خمینی، مصباح الهدایة، ۲۴). در جای دیگر گفته‌اند: «... کتاب شرح توحید شیخ قمی ما صدوق طایفه - خداوند تعالی از او راضی باشد - از بزرگترین مصنفات آن عارف و از والاترین کتاب‌های شیعه در معارف می‌باشد...» (امام خمینی، التعلیقه علی الفوائد الرضویة، ۱۲۸).

همچنین کلام مرحوم قاضی سعید را در استدلال بر سخن ارسطاطالیس مبنی بر استداره حقایق بسیطه، «نردبان فهم حقایق اسماء الهیه» تعبیر فرموده‌اند (امام خمینی، مصباح الهدایة، ۳۷ - ۳۸). در مورد مقام عرفانی قاضی سعید حضرت امام خمینی در مورد وی چنین گفته‌اند: «...وی در

خصوصیتی که داشته است بی نظیر است؛ ... انظار عرفانی وی به حالی که برای محیی الدین عربی اتفاق می افتاده است می رسیده،...» (امام خمینی، تقریرات فلسفه ۲/ ۱۳۳).

به طور کلی قاضی سعید به واسطه درک محضر درس علامه فیض، در کثیری از مبانی از ملاصدرا تبعیت نموده و به مناسبت شاگردی ملاً رجبعلی بسیاری از اندیشه های استاد خود را پذیرفته است. جمع بین افکار ملاً رجبعلی و فیض و تأثرپذیری از این اعظم که دارای مشارب مختلف اند قطعاً مشکل بوده است.

قاضی سعید قمی و اصالت ماهیت

یکی از آرای بارز قاضی سعید قمی و به تعبیر دیگر یکی از مبانی فکری وی «اصالت ماهیت» می باشد. می توان ریشه این قول را در دیدگاه تنزیهی وی در باب صفات خداوند و تباین خلق و خالق جستجو نمود. از آنجایی که وی قائل به تباین میان خلق و خالق است (ر.ک: قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ۱/ ۸۰-۸۱) نمی تواند برای مخلوقات وجودی در برابر وجود خدا قائل باشد و بدان اصالت ببخشد.

قاضی سعید قمی در اصالت ماهیت بیان می کند: وجود بر ماهیت حمل می شود پس وجود تابع ماهیت و صفتی برای آن محسوب می شود و این از ظاهرترین بدیهیات است و قول بر اصالت وجود نه اصلی دارد و نه در توحید خاص نیازی به مشقت اخذ آن است زیرا در اخذ حق هیچ تکلفی وجود ندارد. قول بر اصالت وجود از کمی تدبر و سوء برداشت از کلام سابقین است. (قاضی سعید قمی، الاربعینیات، ۱۲۵) وی در ادامه چنین ابراز می دارد از آنجایی که ماهیت اصیل است پس همه احکام عامه ابتدائاً برای آن است و برای توابع غیر از خودش به واسطه ماهیت است. زیرا وجود که اعم عوام می باشد برای ماهیت است و همه امور تابعه در صدق بر ماهیت به خاطر وجود است که آن هم برای ماهیت است (همو، ۱۲۶). مهم ترین دلیلی را که قاضی سعید بر اصالت ماهیت آورده است در مسأله جعل است. او می گوید: ... جعل بالذات برای ماهیت است چون جعل وجود معنی ندارد زیرا اگر جعل به ماهیت صورت نگیرد یا مطلقاً به خاطر استغناء ماهیت از جعل است که این بطالانش ظاهر است چون دارای ذات بدون فاعل و مستغنی از قیوم خواهد شد و یا اگر جعل بالعرض به ماهیت تعلق بگیرد- همانطور که بعضی چنین پنداشته اند- این نیز فسادش پنهان نیست هنگامی که ماهیت را اصل دانسته ایم پس ماهیت اولی به متبوعیت است.

قاضی سعید مصحح حمل وجود بر ماهیت را فقط فاعل می داند و در استدلال برای آن می گوید:

فاعل، موجود است هنگامی که نه حمل و نه امر دیگری نیست چون با قطع نظر از همه امور خارج از آن دو (ماهیت و وجود) بر آن (ماهیت) حکم به وجود می‌شود، و مصحح حمل به جز صدور از فاعل و انتساب بدان نیست و این مراد از جعل است. پس جعل که متوسط در حمل و مصحح حمل است متقدم بر وجود است زیرا با جعل، حمل وجود صحیح می‌باشد و ظاهر است که قبل از وجود چیزی نیست که صلاحیت تعلق جعل را داشته باشد. پس جعل بالذات و بالاصالة برای ماهیت است و برای وجود بالعرض و تبعیت است، همانطور که آن شایسته مرتبه ماهیت است. و از آنجا که دانسته شد که جعل بالذات برای ماهیت است پس بدان که حق در جعل ماهیت این است که بسیط باشد زیرا قول به جعل مرکب سخافت در کلام است بلکه هیچ کس قائل بدان نشده است (همو، ۱۲۶).

وی در نفعه اول «النفحات الالهية والخواطر الالهامية» چنین بیان می‌دارد: قومی که گمان کردند وجود، اصل و ذات است و اعتقادات زیادی را بر آن استوار ساختند گمراه شدند. آیا ایشان در خودشان تفکر نکردند که با «وجود»، «ذات» توصیف می‌شود و شهادت داده می‌شود که هر موصوفی غیر از صفات است! آیا به ذات خود بازنگشته‌اند که بدانند نسبت «بودن ذات» به «ذات» دورتر از نسبت بین زمین و آسمان‌ها است. زیرا «بودن شیء» غیر از خود «شیء» بوده و این امر از بدیهیات است.

و در نفعه دوم می‌گوید: ذات و اصل، ماهیت است. و این کلامی قاطع است که عقل به آن حکم می‌کند همانطور که زبان علمای ادبیات و علوم نقلی به آن شهادت می‌دهد، پس ماهیت به منزله وجود است و وجود استحباب، و ماهیت تشخص است و وجود شکل و صورت و هر فضیلتی از طریق ماهیت بر وجود ساری می‌گردد و بعضی از احکام نیز از طریق وجود بر ماهیت حمل می‌شود. پس ماهیت اصل است و وجود فرع آن. از اینرو در هر امری از جمله جعل تابع ماهیت است و این قول را هرکسی که فرق بین جدایی و اتصال را می‌داند می‌فهمد. در نفعه سوم نیز شبیه به دلیل قبلی ذکر شده عباراتی را در اثبات اصالت ماهیت ذکر می‌کند (همو، ۱۶۰).

مرحوم قاضی سعید برای ماهیت احکامی قائل است. در نزد وی همه احکامی که بر ماهیت جاری است بعد از جعل ماهیت است و بر همین اساس اولین چیزی که بر ماهیت حکم می‌شود و برای ماهیت صحیح می‌باشد وجود است زیرا اولاً وجود تابع جعل است و در احکام از جعل تبعیت می‌کند و ثانیاً وجود عام‌تر و گسترده‌تر از هر عام دیگری است و به همین جهت حمل وجود بر ماهیت از حمل همه احکام دیگر تقدم دارد.

