Shahid Rajaee Teacher Training University

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Impact of Belief in Personal Unity of Existence in the Interpretation of Verses of Koran and Tradition: Qadhi Sa'id Qomi `s View

Saeed Rahimian[1]
Alireza Fazeli[2]
Seyyed Mohamadhasan Haji Naji[3]

Abstract

Qadhi Sa`id Qomi is one of the mystics and sages of the second half of the 11th century AH who has tried to reach the depths of the intentions of the infallible narrator by reflecting on the narrations of the Ahl al-Bayt. Since the previous principles and prerequisites of each person play a serious role in understanding the sacred texts, in this article, one of the judicial presuppositions of Qadhi Sa`id Qomi, i.e. his belief in the personal unity of existence, is examined and its effect on his understanding will be displayed. For this purpose, the effect of this mystical view on his understanding of narrations in three areas of language, epistemology and existence is examined. In this research, it has been shown that Qadhi Sa`id Qomi`s belief in the personal unity of existence in all three areas has led to a special

[1]- Professor of Shiraz University, corresponding author sd.rahimian@gmail.com
[2]- Assistant Professor of Yasouj University fazeli1351@gmail.com
[3]- Ph.D. of Islamic Philosophy- Shiraz University hnaji5376@gmail.com
Date of received: 20/08/2018 Date of acceptance: 26/04/2020

understanding, and he is influenced by this basis even in lexical issues. It also shows how he explains issues of monotheism, including the infinity of truth, how God is the first and last, the negation of the theory of Incarnation and unity, the God`s actual actor, and even man's free will be explained on the personal unity of existence.

KeyWords: Personal Unity of Existence, Qadhi Sa'id Qomi, Understanding of Holy Text.

Problem statement

Sacred texts have always had a special place among thinkers and the masses, but there are sometimes disagreements in their approach to and understanding of these texts. The main reason for this is the different pre-suppositions of the commentators, which leads to different understandings of the single text. Every thinker interprets sacred texts according to his own system of thought, which is the result of several factor such as different geographical, historical and cultural conditions, principles and presuppositions, and even their different tools in dealing with the texts, and their interests and expectations. Qadhi Sa'id Qomi as a sage, mystic and jurist of the 11th century AH, is no exception to this rule. Therefore, his philosophical and mystical principles have played an undeniable role in his interpretation of the sacred texts. One of these pre-existing principles accepted by Qadhi Sa'id Qomi is the belief in the personal unity of existence, which is stated in various places in his works. Therefore, the question arises as to what extent the mystical basis of the personal unity of existence has played a role in Qadhi Sa'id Qomi's interpretations of Koran's monotheistic verses and Tradition?

Method

For this purpose, first referring to the philosophical and mystical works of Qadhi Sa'id Qomi, his opinion on the mystical rule of personal unity of existence was extracted and its effect on his other theosophical bases was examined; then by referring to his interpretive works, the direct or indirect effect of Mystical views on his understanding about sacred texts have been examined in three areas: linguistic, epistemological, and existential. Therefore, the method of this article is descriptive and analytical.

Findings and results

Qadhi Sa'id Qomi infers the personal unity of the existence from his other foundations, such as equivocal of existence in the Creator and the creature, the opposition of the Creator and the creature, and the perspective of his negative theology. According to the Creator's oneness, he considers true

existence to be exclusive to the God and leaves no share for creatures other than appearance. In other words, the existence of creatures is not considered to exist in front of the Divine existence; rather, the manifestation of this unique existence. Accordingly, in the intellectual system of Qadhi Sa'id Qomi, causality also refers to appearance. He also justifies the unity of existence, intimacy, sincerity, resilience, primitiveness and finality, providence and Divine knowledge, as well as the relationship between man's voluntary actions and the unity of Divine acts and the inadequacy of the Divine essence. He describes this view as a denial of the view of immanence (holul) and identification (Ittehad).

With this intellectual structure, he has gone to the verses and hadiths, and therefore the effect of this belief can be clearly seen in some of his explanations and interpretations in three areas: linguistic, epistemological and existential.

1) Qadhi Se'id Qomi has been influenced by this view in explaining words such as Satan, Olow, Samad, Qahr, Noor and Ho, etc.
2) Influenced by his negative theological view, which is also considered to be the product of the rule of personal unity, the Qom judge has explained some Hadiths. He also considered the understanding of this rule to require the annihilation of a person in this world or the hereafter, and has explained various verses and hadiths accordingly. He has drawn true monotheism in believing in this rule; on this basis, he describes the Hadiths that considered Tahlil and Tahmid to be the best worship.
3) Qadhi Sa'id, who based this rule on the conclusion of the sepation the Creator and things, explained the Hadiths that specify the identity of the Divine Essence as well as the Hadiths that refer to His creatures and the negation of His locality.

References

Amoli, Seyyed Heydar (1989), *Jame' al-Asrar va Manba' al-anvar.* Tehran, *elmi va* farhangi. [In Arabic]

Fannari, Shams al-din (2010). *Mesbah al- Ons bayn al- Ma'ghoul va al-Mashhoud,* Bairout, Dar al- Kotob Elmia [In Arabic]

Palmer, Richard (2012), Elm e Hermeneutics, Translated by Mohammad sa'id Hanaee Kashani, Tehran, Hermes . [In Persian]

Qumi, Qadhi Sa'id (1960), *Asrar al-Ebadat va Haghighat al-Salat,* Tehran, Daneshgah e Tehran. [In Arabic]

Qumi, Qadhi Sa'id (1978), *Taliqat Bar Othologia e Afloutin,* Tehran, Anjoman e falsafe Iran. [In Arabic]

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی

سال نهم، شماره ۱۷
بهار و تابستان ۹۹
صفحات ۵۰-۲۷

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.9, No. 17
spring & summer 2020

تأثیر اعتقاد به وحدت شخصی وجود در شرح قاضی سعید قمی بر آیات و روایات

سعید رحیمیان[۱]
علیرضا فاضلی[۲]
سید محمد حسن حاجی ناجی[۳]

چکیده

قاضی سعید قمی یکی از عرفا و حکمای نیمه دوم قرن یازدهم هجری است که با تأمل در روایات اهل بیت علیهم السلام کوشیده است که به ژرفای مقصود گوینده معصوم آن دست یابد. از آنجا که در فهم متون مقدس، اصول و پیش‌دانسته های پیشین هر فرد ایفاگر نقشی جدی است، در این نوشتار یکی از پیش فرضهای حکمی قاضی سعید قمی، یعنی اعتقاد وی به وحدت شخصی وجود بررسی می‌گردد و تأثیر آن در فهم او از متون مقدس نشان داده خواهد شد. برای این منظور تأثیر این دیدگاه عرفانی بر فهم او از روایات در سه ساحت زبانی، معرفت شناختی و وجودی بررسی می‌گردد. در این تحقیق نشان داده شده است که اعتقاد به قاضی سعید به وحدت شخصی وجود در هر سه ساحت فهمی ویژه را در پی داشته است و او حتی در مباحث لغوی نیز متأثر از این مبنا است. هم‌چنین نشان داده شده است که او چگونه مسائل مربوط به توحید از جمله نامتناهی بودن حق، چگونگی اول و آخر بودن خداوند، نفی حلول و اتحاد، فاعل حقیقی بودن خدا و حتی اختیار انسان را مبتنی بر وحدت شخصی وجود تبیین می‌کند.

کلمات کلیدی: وحدت شخصی وجود، قاضی سعید قمی، فهم متن مقدس.

