

ابداء یا ابتداء؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی

دانشکده ادبیات دانشگاه تهران

چکیده:

آیا هر چه خود دارای ابتداء است می تواند منشأ ابتداء برای غیر خود واقع شود؟ مبادی عالیّه و علل متوسطه چه نقشی در هستی ایفاء می کنند؟ تفاوت ابداء با ابتداء و خلق لایمن شیء با خلق من لاشیء چیست؟ آیا اعیان ثابتّه و صور علمیه مغایر با تفرّد و توحد ازلی خداوند است؟ آیا عقل - صادر اول - همان کلّ اشیاء است؟ اینها برخی از مسائلی است که در این مقاله در باره آنها بحث شده است.

کلیدواژه ها: ابداع، انشاء، ماده ظلمانی، معلوم معدوم، اعیان ثابتّه، صور علمیه، سبق، لحوق

مقدمه:

در نظر اهل توحید و ارباب تفرید تردیدی وجود ندارد که حق تبارک و تعالی مبدأ المبادی و علت العلل است. یعنی خداوند متعال آغاز هر چیز و در عین حال پایان همه امور است. وقتی گفته می شود حق تعالی مبدأ المبادی است، معنی آن این است که ابتدای هر چیزی خداوند است. ولی مسأله ای که در اینجا مطرح می شود این است که آنچه دارای ابتداء است خود نمی تواند منشأ ابتداء غیر خود باشد. در اینجا ممکن است گفته شود: بسیاری از امور در عین این که خود دارای ابتداء هستند می توانند منشأ ابتدای غیر واقع شوند. قاضی سعید قمی بر این عقیده است که این امر امکان پذیر نیست و آنچه خود

دارای ابتداء است نمی‌تواند منشأ ابتدای غیر قرار گیرد. این اندیشمند متأله برای معنی ابتداء میزان و معیاری ذکر کرده که براساس آن میزان جز خداوند هیچ موجود دیگری نمی‌تواند منشأ ابتدای غیر واقع شود. او می‌گوید:

ابتداء، ایجاد چیزی است که آن چیز در جهان هستی دارای هیچ گونه اثری نیست. براساس این معیار هیچ موجودی از موجودات که خود دارای ابتداء بوده باشد نمی‌تواند منشأ ابتدای غیر واقع شود، زیرا هر موجود دیگری که از این موجود، ابتداء یابد ناچار در علم الهی دارای یک حقیقت یا صورتی است که بعلم حق باقی و پایدار است. این مسأله نیز مسلم است که آنچه در علم حق تبارک و تعالی دارای حقیقت و یا صورت علمی بوده باشد طبق میزان مزبور نمی‌توان آن را مبتداء فرض کرد. در اینجا مسأله دیگری پیش می‌آید و آن این است که همه موجودات جهان بدون تردید دارای ابتداء بوده و هیچ موجودی در این جهان بدون ابتداء تحقق نمی‌پذیرد. از سوی دیگر، طبق معیار گذشته، هرگونه موجودی که خود دارای ابتداء بوده باشد نمی‌تواند منشأ ابتداء موجود دیگر گردد؛ نتیجه‌ای که از این دو مقدمه بدست می‌آید این است که همه موجودات از حق تبارک و تعالی ابتداء می‌یابند. در اینجا است که بلافاصله با یک سؤال اساسی روبرو خواهیم شد، آن سؤال این است که اگر همه موجودات از حق تبارک و تعالی ابتداء می‌یابند، مبادی عالی و علل متوسطه چه نقشی در جهان ایفاء می‌نمایند؟

در پاسخ به این سؤال گفته شده است: نقش مبادی عالی و علل متوسطه ابتداء و اظهار است نه ابتداء، و بین ابتداء و ابتداء فاصله بسیار است. این سخن همان چیزی است که در اصطلاح اهل تصوف گفته شده است: «انها شئون بیدیها لا شئون یتبدیها» (قاضی سعید، ۲۳۱)، یعنی آنچه در جهان از طریق علل و اسباب واقع می‌شود شئونی است که بواسطه اسباب به ظهور می‌رسد.