در دیدگاه قاضی سعید از جمله احکامی که بر ماهیت حمل می‌شود «تقید» و «تعیین» و «تشخص» است و با توضیحی که داده شد این احکام بعد از جعل و وجود بر ماهیت بار می‌شوند. در اثبات این امر

نیز چند دلیل بیان می‌کند که عبارتند از:

دلیل اول: چون «فرد»، حاصل «تعیین» و «تقید» «طبیعت» است یعنی هرگاه «طبیعت»، «مقید» و «متعین» شود «فرد» شکل می‌گیرد پس جعل ماهیت مقدم بر جعل «فرد» است.

دلیل دوم: بودن «ماهیت» برای خودش مقدم است بر بودن «قید» برای او، و بر بودن «ماهیت» برای «افراد» زیرا اولی مفاد قضیه «هلیه بسیطه» و دومی «هلیه مرکبه» است بنابراین جعل ماهیت بر جعل افراد تقدم دارد.

دلیل سوم: هنگامی که جاعل، «فردی»-فرد همان طبیعت مقیده است- از «طبیعت» را ایجاد می‌کند سه حالت قابل فرض است اول اینکه جاعل، قید را جعل کند دوم اینکه جاعل ماهیت را مجعول نماید و سوم اینکه جعل به مجموع مرکب از آن دو تعلق گیرد. اما اگر جعل واحد فرض شود حالت سوم محال و باطل است. و همچنین در بطلان حالت سوم اینکه جعل مرکب به جعل اجزایش است نه غیر آن، و قول به ترکیب اتحادی قول باطلی است و دلیل و برهانی برای آن نیست، زیرا اتحاد دو شیء به طور بدیهی محال است، مگر اینکه گفته شود که حاصل از اجزاء شیئی واحد است که این در اینجا نفعی ندارد پس جعل به اجزاء یعنی «طبیعت» و یا «فرد» تحقق پذیرفته و حالت سوم صحیح نیست. و دو حالت دیگر باقی می‌ماند. اما آشکار و واضح است که قید و تعیین که از صفات ماهیت‌اند از توابع ماهیت محسوب می‌شوند، و ذات متقدم بر صفات است و همچنین جعل آن متقدم بر جعل تابع‌ها است، پس اگر مجعول اول «قید» باشد باطل است، و اینکه ماهیت مجعول باشد باقی می‌ماند، بنابراین ماهیت هم به خودش هم به جعل و هم به وجودش متقدم بر صفات است و گر نه صفت وجودی بر آن صدق نمی‌کند.

البته اینکه قاضی سعید جعل ماهیت را بر جعل افراد مقدم می‌داند به معنای آن نیست که دو بار جعل انجام می‌شود بلکه وی جعل را واحد می‌داند که ابتدائاً و بالذات به ماهیت تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالعرض به «فرد» بدین معنی که همان‌طور که در اینجا وجود واحدی است که اولاً و بالذات به «ماهیت»، و بالعرض به «قید»، منتسب می‌شود، همین‌طور است در مورد «جعل». پس مراد از تبعیت «فرد» از مجعول این است که در اینجا جعلی واحد است (همو، ۱۲۷).

تحلیل و نقد بیان قاضی سعید در اصالت ماهیت

از بیان گذشته قاضی سعید (قاضی سعید، الاربعینات، ۱۲۶) 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. در جایی دیگر وی به صراحت وجود را به دو قسم

وجود معلوم بدیهی و وجود خاص تقسیم کرده و خداوند را عین وجود خاص می‌داند.^۱ (قاضی سعید، شرح توحید صدوق، ۱/ ۳۶۵) همچنین در عباراتی دیگر ایشان وجود خداوند را وجودی حقیقی می‌دانند که در این امر خدا متفرد است^۲ (همو، ۱/ ۲۳ و ۳۸۳). 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 (ر.ک: همو، ۱/ ۱۲۶).

این نظریه قابل خدشه است زیرا انتساب ماهیت به خدای تعالی از دو حال بیرون نیست: یا مستلزم عروض یک حقیقت خارجی بر ماهیات هست و یا نیست. اگر این انتساب مستلزم آن باشد که یک حقیقت عینی در خارج تحقق یابد و عارض بر ماهیت شود، آن حقیقت عینی همان «وجود» خواهد بود، زیرا ماهیت اصالت یافته دو حیثیت بیشتر ندارد: یکی حیثیت ماهیت و دیگری حیثیت وجود، و چون ماهیت در حد ذات خود چیزی نیست چنانکه وی در تعریف ماهیت می‌گوید: «ماهیت همان است که شیئی است به آن است و مرتبه ذات ماهیت چیزی جز ماهیت نیست پس ماهیت از جهت خودش نه واجب است و نه ممکن، نه واحد است و نه کثیر، نه کلی است نه جزئی و همچنین است سایر احکام؛ زیرا اگر یکی از این «طرف» ها باشد اتصاف به طرف مقابل ممتنع خواهد بود وگرنه انقلاب در ذات روی می‌دهد یا از مقتضای خود تخلف می‌کند». (همو، ۱۲۷؛ همچنین ر.ک: همو، ۲/ ۱۰۸ و ۲/ ۸۰۷) در نتیجه اصالت از آن وجود خواهد بود.

و اگر انتساب یاد شده مستلزم تحقق چیزی نباشد و ماهیت، پیش از انتساب و پس از انتساب بر یک حال باشد و به واسطه انتساب به واجب چیزی بر آن افزوده نشده باشد در این صورت اصالت یافتن ماهیت به واسطه انتساب به واجب، انقلاب است و انقلاب محال می‌باشد (ر.ک: طباطبایی، نهاية الحکمة، ۵۸).

شواهدی در آثار قاضی سعید مبنی بر اصالت وجود

علیرغم اینکه قاضی سعید قمی بر اصالت ماهیت دلیل اقامه کرده است شواهدی در آثار وی یافت می‌شود که اصالت وجود از بر می‌آید که عبارتند از: کاربرد لفظ وجود برای خدا، سببیت خدا در «وجود»

۱. و لا شك انّ الوجود المعلوم البديهی حال من الأحوال لأنك تقول حال الوجود و حال العدم؛ فالله سبحانه منزه عن صدق ذلك الوجود عليه و ذلك بسبب كونه عز شأنه ذا الكبرياء و العظمة، و قد دريت أنّ الكبرياء كمال الذات كما أنّ العظمة كمال الصفات. و كمال الذات على النحو الأشراف هو أن لا يفتقر في تدوته في نفس الأمر و لا عند أحد، الى اعتبار شيء سوى ذاته. و لا شك أنه لو كان ماهية الباري تعالى عين الوجود الخاص به و أنّ الوجود العام سواء قلنا بكونه أمراً خارجياً أو اعتبارياً لو يصدق على المبدأ الأول، لكان مفتقراً في صدق الموجود عليه الى اعتبار ذلك الوجود و صدقه عليه أو انتزاعه منه، و ذلك ينافي كمال الذات و يناقض كبريائه تعالى شأنه
 ۲. أنّ كلّ وجود و كلّ كمال وجود، فإنما هو من شعاع وجوده، و رشحات جوده، فاللفظة الشريفة دلّت بإجمالها على نقره تعالى بالوجود الحقيقي؛ و أنّ كلّ ما سواه غير مستحقّ للوجود و کمالات الوجود بذاته.