---

[۱]- استاد دانشگاه شیراز، نویسندهٔ مسئول sd.rahimian@gmail.com
[۲]- استادیار فلسفهٔ دانشگاه یاسوج fazeli1351@gmail.com
[۳]- دانشجوی دکتری دانشگاه شیراز hnaji5376@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۷

مقدمه

همواره متون مقدس نزد اندیشمندان و توده مردم از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده است؛ اما در مقام مواجهه و فهم ایشان از این متون بعضاً اختلاف نظر مشاهده می‌گردد. به عنوان نمونه، منکر یک مبدأ حکیم، به پیام وحیانی او نیز معتقد نیست و این متون را اسطوره، ساخته بشر و یا چون افراد حلقه وین و ویتگنشتاین متقدم، گزاره‌های بی‌معنا تلقی می‌کند. در دیگر سو، یک فرد معتقد با پیش‌دانسته‌هایی مانند مصونیت متون از جهل و تناقض، خودبسندگی معنایی، فراعصری و فراسرزمینی بودن با این متون مواجه می‌شود و در میان همین معتقدان به وحیانی بودن متن مقدس پیش‌فهم‌ها موجب فهم‌های متفاوت از متن واحد شده است. بنابراین هر متفکری آیات و روایات را مطابق نظام فکری خویش تفسیر می‌کند؛ نظام فکری که معلول عواملی چون شرایط متفاوت جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی، مبانی و پیش‌فرضها و حتی ابزار متفاوت ایشان در رویارویی با روایت، علایق و انتظارات عالمان دینی است (واعظی، ۲۰۱۳، ص ۲۲۹؛ جوادی آملی، ۲۰۱۲، ص ۲۰۰ و همو، ۲۰۱۳، ص ۲۹۵). به دلیل این که ممکن نیست ذهن را از همه دانشها و معارف قبلی خالی کرد. اصول پیشینی مقبول هر فرد، هرچند به صورت ناآگاهانه، به عنوان مبادی تصوری و تصدیقی وی در فهم و تفسیر او از روایات تأثیر گذار است[۱] (جوادی آملی، ۲۰۱۴، ص ۱۹۶ و همو، ۲۰۱۱، ص ۲۲۵-۲۲۹).

قاضی سعید قمی به عنوان حکیم، عارف و فقیه قرن یازدهم هجری، در شرح روایات اهل بیت علیهم السلام کوشیده است. وی که معتقد بود علم و حکمت جز از اهل بیت علیهم السلام ظاهر نمی‌گردد،[۲] در طول عمر خود بیشترین همت خود را مصروف شرح احادیث کرد و در جمع بین فلسفه، عرفان و شریعت تلاش بسیارکرد (ابراهیمی دینانی، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۳۴۸؛ حبیبی، ۱۹۹۵، ج ۱ ، ص ۵؛ روضاتی، ۲۰۰۷، ص ۱۴)[۳].

یکی از این اصول پیشینی مورد قبول قاضی سعید قمی اعتقاد به وحدت شخصی وجود است که در جای جای آثار خود به این مطلب تصریح کرده است.[۴] اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که مبنای عرفانی وحدت شخصی وجود تا چه اندازه‌ای در برداشت‌های قاضی سعید قمی از آیات و روایات توحیدی نقش ایفا کرده است؟

در این نوشتار در ابتدا به بررسی نگاه قاضی سعید قمی به وحدت شخصی وجود پرداخته می‌شود. مبحثی که در بین پژوهش‌های پیرامون قاضی سعید قمی[۵] حداقل به صورت مستقل یافت نشد و سپس به تأثیرات این نگاه در دیدگاهها و شرح آیات و روایات توجه می‌شود. این در حالی است که برخی در فضای شیعی از روایات مورد استفاده قاضی سعید، فهمی کاملاً متفاوت در جهت نفی وحدت وجود دارند.[۶]

وحدت شخصی وجود

قاضی سعید قمی نیز همنوا با عرفای پیشین،[۷] قائل به وحدت شخصی است و توحید ذاتی را چنین ترسیم می‌کند که ذاتی جز او نیست و غیر او باطل هستند؛ او با جملاتی نظیر «فلا وجود للغیر أصلا» و «و لیس فی الوجود الّا اللّه المتوحّد بصفاته» و «لا شیء فی الوجود سواه و لا حقیقة لما سواه» به این مطلب تصریح می‌کند. در نگاه وی، در توحید خالص و حقیقی، جز به ظهور الهی، هیچ شیئیت و ظهور و اثری برای مخلوقات در نظر گرفته نمی شود؛ او کسی را مومن واقعی به شمار می‌آورد که عقیده داشته باشد ماسوی الله ازلاً و ابداً باطل هستند و به طور کلی رائحه ثبوت و وجود را استشمام نکرده‌اند.

شاید در نگاه ابتدایی، به نظر برسد که قاضی سعید قمی متأثر از ابن سینا،[۸] می‌کوشد که استحقاق عدم ممکنات را با امکان ذاتی موجودات توجیه کند.[۹] در این منظر، هر چیز به اعتبار خودش و جدا از افاضهٔ الهی شایسته بطلان و عدم است. اشیا تنها با لحاظ فاعلشان موجود می‌گردند. زیرا بنا بر محال بودن انقلاب، هیچ‌گاه نیستی محض، هستی نمی‌شود، بلکه مخلوقات به واسطهٔ جلوه‌گری فاعل حقیقی در آئینه ممکنات کرد پیدا می‌کنند.

اما در نگاه دقیق‌تر، قاضی سعید قمی با رد تقسیم مشایی که برای اشیا دو وجه حقی و نفسی در نظر می‌گیرد، بیان می‌کند که وجه نفسی در حقیقت عدم الوجه و لاشئ است. او این دیدگاه را بدین صورت تصحیح می‌کند که هر شئ دو وجه رو به سوی حق دارد:

یکی بی واسطهٔ اسباب؛ در این حالت، فیض الهی به طور مستقیم به او می‌رسد و حق تعالی بر او تجلی می‌کند. زیرا همه ماسوی و از جمله نفس خود را مستهلک کرده است.

دیگری، وجهی که حق تعالی را با واسطه اسباب و با تجلی آن بر عقل می‌بیند؛ در این حالت نیز هرچند مظهر، مستهلک نزد ظاهر است اما هنوز شائبه‌ای از غیریت وجود دارد.

اصولاً در دیدگاه قاضی سعید قمی که قائل به محاذات عوالم است، موجودات مرتبه مادون ظل و رقیقه موجودات عالم برتر هستند، مراتب پایینی نزد مرتبه فوقانی خود هالک هستند؛ از این رو، این قاعده درباره باری تعالی که فوق تمام عوالم است، به طریق اولی صادق است (قمی، ۱۹۷۸، صص ۱۵۳ و ۱۲۹ و همو، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۴۷۶ و۳۸۶ و ۲۴۳ و۲۱۹ و ج ۲ صص ۵۲۵ و۴۱۹ و۳۲۳ و۲۵ و ج ۳ صص ۲۱۸و ۳۳ و همو، ۲۰۰۲، ص ۸۶).

البته بر پایهٔ مبنای دیگر قاضی سعید قمی مبنی بر اشتراک لفظی و تباین وجودی بین خالق و مخلوقات،[۱۰] توجیه وحدت شخصی وجود در سیستم فکری وی، امر مشکلی به نظر نمی‌رسد. زیرا وجود خداوند با وجود مخلوقات دو امر مباین هستند و با توجه به اثبات یکتائی خالق، وجود او نیز منحصر به فرد خواهد بود.

وی با توجه به این اصل عرفانی وحدت شخصی وجود، فروعاتی را نیز نتیجه می‌گیرد:

الف) قاعده «لا موثر فی الوجود الا الله»

طبیعی است که وقتی وجود منحصر در خدا باشد، اثری نیز جز از او یافت نگردد. قاضی سعید قمی بیان می‌کند که اثر و فعل از خدای تعالی است و عقول و نفوس تنها وسائط فیض الهی‌اند. خالق و فاعل حقیقی خداست و صنع هیچ چیزی، خواه کلی، خواه جزیی، جز از خدا نیست (قمی، ۱۹۷۸، ص ۱۲۹ و همو، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۳۹۷ و۸۹).

ب) تبدیل علیت به تشأن و ظهور

قاضی سعید قمی بر خلاف ملاصدرا که از تغییر مفهوم علیت، وحدت شخصی را اثبات می‌کند، از وحدت شخصی وجود این نتیجه را استخراج می‌کند که معلول ظهور علت است. قاضی سعید قمی بر پایه دیدگاهش که معلول نزد علتش نیستی مطلق و عدم محض است و متأثر از عرفای پیشین (قیصری، ۲۰۰۲، ص ۵۵؛ فناری، ۲۰۱۰ ، ص ۱۸۲) و با توجه به اصل عدم انفکاک علت از معلول، معتقد است که معلول ظهور آن چیزی است که در باطن علت است و ایجاد، اظهار آن چیزی است که در ضمیر علت قرار دارد. از دید او ظاهر و باطن شئ واحدی هستند که به اعتبار متغایرند؛ از سویی، ظاهر چیزی جز باطنی که

ملکوت آن شئ است نمی‌باشد و از دیگر سو، هر باطنی ظهور و تجلی دارد که ظاهر عنوان آن باطن است. لذا علت و معلول در عقلیات شئ واحدی هستند که اعتباراً مختلف هستند (قمی، ۱۹۷۸، صص ۲۰۲ و ۱۹۶ و ۱۴۹ و همو، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۲۳۱ و ج۲ ص ۴).