پرواضح است که آنچه از ممکن غیب به ظهور می‌رسد غیر از آن چیزی است که در اصطلاح، ابتداء نامیده می‌شود. براساس همین نوع اندیشه است که برخی از اهل تحقیق در تفسیر آیه شریفه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن، ۲۹) گفته‌اند: آنها شئون بیدیها لا شئون یتبدیها» (قاضی سعید، ۱۳۳). البته گروهی از محققان در تفسیر این آیه شریفه بگونه‌ای دیگر سخن گفته و آن را با مشرب فلسفی کلامی خاص خود بر تجدّد امثال منطبق دانسته‌اند. مسأله تجدّد امثال یا قول به خلق مدام یک نظریه فکری است که

از جهان‌بینی خاصی نشأت می‌گیرد. قاضی سعید با تفسیر این آیه براساس نظریهٔ تجدد امثال مخالف کرده و گفته است: آنچه از این آیه شریفه مستفاد می‌شود احداث امر بدیع است و امر بدیع با تجدد امثال هرگز یکسان نیست، زیرا کسی که به تجدد امثال قائل است مماثلت وجودات متجدد را انکار نمی‌کند. این مسأله نیز واضح و روشن است که مماثلت وجودات با بدیع بودن خلق سازگار نیست. در هر حال قاضی سعید معتقد است: هر موجودی که در جهان وجود پیدا می‌کند ابتدای خود را از حق تبارک و تعالی گرفته و هیچ موجود مبتدائی نمی‌تواند منشأ ابتدای موجود دیگر گردد؛ به همین جهت است که این اندیشمند متأله رابطهٔ موجودات عقلی و نفسی و کونی را نسبت به حق تبارک و تعالی یکسان دانسته و در نسبت آنها به حق، تقدّم و تأخّر قائل نیست. او بر این عقیده است که تقدّم و تأخّر یا سابق بودن و مسبوق بودن در میان این عوالم نسبت به خود آنها مطرح می‌شود، ولی وقتی این عوالم سه گانه را به حق منسوب نمائیم نسبت همهٔ آنها با حق یکسان است، یعنی چنین نیست که یکی از آنها نسبت به حق تبارک و تعالی اقدم باشد و دیگری غیر اقدم، بلکه همه آنها نسبت به حق مساوی بوده و این مطلب از این آیه شریفه قرآن برمی‌آید: «الرحمن علی العرش استوی» (طه، ۵). به مقتضای برخی از احادیث در تفسیر این آیه، کلمهٔ «استوی» بمعنی «استوی من کل شیئی» آمده است. به مقتضای این تفسیر معنی آیه این است که هیچ موجودی به حق تبارک و تعالی نزدیک‌تر از موجود دیگر نمی‌باشد (قاضی سعید، ۹۹-۱۰۰).

حقیقت این است که قاضی سعید در مورد این مسأله یکسان و یکنواخت سخن نگفته است. او در برخی موارد رابطهٔ موجودات عقلی و نفسی و کونی را نسبت به حق تبارک و تعالی یکسان و همانند دانسته و هرگونه تقدّم و تأخّر در میان عوالم را به خود این عوالم منسوب ساخته است، در حالیکه در موارد دیگر برای نسبت هر یک از این عوالم به حق تفاوت قائل است. او در جایی از کتاب شرح توحید صدوق برای اشیاء دو نوع هستی قائل شده است: نوع اول وجود ابداعی است که در عالم اله واقع می‌شود؛ نوع دوم وجود خلقی یا کونی است که در جهان حسّ و شهادت تحقق می‌پذیرد. قاضی سعید سخن معروف عرفا را در این باره که گفته‌اند: «شئون بیدیه‌ها لا شئون یتدیه‌ها» به عالم خلق اختصاص داده و آن را شامل عالم ابداع ندانسته است. او موجود ابداعی و در نتیجه ابتداء داشتن را به عالم عقول نسبت داده و برای عالم خلق و جهان محسوسات از عنوان انشاء