حقایق، سنخ واحد وجود خدا و ممکنات، فیضان وجود از جانب خدا، قوس صعود و نزول وجود، واحد شخصی بودن عالم، وحدت مراتب هستی، کاربرد لفظ حقیقت برای وجود، تشکیک وجود (مراتب داشتن وجودشی واحد)

الف- کاربرد لفظ وجود برای خدا

قاضی سعید در جاهای مختلف برای خداوند از لفظ وجود استفاده کرده است مانند این عبارت: «این صورت شریف (نفس الهی) عقل است هنگامی که از مبدأ وجود از فضل وجود محض صادر گردید...» (قاضی سعید قمی، الأربعینیات، ۲۷۲).

بنابراین وجود با قید اطلاق در نزد قاضی سعید اعتباری نیست. به عبارت دیگر وجود برای خداوند اصالت دارد.

ب- سببیت خدا در «وجود» حقایق

مرحوم قاضی سعید خداوند را مسبب وجود همه حقایق می‌داند. برخی عبارات او در این زمینه چنین است: «و به طور کلی هنگامی که در مرتبه احدیت اینچنین بود ذات او ذاتی بدون نشانه بود، خدای سبحان به خودش نظر افکند و دید که ذاتش اوست، همه اشیاء از او سرازیر شد و مسبب وجود حقایق با همه جزئیاتشان گردید...» (ر.ک: امام خمینی، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، ۱۴۹).

و عبارت دیگر: «... و به طور کلی از همه این بیان برای تو روشن شد که کلی وجودی لافسه دارد که از فاعل و قابلش منبعث است و وجودی لغیره دارد که بودنش در ماده قابلیست که در شأن اوست، و وجودی که شایستگی آنرا دارد که به آن «وجود الهی» گفته شود زیرا از جاعلش صادر شده است و منتسب به ذات قیوم و باری اوست، و وجود دوم مناسب است که به آن وجود طبیعی گفته شود زیرا آن عبارت است از بودن در حاملش، و در این وجود عین فردش است، و گرچه در وجود اول نیز که از جاعلش صادر می‌شود با مشارکتی از حیث قابلیت از ناحیه ماده‌اش می‌باشد.» (قاضی سعید قمی، الأربعینیات، ۱۶۷).

در عبارات مذکور قاضی سعید وجود همه اشیاء را متسبب از ناحیه خدا می‌داند. بدیهی است آنچه از ناحیه خدا باشد اصالت و حقیقت دارد و نمی‌تواند اعتباری باشد.

ج- سنخ واحد وجود خدا و ممکنات

سنخیت واحد وجود خدا و وجود ممکنات دلالت بر اصالت وجود ممکنات دارد زیرا وجود خداوند اصیل است اگر وجود ممکنات همسنخ وجود خدا باشد آنگاه وجود ممکنات نیز اصیل خواهد بود. برخی از عبارات قاضی سعید که همسنخی را می‌رساند چنین است:

«... وجود، از خدای بلند مرتبه شروع شده و به اکوان منتهی می‌شود.» (همو، ۴۹)

در این عبارت مرحوم قاضی سعید وجود را همچون امری واحدی می‌داند که یک طرف آن خداوند و طرف دیگر آن کائنات است. اینکه وجود از خدا تا اکوان کشیده شده نشان می‌دهد وجود امر واحدیست از آنجا که وجود خدا اصیل است وجود ممکنات نیز به تبع خدا اصیل‌اند.

در جای دیگر ایشان برای درک مسأله رابطه میان خداوند و مخلوقات از تمثیل آئینه استفاده می‌کند و چنین ابراز می‌دارد که این چشمی که از آن صورت آئینه‌ای است غیر از چشمی که از آن بیننده است نیست زیرا در آئینه حسی، انطباق صورت نیست - همانطور که عقلا بر آن اجماع دارند و عین همان نیز نیست زیرا عقل خالص به دوگانگی آنها حکم می‌کند. با این بیان موضوع مشکل می‌شود از اینرو بین عقلا در طی روزگار در این مسأله اختلاف وجود داشته است. تبیین رابطه خداوند و مخلوقات با این تمثیل از زبان خود قاضی سعید چنین است: «پس بدان شکی نیست که بیننده و دیده شده در اینجا متغایرنند در حالیکه دانستی در اینجا صورتی در آئینه یا در هوا منطبع نیست و نیز از قبیل مغایرت عالم و معلوم در علم شیء به خودش نیست زیرا جدایی بین آنها اعتباری است و آنچه محل بحث ماست اعتباری محض نیست، بنابراین روشن می‌شود که صورت آئینه‌ای، شیئی لا شیء است. شئیت با لحاظ بیننده و لاشئیت به لحاظ ذات خودش، و این قیاس حق با خلق است پس این آئینه در حقیقت آئینه‌ای برای دیدن حق در هر چیزی، و نیز هالک و فانی دیدن آن شیء می‌باشد، و به این گفتار حضرت امیرالمؤمنین در این زمینه می‌توان استشهد کرد: «هیچ چیز را ندیدم مگر اینکه خداوند را در آن دیدم» (همو، رساله الطلایع و البوارق، ۲۷۶ - ۲۷۷).

این عبارات نیز دلالت بر همسنخی دارد زیرا جنبه شئیت اشیا از خداست بنابراین از آن جنبه سنخ واحد است. همین امر دلالت بر اصالت وجود دارد. زیرا آنچه خدا به اشیا داده وجود است و آنچه خود دارند ماهیت است.

در عباراتی دیگر که دلالت بر سنخیت دارد قاضی سعید وجود ممکنات را شعاع وجود خدا و رشحات جود خدا می‌خواند:

«... الله اسمی است برای ذات که مستجمع همه صفات کمالی، منوعت به نعت ربوبیت، مقدس از شریک در وجود و کمال و در صفات و افعال است؛ و نیز هر وجود و هر کمال وجودی از شعاع وجود و رشحات جود اوست، پس این لفظ شریف با اجمالش دلالت دارد بر اینکه وجود حقیقی تنها از آن خداست و هر چیزی غیر او بالذات سزاوار وجود و کمالات وجود نیست.» (قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ۱/ ۲۳). قاضی سعید در این عبارت به صراحت وجود حقیقی و بالذات را از آن خداوند می‌داند که مابقی اشیا با بهره‌گیری از این وجود موجود شده‌اند و به تعبیر دیگر بالغیر وجود دارند. و این بیان نیز چیزی جز هم سنخی و نیز اصالت وجود را نمی‌رساند.