وی سنخیت علت و معلولی را که فیلسوفان سلف بیان می‌کند، نمی‌پذیرد، بلکه با قاعدهٔ «ظهور علت در معلول» بیان می‌کند که خصوصیت مشترک بین علت و معلول به اعتبار امر ذاتی یا عرضی مشترک بین این دو نیست؛ او چنین می‌نویسد: «المعلول هو سر العلة و صورته اعنی بذلک انه باطن العلة و سرها الذی ظهر لانه یرشح علیه ما یطفح منها» (قمی، ۲۰۰۲، ص ۱۸۸).

بنابراین، معلول در علت مندمج است و لذا هر چیزی از هر چیز صادر نمی گردد. البته وی از بیم نقض نشدن قاعده «علیهٔ کل شئ لنفسه محال»،[۱۱] عدم مناسبت و سنخیت را بین صانع و مصنوع حفظ می‌کند تا گرفتار ترکیب در خالق نگردد و سنخیت علی و معلولی را تنها در ماسوی الله و برای صاحبان ماهیت محفوظ می‌دارد (قمی، ۲۰۰۲، ص ۲۹۵؛ همو، ۱۹۹۵، ج ۱ص ۱۵۸). قاضی سعید قمی که معتقد به تباین ذاتی، صفاتی و افعالی خدا با مخلوقات است با انضمام دیدگاه اصالت ماهیتیش با تباین علت و معلول، قاعدهٔ «فاعل شئ لا یوصف به»را پی‌ریزی می‌کند و بر این اساس، معتقد است که خداوند به هیچ یک از اوصاف ذوات اشیا مانند ماهیت داشتن متصف نمی‌شود.[۱۲] بنابراین در نگاه قاضی سعید قمی کل عالم مظاهر انوار الهی و آئینه کمالات او می‌باشد، لذا علم به هر نمودی، علم توحید می‌داند؛ زیرا به غیر از الله و صفات و افعالش چیزی نیست که متعلق علم قرار گیرد (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ صص۵۱۴ و ۱۶۲ و ج ۲ ص ۷۵۷).

۱)توضیح برخی مسائل حکمی بر پایه وحدت شخصی

قاضی سعید قمی از وحدت شخصی وجود دیگر مبانی خود همانند اشتراک لفظی وجود در خالق و مخلوق، تباین خالق و مخلوق و دیدگاه الهیات سلبی خویش را نتیجه می‌گیرد. او متکی بر این مبنا برخی از معضلات حکمی را توضیح می‌دهد از آن جمله:

۱- قاضی سعید قمی با توجه به وحدت شخصی وجود، صمدیت و لاحدی الهی توجیه می‌کند. او با تأکید بر واحد عددی نبودن حق تعالی و وحدت شخصی او، وحدت حقه

حقیقی را محیط به تمام مراتب وحدت دانسته است. از نظر او، احاطه الهی با وجود شئ قابل جمع نیست؛ لذا خدا را نامحدودی می‌داند که غیرتش جایی برای غیر نمی‌گذارد. او نتایجی چند را از این مطلب استخراج می‌کند:

الف) غیر او هیچ هستند و از آن رو که جمیع وحدتها و کثرتها نزد او هالک هستند. بنابراین، جایی برای حلول و اتحاد نمی‌ماند.

ب) در مرتبهٔ ذات همه اشیا هالکند؛ لذا معیت بین خالق و مخلوق را ذاتی نمی‌داند و آن را به مرتبه اسما و صفات و فعل ارجاع می‌دهد.

ج) از آنجا که همه اشیا در برابر او مستهلک هستند، او در عین اول بودن، آخر نیز هست (همان، ج ۱ صص ۳۸۹ و ۳۷۳ و۳۵۴ و ۷۶ و ج ۲ صص ۴۸۰ و۴۳۷ و۲۹۶ و ۴).

۲- وی راز دست نیافتن عقل به ذات الهی را آن می‌داند که در آن مرتبه کل اشیا هالک هستند؛ بنابرآنکه در نگاه وی، ادراک شئ وقتی ممکن است که مدرک مستقل باشد؛ لذا مدرکاتی که به نسبت حق تعالی هالک و باطل هستند، به درک او راهی ندارند. او برای اثبات دیدگاه خاص خود در الهیات سلبی و رد عینیت صفات با ذات الهی از این قاعده نیز بهره می‌گیرد (همان، ج ۲ ص ۴۹۵ و۴۶ و ج ۱ ص ۴۳۷ و ج ۳ ص ۴۱۷).

۳- وی با رد دیدگاه جبرگرایان و مفوضه، انتساب فعل عبد با واسطه و بی واسطه، انفرادی و شراکتی، حقیقی یا مجازی به خداوند را صحیح نمی‌داند. او با بهره بردن از مبنای وحدت شخصی، معضل انتساب افعال بندگان به خدا را حل می‌کند و امر بین الامرین را توضیح می‌دهد. از نظر او، جبر و تفویض نقیض یکدیگر نیستند؛ پس امر سومی نیز ممکن است؛ ثانیاً امر بین الامرین، امر بین دو فاعل یا امر مرکب از جبر و تفویض یا امری که به جهتی جبر و به لحاظی تفویض باشد، نیست که همه این فروضات نوعی شرک است، بلکه فرد موجود بالله، مرید بالله و قادر بالله[۱۳] است. بنابراین، ثنویتی در اراده و دوگانگی در ذات مستقل مطرح نیست تا در انتساب امر به یکی از دو فاعل مردد باشیم. در نگاه وی، با قطع نظر از خداوند، نه ذاتی در کار است و نه صفت و فعلی؛ نفس و قدرت و فعل و جمیع شئون بندگان از ناحیه فیض الهی است و انتساب فعل به بندگان همانند انتساب وجود و ذاتشان به خود است. بنابراین فعل عبد به این اعتبار، به حسن و قبح متصف می‌گردد اما به اعتباری

که شأنی از شئون الهی است به حسن و قبح وصف نمی‌گردد (همان، ج ۲ صص ۴۸۹ و۱۹۱-۱۸۵).

۴- او بر اساس اعتقاد به وحدت شخصی و الهیات سلبی، معتقد است که علم الهی در مرتبه بساطت احدی، علم حضوری نیست. زیرا علم حضوری متوقف و نیازمند به حضور غیر، خواه عقلی، خواه خارجی است. لذا در مرتبه احدیت که معقولات از یکدیگر متمایز نیستند، علم حضوری به اشیاء نیز جایگاهی ندارد (همان، ج ۲ ص ۴۴۷-۴۴۶).

توجیه کثرت مشهود با اعتقاد به وحدت شخصی وجود

قاضی سعید قمی در توجیه کثرت مشهود تصریح می‌کند که ما عالم وجود را در حین وجودش رفع نمی‌کنیم؛ او برای اشیا اعتباراتی را در نظر می‌گیرد:

الف) به اعتبار اشیا با یکدیگر.

ب) به اعتبار وجودش برای علتش که به آن احاطه و تسلط دارد.

ج) به اعتبار علت و جاعلش که در این مرتبه کثرت و تعدد، قرب و بعدی در کار نیست.

او در توجیه کثرات بیان می‌کند که کثرتها نسبت استعدادهای ممکنات با وجود حق تعالی است و از آنجا که نسبت، امری عدمی است و عینیت و شیئیت ندارد؛ لذا حقیقتی جز او وجود ندارد[۱۴] (همان، ج ۲ صص ۴۷۳ و ۴۱۵).

البته قاضی سعید قمی فهم وحدت شخصی وجود را در دنیا مقدور همگان نمی‌داند؛ فهم این فقر و مسکنت ذاتی اشیا در دنیا تنها برای انبیاء و اولیاء و با رسیدن ایشان به مقام فنا و عبودیت تام[۱۵] محقق می‌گردد. لکن سایرین که برای دیگر اشیا، هویت مستقلی قائل هستند، وحدت شخصی وجود را درک نمی‌کنند و همان وجود متوهم شئ، حجابی برای درک ظهور الهی در آن شئ می‌گردد. در نگاه قاضی سعید قمی باور وجود مستقل برای خود و غیر خدا، اصل و ریشه هر گناه در اعمال و اقوال و اعتقادات می‌باشد؛ «وجودک ذنب لا یقاس به ذنب» (همان، ج ۱ صص ۴۶۸ و۳۵۷ و ۲۰۷ و ۱۰۳-۱۰۱ و ج ۲ صص۲۴۰ و ۱۰۸ و ۸۹ و همو، ۲۰۰۰، ص ۶۹ و همو، ۱۹۶۰، صص۲۸۶ و۱۱۳-۱۱۰ و۴۳).