استفاده کرده است. در نظر قاضی سعید ابداء و انشاء به جهان خلق و محسوسات اختصاص دارد و سخن عرفا نیز که گفته‌اند: «شئون بیدیاها لا شئون بیتدیاها» تنها در باره همین عالم صادق است. معنی این سخن آن است که در جهان خلق و عالم محسوسات ابتدای حقیقی واقع نمی‌شود، بلکه آنچه در این عالم رخ می‌دهد نوعی ابداء و اظهار است. این مسأله نیز مسلم است که ابداء و اظهار غیر از ابداء است، زیرا همانگونه که گذشت، ابداء عبارت است از ایجاد چیزی که آن چیز در جهان هستی دارای هیچ‌گونه اثری نیست و در اینجاست که مسأله «خلق لا من شیء» مطرح می‌شود. قاضی سعید به این مسأله توجه داشته و خلق عالم را «لا من شیء» دانسته است. باید توجه کرد که بین «خلق لا من شیء» و «خلق من لا شیء» تفاوت اساسی وجود دارد، زیرا «خلق من لا شیء» امکان پذیر نیست، زیرا که نیستی صرف نمی‌تواند ماده و مبدأ شیء قرار گیرد (همو، ۱۸۷)، بلکه اساساً می‌توان گفت: «خلق من لا شیء» مستلزم تناقض است. قاضی سعید اگرچه در باره تناقض «خلق من لا شیء» سخن به میان نیاورده است، ولی به امتناع مبدأ بودن عدم اعتراف کرده و آن را جایز ندانسته است. این اندیشمند متأله بواسطه این که خلق از عدم را جایز نمی‌داند، به ماده ظلمانی جهان اشاره کرده و گفته است: ماده بالقوه می‌تواند همه چیز باشد و همه چیز نیز به پیچیده‌ترین وجه در ماده است. عین عبارت قاضی سعید در این باب چنین است: «... اذا لمادة كل شيء بالقوة فكل شيء فهو في المادة بأغمض وجه ولا يعلم ذلك الا الله ...» (قاضی سعید، ۱۹۸).

همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، قاضی سعید خلق از نیستی را جایز ندانسته و به ماده ظلمانی جهان اشاره کرده است. او این مسأله را که همه چیز در ماده است، غامض و پیچیده شمرده و علم آن را مخصوص حق دانسته است. با توجه به آنچه تا کنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت قاضی سعید در باره دو صفت مبدی و معید موضعی خاص داشته و در باره معنی ابداء نظری مخصوص ابراز داشته است. طبق معیاری که او برای معنی ابداء ارائه داده است، امر مبتداء باید در جهان هستی دارای هیچ‌گونه اثری نباشد. معنی این سخن آن است که امر مبدع و مبتداء دارای هیچ‌گونه الگو و مثالی نبوده و پیش از هستی از هیچ صورت علمی برخوردار نیست. در اینجاست که قاضی سعید با بسیاری از عرفای عالی مقام به مخالفت برخاسته و اعیان ثابته را مورد انکار قرار داده است. او قول به ثبوت معدومات معتزله و اعیان ثابته عرفا و صور علمیه برخی از اهل

حکمت را در یک ردیف دانسته و همه آنها را مردود شمرده است. قاضی سعید برای ردّ این اقوال استدلال کرده و می‌گوید: اگر این اقوال مورد قبول واقع شوند، لازم می‌آید که خداوند در ازلیت خود متفرد و متوحد نبوده باشد و بدیهی است که این سخن در حد شرک شمرده می‌شود. عین عبارت قاضی سعید در این باب چنین است: «انّ الإبداع والخلق ليس على ان للأشياء مثلاً قبل الوجود الإبداعي كما يقوله اهل الجهل من ثبوت المعدومات او الأعيان الثابتة او الصور العلمية اذ على هذه الأقوال يلزم ان يكون مع الله شئ في ازليته و قد سبق أنّه متوحد بالأزلية» (همو، ۲۱۰، ۲۱۶). همانا که در این عبارت مشاهده می‌شود اعیان ثابت که مورد قبول قاطبه عرفای عالی مقام است در ردیف ثبوت معدومات یا قول به صور علمیه قرار گرفته و مردود شناخته شده است.