د- فیضان وجود از جانب خدا

آنجا که قاضی سعید از فیضان وجود از جانب خداوند سخن گفته است گام در مسیر اصالت وجود گذاشته است. بدیهی است که آنچه از ناحیه خداوند فیضان دارد اعتباری نیست. وجود خدا اصیل است بنابراین فیضان این وجود اصیل، نمی‌تواند اعتباری باشد. فیضان وجود را در این عبارات می‌خوانیم: «... و هنگامیکه وجود برای کلی باشد یعنی وجودی که فی نفسه است به تحقیق از باری قیوم فیضان می‌یابد پس این وجود را وجود الهی نام می‌نهمیم؛ و اگر وجود دوم باشد یعنی وجود رابطی برای آن، که در طبایع است پس آن را وجود طبیعی می‌نامیم...» (قاضی سعید قمی، الأربعینیات، ۱۳۷).

در جایی دیگر گفته است: «... هنگامی که با نظر دقیق‌تر و تمام‌تر و با دو چشمت نگریسته باشی در حالی که این چشمان با نور قدم آراسته شده و بصیرتی که به این چشمان کمک کرده باشد در حالیکه این بصیرت با نور الهی و علم لدنی تأیید شده است، و این مقصد را با دو چراغ برهان انی و لمی طی کرده باشی، می‌یابی که اشیاء دارای دو جهت است که به اعتبار هر کدام از آن جهات، وجودی، محقق است نه اینکه دو وجود (مستقل) باشند زیرا چنین امری محال است، بلکه یکی از آنها وجودی لئفسه و با نظر به خداوند باری است از حیثی که از خدای تعالی صادر می‌شود و دومینش وجودی رابطی است که این وجود را در مقام مقایسه با غیرش دارا می‌باشد. پس اگر به عین‌الیقین نگریسته باشی به حق‌الیقین یافته‌ای که تک و همه فرد آنها در وجود به اعتبار اول است.» (همو، ۱۵۰).

به کارگیری لفظ فیضان و صدور برای وجود ممکنات از ناحیه خداوند از جایگاه حقیقی و اصیل وجود حکایت دارد. اگر وجود اعتباری بود کاربرد این الفاظ برای آن صحیح نبود.

ح- قوس صعود و نزول وجود

چنانچه گذشت قاضی سعید طبعی عرفانی داشته و این طبع در آثار فلسفی و کلامی او نمایان است. از جمله نظریاتی که او قبول دارد و در آثار خود به آن اشارت داشته است دایره نزولی و صعودی در وجود است بدیهی است که پذیرش این مطلب متناسب با اصالت وجود است نه اصل ماهیت. به عنوان نمونه او می‌گوید: «عنایت حقه الهیه اولی، وجود هیولی واجب نمود به نحوی که صور مورد نظر خود را که وجودشان در عالم سفلی است بپذیرد و در این شب بنده‌اش را به سوی مسجد اقصی سیر دهد (اشاره به آیه ۱ سوره اسراء)، و بعد از آن (دایره وجود را) به سوی عالم علوی، و انوار قدسی (سیر می‌دهد که) به این ترتیب دایره نزول و صعود تمام شده و آثار وجود در عالم شهود حاصل شود. و اگر این عنایت نبود نه حرکت و نه کمال و نه فعل و نه انفعالی بود و نه آثار اسماء در کون و شهود ظاهر می‌شد و نه موجودات سفلی به نور خورشید وجود مستتیر می‌شدند؛ و به طور کلی نه زمین و نه آسمان و نه آخرت و نه دنیایی

بود.» (همو، ۱۷۴).

از این عبارت چنین بر می آید که وجود هیولی از ناحیه خدا وجود پیدا می کند بنابراین وجود از ناحیه خدا و اصیل است.

قوس صعود و نزول را قاضی سعید قبول دارد اگر برای قوس مبدایی نباشد صعود و نزول را نسبت به چه چیز تعریف کرده ایم. بنابراین سنخیتی باید وجود داشته باشد تا قوس صعود و نزول معنا داشته باشد. و چون وجود خدا حقیقی است وجود ممکنات نیز که در این قوس ها هستند حقیقی است. همچنین وجود اگر اصیل نبود اثر نداشت. اشاره قاضی سعید به آثار الوجود دال بر اصیل بودن است. اصیل بودن به معنای دارای اثر بودن است.

ط- واحد شخصی بودن عالم

اینکه عالم یک واحد شخصی است دلیل بر اصالت وجود است زیرا اگر ماهیت اصیل بود از آنجاییکه ماهیات به تمام ذات با هم مباین هستند واحدی شکل نمی گرفت. قاضی سعید عالم را به عنوان یک واحد شخصی معرفی می کند. از این جهت وی در این مجال اصالت الوجودی شده است. برخی عبارات وی که به شخصی بودن نظام وجود اشاره می کند چنین است:

«پس هیولی به تحقیق از عقلی صادر شد از جهتی که آن عقل قبول نظام کلی وجود را و آمادگی جواهر عقلیه و انوار الهیه برای بارز شدن در مشهد شهود را تعقل کرده وجودی بر محکم ترین وجه و متقن ترین سبیل.» (همو، ۱۷۷).

«پس عالم همه اش کره ای واحد، شخصی، متصل، و مصمت است که انفصال و تفرق و تشقی در آن نیست...» (همو، ۱۸۳)

ی- وحدت مراتب هستی

هستی در نظر قاضی سعید دارای مراتبی است این مراتب جدای از هم نیستند بلکه وحدت دارند. اتحاد و همسنخی مراتب وجودی با اصالت وجود همسوئی دارد نه اصالت ماهیت. پس در این جایگاه ها نیز قاضی سعید خواسته یا ناخواسته بر سبیل اصالت وجود قدم نهاده است. مراتب هستی و وحدت بین آنها در این عبارات قابل مشاهده است:

«... پس بدان نفس، عقل بالذات است همانطور که عقل نفس بالعرض است و همچنین معقول عقل بالذات است همانطور که عقل بالعرض، همان معقولات است، پس نفس و عقل و معقول به ضرورت واحدند پس نفس در وحدتش کل اشیاء است.» (همو، ۲۴۹).

«... و آن در چیزی است که ذات احدیت نائب مناب کل و قائم مقام کوچک و بزرگ می باشد و این

غرض گفتار اهل بیت علیهم السلام است که خدای تعالی «ذاتی عالم، سمیع، بصیر است همه‌اش علم و همه‌اش قدرت است» و سخنانی مشابه این سخن، صورت مرآتی حکایت می‌کند کمالی را بعد از کمالی تا نهایتی که در عوالم شهود است و تشریح می‌کند مقالی بعد از مقال را تا جایی که در سلسله وجود ظاهر می‌شود.» (همو، ۲۷۱).

اگر ماهیت اصیل بود نباید وحدتی در بین مراتب هستی می‌بود و وجود به عنوان یک سلسله واحد مطرح نمی‌شد.