اما در نهایت این مسأله نیز برای دیگران در آخرت آشکار خواهد شد که قاضی سعید قمی بازگشت را به همین ظهور فنا و هلاک ذاتی اشیا تعبیر می‌کند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۹۲ و ج ۲ صص ۳۳۶ و ۳۰۴ و ج ۳ ص ۳۲).

۲) تأثیر اعتقاد به وحدت شخصی در شرح آیات و روایات در ساحت زبانی

این نگاه وحدت وجودی قاضی سعید موجب گردیده که حتی در شرح الفاظ نیز از آن متأثر باشد.

۱- او در توجیهی برای معنای لفظ شیطان، آن را برگرفته از بطل می‌داند و مهر بطلان بر جبین جمیع ماسوی الله می‌زند [۱۶] (قمی، ۲۰۰۲، ص ۷۳).

۲-او استعمال «کان» در روایات را بیانگر ازلیت حقیقی او می‌داند که تمام اشیاء در نزدش هالکند. ازلیتی که در تمام زمانها جاری است نه مختص گذشته حقیقی یا وهمی باشد. وجودی برای غیر او اصلاً نیست. بر این اساس، وی حتی برای «إذ» در روایت «اَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی کَانَ إِذْ لَمْ یَکُنْ شَیْءٌ غَیْرُه» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۷۵)، به جز احتمال ظرفیت، وجه سببیت را در نظر می‌گیرد، یعنی سپاس خدایی را که هست چون دیگران نیستند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۴۷۶). آنچه این نظر را تقویت می‌کند عبارت «و لا شیء غیره» است (صدوق، ۱۹۷۸، صص ۴۳۵ و۴۳۳ و ۱۴۵ و ۱۴۱ و ۶۷) که در روایات مکرر تکرار شده است و نشانه آن است که اشیاء ابداً و ازلاً در نزد خداوند مستهلکند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ ص ۴۷۲).

۳- او علو در عبارات «فوق کلّ شیء علا و من کلّ شیء دنا» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۴۵) و «لأنّه علا علی کلّ شیء» (همان، ص ۱۹۲) و کبیر در روایت «لا إله الّا هو الکبیر المتعال» (همان، ص ۸۰) را چنین معنا می‌کند: همه در برابر او هالکند[۱۷] پس علو او فوق همه اشیاست و علت اشیاست و از همه به معلول نزدیکتر است. او کبیر است نه به این معنا که نسبت به دیگر اشیا بزرگتر است، بلکه شیئی در برابر او نیست تا با او مقایسه گردد (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۵۰۸ و ۳۱۲ و۲۲۰ و ج ۳ صص۶۰۴ و ۱۶۷).

۴- او صمد را به فوق تمام معنا می‌کند که همه اشیا در برابر او نیست محض هستند (همان، ج ۳ ص ۶۲۳).

۵- او بر اساس بنا بر این مبنا اعتقاد به وحدت شخصی وجود، تعبیر نور را در ذیل آیه «الله نور السموات و الارض» برای غیر حق تعالی مجاز می‌داند. زیرا که وی ظهور دیگر اشیاء را از جانب نفس خودشان نمی‌بیند، بلکه آن را به جاعلشان اسناد می‌دهد؛ لذا تعبیر نور که تعریفش «ظاهر لنفسه مظهر لغیره» است، حقیقتاً تنها از نعوت الهی است[۱۸] و غیر او[۱۹] از ظلمات ثلاث[۲۰] امکان، فقر و نقص خالی نیستند (همان، ج ۲ صص ۶۱۵ و ۴۱۶).

۶- او قهر الهی در فقره «الظّاهر علی کلّ شیء بالقهر له» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۳۳) را به هلاک ذاتی و سرمدی و عدم حقیقی اشیا تعبیر می‌کند و تأکید می‌کند تمام اشیا خدا را می‌نمایانند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۹۶). از این رو، راز تواضع اشیا در برابر عظمت الهی در عبارت «و تواضعت الأشیاء لعظمته» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۳۳) و سرّ خضوع اشیاء در برابر خداوند در عبارات «و خضعت له الرّقاب و عنت له الوجوه من مخافته» (همان، ص ۵۲) و «تصعق الأشیاء کلّها من خیفته» (همان، ص ۱۷۴) و «مطیع لک خاشع من خوفک لا یری فیه نور الّا نورک و لا یسمع فیه صوت الّا صوتک» (طوسی، ۱۹۹۱، ج ۲ ص ۴۸۱)، را چنین بیان می‌کند که همه اشیا در مقایسه با خدای تعالی هالکند؛ لذا شأنی برای معلول جز این نمی‌ماند که در برابر قهر علت خویش خاضع باشد (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۲۶۹ و ۹۴ و ج ۳ ص ۲۹).

۷- همچنین، او بنا به برخی روایات از جمله تعلیم خضر به امیر المومنین علیهما السلام در شب جنگ بدر (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۸۹)، «هو» را اسم اعظم می‌داند. زیرا این اسم بر ابطال هویات ماسوی الله دلالت دارد (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۱۳۴ و ج ۲ ص ۵۱ -۴۷).

۳) تأثیر اعتقاد به وحدت شخصی در شرح آیات و روایات در ساحت معرفت شناختی

۱- قاضی سعید قمی در توجیه وجه الله بودن انبیا و اوصیا[۲۱] بیان می‌کند که با نائل شدن ایشان به مرتبه فنای جهت نفسی و خلقیشان زائل شده است و تنها با جهت حقی، به طور کامل متوجه حق تعالی می‌شوند؛ لذا قول و فعل و اراده‌ای جز قول و فعل و اراده الهی ندارند؛ «و ماینطق عن الهوی[۲۲]».

۲- از این منظر وی در توجیه آیه «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا[۲۳]» و روایت ذیل آن که «ساخ الجبل فی البحر فهو یهوی حتّی الساعة» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۱۲۰)، احتمال می دهد که منظور از جبل، انانیت موسی علیه السلام باشد که بایستی با فنای از نفس و دیگر ماسوا در دریای بقای بالله محو گردد (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ ص ۳۷۲).

۳- او با معنا کردن ناظره به منتظر و زائده خواندن الی در آیه «الی ربها ناظره[۲۴]» و بنا به روایتی از کتاب *التوحید* (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۱۱۶)، آیه را چنین معنا می‌کند: رستگاران در قیامت شاهد هلاکت ذاتی و فقر مطلق خود هستند. لذا مشتاق ثواب الهی که همان وجه الربی فرد است، می‌باشند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ صص ۳۲۳ و ۳۲۱).

او آیه «کل شئ هالک الا وجهه[۲۵]» را نیز ناظر به هلاک ذاتی جمیع ماسوی الله می‌داند. او با کمک گرفتن از عباراتی که قبل و بعد این آیه در روایت *التوحید*[۲۶] (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۱۴۲) مطرح شده است، بیان می‌کند که رجوع به خدا، رجوع مکانی نیست، بلکه بازگشت با فناء محقق می‌گردد و از آنجا که عالم ملک و ملکوت از پیش خود هیچ ندارند، پس ملک حضرت حق هستند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ ص ۳۵۸ و ج ۳ ص ۳۲).

۴- او در شرح روایات باب اول *التوحید* و در تعلیل چرایی برتری تهلیل بر دیگر گفتارها[۲۷] و بر کل ممکنات،[۲۸] دلایلی ذکر می‌کند؛ از جمله بیان می‌کند که عبارت شریفه «لا اله الا الله» بر هلاکت ماسوی و بطلان ما عداه و نفی اغیار و تفرد خدای تعالی در وجود حقیقی دلالت دارد؛ وی حقیقت تهلیل را اظهار فقر حقیقی و فنای کلی موجودات می‌داند.[۲۹] لذا غیر او بذاته استحقاقی برای وجود و کمالات وجودی ندارند؛ از این رو، تهلیل برترین گفتار است. وی سرّ برتری ثواب اقرار به توحید بر کل ممکنات را نیز ناشی از این حقیقت می‌داند که آسمانها و زمین نیستی صرف و لاشئ محض و تنها نمود ذات واحد الهی هستند. لذا از آنجا که اصل (بود) بر فرع (نمود) ترجیح دارد، پاداش تهلیل از کل ممکنات بیشتر است و هیچ عملی معادل تهلیل نیست؛ هم چنین وی، میزان را کلمه شریفه لا اله الا الله و قائلان حقیقی آن معرفی می‌کند.