او در جای دیگر از کتاب شرح توحید صدوق گوید: اگر قول به اعیان ثابت پذیرفته شود لازم می‌آید که یک امر بسیط هم فاعل باشد و هم قابل. قاضی سعید در جای دیگر از همین کتاب روی مسأله «خلق لا من شئ» از ناحیه حق تکیه کرده و می‌گوید: اگر صنع خداوند از روی چیزی انجام می‌گرفت آن چیز هرگز پایان نمی‌پذیرفت و در سرمدیت و ازلیت با خداوند معیت پیدا می‌کرد و این نوعی شرک بشمار می‌آید. او در اینجا نکته‌ای یادآور می‌شود که جالب توجه است. قاضی سعید می‌گوید: هر مصنوعی که به امر خداوند از یک صانع صادر شود، اگر آن مصنوع به خداوند منسوب شود ناچار باید گفت: مصنوع لا من شئ است و اگر آن مصنوع به صانعی که واسطه قرار گرفته منسوب شود ناچار باید گفت: مصنوع من شئ است. قاضی سعید می‌گوید: این امر از امور شگفت‌انگیز است، ولی نباید شگفت زده شد، زیرا همه امور مربوط به خداوند شگفت‌انگیز است. دلیل این امر آن است که اشیاء و امور نسبت به حق تبارک و تعالی تقدّم و تأخر و سبق و لحوق ندارند، زیرا در غیر این صورت نسبت حق با اشیاء یکسان نبود. تقدّم و تأخر و سبق و لحوق در میان خود اشیاء و نسبت به یکدیگر تحقق می‌پذیرد، ولی نسبت به حق همه آنها یکسانند (همو، ۲۰۲). در هر حال قاضی سعید اعیان ثابت و معدومات ثابت و قول به صور حاصله در صنع ربوبیت را مورد انکار قرار داده و گفته است کسانی که قائل به این اقوال شده‌اند بدون اینکه آنها را مجعول یا معلول بدانند به ثبات آنها با حق اعتقاد دارند؛ این مسأله نیز مسلم است که ثبات برخی امور با حق بدون اینکه مجعول یا معلول باشند مستلزم نوعی ثنویت در ازلیت خواهد بود و قول به ثنویت در ازل

شرک شمرده می‌شود .

کسانی خواسته‌اند ضمن اعتقاد به این اقوال از اشکال ثنویت خود را خلاص سازند ، به همین جهت گفته‌اند : ماهیات ثابتة نه موجودند و نه معدوم ، اعیان ثابتة نیز رائجة هستی را هرگز اسشمام نکرده‌اند ، صور علمیه نیز از لوازم لا ینفک ذات بوده و جدائی آنها از حق امکان پذیر نیست . قاضی سعید این سخنان را نپذیرفته و گفته است : این اقوال نمی‌تواند شبه شرک در ازلیت را از میان بردارد ، بنابراین کسی که قائل به یکی از این اقوال باشد درگیر نوعی شرک خواهد بود . عین عبارت قاضی سعید در این باب چنین است : « ... انّ هذا الكلام يبطل القول بالأعيان الثابتة والمعدومات الثابتة والقول بالصور الحاصلة في صنع الربوبية ... ولا ينفك القائل بواحدٍ من هذه المذاهب من الشرك الخفيّ اعاذنا الله منه بلطفه » (همو ، ۴۴۹) . قاضی سعید در این عبارت با صراحت تمام قائل به اعیان ثابتة را مشرک دانسته است .