ه- کاربرد لفظ حقیقت برای وجود

در بعضی مواضع قاضی سعید قمی از وجود با عنوان «حقیقت وجودی» و یا «حقایق وجودی» نام برده است. روشن است که حقیقت در مقابل اعتباریت قرار دارد پس در این مواضع نیز اصالت خودنمایی می‌کند. یک نمونه از این کلام را در این عبارت می‌بینیم: «... و آن به این دلیل است که نفس عقلی هنگامی که در عالم عقلی اش بود به ذاتش نگریست پس با قوه شنوایی اش که همان ذاتش بود چیزی را از او شنید که برای آن به سخن درآمده و آن بیان فقر و فاقت و خالی بودن از آنچه ذاتش به آن قیام دارد بود. پس بر حسب مطالبه ذاتش، مشتاق آن حقیقت شد به این صورت که دو دست عقلی اش را که همان ذاتش بود به سوی عالم عقلی ای که خزائن رحمت خداوند و کلیدهای درهای فضل خدای عزیز و بزرگ می‌باشد دراز کرد و از قیومش انوار الهی ای که مُثُل نوری برای حقایق وجودی است را طلب نمود پس عقل با اذن باری اش بر او فیضان کرد سپس او آن را پذیرفت و جذب و نگهداری نمود و آن از اجزای ذاتش گردید.» (همو، ۲۵۴).

همان‌طور که دیده می‌شود در این عبارت، قاضی سعید از وجود با عنوان حقایق وجودیه نام برده که اگر «وجود» اعتباری محض بود از این عنوان نباید استفاده می‌کرد.

و- تشکیک وجود (مراتب داشتن وجودشی واحد)

قاضی سعید قمی در برخی عبارات شیء واحد را دارای وجودهایی مشکک در مراتب مختلف دانسته است. اصالت ماهیت با این امر سازگاری ندارد. با اصالت ماهیت تنها یک وجود از آن ماهیت معین است و وجودهای متعدد ماهیات متعدد را می‌طلبد. به عنوان نمونه وی در بحث جبر و اختیار مقدماتی را بیان داشته است که این مقدمات به تشکیک وجودی شیء واحد به صراحت اذعان می‌کند. ایشان چنین ابراز داشته است:

«... ثانیاً، مثلاً زید وجودی در عالم جسم دارد که آن، موجودی حسی و انسانی طبیعی است، و وجودی در عالم نفس دارد و آن، موجودی روحی دارای نفس ناطقه است، و وجودی در عالم عقل دارد و

آن، انسانی عقلی است، و وجودی در عالم اله دارد که آن، موجودی بالله و شیئی بالله است، و وجود بالله اش همان وجود فی نفسه اش است وگرنه بدون خدا مستقلاً وجود دارد که این شرک و کفر است، و هیچ شیئی وجود ذاتی ندارد مگر بالله، و هیچ حول و قوه‌ای نیست مگر به خدای علی و عظیم... (قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۲/ ۱۸۷-۱۸۹).

پس این عبارات دلالت بر اصالت وجود دارد. زیرا اگر ماهیت اصیل بود و وجود اعتباری، وجود باید بین مراتب مختلف نیز مشترک لفظی می‌بود در صورتی که وجود شیئی را در همه مراتبش یک حقیقت می‌داند نه حقایق مختلف.

کشف مسأله و رفع مشکل

به منظور رفع مشکل تناقض گفتار مرحوم قاضی سعید در اعتباریت یا اصالت ماهیت دو مسیر کلی را می‌توان اتخاذ نمود. اول اینکه تناقضات مربوطه را بپذیریم و به دنبال تبیین عوامل و علل ایجاد آنها باشیم. دو راه حل یعنی عدم توجه به اعتبارات وجود، و تلمذ از اساتید دارای مشرب‌های متفاوت در زمینه بیان می‌شود. دوم اینکه وجود تناقض در آرای قاضی سعید را نپذیریم و به نحوی درصدد جمع بین این آرا بوده و به یک نقطه مشترکی برساییم. راه حل سوم و چهارم با عناوین لزوم جامع‌نگری در آثار اندیشمندان، و تفاوت مقام احدیت و واحدیت در همین راستا ذکر خواهد شد.

راه‌حل اول-عدم توجه به اعتبارات وجود

اگر مسأله و یا مسائلی مورد منازعه است منطق حکم می‌کند که ابتدا تعریف صحیحی از موضوع صورت گیرد و سپس به بررسی و بنا نهادن استدلال‌ها بر آن اقدام شود. در دعوی اصالت وجود یا ماهیت ابتدا باید مشخص کرد که مراد از وجود چیست. آیا کسانی که وجود را اعتباری می‌دانند همان تعریف را از وجود دارند که قائلین به اصالت آن به آن ملتزم‌اند؟

برای وجود چند معنی قابل تعریف است:

۱. معنای مصدری یعنی همان وضع و حالت بودن چیزی در خارج از ذهن، و پیداست که این وضع و حالت فقط اعتبار و التفات ذهن به عین یا واقعیت خارجی است و همان است که سهروردی، میرداماد، لاهیجی و حتی خود صدرا آن را اعتباری می‌دانند و نیز همان است که هیوم و کانت حمل آن را بر موضوع و قضیه ساخته شده از آن (قضیه وجودی یا کان تاّمه) را مفید معرفت نمی‌دانند.

۲. واقعیت خارجی، عین مقابل ذهن، هویت، کون، حقیقت منشأ تأثیر و علیت.

۳. یافت شدن و ادراک شدن چیزی در بیرون از ذهن، پیداست که وجود به این معنی حالت مدرک

است و قیام به او دارد. لاهیجی در کتاب «سرمایه ایمان» (فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان، ۲۱) و در «گوهر مراد» (همو، گوهر مراد، ۱۹۰) یک معنای وجود را همین دانسته است. ظاهراً مراد از عبارت «یا موجود من طلبه» در دعای بعد از زیارت حضرت رضا (ع) و از عبارت «تعالیت یا موجود» در دعای مجیر هم همین باشد یعنی کسی که هر کس او را بجوید می یابد.

همان طور که می بینیم ماهیت و وجود هر دو، در معنای اول و سوم، وابسته به ذهن، معرفت شناختی یا ایستمولوژیک، بدون تأثیر و تأثر عینی و خارجی، و به یک سخن، اعتباری محضند و بر این اساس نمی توان آنها را اصیل یعنی منشأ تأثیر در خارج و یا متعلق جعل یعنی موجود شدن و تحقق یافتن در خارج از ذهن دانست.

همچنین ماهیت و وجود هر دو، در معنای دوم، باصرف نظر از تفاوت در لفظ، همان عین، واقع، کون و حقیقت خارجی است که منشأ تأثیر و تأثر، فعل و انفعال، علت و معلولیت و نیز متعلق جعل است. به نظر می رسد همه نزاع ها بر سر اصالت وجود یا اصالت ماهیت و همچنین بر سر این مسأله که جعل به وجود تعلق می گیرد یا به ماهیت، از عدم تفکیک این معانی از یکدیگر است و گرنه با تفکیک یاد شده روشن می شود که همان وجود یا ماهیتی که صدرا آن را اعتباری می داند، همان را سهروردی (سهروردی، ۱۸۶)، میرداماد (میرداماد، ۵۰۴) و لاهیجی (فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان، ۲۱) و قاضی سعید قمی هم اعتباری می دانند که نه منشأ تأثیر است و نه جعل به آن تعلق می گیرد، همچنین همان وجودی که صدرا آن را اصیل و متعلق جعل می داند در حقیقت و لب واقع همان چیزی است که اعظام یاد شده آن را با نام ماهیت، اصیل و متعلق جعل می دانند و بنابراین می توان گفت نزاع، نزاع لفظی است. (ر.ک: مجموعه نویسندگان (مقاله احمد احمدی)، جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی، ۱۸۰) قاضی سعید در عباراتی که در استدلال اصالت ماهیت از وی نقل شد بیان داشت که اینکه کون الشئ غیر از شئ است از بدیهیات است (إذ کون الشئ غیر الشئ من أجل البدیهیات). (قاضی سعید قمی، الأربعینیات، ۱۶۰) که مراد از کون الشئ، «وجود» و مراد از «شئ»، نزد وی ماهیت است. او همچنین وجود را به عنوان صفت معرفی نمود و این نحو کلام معنی ای جز معنای مصدری از وجود در نظر متبادر نخواهد کرد که طبیعتاً چنین امری اصالت نخواهد داشت.