بنا به روایات،[۳۰] پاداش این گفتار بهشت است. زیرا که در نگاه او جهنم عبارت از ماسوی الله است و برترین بهشت جوار الهی و نظر به خدای تعالی است[۳۱] و از این فرصت بهره می‌گیرد تا به یک قاعده در نیل به قرب الهی اشاره کند؛ او از تقدم نفی اغیار بر اثبات حق

تعالی در تهلیل، این قاعده را نتیجه می‌گیرد که تا سالک در قلب خود دیگران را نفی نکند و حکم به نیستی خود و غیر ندهد، به قرب و جوار الهی نخواهد رسید و این راز گناه زدایی تهلیل است[۳۲]؛ «وجودک ذنب لایقاس به ذنب».

او عبارت «تحرّک الحوت» را در روایت غامضی که خدا قائل به تهلیل را خواهد بخشید،[۳۳] چنین تأویل می‌کند که فنا نوعی حرکت است و موحد با این کلمه شریفه خود و دیگران را نفی می‌کند و فانی فی الله می‌شود. از این رو، به واسطه آمرزش الهی و بنا به روایات،[۳۴] اعتقاد به توحید موجب رهایی فرد از عذاب الهی می‌گردد. زیرا موحد راستین باور دارد که غیر ذات او موجودی حقیقی نیست و ماسوای او و از جمله نفس وی مظاهر اویند و به او برپا هستند و حافظ کل عالم اوست؛ این باور و التزام به آن، فرد را از عذاب می‌رهاند. البته او برای فرد موحد دو فرض در نظر می‌گیرد:

اول مشمول آیه «ان الله لایغفر ان یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء[۳۵]» واقع شوند و بدون مجازات وارد بهشت شوند.[۳۶]

دوم، پس از تحمل عذاب، داخل فردوس شوند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱صص۶۳ -۶۲ و ۴۸-۳۹ و۳۰ و ۲۳-۲۱ و ج ۲ ص ۳۳۶ و همو، ۲۰۰۰، ص ۵۲).

هم‌چنین قاضی سعید تحمید مقبول را حمدی می‌داند که عبد همه نعمات و کمالات را از خدا ببیند و آنچه حسن در مخلوقات است، از جانب علتش بداند؛ از دید او، مخلوق اصولاً شایسته حمد نیست. زیرا از خود چیزی ندارد. حامد بایست منعم را در نعمت ببیند و کل کمال و جمال را کمال و جمال او بداند و چنان غرق در مشاهده منعم گردد که نعمت را بالکل فراموش کند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۴۴۵ و ۳۱۱ و۲۸۶).

وی در شرح روایتی که در توضیح آیه «هل جزاء الاحسان الا الاحسان[۳۷]» به توحید و پاداش آن اشاره دارد،[۳۸] موحد حقیقی را کسی می‌داند که به مرتبه احسان[۳۹] در عرفان نائل شده است و برای ممکنات، وجود و شیئیت و قوه‌ای در نظر نمی‌گیرد و هر چیزی را جز جلوه حق تعالی نمی‌بیند (همان، ج ۱ ص ۵۵).

۵- وی در توضیح «و انّما عرف اللّه من عرفه باللّه» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۱۹۲)، بیان می‌کند که معرفت خداوند به خودش یعنی که به بطلان ماسوای او اعتقاد داشته باشید (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ ص ۴۸۵).

۴) تأثیر اعتقاد به وحدت شخصی در شرح آیات و روایات در ساحت وجودی

قاضی سعید قمی برخی متون مقدس را ناظر به وحدت شخصی وجود می‌داند و برخی از آیات و روایات را با این پیش‌فرض تفسیر می‌کند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- او آیه آخر سوره توحید را دلیل بر وجود حقیقی حق تعالی می‌گیرد که بقیه از او وجود می‌گیرند. وی هم‌چنین در ذیل روایتی از *التوحید*،[۴۰] از واقعی‌ترین حقیقت پرده برداری می‌کند: موجود حقیقی تنها خدایی است که در عین وحدتش، همه چیز از او و قائم به او و برای او و به سوی اوست و هیچ چیزی در هیچ چیز از او بی نیاز نیست. زیرا اگر در موردی بی نیاز باشد، دو محذور حادث می‌شود؛ اول، انقلاب حقیقت از امکان به وجوب پیش می‌آید و دوم محدودیت حق تعالی لازم می‌آید. بنابراین او ممکنات محتاج فقیر را باطل محض معرفی می‌کند. او در شرح آخرین روایت باب اول نیز از کلمه طیبه لا اله الا الله، نفی شریک در وجود را برای حق‌تعالی استنباط می‌کند و از «لا شریک له» معنای عدم مدخلیت نفس را در هیچ یک از کمالاتش استخراج می‌کند (همان ، ج ۱ صص ۶۶-۶۵ و ۵۶-۵۵ و ج ۲ ص ۱۰۵).

۲- او بنابر دیدگاه وحدت شخصی وجود، عبارت «هُوَ شَیْءٌ بِخِلَافِ الْأَشْیَاءِ ارْجِعْ بِقَوْلِی شَیْءٌ إِلَی إِثْبَاتِ مَعْنًی و انه شئ بحقیقه الشئ » (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۲۴۴) را توضیح می‌دهد؛ بدین بیان که شئ اصلی اوست و سایرین که ذات و وجود و حکمی جز از او ندارند، مجازاً شئ هستند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ ص ۲۴۸).

هم‌چنین وی عبارات «و مباینته ایّاهم مفارقته إنّیتّهم» و «و ذاته حقیقهٔ» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۳۶) را شاهدی بر ادعای وحدت شخصی وجود و نیز دیدگاه تباین همه جانبه خالق و مخلوق (از جمله اشتراک لفظی وجود خالق و مخلوق) می‌گیرد و در توضیح مباینت بیان می‌کند که وجود تنها برازنده اوست (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۱۳۶ و ۱۳۱-۱۳۰).

۲- قاضی سعید در ذیل «و لا یشتغل به مکان و لایحلّ فی المکان[۴۱]» و در نفی مکانمندی حضرت حق تعالی بیان می‌کند که از آنجا که همه چیز نزد او مستهلک است، چیزی همانند مکان نمی تواند با او باشد و او را در بر بگیرد (همان، ج ۳ ص ۶۲). لذا او در تعلیل عباراتی نظیر «انّما منظره فی القرب و البعد سواء لم یبعد منه قریب و لم یقرب منه بعید»

و «فهو قریب غیر ملتزق و بعید غیر متقص» (صدوق، ۱۹۷۸، صص ۱۸۳ و ۴۷)، به اصل وحدت شخصی وجود اتکا می‌کند و بیان می‌کند که قرب و بعد اشیاء به نسبت خداوند فرع بر وجود اشیاء در برابر حق تعالی است، در حالی که تمام مخلوقات نزد او هالکند.
نزدیک است. زیرا بر تمامی موجودات احاطه دارد و از خودشان به آنها نزدیکتر است و از این حیث، نسبت او با تمام اشیاء یکسان می‌باشد. البته قرب بدون آمیختگی با اشیاء ؛«و لا ممازج مع ما» و «قریب لا بمداناۀ» (همان، صص ۳۰۸ و ۷۸ و ۳۷). زیرا لازمۀ ممازجت مادی تقدر و لازمه آمیختگی معنوی محدودیت و مرزبندی با دیگری است. او بیان می‌کند از آنجا که کل اشیا با ملاحظه با او هالک و وابسته به اویند, جایی برای محدودیت و ممازجت نمی‌ماند. بنابراین، اشیا نمی‌توانند مقارن او واقع شوند؛ «ان لا قرین له» (همان، ص ۳۷). او راز آوردن لفظ «مداناه» در باب مفاعله و نفی آن را مشعر به این مطلب دانسته است که مخلوق ذات مستقلی ندارد تا در برابر خالق دوگانگی تصور گردد.
قاضی سعید دوری خداوند را نیز به تباین خالق و مخلوق تفسیر می‌کند. او در توضیح عبارت «المتعالی عن الخلق بلا تباعد منهم» (همان، ص ۳۳)، بیان می کند که این تعالی ذاتی است و تعالی اضافی نیست. بنابراین حداکثر چیزی که می‌توان در این باره گفت این است که اشیا بالله هستند نه مع الله (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۴۸۹ و ۲۴۱ و ۱۶۰ و ۱۴۷-۱۴۶ و ۸۹-۸۷ و ج ۳ ص ۸۹).
۴-او در توجیه الهیات سلبی خود به عبارت «و لا یقدر العباد علی صفته و لا یبلغون کنه عظمته و لا مبلغ عظمته و لیس شیء غیره » (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۱۲۸)، استشهاد می‌کند و دلیل راه نیافتن بندگان را به اوصاف الهی با توجه به انتهای عبارت، نیستی اشیا و بطلان ذوات در مرتبۀ احدیت دانسته است و به انتفای ازلی و ابدی صفات ثبوتی با نظر به احدیت ذات حکم می‌کند؛ حکمی که بنا به اعتبار ادامه روایت «کذلک لم یزل و لا یزال أبد الآبدین» صادر شده است و در قبل و بعد آفرینش آنها جاری است. زیرا بعد از خلقتشان نیز بذاته عدم صرفند. هم‌چنین او در تفسیر قسمت دیگری از این روایت، «حق لیس فیه باطل»، بیان می‌کند که اگر خداوند حق مطلق نباشد، ورای او حقیقتی وجود دارد که با نامحدود بودن خداوند سازگاری ندارد. وی با توجه به آخر روایت، غایت آفرینش مخلوقات