کسانی که با عرفان اسلامی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که مسأله اعیان ثابتة از جمله مسائلی است که در عرفان اسلامی اهمیت خاص داشته و کمتر کسی آن را انکار کرده است . شاید بی‌مناسبت نباشد که به برخی از اقوال عرفا در باب اعیان ثابتة اشاره شود تا میزان مخالفت قاضی سعید با این بزرگان معلوم گردد . شارح گلشن راز در باب اعیان ثابتة گوید : « اعیان ممکنات که اعیان ثابتة اند صور معقوله اسماء الهیه‌اند که در علم حق‌اند و هر عینی از آن اعیان در علم و عین ، مربوب همان اسم است و بدون آن اسم آن شیئی معدوم صرف است » و نیز « آنچه آینه وجود حق واقع شده ، اعیان ممکنات است که عدم اضافیند چه در نسبت با وجود خارجی عدمند و وجود علمی و شیئت ثبوتی دارند ، یعنی ثابت‌اند در علم حق بر عدمیت که هرگز به وجود عینی متحقق نمی‌گردند و از علم به عین نمی‌آیند و حکما آن را ماهیات و صوفیه اعیان ثابتة می‌نامند » و هم او در جای دیگر می‌گوید : « اعیان ثابتة که صور علمیه حق‌اند حکم آینه دارند که وجود حق به احکام ایشان ظاهر شده و به صورت ایشان نموده است و آن اعیان متّصف به وجود نشده‌اند و همچنان معدومند و آثار اعیان که در وجود ظاهر گشته است موهم آن شده که مگر اعیان موجود و ظاهر شده‌اند و حال آنکه آثار اعیان در وجود پیدا شده و اعیان بر عدمیت اصلی باقی‌اند و هرگز اقتضای ظهور نمی‌کنند و مربوب اسم الباطن‌اند و به وجود متّصف نمی‌گردند و از معقولیت بیرون نمی‌آیند . چنانکه ملاحظه می‌شود اعیان ثابتة در معانی گوناگون بکار

رفته است. اعیان ثابت همان است که متکلمان معلوم معدوم و معتزله شیء ثابت و فلاسفه ماهیات می‌گویند. اشیاء خارجی تعینات اعیان ثابت و یا صورت‌های محسوس آنها هستند؛ اعیان ثابت به حسب دو اعتبار دو نوع معنی افاده می‌کنند: یکی آنکه صورت‌های معقول اسماء الهی‌اند و دیگر اینکه حقایق اعیان خارجی و اصل موجودات واقعی بشمار می‌آیند؛ اعیان ثابت به حسب ذات متأخر از حق‌اند نه بر حسب زمان؛ ثبوت اعیان ثابت به تبعیت از هستی حق مطرح می‌شوند. اعیان ثابت نوعی قابلیت است و به اعتبار این قابلیت اشیاء به فعل می‌آیند و صورت خارجی می‌گیرند اعیان ثابت در نسبت با وجود خارجی عدم محسوب می‌شوند (لاهیجی، ۳۸). به همین جهت شیخ محمود شبستری با اصطلاح عدم از آنها نام برده و در این باب گفته است:

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد

با توجه به آنچه در باب اعیان ثابت ذکر شد می‌توان دریافت که این مسأله در نظر عرفای عالی مقام دارای اهمیت اساسی بوده و انکار آن کار آسانی نیست. در اینجا ممکن است گفته شود: چگونه قاضی سعید اعیان ثابت را موجب شرک دانسته در حالی که اکثر عرفای بزرگ آن را یک مسأله اساسی بشمار آورده‌اند؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت: وقتی قاضی سعید صفات ثبوتیه حق، تبارک و تعالی، را انکار کرده و آنها را بمعنی سلب مقابلات گرفته است، انکار اعیان ثابت که صور معقوله اسماء الهیه‌اند برای وی آسان خواهد بود. لازم به یادآوری است که وقتی قاضی سعید اعیان ثابت را مورد انکار قرار می‌دهد تفاوت میان ابداء و ابتداء نیز از میان برداشته می‌شود، زیرا وقتی اعیان ثابت و صور معقوله در اسماء الهیه تحقق نداشته باشد، کلمه ابداء که بمعنی اظهار است معنی محصلی نخواهد داشت؛ این مسأله نیز مسلم است که وقتی ابداء تحقق نداشته باشد همه چیز بصورت ابتداء در خواهد آمد.