اصالت وجود جز بدین معنی نیست که ماهیات به نفسها هالک اند و به اعتبار استناد به واجب منشأ آثار هستند و تنها بهره آنها انتساب به واجب است که به واقع مرادف وجود است؛ زیرا وجود واجب است و عدم ممتنع و موجودات ممکن تجلیات و شؤون واجب هستند و این معنی در کلام قاضی سعید با عنوان فیض و... مشاهده شد. (ر.ک: همو، ۱۳۷ و ۱۵۰).

عدم توجه به این اعتبارات در مسأله مورد بحث سبب شده خود قاضی سعید دچار اشتباه در بیان شده و درجایی سخن از اصالت وجود و در جایی دیگر آنرا اعتباری بداند و نتواند انسجام در ارائه آرای خود را حفظ کند. بالطبع اگر ایشان در تبیین و تفکیک اعتبارات وجود ورود پیدا می‌کرد تناقضات گفتاری وی کاسته می‌شد.

راه حل دوم- تلمذ از اساتید دارای مشرب‌های متفاوت منشأ برخی تناقضات در عبارات گذشته قاضی سعید قمی به صراحت شروع وجود را از مبدأ تا به اکنون دانسته است (ر.ک: همو، ۴۹) و با عباراتی مانند فیضان وجود از خدا در آثار یاد کرده است (همو، ۱۳۷ و ۱۵۰)؛ اما در عباراتی دیگر به کارگیری چنین تعبیری را شرک و یا کفر می‌خواند.^۱ (احمدی قاسم، ۴۵۳، از شرح توحید الصدوق، ۶۶/۲) برخی وجود چنین تعارضاتی را دال بر آشفتگی آرای وی دانسته‌اند. مثلاً مرحوم آشتیانی در این مورد می‌گوید: «قاضی - قده - به واسطه درک محضر درس علامه فیض، در کثیری از مبانی از ملا صدرا تبعیت نموده و به مناسبت تأثری که از استاد، ملاً رجبعلی پذیرفته است، این قبیل از هفتای که ذکر شد را در کلمات خود آورده است ... لذا در آثار نفیس او، مطالب متناقض دیده می‌شود و آثار او مشتمل است بر غت و ثمین و التزام به مبانی متناقض، از خواص اوست.» (آشتیانی، ۲۰۶).

در مسأله مورد بحث نیز می‌توان وجود اختلاف بیانات قاضی سعید در اصالت یا اعتباریت وجود را به تفاوت دیدگاه‌های اساتید آن استناد نمود و این راه نیز به عنوان یکی از راه‌های علت وجود تناقضات قاضی سعید برشمرد.

راه حل سوم - لزوم جامع‌نگری در آثار اندیشمندان در استخراج و تبیین نظرات اندیشمندان نمی‌شود صرفاً یک عبارت را اخذ نمود و از آن قاعده‌ای را شکل داد و سپس به صورت کلی منتسب به کل افکار و اعتقادات او نمود.

گرچه وجود تناقضات در آثار قاضی سعید محتمل است زیرا وی در عرفانیات قوی‌تر از فلسفه است و ممکن است در تقریر یافته‌ها به دلیل همین امر تناقضاتی داشته باشد ولی در داوری و انصاف و تدوین ابتدا باید دید که آیا این آراء و نظرات قابل جمع هستند یا خیر و این مهم، تأمل و تدبر بیشتر در آثار این بزرگان را می‌طلبد. به عنوان نمونه حکیم ملاصدرا شیرازی در ابتدای آثار خود مباحث خود را با تشکیک در وجود

۱. مانند: «القول بأن المبدأ هو الوجود بلا شرط و أمره هو الوجود بشرطاً أو بالعكس، و المعلول هو الوجود بشرط شيء، و كذا القول بأن المبدأ هو الوجود الشخصي المشخص بذاته الواقع في أعلى درجات التشكيك المشتمل على جميع المراتب السافله، و بالجملة فالقول بكون المعلول عين العلة بالذات و غيره بالاعتبارات السلبية و كذا القول بالجزئية سواء كانت من طرف العلة أو المعلول و القول بالأصلية و الفرعية و القول بالسنتخية أو الترشيح أو العروض سواء كان الأخير من جهة العلة أو المعلول، و القول بالكمون و البروز و ما يضاها ذلك على حد الشرك و الكفر و كل ذلك تولد معنوي و تناسل حقيقي و موجب لتهود القائل به و مستلزم لتنصر النذاهب إليه حيث قال اليهود: «عزير ابن الله» و النصرى «المسيح ابن الله».

آغاز می‌کند و حقیقت آنرا یک امر واحد دارای مراتب می‌داند که اعلی مرتبه آن ذات متعالی واجب‌الوجود است. اما در مباحث عمیق‌تر خود (در مباحث علت و معلول) از وحدت تشکیکی عبور کرده و وحدت شخصی وجود را به عنوان نظر خویش با همان بیان عرفا بیان کرده است و بیش از یک حقیقت حقه را قبول ندارد. او آنچه را در مباحث ابتدایی ذکر نموده را از باب تعلیم و مدرسی خوانده است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۳۰۱/۲-۲۰۹؛ همو، الشواهد الربوبیة، ۵۰-۴۹). این امر را نباید از جهت تناقض در گفتار تلقی نمود. علامه طباطبایی در این خصوص می‌گوید: «همان طور که با اثبات اصالت و تشکیک وجود، احکام ماهیت از بین نرفت، بلکه به سبب تازه‌ای در آمد، مسأله وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری ادق است در مقابل نظر دقیق، لذا احکامی که روی مسلک تشکیک وجود اثبات شده، در جای خودشان ثابت و به نظر ادق موضوعشان مرتفع است نه اینکه با حفظ موضوع، حکمی مناقض پیدا کرده باشد» (طباطبائی، توحید علمی و عینی، ۱۷۲).

در خصوص قاضی سعید چنانچه گفته شد وی از شاگردان فیض و ملا رجبعلی تبریزی است. گرایش‌های عرفانی فیض و اعتقادش به توحید عرفانی شهرت دارد. ملا رجبعلی نیز از حکمائی است که هم خود در وادی عرفان عملی قدم برداشته و هم به مبانی تصوف، گرایش زیادی داشته است و نویسندگان هم‌دوره وی، او را در ردیف کسانی که دارای مشرب تصوف هستند مانند ملاصدرا و فیض و شیخ بهائی، دانسته‌اند. (ر.ک: جعفریان، ۲۴۲؛ مکارم، ۲۵۲ - ۲۵۳). وی شاگرد میرفندرسکی و متأثر از وی است و میرفندرسکی از موافقین سرسخت وحدت وجود است که کتاب «جوگ» را که سراسرش توحید غلیظ عرفانی است ترجمه نموده و در مقدمه آن می‌گوید: چون ز قرآن گذشتی و اخبار/نیست کس را بدین نمط گفتار. (فندرسکی، ۲۹).

میرفندرسکی و ملا رجبعلی در عصر خود با آثار بوعلی سینا بسیار مأنوس بوده و بر تدریس آن مداومت داشته‌اند و معمولاً تلاش می‌کنند با بهره‌گرفتن از همان اصطلاحات، مبانی عرفانی را توجیه نمایند و گویا تحولات زیربنائی ملاصدرا از دید اتباع ایشان مخالف توحید صرف و تنزیه کامل می‌باشد.

مرحوم قاضی سعید قمی جزء مدافعان سرسخت محیی‌الدین عربی و آراء وی می‌باشد و کتب وی مشحون از تمسک به کلمات محیی‌الدین است (مانند: قاضی سعید قمی، شرح الأربعین، ۸۲) و از وی به «الشیخ محیی‌الدین رضی‌الله عنه» (همو، ۵۸ و ۲۵۷) نام می‌برد و عباراتی در دفاع از تشیع وی نقل می‌نماید. یکی از اعتراضات او به صدرالمتألهین این است که وی گاه در بیان حقیقت توحید کوتاه آمده و حق مسأله را - که همان نظر عرفاست - بیان ننموده است.

قاضی سعید به تبع محیی‌الدین عربی و سائر «اهل معرفت و تحقیق» - به تعبیر مرحوم قاضی سعید -

معتقد به اشتراک لفظی موجود و اصالت ماهیت است، ولی نه به معانی سست و بی ارزشی که برخی فلسفه‌ستیزان می‌گویند؛ بلکه إجمالاً معتقدند که چون وجود حقیقی منحصر در خداوند است و در کنار وی چیزی نیست که دم از وجود زند و همگی ظهورات وی می‌باشند؛ دیگر جانی برای سخن گفتن از اشتراک وجود بین خالق و مخلوق و اصالت وجود مخلوقات باقی نمی‌ماند و وحدت حقّه حقیقیه غیر عددیه خداوند را نیز به همین شکل تصحیح می‌نمایند که از این نظر به اصالت ماهیت عرفانی و اشتراک لفظی عرفانی تعبیر می‌شود و روی همین جهت است که مرحوم قاضی سعید مکرراً در عبارات خود می‌فرماید: «... سرّ آن، چیزی است که به صورت مکرر گفته‌ایم همه چیز به نسبت خدای عزّشأنه مستهلک‌اند پس چیزی با او نیست تا اینکه دومین باشد» (قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۱/۱۴۴).

و نیز می‌گوید: «... و در آن دو اشاره وجود دارد: یکی اینکه خدای سبحان اول و آخر و ظاهر و باطن است و دوم اینکه در وجود جز ذات و کمالات او نیست و بقیه لا شیء محض‌اند هر شینی هالک است مگر وجه او»

و در شرح: «لم یزل واحداً لا شیء معه و لا یزال کذلک» (قاضی سعید قمی، شرح توحید، ۱/۳۳۰؛ همو، شرح الاربعین، ۲۷۹)، می‌گوید:

«اگر معلول بالذات با علت باشد بدون او به صورت ذات مستقل قوام خواهد داشت زیرا معیت ذاتی به وجهی استقلال و انفراد را اقتضاء دارد و این از امور محال است پس ذات و صفات او در علت مستهلک است، لکن هنگامیکه او ظهور علت و شؤن اوست و با ابقای او بلکه با بقای او باقیست و شیء تام از ذات و لوازم ذات و ظهورات ذات منفصل نیست زیرا او ضرورتاً با آن است پس علت با معلول می‌باشد و معلول با علت نیست» (همو، ۲۸۱).

آثار مرحوم قاضی سعید مشحون از توحید خالص عرفانی و دعوت به فناء ذاتی است و ایشان همچون سایر اشخاصی که اهل سیر در عوالم قرب بوده و از آبشخور معارف قرآن و عترت استفاده نموده‌اند نه فقط اعتقادات متکلمین پیشین را «علی حد الشک و الکفر» می‌داند، بلکه مطالب بلندی را که ملاصدرا در اوائل اسفار و برخی کتب خود برای مماشات با اهل ظاهر آورده - همچون اصالت وجود و تشکیک - مستلزم شرک و کفر شماره و حق را همان نظر نهائی ملاصدرا در باب علت و معلول بیان می‌کند (قاضی سعید قمی، شرح الأربعین، ۴۹۱ - ۴۹۲).

بنابراین می‌توان آنجا که قاضی سعید از اصالت وجود و سنخیت وجود ممکنات و خداوند سخن گفته نظر متوسط وی و آنجا که وی از عدم اصالت وجود ممکنات لیسیت آنها و تفرّد وجود در ذات الهی دم زده نظر نهایی او فرض نمود که باید بین آنها تمییز قائل شد.

راه حل چهارم- تفاوت مقام احدیت و واحدیت

قاضی سعید برای خداوند بین دو مقام واحدیت و احدیت تفاوت قائل است. ذات خداوند را مقام احدیت و عالم اسماء و صفات الهی را مقام واحدیت می خواند. او تباین را بین مقام احدیت و مخلوقات می داند اما مقام واحدیت خداوند را با مخلوقات همسنخ می داند. وی در تبیین اخباری که صفات الهی را برشمرده اند از این تفاوت سخن گفته است: «... همانا این اخبار در بیان مرتبه واحدیت وارد شده است که متأخر از مرتبه احدیت صرف است و همچنین «مرتبه الوهیت» نامیده می شود که جامع همه اسماء و صفات مشتمل بر کافه مراتب و کمالات است که لفظ «الله» بر آن دلالت دارد، قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى و این احاط 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 حکماء افاضل از عنایت و احتواء گفته اند، این مرتبه را اراده کرده اند و در دلالت و هدایت به بالای آن منزل مکلف نمی باشند، هنگامیکه 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 هنگامیکه ذکر کرد: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ رَبَّنَا» و به خاطر همین دیده می شود که کثیری از فضلا در این مرتبه متوقف شده و از این درجه تجاوز نمی نمایند، و هنگامیه که در روز قیامت پرده از مقابل چشم هایشان برداشته شود از خدا چیزی برایشان آشکار می شود که گمان نمی کردند.» (قاضی سعید، شرح الأربعین، ۲۹۲).

از این رو می توان بخشی از اختلافات و تناقضات در آثار او را به عدم تفکیک بین این دو مقام ارجاع داد. مثلاً آنجا که از سنخیت وجود خدا و مخلوقات و تشکیک وجود و قوس صعود و نزول و قاعده معطی شیء فاقد شیء نیست و... بحث می کند باید همه را مربوط به مقام الوهیت یا همان مقام واحدیت دانست و آنجا که قائل به تباین کلی بین خدا و مخلوقات و نفی صفات از خدای تعالی و اصالت ماهیت و... می باشد باید همه را در مقام احدیت توجیه کرد.

نتیجه گیری

قاضی سعید قمی در مورد اصالت یا اعتباری بودن ماهیت قائل به اصالت ماهیت است و بر آن برهان اقامه کرده است. اما این برهان به لحاظ فلسفی مخدوش است و قابل استناد نیست. از طرفی در آثار قاضی سعید با جملاتی روبرو هستیم که دلالت بر اصالت وجود دارد. برای حل این مسأله چند راه به نظر می رسد. که در دو راستا قابل تقسیم اند: اول- پذیرش اختلاف و تناقض واقعی؛ دوم- عدم پذیرش وجود

اختلاف و تناقضی واقعی و تلاش برای توجیه آن.

اگر بپذیریم که وجود اختلاف در آرای قاضی سعید واقعی است این امر چند منشأ می‌تواند داشته باشد. منشأ اول اینکه اصل دعوی اصالت ماهیت و وجود دعوی حقیقی نیست بلکه لفظی است از اینرو اگر توجه به این امر در آثار اندیشمندی نشده باشد بالطبع در جمع بندی و ارائه مطالب دچار تناقض گویی شده‌اند که از جمله این‌ها قاضی سعید قمی است. منشأ دوم وجود اختلاف در آرای قاضی سعید تربیت علمی وی نزد علمای دارای مشارب مختلف بوده که این اختلاف منجر اختلاف در آراء و نظرات او شده است.

اما اگر قائل با وجود اختلافی حقیقی در آرا و آثار قاضی سعید نباشیم و آنرا تنها یک انگاره بدانیم برای حل آن چند مسیر وجود دارد. اول اینکه وجود برخی اختلافات را به سطح و درجه ارائه آرا احاله دهیم و بگوییم که قاضی سعید نیز همچون ملاصدرا مطالب خود را در چند سطح ارائه کرده‌است که برخی ادق و برخی دیگر دقیق است.

اما این راه یک راه اجتهادی است و سندی از خود قاضی سعید یافت نشده که چنین قصدی را دنبال کرده باشد.

دومین راه حل مسأله تناقض در برخی آثار قاضی سعید که در مورد مسأله مورد بحث این نوشتار نیز جاری است این است که قاضی سعید بین دو مقام احدیت و واحدیت خداوند تفکیک قائل شده که هر کدام احکام خاص خود را دارند. مهم‌ترین حکم مقام احدیت تباین مطلق ذات الهی و ماسوای اوست که در این مقام اصالت ماهیت با تقریری که گذشت معنا پیدا می‌کند اما در مقام واحدیت ارتباط و پیوستگی وجود خداوند با سایر موجودات وجود دارد و خبری از تباین مطلق نیست.

به نظر می‌رسد از میان راه‌های ذکر شده بهترین آنها که قابل دفاع کامل بوده و مستندات و شواهد کافی در مورد آن در آثار و تألیفات قاضی سعید وجود دارد این راه حل است. چون اولاً در موضوع مورد بحث این نوشته به آثار مسلم قاضی سعید رجوع شده و این تفکیک رعایت شده بنابراین خلط آثار دیگری در مسأله‌ای دیدگاه قاضی سعید درباره اصالت ماهیت در این نوشتار وجود ندارد. ثانیاً در باره وجود نوع سطح بندی در آثار قاضی سعید دلیل مستند و تصریح شده از قاضی سعید وجود ندارد و یک امر استنباطی است. پس تنها راه حل آخر باقی می‌ماند که به عنوان راهی متقن و مصرح می‌شود به آن تکیه داد.

منابع

- ابن بابویه، محمدبن علی، *التوحید*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۸۹ ق.
احمدی قاسم، *تنزیه المعبود فی رد علی وحده الوجود*، قم، آستان مقدس حضرت معصومه (س)، ۱۳۸۴.

- افلوپین، *تعلیقات بر اثولوجیا*، ترجمه ابن ناعمه حمصی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران، ۱۳۹۸ق.
- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق السید احمد الحسینی، قم، ۱۴۰۱ ق.
- آشتیانی جلال‌الدین، *شرح بر زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۱.
- جعفریان، رسول، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم، نشر انصاریان، ۱۳۷۰.
- جمعی از نویسندگان، *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- خمینی، روح‌الله، *التعلیقه علی الفوائد الرضویة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۷ ق.
- _____، *تقریرات فلسفه ۲ شرح منظومه*، تدوین عبدالغنی اردبیلی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- _____، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- روضاتی، محمدعلی، *دومین دو گفتار پیرامون احوال و آثار محمد سعید قمی و محمد سعید حکیم (دو دانشمند قم) و ملا محمد علی تونی خراسانی (دانشمند مقیم اصفهان)*، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء، قم، چاپ اول، ۱۳۸۶.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج ۱-۹*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج الطبعة الرابعة، ۱۴۱۰ ه.ق.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مرکز نشر دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۰.
- طباطبایی، محمدحسین، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سید احمد کربلائی و شیخ محمدحسین اصفهانی*، به ضمیمه محاکمات و تذیلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تذیلات سید محمد حسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ، حکمت، تهران، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، انتشارات الزهراء، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۰.
- فندرسکی، میر ابوالقاسم، *منتخب جوگ باسشت*، تصحیح، تحقیق، ترجمه سید فتح‌الله مجتبائی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۵.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- _____، *گوهر مراد*، نشر سایه، ۱۳۸۳.
- قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید، *اسرار العبادات و حقیقة الصلوة*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ

اول، ۱۳۳۹.

_____، *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*، محقق و مصحح نجفقلی

حبیبی، میراث مکتوب، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

_____، *تعلیقات بر اثولوجیا*، افلوطین، ترجمه ابن ناعمه حمصی، مقدمه و

تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران، ۱۳۹۸ ق.

_____، *شرح الاربعین*، محقق و مصحح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث

مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۹.

_____، *شرح توحید الصدوق*، ناشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی،

تهران، تصحیح و تعلیق از نجفقلی حبیبی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق.

کدیور محسن، «منزلت فلسفی قاضی سعید قمی»، *آیین پژوهش*، شماره ۳۲، ۱۳۷۴.

کرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد، ۱۳۹۱.

مجموعه نویسندگان، *جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی: مجموعه مقاله و گفتار*، تهران،

فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، ۱۳۸۵.

مکارم، هادی، «خرده گران بر حکمت متعالیه و منتقدان صدرالمتألهین»، *مجله حوزه*، مرداد و شهریور، دوره ۱۶،

ش ۹۳، ۱۳۷۸

میرداماد، محمداقربن محمد، *مصنفات میرداماد*، تحقیق تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و

مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.