را نیز فهم توحید ذاتی و صفاتی و افعالی دانسته است[۴۲] (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ صص ۴۱۹-۴۱۸ و۴۱۴).

قاضی سعید قمی که صفات الهی را به سلب نقائص و نقائض آن صفات بر می‌گرداند؛ به عنوان نمونه از علم و قدرت الهی به عدم جهل و عجز تعبیر می‌کند، در شرح «لَا خُرُوجٌ مِنْ إِحَاطَتِهِ بِهَا و لا احتجاب عن إحصائه لها» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۷۱)، بیان می‌کند که وجود نامتناهی خداوند و صمدیت او موجب آن است که خداوند محیط به همه اشیا باشد و نیستی ذاتی اشیا و باقی بودنشان به بقای ذات او سبب آن است که چیزی از حیطهٔ او خارج نباشد (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۳۹۱-۳۸۹).

هم چنین او در توجیه «و لا یؤده حفظ شیء» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۹۰) بیان می‌کند از آن جهت که تمام اشیا در برابر او هیچ هستند، چیزی او را ناتوان نمی‌سازد و حفظ آسمانها و زمین برای او دشوار نیست (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ ص ۵۷).

قاضی سعید قمی با توجه به مبنای وحدت شخصی وجود، ازلی بودن صفات الهی را نیز تبیین می‌کند. او عبارت «عالم إذ لا معلوم و خالق إذ لا مخلوق و ربّ إذ لا مربوب و إله إذ لا مألوه[۴۳]» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۵۷) را چنین توضیح می‌دهد که عالم و معلوم مقتضی دوگانگی است در حالی که او ثانی ندارد و همه چیز نزد او هالکند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۳۰۰).

قاضی سعید قمی با توجه به اسمیه بودن عبارت «له معنی الرّبوبیّهٔ اذ لا مربوب و حقیقهٔ الإلهیّهٔ اذ لا مألوه و معنی العالم و لا معلوم و معنی الخالق و لا مخلوق و تأویل السّمع و لا مسموع لیس منذ خلق استحقّ معنی الخالق و لا بإحداثه البرایا استفاد معنی البرائیهٔ» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۳۸)، آن را دالّ بر استمرار صفات الهی می‌گیرد و با عنایت به واو حالیه قبل جملات منفی، معتقد به ربوبیت و الوهیت ازلی و ابدی خداوندی است؛ نه این که تنها بعد از صدور اشیا، بدان نامیده شده باشد؛ بنابرآنکه او برای الوهیت و ربوبیت دو جهت حقیقی و ظاهری در نظر می‌گیرد:

الف) به جهت حقیقت، که خداوند اله و مستحق جمیع کمالات و اسمای حسناست و در برابر او، دیگران سهمی از کمالات و اسما ندارند و هم‌چنان که او در ذات و افعالش یگانه است، در اسما از جمله اسم جامع الله نیز شریکی ندارد و علمش مبدأ کل کمال و جمال

است و ربی است که قاهر و محیط به جمیع اشیا و خالقی است که قادر بر هر چیز است و دیگران در برابر او چیزی نیستند که به او اضافه شوند.

ب) به جهت ظاهر، هر ربی مربوبی و هر الهی مألوهی می‌طلبد.

البته باید توجه داشت که این مألوه و مربوب فی نفسه لاشئ محض و عدم صرف است و در وجود و کمالات هویت مستقلی ندارد لذا بر این مبنا عبارت «العبودیۀ جوهرۀ کنهها الرّبوبیّۀ» معنای خود را باز می‌یابد (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۱۶۸-۱۶۶).

از این منظر عبارت «و لا قوی بعد ما کوّن شیئا و لا کان ضعیفا قبل أن یکوّن شیئا» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۱۷۳) چنین معنا می‌گردد که نیستی ذاتی اشیاء در برابر آفریننده آنها، قبل و بعد ایجاد آنها تفاوت نمی‌کند و خالقشان با خلق اشیا، سلطنتش قوت نمی‌گیرد و استکمال نمی‌یابد و با ایجاد اشیا و نسبتهایشان با او، وجودش متجزی نمی‌گردد؛ او با این روایت، بر دیدگاه کسانی که می‌پندارند با ایجاد صادر اول، دوگانگی شکل گرفت و عقل اول مصدر دیگر اشیا گردید یا نظر کسانی که عقل اول را منشأ علم تفصیلی خداوند می‌دانند، مهر ابطال می‌زند (قمی، ۱۹۹۵ ، ج ۳ ص ۲۵-۲۴).

۵- از نظر او، منظور پرسشگری که از امام، معنای واحد را می‌پرسد (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۸۳-۸۲)، مصداق واحد بذاته و واحد مطلق (لا بشرط مقسمی) و واحد صرف (و نه مفهوم واحد و یا واحد مقید) است؛ واحدی که بنا به عبارت «و الله واحد لا واحد غیره» (همان، ص ۶۲) واحد حقیقی است و تمام وحدت‌ها و کثرت‌ها نزد او هالک هستند و واحدی قبل و بعد و با او نیست. از نظر او با پیدایش خلقت، وحدانیت الهی مخدوش نشده است؛ زیرا خلائق در عرض او و ثانی او نیستند (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص۲۱۳ و ج ۲ ص۴-۳).

نتیجه‌گیری

دیدگاه عارفانه قاضی سعید قمی مبتنی بر وحدت شخصی وجود، در بسیاری از موارد به عنوان یک پیش فرض در مواجهه وی با آیات و روایات مد نظر وی بوده است تا جائی که علاوه بر شرح مفاهیم قرآنی و روایی، حتی در شرح الفاظ نیز آن را دخالت داده است. این قاعده عرفانی محور و پایه دیگر اندیشه‌های فلسفی و عرفانی قاضی سعید قمی نیز قرار

گرفته است. از آن جمله او تباین، اشتراک لفظی وجود صانع و مصنوع و تباین همه‌جانبه خالق و مخلوق و تبدیل علیت به ظهور را مبتنی بر این عنصر محوری عرفان کرده است.
او کوشیده است بر اساس این مبنای عرفانی، دیدگاه‌های توحیدی خویش را نیز توضیح دهد. از نامتناهی بودن خداوند تا الهیات سلبی، از توجیه اولیت و آخریت حضرت حق تعالی تا نفی حلول و اتحاد، از فاعلیت مطلق الهی تا قاعده امر بین الامرین در اختیار انسان.
از آنجا که جز او چیزی وجود ندارد:
-امکان معرفت مرتبه احدیت برای غیر وجود ندارد، زیرا در آن مرتبه غیری نیست.
-معیت الهی معیتی یک طرفه است؛ بدین معنا که همه چیز نمودهای ذات واحد اوست و لذا از احاطه علم و قدرت الهی (به معنای سلب نقیض آن) خارج نیست.
-جایی برای حلول و اتحاد نمی‌ماند.
-و چیزی قبل از او و بعد از او وجود ندارد؛ پس در عین اول بودن آخر است.
-آفرینش او بر شکوه و جلال او نمی‌افزاید.
همچنین، قاضی سعید قمی فهم وحدت شخصی وجود را منوط به فنا (خواه در این دنیا یا آخرت) دانسته است.
البته آنچه قاضی سعید قمی را از بسیاری از عرفای ماقبلش متمایز می‌کند، جمع بین نظریه وحدت شخصی وجود با دیدگاه‌های اصالت ماهیت و قائل نبودن به هیچ‌گونه سنخیتی بین خالق و مخلوق است. سازگاری این دیدگاه‌ها با یکدیگر نیازمند تأملی دیگر است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

یادداشت‌ها

[۱] - شاید با تسامح بتوان گفت که این نظر نوعی هرمنوتیک است و معاصران هموطن معمولاً همین ابتنای فهم متون بر پیش فهم ها را هرمنوتیک می‌خوانند (برای این نظر و نقد آن ر.ک: نصری، ۲۰۰۲، ص ۲۵۵ به بعد)؛ اما هرمنوتیک و انواع آن و «پیش فهم» در نظریه پردازان آن خود بحث دراز دامنی است (برای نمونه ر.ک: پالمر، ۲۰۱۲، ص ۶۱) که این مقال را مجال آن نیست.

[۲] - وی عبارات بسیاری در این باره دارد از جمله:
الف) «ان الحکمه کل الحکمه ما ورد فی الکتاب و السنه» (قمی، ۲۰۰۲، ص ۷۰).
ب) «فلا علم حقیقیّ الّا و قد خرج منهم و غیر ذلک زخارف من الأقوال و ترّهات مشبّهۀ بالکمال و لیس علی صاحبه إلّا وبال» (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۴۱۹-۴۱۸).

[۳] - نتیجه زحمات وی در این زمینه، کتاب‌های ارزشمندی چون شرح *توحید صدوق*، *شرح اربعین*، *شرح حدیث بساط*، *فوائد الرضویه* و ... است.

[۴] - این اصل یکی از اساسی ترین و به تعبیر آیت الله جوادی آملی عنصر محوری (جوادی آملی، ۲۰۱۰، ج ۹ ص ۵۷۵) دیدگاه‌های اغلب عارفان است. ملاصدرا نیز با دو برهان عقلی خود کوشیده است که این مطلب را مبرهن سازد و از این طریق آن را در فلسفه وحکمت متعالیه خود وارد نمود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲ ص ۳۶۸ و همو، ۲۰۰۴، ج ۴ ص ۲۸).

[۵]- در موضوع قاضی سعید قمی ۱۴ پایان نامه و ۳۰ مقاله یافت شد که غالب آنها به دیدگاه الهیات سلبی و مبحث اسما و صفات الهی قاضی سعید قمی پرداخته‌اند.

[۶] - به عنوان مثال می توان از مرحوم حائری مازندرانی نام برد که سعی بلیغی در اثبات تباین خالق و مخلوق و نفی وحدت وجود بر پایه نظرات ابن سینا به شکل مفصل در کتاب حکمت *بوعلی سینا* دارد (حائری مازندرانی، ۱۹۶۲، ج ۴ ص د).

[۷] - از جمله می‌توان به کلمات ابن عربی و پیروان او همانند عبد الرزاق کاشانی و سید حیدر آملی و ... که به «ان الوجود هو الله» و «لیس فی الوجود إلا هو» اعتقاد دارند (ابن عربی، بی تا، ج ۲ ص۵۵۶ و ج ۳ ص ۸۰؛ کاشانی، ۱۹۹۱، ص ۸۰؛ آملی، ۱۹۸۹، صص ۳۱۲ و ۲۸۱) و نیز کلام دیگر شارح کتابش، قیصری اشاره کرد که می نویسد: «أن لا ذات و لا کمال و لا وجود إلا للّه» (قیصری، ۱۹۹۶، ص ۵۲۱).

[۸] - برخی پژوهشگران دیدگاههای فلسفی استرآبادی استاد قاضی سعید قمی را سینوی البته با نظر به شروح خواجه نصیرالدین طوسی دانسته‌اند (Gleave,2007, p110).

[۹] - و کل موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد، أو لا یکون له وجود لو انفرد (ابن سینا، ۱۹۹۶، ص ۱۰۷).

[۱۰] - قاضی سعید قمی، لفظ وجود را حداقل، برای خالق و مخلوق، مشترک لفظی خوانده است. زیرا که به نظر وی، لازم است که وجود خداوند غیر وجود مخلوق مجعول باشد تا خداوند مثلی نداشته باشد. او تباین خالق و مخلوق را چیزی فراتر از تباین وجودی که برخی از مشایخ مشاء بدان ملتزم هستند، معرفی می کند و بر تعبیر «أنّ حقیقۀ الحق مجهوله» صحه می گذارد؛ از این منظر اطلاق موجود بر خداوند بدین معناست که او معدوم نیست. وی اطلاق مفهوم وجود عام و وجود بحت را در باب خدای تعالی جز در مرتبه الوهیت و ربوبیت صادق نمی داند (قمی، ۲۰۰۲، صص ۲۴۱ و ۲۳۶؛ همو، ۱۹۹۵، ج ۱ صص ۴۳۶ و ۲۴۳ و ج ۳ ص۶۵).

[۱۱] - او در این باره چنین می نویسد: « فإذا کان ذلک الجنس المعلول حاصلا فی العلّۀ، یلزم علیّۀ الشیء لنفسه» (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۱۵۸).

[۱۲] - او صمدیت را به نداشتن ماهیت تفسیر می کند

[۱۳] - او حتی تعبیر مستقلاً بالله را مطرح می کند که به نظر می رسد معنای محصلی ندارد.

[۱۴] - فإن قلت: فما هذه الکثرۀ المشهودۀ؟ قلنا: هی نسب أحکام استعدادات الممکنات بالنظر الی الوجود الحق، و النسب لیست أعیانا و لا شیئا، و انّما هی أمور عدمیۀ. و إذا لم یکن فی الوجود شیء سواه فلیس مثله شیء لأنّه لیس ثمّ شیء (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ ص ۴۱۵).

[۱۵]- قاضی سعید قمی که عبودیت تامه را افتقار کلی معنا می کند که فهم آن به رسول خاتم صلی الله علیه و آله اختصاص دارد. فهم این مطلب که عبد از خود چیزی ندارد و هر چه دارد از مولای اوست؛ لذا غایت اطاعت و تسلیم بودن بندگان را فهم و رؤیت هلاک ذاتی خود قلمداد کرده است و عبادت را چیزی جز کمال خضوع و نهایت طلب نمی داند. بنابراین از این

منظر، سجده بیانگر مقام فنای عبد است که در آن حال همه چیز حتی خود فرد نزد او هالک است (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۱۰۱).

[۱۶] - او در این باره چنین می نویسد: «الشیطان» إمّا من «شاط» إذا بطل أو من «شطن» إذا بعد. و علی الجملة، الشیطان هنا هو ما سوی اللّه تعالی: أمّا علی المعنی الأول فلأنّ جمیع ما سوی اللّه باطل هالک؛ و أمّا علی المعنی الثانی فلأنّ ما عداه باعتبار کونه سواه بعید عنه- جلّ و علا-، و من ذلک سمّی کل عات متمرّد من الجنّ و الإنس و الدوابّ شیطاناً (قمی، ۲۰۰۲، ص ۷۳).

[۱۷]- قاضی سعید علو را به مرتبه ذات و عظمت را به مرتبه صفات مستند می‌داند و هم چنین رکوع را نشانه تجلی توحید صفاتی و سجده را نشانه فنای ذاتی عبد می داند از این رو شاید تنزیه خدا به عظمت در رکوع و تنزیه او به علو در سجده از این جهت باشد.

[۱۸] - او می‌گوید بر خلاف نگاه اکثر مردم، نزد اهل معرفت تنها ظاهری که غیبتی ندارد خداوند است.

[۱۹]- در روایت ۸ باب نهم *التوحید* آمده است: «و هو نور لیس فیه ظلمة».

[۲۰] - اشاره به آیه ۶ سوره زمر.

[۲۱]- روایات و ادعیه بسیاری بدین مطلب اشاره دارد از جمله قسمتی از روایت ۱۳ باب هشتم *التوحید* که می فرماید: «و لکن وجه اللّه أنبیاؤه و رسله و حججه- صلوات اللّه علیهم- هم الذین بهم یتوجّه إلی اللّه و إلی دینه و معرفته» (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۱۱۸-۱۱۷؛ همو، ۱۹۹۷، ص ۴۶۰).

[۲۲] - آیه ۳ سوره مبارکه نجم

[۲۳]- آیه ۱۴۳ سوره مبارکه اعراف

[۲۴] - آیه ۲۳ سوره مبارکه قیامه

[۲۵] - آیه ۸۸ سوره مبارکه قصص.

[۲۶] - در روایت دوم باب ۲۸ *التوحید* قبل این آیه عبارت «و یکون آخرا بلا این» و بعد آن عبارت قرآنی «لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبارَکَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمین» استعمال شده است.

[۲۷] - روایت اول *التوحید*.

[۲۸] - روایت ۳۳ باب اول *التوحید*.

[۲۹] - وی در این باره می نویسد:«مفاد التّهلیل انّه هو لا غیره» (قمی، ۱۹۹۵، ج ۲ ص ۸۶)

[۳۰] - روایت ۱۳ باب اول *التوحید*.

[۳۱] - در نگاه قاضی سعید قمی معرفت توحیدی، جنت عقلی و جهل بدان، نار عقلی است.

[۳۲] - روایت ۱۴ باب اول *التوحید*.

[۳۳] - روایت ۲۰ باب اول *التوحید*. در این روایت به عمودی از یاقوت اشاره شده است که یک سر آن عرش و طرف دیگر آن بر پشت ماهی در زمین است که با تهلیل فرد، عرش حرکت می کند و به تبع آن عمود و ماهی به حرکت در می‌آیند و تا زمانی که خداوند آن فرد را نیامرزد از حرکت باز نمی ایستد. او در یک احتمال خود، تاویل عمود را الوهیت الهی می‌داند که آسمان‌ها و زمین بدو برپاست و به دلیل تضایف اله و مألوه دو سر دارد و ماهی را به صورت‌های جسمانی تأویل می برد که نیازمند آب ماده است (قمی، ۱۹۹۵، ج ۱ ص ۴۷- ۴۵ و همو، ۲۰۰۰، ص ۵۱).

[۳۴] - سلسلة الذهب (صدوق، ۱۹۷۸، ص ۲۵) و «من مات و لا یشرک باللّه شیئا أحسن أو أساء دخل الجنّة» (همان، ص ۳۰)

[۳۵] - آیه ۴۸ سوره نساء

[۳۶] - این وجه را روایت ششم این باب نیز تأئید می‌کند.

[۳۷] - آیه ۶۰ سوره مبارکه الرحمن.

[۳۸] - روایت ۲۹ باب اول *التوحید*.

[۳۹] - عرفا به تاسی از روایتی که احسان را چنین توصیف می کند «ان تعبد الله کانک تراه»، یکی از منازل سالک را مرتبه احسان معرفی می‌کنند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲ ص ۲۷۶).

[۴۰] - روایت ۲۹ باب اول *التوحید*.

[۴۱] - قسمتی از روایت ۱۲ باب ۲۸ *التوحید*

[۴۲] - او از این توحیدات سه‌گانه با این عبارات تعبیر می‌کند: «لا ذات إلّا هو و انّ الکلّ باطل دون وجهه الکریم هُوَ کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ و انّه المستجمع لصفات الکمال و لا کمال إلّا کماله و لا بهاء إلّا بهاؤه و انّه لا یتحرّک متحرّک الّا بمشیته و لا تشاءون إلّا أن یشاء اللّه و لا حول و لا قوة إلّا باللّه»

[۴۳] - عبارتی از حدیث ۱۵ باب دوم *التوحید*

منابع و مآخذ

Amoli, Seyyed Heidar, (1989), *Jame' al-Asrar va Manba' al-anvar.* Tehran, *Elmi va* farhangi. [In Arabic]

Fannari, Shams al-din, (2010). *Mesbah al- Ons bayn al- Ma'ghoul va al-Mashhoud,* Bairout, Dar al- Kotob Elmia [In Arabic]

Ghaisari, Davoud, (1996), *Sharh e Fosous al-Hekim Ghaisari, Tehran,Elmi va* farhangi. [In Arabic]

Ghaisari, Davoud, (2002), *Rasael e Ghaisari, Tehran, Hekmat va falsafe*. [In Arabic]

Gleave, Robert, (2007), *Scripturalist Islam The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School*, Leiden, Koninklijke Brill. [In English]

Haeri Mazandarani, Mohammad Saleh, (1962*)*, *Hekmat e Bu Ali Sina,* Tehran, Tabe' e Ketab. [In Persian]

Ibn Sīnā, Hossein, (1996), *al-Esharat va al-Tanbihat*, Qum, Nashr al-Balagha. [In Arabic]

Ibn Arabi, Mohyeddin, (no date), *al-Fotouhat al-Makkyya,* Bairout, Dar al-Sader. [In Arabic]

Ibn Arabi, Mohyeddin, (1946), *Fosous Al-Hekam.* Cairo, Dar Ehya al-Kotob al-Arabia. [In Arabic]

Ibrahimi Dinani, Ghulam Hossien, (2000), *Majaraye Fekr e Falsafi dar Jahan e Islam*, Tehran, Tarh e No. [In Persian]

Javadi Amoli, Abdollah, (2010), *Rahigh e Makhtoum,* Qum, ESra . [In Persian]

Javadi Amoli, Abdollah, (2011), *Tasnim,* Qum, ESra . [In Persian]

Javadi Amoli, Abdollah, (2012), *Entezar e Bashar az Din,* Qum, ESra. [In Persian]
Javadi Amoli, Abdollah, (2013), *Shari'at Dar Aeane Ma'refat,* Qum, ESra. [In Persian]
Javadi Amoli, Abdollah, (2014), *Manzelat e Aghl dar Hendese ye Ma'refat e Dini,* Qum, ESra. [In Persian]
Kashani, abd al-Razzagh, (1991), *Sharh e Fosous Al-Hekam Kashani,* Qum, Bidar. [In Arabic]
Mullasadra, (2004), *Sharh e Osul e kafi*, Tehran, Motaleat va Tahghighat e farhangi. [In Arabic]
Mullasadra, Mohammad, (1981), *Al-hekmat Al-motealia fi Asfar Al-Arba' al-'Aghliyya*, Bairout, Ehya Al-Torath. [In Arabic]
Nasri, Abdullah, (2002), *Raz e matn*, Tehran, Aftab e tus. [In Persian]
Palmer, Richard, (2012), Elm e Hermeneutics, Translated by Mohammad sa'id Hanaee Kashani, Tehran, Hermes. [In Persian]
Qumi, Qadhi Sa'id, (1960), *Asrar al-Ebadat va Haghighat al-Salat,* Tehran, Daneshgah e Tehran. [In Arabic]
Qumi, Qadhi Sa'id, (1978), *Taliqat Bar Othologia e Afloutin,* Tehran, Anjoman e falsafe Iran. [In Arabic]
Qumi, Qadhi Sa'id, (1995), *Sharh e Tawhid e Sadough,* Tehran, Farhang va Ershad. [In Arabic]
Qumi, Qadhi Sa'id, (2000), *Sharh e al-Arba'in,* Tehran, Mirath e Maktoub. [In Arabic]
Qumi, Qadhi Sa'id, (2002), *al-Arba'inat le Kashfe Anvar al-Ghudsyya,* Tehran, Mirath e Maktoub. [In Arabic]
Qumi, Qadhi Sa'id, (2002b), *Sharh e Hadith e Sabat,* Tehran, Nashr e Sadegh. [In Arabic]
Rowzati, Seyyed Mohammad Ali, (2007), *Dovomin Do Goftar,* Isfahan, al-Zahra. [In Persian]
Sadough, Mohammad, (1978), *al-Tawhid*, Qum, Nashr Eslami. [In Arabic]
Sadough, Mohammad, (1997), *al-Amali*, Tehran, Ketabchi. [In Arabic]
Tousi, Mohammad, (1991), *Mesbah al-Motahajjed va Selah al-Mota'abbed,* Bairout, Fegh al-Shi'a. [In Arabic]
Vaezi, Ahmad, (2013), *Nazarie Tafsir e Matn,* Qum, Howzeh va Daneshgah. [In Persian]

Yazdan Panah, Seyyed Yadullah, (2013), *Mabani va Osul e Erfan e Nazari*, Qum, Imam Khomeini. [In Persian]

How to cite this paper:
Saeed Rahimian, Alireza Fazeli, Seyyed Mohamadhasan Haji Naji, (2020). The Impact of Belief in Personal Unity of Existence in the Interpretation of Verses of Koran and Tradition: Qadhi Sa'id Qomi `s View. *Journal of Ontological Researches*, 9 (17), 27-50. Persian.
DOI: 10.22061/orj.2020.1394
URL: http://orj.sru.ac.ir/article_1394.html

Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.