در آغاز بحث یادآور شدیم که قاضی سعید قول به تجدد امثال را مردود شناخت و گفت کسی که به تجدد امثال قائل است، مماثلت وجودات متجدد را انکار نمی‌کند، ولی حقیقت این است که در نظر قائلان به تجدد امثال یا خلق مدام، مماثلت و همانندی وجودات مطرح نیست، بلکه در هر لحظه، جهان معدوم می‌شود و از نو جهانی جدید پا بررصه وجود می‌گذارد. آری، ممکن است وجودات متجدد و جهان‌های متوالی در نظر ما شباهت و مماثلت داشته باشند ولی در واقع و نفس الامر مماثلت و تکرار نیست. خود

قاضی سعید در کتاب شرح توحید صدوق این مسأله را مطرح کرده و گفته است: در نظر عرفا و اهل تحقیق در خلق مدام تشابه و تکرار نیست. او معتقد است: اقلیدس برای اثبات این مدعا برهان اقامه کرده و گفته است آنچه موجود شود پس از معدوم شدن هرگز اعاده نخواهد شد و مشابه آن نیز به صحنه ظهور نخواهد رسید. برهان اقلیدس بصورت یک مثال تبیین شده و گفته شده است: هرگاه ما به نظاره برکه آب نشسته و با دقت به آب بنگریم، اگر سنگی در آب افکنده شود متناسب با عمق آب و سنگینی آن سنگ دایره‌هایی از امواج در سطح آب پدیدار خواهد شد اکنون اگر بلافاصله سنگ دیگری در آن آب افکنده شود دایره‌های دیگری از امواج پدیدار خواهد شد. تردید نمی‌توان داشت که دایره‌های امواج حاصل شده از سنگ دوم به هیچ وجه شبیه و همانند دایره‌های امواج سنگ نخست نخواهد بود، زیرا هنگامی که سنگ اول در آب افکنده شد سطح آب ساکن و بدون امواج بود، در حالیکه هنگام فروافتادن سنگ دوم، سطح آب در حال حرکت و دارای پیچ و خم امواج می‌باشد. در این مسأله نمی‌توان تردید داشت که پیدایش دایره‌ها روی سطح آب ساکن، غیر از پیدایش دایره‌ها بر سطح آب متحرک است؛ بنابراین حتی اگر سنگ‌های فرو افتاده در آب را، مساوی و مشابه فرض کنیم، دایره‌های امواج حاصله از آن سنگ‌ها یکسان یا همانند نخواهند بود. بعلاوه مساوی شمردن اسباب و علل در پیدایش امور نیز سخن درست و بهنجاری نیست، زیرا از جمله اسباب و شرائط، در حصول حوادث لاحق، منقضی شدن حرکت سابق است، در حالی که این اسباب و شرائط در حصول حوادث سابق وجود ندارد.

قاضی سعید از این مقدمات نتیجه می‌گیرد و می‌گوید: ممکن است در ادوار فلکیه دوری به وجود آید که با جمیع ادوار گذشته مابینت و تخالف داشته باشد، البته در نظر او هر دوری از ادوار فلکی دارای خصائص و ویژگیهایی است که در ادوار دیگر آن ویژگیها نیست. براساس این نظریه و قول به اینکه ادوار فلکیه در پیدایش حوادث این جهان مؤثرند، ناچار باید گفت حوادث حاصل شده از هر دور نیز غیر از حوادث ادوار دیگر است (همو، ۵۶۸-۵۶۹).

توجه به مطالب گذشته به روشنی نشان می‌دهد که قاضی سعید بسیاری از موضع‌گیری‌های دینی خود را بر مبانی فکری و فلسفی خویش که عمدهً مبتنی بر اصالت ماهیت و قول به تباین میان خالق و مخلوق است استوار ساخته و با شدت از آن دفاع

می‌کند. او وقتی در باره دو صفت مبدی؛ و معید بودن حق سخن می‌گوید می‌کوشد بین ابداء و ابتداء تفاوت قائل شود. آنچه موجب می‌شود که او روی این تفاوت اصرار ورزد چیزی جز نظریه فلسفی او مبنی بر تباین میان خالق و مخلوق نیست. این اندیشمند متأله براساس همین نظریه، نسبت حق، تبارک و تعالی، را با همه موجودات اعم از ملکی یا ملکوتی یکسان می‌داند. در نظر او تفاوت میان موجودات از جهت تقدّم و تأخّر، به خود موجودات مربوط بوده و نسبت حق با همه آنها یکسان است. قاضی سعید براساس همین نظریه که نسبت حق، تبارک و تعالی، با همه موجودات یکسان است، به نتیجه‌ای دست یافته که جالب توجه است او بر این عقیده است که عقل، کل اشیاء بشمار آمده و چیزی بیرون از عقل وجود ندارد! قاضی سعید برای اثبات این مدّعا برهان لمّی اقامه کرده و می‌گوید: تردیدی نمی‌توان داشت که خداوند متعال از هرگونه تعدد و کثرت جهت و حیثیت منزّه و مبرّاست. از سوی دیگر به ثبوت رسیده است که صادر اول و آنچه تالی تلو حق بشمار می‌آید جز عقل چیز دیگری نیست؛ پس از قبول این دو مقدمه گفته می‌شود: اگر از مبدأ هستی موجودی صادر شود که با اشیاء دیگر مغایر باشد ناچار باید در مبدأ هستی برای صدور چنین موجودی جهت و خصوصیتی تحقق باشد که این خصوصیت منشأ صدور اشیاء دیگر نباشد، زیرا در غیر این صورت ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید، و ترجیح بدون مرجح یک امر محال شمرده می‌شود. اکنون با توجه به این که در مبدأ هستی اختلاف جهت و تعدد حیثیت وجود ندارد ناچار باید کل اشیاء بطور دفعی و در یک بار از خداوند صادر گردد و در اینجا چون می‌دانیم که صادر اول عقل شناخته شده است، باید اعتراف کنیم که عقل، کل اشیاء بشمار می‌آید و چیزی از حوزه گسترش آن بیرون نیست.

قاضی سعید کشف این طریق را از آن خود دانسته و معتقد است کسی از حکما بر آن وقوف نیافته است. البته او مدّعی است وقتی به مدد الهام الهی به کشف این مطلب نائل آمده مضمون آن را در کلام معلم حکمت مشاهده کرده است. او به مخاطب خود در کتاب شرح اربعین توصیه می‌کند که این مطلب عالی را حفظ و حراست کن و از بازگو کردن آن نزد اشخاص نااهل به شدت پرهیز کن (ص ۱۰۰-۱۰۱).

آنچه قاضی سعید ابراز داشته براساس مبانی فکری و فلسفی خود او درست است، زیرا او به تشکیک در وجود قائل نبوده و نسبت حق را نیز با همه موجودات یکسان

می‌داند. ولی اگر به مبانی فلسفی دیگران توجه می‌کرد و لوازم تشکیک در وجود را می‌پذیرفت هرگز ادعا نمی‌کرد که به یک کشف بزرگ نائل شده است، زیرا براساس نظریه تشکیک در وجود، هر مرتبه از مراتب عالی وجود شامل مراتب مادون خود خواهد بود و بنابراین، عقل اول بحکم این که نخستین صادر از مبدأ هستی است شامل همه موجودات مادون خود بوده و تنها از حدود و نقائص آنها منزّه و مبرّاست. قاضی سعید نیز وقتی ادعا می‌کند که عقل در واقع کل اشیاء است منظورش این است که عقل همه کمالات مادون خود را دارا می‌باشد و الا اگر منظور او غیر از این باشد نمی‌توان پذیرفت که عقل در عین واحد بودن همه اشیاء متفرق و کثیر نیز بشمار می‌آید.

این اندیشمند متأله با اینکه نسبت به مبانی فکری و فلسفی خود سرسختی و سماجت نشان می‌دهد، در برخی موارد به لوازم این مبانی وفادار و مقید نمانده است. او در حالی که بر قول به تباین میان خالق و مخلوق تأکید می‌ورزد، از خلق آدم به صورت حق، تبارک و تعالی، نیز سخن می‌گوید. او چند روایت از طرق عامه و روایتی نیز از معاذبن جبل نقل کرده که مضمون همه آنها خلق آدم بر صورت رحمن است (شرح اربعین، ۲۱۹). بر اهل بصیرت پوشیده نیست که قول به تباین میان خالق و مخلوق با خلق آدم به صورت رحمن سازگار نمی‌باشد.

منابع:

- قاضی سعید مفید قمی، محمد بن محمد، شرح توحید صدوق، به اهتمام دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- همو، شرح اربعین، چاپ سنگی.
- لاهیجی، عبدالرزاق، شرح گلشن راز، در مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام دکتر صمد موحد، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱ ش.