

"Quiddity" in Qādī Sa'īd Qummī's Thought

Mahdi Hariri*

Sayyed Hossein Mousavian**

Seyyed Mahmoud Yosefsani***

Muḥammad ibn Muḥammad Mufid al-Qumī (b. ^{AH} 1049 / ^{AD} 1640), known in the historiography as Qādī Sa'īd Qummī is one of the famous thinkers of the Isfahan Philosophical School (corban, 1384, 36) (zādhoosh, 1391,37-40) most reckoned as a theologian & gnostic, but seems that precise study on his philosophical thoughts according to his texts has been neglected as seems his biography to be rather obscured either (Rouḍāti,1386,9-18). Philosophical aspects of his thoughts, particularly basic philosophical terms of his texts has not been discussed yet; his thought on essentialism known as ontological primacy of essence (the doctrine of aṣālat al-māhiyya) (Rizvi, 2007,183) & his critique & rejection to the theory of priority of existence (the doctrine of aṣālat al-wujūd) & substantial motion of famous safavid philosopher, Mullā Sadrā Shīrāzī (d. ^{AH} 1045 / ^{AD} 1635) has not been the subject of a serious comparative study. So it is of the most significance to recognize what the terms such as existence (wujūd) & quiddity (māhiyya) mean according to his basic texts. What I propose to do in this paper is to present the perception of quiddity (māhiyya) in the thought of Qādī Sa'īd Qummī. Since he is ascribed to prepatetic philosophy & has been familiar to Illumination philosophy of suhrawardi, we shall have a interpretation on Qādī Sa'īd's words with regard to their discussions.

In Islamic Philosophical tradition, at least two perceptions & definitions of quiddity (māhiyya) can be traced; quiddity in general (al māhiya bil ma'na al a'am) & quiddity as whatness-what is said to answer the question of whatness (al māhiya bil ma'na al akhas); these two perceptions -between philosophers prior to Qādī Sa'īd- is discussed & specified by Mullā Sadrā Shīrāzī (Mullā Sadrā Shīrāzī,1981,v2,2-3) & his followers, pointed by Suhrawardi (Suhrawardi, 1380a,362;398-399) but are not so distinct in Avicenna's arguments; Avicenna describes quiddity (māhiyya) as 'what by which it is what it is' or essence (Zāt) or reality (haghīghah) (Ibn sina,1405,28-29) also he describes quiddity as whatness-what is said to answer the question of whatness- or definition (ḥad) (Ibn sina,1405,37;52) but ephasizes that if what we suppose it as quiddity (as what is said to answer the question of whatness) is not identical to what by which it is what it is, it would not be quiddity (māhiyya) (Ibn sina,1404,245) so the relation of these

*PhD student in Iranian Institute of Philosophy. E-mail:

montazar_mahdi@yahoo.com

** Assistant Professor in Iranian Institute of Philosophy. E-mail:

s.h.mosavian@gmail.com

***Associate Professor in Iranian Institute of Philosophy. E-mail:

yosefsani@yahoo.com

two perceptions seems to be as name (definition) & essence that in both states (mind & external being) need to accident of existence (wujūd) to be existent, whereas in Mullā Sadrā Shīrāzī's supposition, quiddity in general is identical to existence (wujūd) & in second perception, quiddities are supposed mental posited ('tebāri) notions (Mullā Sadrā Shīrāzī, 1981, v2, 2-3).

Qāḍī Sa'īd defines quiddity (māhiyya) as 'what by which it is what it is' (Qummī, 1381, 126-127) & as essence (Zāt) & base (aṣl) (Qummī, 1381, 159) that is what is called specific existence of every beings (al wujūd al khās) (Qummī, 1379, 280-281) that is conceived by intuition as the same way that the cause surrounds & intellects his effect (Qummī, 1377, v2, 137). According

to such descriptions, quiddities seems to be all real external beings & such a proposition may accord with quiddity in general (al māhiya bil ma'na al a'am) in Mullā Sadrā Shīrāzī's words & quiddity (māhiyya) in Suhrawardī's & Avicenna's; but he does not discuss of second perception of quiddity (al māhiya bil ma'na al akhas) as a abstractional or mentally posited meanings. Detailed & precise study on Qāḍī Sa'īd writings represents that every existent's quiddity in Qāḍī Sa'īd's thought is identical to what by which it is what it is or quiddity in general (al māhiya bil ma'na al a'am) & quiddity as whatness-what is said to answer the question of whatness -has not been his target in arguments. According to his words, Quiddity is the all reality & essence of each existent & in another word, quiddity of everything is identical to it's existence that is specific (al wujūd al khās); his such perception is close to of Avicenna's & Suhrawardī's.

In explanation two problems on external realization of quiddity, that are the problem of creation & the problem of distinction, he declares that every quiddity is created by simple creation of it's creator not to prosody or accident of existence as implied in some Avicenna's phrases that provoked Fakhr Rāzī's & Suhrawardī's critiques. It is the quiddity that is created as the unique creation of it's creator & prediction of 'being created' to the other predicates & accidents as existence will be secondary (Qummī, 1381, 125-126) & it is our mind that attributes the other things to be created (Qummī, 1377, v2, 244) So the creation of existence (wujūd) or prediction of creation to existence or dependence of creation of every thing (entity) to accident of existence is meaningless; he emphasizes that compound cration is a weak word (Qummī, 1381, 125-126). These arguments will expel all things, except quiddities, out of the expanse of causality; in such a way he denied any externality or pricipality of existence (wujūd) & declare his critique to Mullā Sadrā Shīrāzī (Qummī, 1381, 125-126).

In addition, Qāḍī Sa'īd denies every kind of being\existence for quiddity before creation of it's creator. (Qummī, 1379, 310-314); quiddity has not any kind of pre-existence or externality before being created by it's creator (Qummī, 1379, 310-314).

In problem of distinction he names the creation of creator as the just cause of distinction of every existent & refuses any causality of accidents & properties to make existents distinct (Qummī, 1381, 128-129) so the externality & distinction of quiddities does not need to accident of existence to become existent & also does not need to attributes & properties to become

distinct. Thus some ambiguities in Avicenna's words that motivated suhrawardi's critiques, will eliminate in Qāḍī Sa'īd's thought on quiddity.

It would be clear that Qāḍī Sa'īd's position on principiality or primacy of quiddity -in general- (the doctrine of *aṣālat al-māhiyya*) is not in opposition to the theory of principiality or priority of existence to quiddity-as whatness-(the doctrine of *aṣālat al-wujūd*) in Mullā Sadrā Shīrāzī's thought; precise study on Qāḍī Sa'īd's works specifically his perception of existence will make his representation on metaphysical relation of quiddity & existence, more conceivable.

Key words: Qāḍī Sa'īd Qumī, Existent, existence, Quiddity, Creation, principiality.

References

- 0 Ibn Sina. (1404 gh). *Al-Ṣifā (al-Ilahiyyat)*. Edited by Ibrahim Maḍkūr & al'Ab Qanawāti. Qum: Mar'ashi pubs.
- 0 Ibn Sina. (1405 gh). *Al-Ṣifā (al-mantiq)*. Edited by Ibrahim Maḍkūr & al'Ab Qanawāti. Qum: Mar'ashi pubs.
- 0 Korban, Hanry. (1384). *Majmo'e Maghalat*. tadwin muhammad amin shahjoo'i. tehran: Haghghat.
- 0 Mullā Sadrā Shīrāzī. (1981). *Al-Hika al-muta'aaliya fi l-Asfār al-'aqliyya al-arba'a*. beirut: Dār 'Iḥya.
- 0 Qummī. (1381). *al-arba'imīyyāt*. Ed. N. Habībī. Tehran: Mīrās Maktūb.
- 0 Qummī. (1379). *Sharḥ al-arba'in*. Tehran: Mīrās Maktūb.
- 0 Qummī. (1377). *Sharḥ Tawḥid al-Ṣadūq*. Tehran: vezarat farhang va ershad eslami.
- 0 Zādhoosh, Muhammad Reza. (1391). *Maktab falsafi esfahan az negāh dānesh pajooohan*. Tehran: Moaseseye Pazhouheshi Hekmat va Falsafeye Iran.
- 0 Ebrahimi Dinany, GholamHoseyn. (1999). "*Niayeshe Filsūf (Majmo'e Maghalat)*". Mashhad: Daneshgah Olūme Ensani Razavi.
- 0 Suhrawardi, Shahab al'Din. (1380a). *Al'Talviḥat & ...*(Majmo'e Mosanafat Sheykh Eshragh). Vol. 1. Edited by Hanri Korban. Tehran: Pajouheshgah Olūme Ensani va Motale'at Farhangi.
- 0 Suhrawardi, Shahab al'Din (1380b), *Hekmat al-Eshragh*(Majmo'e Mosanafat Sheykh Eshragh). Vol. 2. Edited by Hanri Korban. Tehran: Pajouheshgah Olūme Ensani va Motale'at Farhangi.
- 0 Wisnovsky, Robert, *Avicenna's Metaphysics in Context*, first published in 2003, Cornell University Press, New York.
- 0 Rizvi, Sajjad H (2007). *(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imams: Qadi Sa'id Qummi and his Reception of the Theologia Aristotelis*. In Adamson P (Ed) *Classical Arabic Philosophy: Sources and Reception*, The Warburgh Institute, 176-207.p. 177,208.

جاویدان خرد، شماره ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ صفحات ۹۳-۱۲۱

«ماهیت» در اندیشه قاضی سعید قمی

مهدی حریری*

سید حسین موسویان**

سید محمود یوسف ثانی***

چکیده

«ماهیت» از نظر قاضی سعید، «ما به الشیء هو هو» یا ماهیت بالمعنی الاعم است و ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» مورد نظر وی نبوده است؛ ماهیت، حقیقت، ذات و صورت شیء و در تعبیر دیگر، «ماهیت شیء»، «وجود خاص شیء» است؛ این تلقی، به تلقی ابن سینا و سهروردی از «ماهیت»، نزدیک است.

قاضی سعید در تبیین دو حکم از احکام ماهیت در نحوه تحقق ماهیت در عالم خارج، یعنی دو مسأله جعل و تشخیص، نفس «ماهیت» را مجعول به «جعل بسیط» از ناحیه جاعل دانسته و هرگونه تفرق ماهیت، پیش از جعل جاعل را نفی می‌نماید و تشخیص ماهیت را نیز به «جعل جاعل» می‌داند؛ بنابراین تحقق ماهیت، نیازمند عروض وجود بر ماهیت نخواهد بود و پیچیدگی‌هایی که در اقوال ابن سینا در کیفیت عروض وجود بر ماهیت یا ارجاع تشخیص به اعراض ماهیت، مطرح بوده است و سبب نقد سهروردی بر مشائیان گشته، برطرف خواهد گردید.

کلیدواژه‌ها: قاضی سعید قمی، ماهیت، ماهیت بالمعنی الاعم، جعل، تشخیص.

* (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری حکمت متعالیه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه:

montazar_mahdi@yahoo.com

** استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: sh.mousavian@gmail.com

*** دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: yosefsani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱/۱۸

تاریخ ارسال: ۱۳۹۸/۵/۳۰

مقدمه

در مکتب فلسفی اصفهان،^۱ در کنار حکمت متعالیه ملاصدرا، جریان فکری دیگری مشاهده می‌گردد که به «مکتب فرعی اصفهان»^۲ موسوم گشته و از برجستگان آن، ملارجبعلی تبریزی و شاگرد وی، قاضی سعید قمی را می‌توان نام برد. ایشان در مسائلی اساسی چون اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود و مسأله اسماء و صفات واجب تعالی، به تقابل با حکمت متعالیه برخاسته‌اند (کربن، ۱۳۵۸: ۱۶۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۸ ج ۱: ۲۴۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۱۲-۱۰) و نظر به آنکه بررسی آراء و ادله مختلف و بعضاً متقابل در مسائل فلسفی، سبب تدقیق و تعمیق فهم از مسأله خواهد بود، تحقیق آراء و مواضع فلسفی ایشان در تبیین اصالت ماهیت و نفی اصالت وجود، موجب تعمیق شناخت مسائل اصلی فلسفه اسلامی و مفردات آن همچون وجود و ماهیت گردیده و نیز نقشی موثر در شناخت بهتر حکمت متعالیه صدرالمتهلین خواهد داشت؛ جالب آنکه قاضی سعید نیز نظام فلسفی و بستر مباحث خویش را همان حکمت متعالیه می‌خواند (قاضی سعید، ۱۳۸۱: ۱۳۷، ۱۳۴، ۱۲۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۱۰) اما در آن «ماهیت» را اصیل و محور مباحث هستی‌شناسی خویش می‌داند.

با وجود تجلیل‌ها^۳ از جایگاه علمی و عرفانی قاضی سعید، او را متهم به تشبیه آراء و سستی انظار کرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۸ ج ۱: ۲۴۱؛ کدیور، ۱۳۷۴، ۱۴۴-۱۳۴؛ یوسف ثانی، ۱۳۸۳: ۲۰۰؛ بکاییان، ۱۳۸۹) در حالی که شرح حال و آثارش چندان مورد تتبع قرار نگرفته است و شاید توجه به اشتباهاتی که در شناخت هویت قاضی سعید قمی و شرح حال و آثار منسوب به وی رخ داده است و تفکیک هویت «قاضی سعید قمی» از «محمد سعید حکیم»،^۴ بتواند به بسیاری از این تعارضات پاسخ گوید.

بررسی آثار -قطعی الانتساب- وی، چنانکه خواهد آمد، شواهدی از تمایز آراء وی با مشائیان و نیز تفاوت مبانی نظام فلسفی‌اش با حکمای صدرایی به دست می‌دهد که از آن جمله، تلقی او از ماهیت است. ارزیابی صحیح آراء قاضی در تقابل با صدرالمتهلین پس از شناخت دقیق‌تر تلقی او از مفردات مسأله، «ماهیت» و «وجود»، ممکن خواهد بود و پس از این ارزیابی مقدماتی است که می‌توان به تقریر صحیح موضع وی در «اصالت ماهیت» دست یافت.

در این پژوهش، پس از بررسی اجمالی ماهیت نزد حکمای پیشین همچون ابن سینا، سهروردی و ملا صدرا، به بررسی تعریف و اطلاق ماهیت، نحوه شناخت ماهیات و در پایان برای شناخت نحوه تحقق ماهیات در خارج، به دو مسأله اصلی-جعل و تشخیص- خواهیم پرداخت.^۵

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که تاکنون در آثار و اندیشه‌های قاضی سعید انجام شده،^۶ ناظر بر مباحث اسماء و صفات حق و ارزیابی الهیات تنزیهی وی و تطبیق آن با آراء دیگر اندیشمندان همچون فلوطین و ابن میمون بوده است. همچنین دیگر ارزیابی‌های ارائه شده از مواضع فلسفی قاضی سعید در قالب مقدمه بر تصحیح آثار وی، پایان‌نامه‌ها و مقالات، هیچ‌یک به صورت مجزا به شناخت تلقی او از ماهیت نپرداخته است. تنها پژوهش مرتبط با این مقاله، پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «موضع قاضی سعید قمی درباره مبانی فلسفی ملاصدرا» نگارش بی بی زهرا بکاییان است که به مسأله وجود و ماهیت و مواضع قاضی سعید در برابر اصالت وجود صدرایی پرداخته، اما متمرکز بر آراء ملا صدرا است و آراء قاضی سعید را ضعیف و وی را قائل به اصالت ماهیت دانسته است. این پژوهشگر، موضع قاضی را فاقد دلیل معتبر، و آراء وی را مبتنی بر مباحث الفاظ و همچنین ناشی از انگیزه‌های دینی و وی را دچار اضطراب در آراء دانسته است (بکاییان، ۱۳۸۹). حال آنکه علاوه بر عدم توجه به ضعف استناد آثاری چون کلید بهشت به قاضی سعید- توجه به تفاوت تلقی از ماهیت نزد ملاصدرا و قاضی سعید، در این پژوهش مشاهده نمی‌شود.^۷ آنچه در قالب مقدمه بر آثار وی و مقالات علمی درباره وی به رشته تحریر درآمده نیز به تحقیق درباره تلقی وی از ماهیت نپرداخته است. و لذا به نظر می‌رسد تحقیق تفصیلی در مبانی اندیشه فلسفی قاضی سعید به ویژه تلقی وی از «ماهیت»، تاکنون انجام پذیرفته است.

ماهیت نزد حکمای پیش از قاضی

نظری بر اقوال ابن سینا^۸ به سبب آنکه قاضی سعید را پیرو حکمت مشاء دانسته‌اند^۹، سهروردی^{۱۰} که ماهیت را اصیل و وجود را اعتباری دانسته است- و ملا صدرا- که موضع وی در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مورد مخالفت قاضی سعید قرار گرفته است- زمینه فهم و تحلیل بهتر سخن قاضی سعید را فراهم خواهد نمود.

«ماهیت» در دو معنا یا اطلاق در نزد فیلسوفان به کار رفته است: یکی «ما یقال فی جواب ما هو» و دیگری «ما به الشیء هو هو» و تفکیک این دو اطلاق ماهیت و احکام آن مورد تصریح حکما بوده (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۲: ۳-۲) و به ویژه در رفع تعارض ظاهری دو قاعده «واجب الوجود لا ماهیة له» و «واجب الوجود ماهیة ائیة» مورد توجه و استفاده قرار گرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۹۹-۳۹۸)؛ حال آنکه ماهیت، خود یک معقول اولی یا مفهوم ماهوی نیست لذا تعریفی که از ماهیت ارائه می‌گردد، تعریفی لفظی است، چرا که مفهوم «ماهیت»، خود از ماهیات خارجی که حکما آن را در مقولات عشر حصر نموده‌اند نمی‌باشد و لذا اشکال دوری بودن برای تعریف ماهیت، فاقد جایگاه است (ملاصدرا، ۱۴۲۳، ج ۲: ۶-۵).

ابن سینا در بیان ماهیت شیء در مدخل منطق الشفاء ماهیت را به معنای اعم تبیین نموده است: «هر شیء ماهیتی دارد که بدان، همان چیزی است که هست و آن ماهیت همان حقیقت بلکه ذات آن شیء است» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۹-۲۸) و در باب برهان نیز در تبیین قول ارسطو در دلالت حد بر ماهیت، ماهیت را حقیقت شیء و «ما به الشیء به هو ما هو» می‌خواند (همان: ۵۲) و حتی متذکر می‌گردد که اگر آنچه که ما آن را ماهیت شیء می‌پنداریم، «ما به الشیء هو هو» نباشد، اصلاً ماهیت نخواهد بود (همو، ۱۴۰۴: ۲۴۵).

اما اگر در یک شیء، ماهیت آن یا همان «ما به الشیء هو هو» برای ما مجهول باشد، پرسش از حقیقت شیء با عبارت «ما هو هذا الشیء» خواهد بود و آنچه در پاسخ به این سؤال می‌آید و شیخ از آن تعبیر به «ما یقال فی جواب ما هو» می‌کند، قول دال بر ماهیت شیء و به تعبیر دقیق تر «حد» آن است (همو، ۱۴۰۵: ۵۲). تعریف ابن سینا از ماهیت به «ما یقال فی جواب ما هو» در منطق الشفاء (همان: ۳۷) که بیانگر مجموعه ذاتیات شیء است (همان) و ماهیت به معنای اخص نامیده می‌شود، دلالت بر همان حقیقت شیء یا ماهیت بالمعنی الاعم دارد؛ پس ماهیت هر موجود، همان حقیقت و ذات آن است.

از آنجا که گزارش ملاصدرا از ابن سینا که در آن ابن سینا قائل به دو معنا یا دو اطلاق از برای ماهیت باشد، محل تأمل می‌باشد^۸ و پژوهشگران با استناد به مواضع مختلف آثار ابن سینا، این دو معنای ماهیت را دارای نسبت دال و مدلول به یکدیگر دانسته‌اند - از جمله شواهد این مدعا آن است که او به سبب اتحادی که میان اسم و

مسمی برقرار است، علاوه بر «ما به الشیء هو هو»، گاهی از «حد» و «ما یقال فی جواب ماهو» نیز با عنوان «ماهیت» یاد می‌کند^۹ - به نظر می‌رسد تفکیک این دو اطلاق به آن‌گونه که یکی به معنای اعم و دیگری به معنایی اخص باشد، مطمح نظر وی نبوده است.^{۱۰}

این دو معنا یا اطلاق ماهیت در آثار سهروردی با وضوح بیشتری مشاهده می‌شود؛ وی به تأثیر تمایز این دو اطلاق در دو مسأله تمایز وجود و ماهیت و ماهیت واجب تعالی توجه داشته و می‌گوید: «ماهیت را به «ما به الشیء هو هو» (یعنی آنچه حقیقت شیء بدان است) شناخته‌اند که مترادف واژه «حقیقت» به کار می‌رود، و گاه، در معنای خاص، به آنچه ورای وجود است، در اشیایی که وجود عارض آن می‌گردد، اختصاص می‌یابد و به این اعتبار گفته می‌شود که «مبدأ اول ماهیت ندارد» و اما به اعتبار اول، دارای ماهیت است» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۳۶۲) و درباره ماهیت حق تعالی گوید: «واجب الوجود ماهیت ندارد - یعنی امری که وجود زائد بر آن باشد - بلکه ماهیت او همان وجود است - یعنی آنچه او هویت خود را از او دارد وجود است - و مفهوم ماهیتی که از او سلب می‌گردد غیر مفهومی است که از برای او اثبات می‌گردد» (همان: ۳۹۹-۳۹۸). پس اجمالاً ماهیت بالمعنی الاخص از واجب سلب و ماهیت بالمعنی الاعم برای او ثابت می‌شود (همان: ۳۹۹-۳۹۸). سهروردی ماهیت را همان ذات و حقیقت شیء، به قید تحقق در خارج، می‌داند (همان: ۳۶۲)؛ البته وی در *المطارحات* از شرط وجود خارجی برای اطلاق ذات و حقیقت به ماهیات اشیاء نیز صرف نظر نموده و ذات و حقیقت خواندن ماهیت ذهنی را نیز پذیرفته است (همان: ۱۷۶) و در بحث از ماهیات مرکب و بسیط، مقسم را «حقیقت» قرار داده است (همو، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۵) حال آنکه وی ذات، حقیقت و ماهیت به معنای اول را، یعنی ذات بما هو ذات یا حقیقت که اشاره به ذات و حقیقت عینی خاص نداشته باشد، اعتبارات ذهنی خوانده و تصریح می‌نماید که این مفاهیم از معقولات ثانیه‌اند (همو، ۱۳۸۰ ج ۱: ۳۶۱). به نظر می‌رسد وی در عمده مباحث خویش، ماهیت بالمعنی الاعم را مورد بحث قرار می‌دهد، که مترادف با «حقیقت» شیء به کار می‌رود و عبارت است از حقیقت عینی اشیاء که به کشف و شهود معلوم می‌گردد و به اضافه اشراقیه، مجعول می‌گردد، پس عینی و حقیقی بودن آن امری مسلم بوده و قول به اعتباریت وجود، لازمه آن خواهد بود.

در اندیشه میرداماد نیز ماهیت ممکنات، همان حقیقت عینی آنهاست و وی وجود شیء را وقوع نفس شیء در ظرف تحقق خویش می‌خواند، نه لحوق یا انضمام امری به شیء، و آنان را که وجود ماهیت را ورای مفهوم موجودیت مصدری و از او صاف عینی می‌شمارند، شایسته خطاب نمی‌داند (میرداماد، ۱۳۵۶: ۳۷)؛ اما درباره واجب تعالی، تصریح می‌کند که وجودش، بعینه همان ذاتش است و اینت او، همان ماهیت اوست (همو، ۱۳۷۶: ۲۳۶-۲۳۵). بدین معنا در اندیشه میرداماد نیز ماهیت، حقیقت و ذات شیء یا «ما به الشیء هو هو» می‌باشد.

اما «ماهیت» در آثار ملاصدرا، به تبع بحث از «وجود» و مسأله «اصالت وجود»، تبیین‌های مختلفی یافته است چنانکه آن را حدّ وجود یا خیال وجود دانسته است که هر یک تقریری متفاوت از مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به دست می‌دهد^{۱۱} - و البته در این پژوهش محل بحث نیست - اما ملاصدرا نیز به روشنی این دو اطلاق ماهیت را بیان نموده و می‌گوید تمامی اموری که ما با آنها سر و کار داریم ماهیتی دارند و اینتی؛ ماهیت عبارت است از آنچه در پاسخ به سؤال «ما هو» می‌آید و فقط یک مفهوم کلی است و بنابراین نمی‌تواند بر اموری که علم به آنها منحصر در مشاهده و علم حضوری است، اطلاق گردد؛ همچنین تفسیر دیگری نیز برای ماهیت وجود دارد و آن «ما به الشیء هو هو» است، این معنا از ماهیت هم بر امور قابل ادراک به علم حصولی و هم بر اموری که تنها قابل شهودند اطلاق شده و بر همه عمومیت دارد (ملاصدرا، ۱۴۲۳ ج ۲: ۳).

وی می‌گوید: «ماهیات و حقایق دو گونه‌اند: ماهیتی که عین اینت است و بدین معنا نه کلی است و نه جزئی، جزئی به این معنی که به تشخیصی زائد بر ذات متشخص باشد، بلکه عین تشخیص است و وجود و تشخیص یک چیز است... و ماهیتی که غیر اینت است که در این معنا شرکت و کلیت را می‌پذیرد. بدین معنا لوازم قسم اول، چیزی جز لوازم خارجیت و شخصیت نیست برخلاف قسم دوم که چیزی نیست جز امور اعتباری کلی که وجودی در خارج ندارد» (همان) و در تبیینی دیگر، ماهیات را حکایات عقلی اشیاء خارجی و شبیح ذهنی آنها می‌خواند، تصویر ذهنی که از حقایق خارجی در مدارک عقلی و حسّی ظهور می‌یابد و معنا و مفهوم وجودات عینی است و از دایره علیت و معلولیت و تأثیر و تأثر خارج بوده و متعلق جعل جاعل و افاضه پروردگار نمی‌باشد بلکه محقق به حقیقت وجود و ظاهر به نور وجود است

همان: ۲۳۴-۲۳۳؛ مصباح، ۱۴۰۵: ۲۲). لذا بر مبنای قول ملاصدرا بر اصالت وجود باید گفت، «ما به الشیء هو هو» همان وجود شیء و «ما یقال فی جواب ماهو» مفهوم کلی آن است که توسط ذهن انسان از حد و نقص وجود شیء انتزاع می شود و بدین ترتیب در مکتب اصالت وجود ملاصدرا، این دو اطلاق ماهیت، تمایزی بسیار جدی پیدا می کنند. در نظر ابن سینا، ماهیت همان «ما به الشیء هو هو» یا ذات و حقیقت شیء است که چنانچه مجهول باشد، از آن به «ما هو» پرسش می شود و پاسخ «ما یقال فی جواب ماهو»، مفهومی است که دلالت بر «ما به الشیء هو هو» دارد و این دو اطلاق، نسبت دال و مدلول با یکدیگر دارند اما در نظام فلسفی صدرایی، مصادیقی کاملاً متمایز می یابند؛ در اندیشه سهروردی و میرداماد نیز ماهیت بالمعنی الاعم مورد بحث است که همان حقیقت اشیاء است و به جعل بسیط جاعل، در خارج متحقق می گردد و لذا این دو حکیم با پیش فرض اصالت ماهیت-بالمعنی الاعم- وجود را اعتبار عقلی و فاقد مصداق عینی-زائد بر ماهیت و انیت آن- دانسته اند و پیش فرض پنهان استدلال های ایشان بر اعتباریت وجود، تحقق ماهیت در عالم عین است حال آنکه ملاصدرا، با اندیشه اصالت وجود، بر تفکیک دو اطلاق ماهیت تأکید نموده و با تمرکز بر ماهیت بالمعنی الاخص، به استدلال بر اعتباریت ماهیت و اثبات اصالت وجود، همت می گمارد. بدین ترتیب به نظر می رسد، تفاوت در تلقی از ماهیت، محل نزاع در مسأله «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» را به تقابل دو نظام فلسفی متمایز با مبنای متفاوت، تغییر موضع می دهد.

ماهیت در نزد شیخ رجبعلی تبریزی نیز در ضمن مباحث وی در بیان قاعده «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» و نفی رأی ملاصدرا بر «اصالت وجود» مورد بحث قرار گرفته است و به استناد این امر، مراد وی از ماهیت را معنای خاص آن دانسته اند (امینی، ۱۳۹۸: ۵۳). با لحاظ این پیشینه تاریخی، حال لازم است برای شناخت موضع قاضی سعید، به بررسی اقوال وی در باب ماهیت بپردازیم.

شناخت ماهیت

موضع بحث قاضی سعید از «ماهیت» بسیار محدود^{۱۲} و عمده بحث وی از ماهیت در دو رساله چهارم و پنجم از کتاب *الاربعینیات* آمده است. برای نزدیک شدن به تلقی قاضی سعید از ماهیت، ابتدا به سخنان وی در تعریف ماهیت، شناخت حد و ماهیت

اشیاء و سخن ویژه وی در «وجود خاص» خواندن ماهیت شیء بر مبنای اقوال وی در این دو رساله و نیز اشارات موجود در سایر آثار، می‌پردازیم.

تعریف و اطلاقات ماهیت

قاضی سعید در *الاربعینیات*، در دو موضع به تعریف ماهیت پرداخته، یکی در رساله چهارم *الاربعینیات* - *مرقاة الأسرار و معراج الأنوار* - در تعریف ماهیت گوید: «الماهیة هی ما به الشیء هو هو» (همان: ۱۲۷-۱۲۶) و در عبارت دیگری در رساله پنجم همین کتاب - *النفحات الالهیة و الخواطر الالهامیة* - گوید: «الماهیة هی الذات و الاصل» (همان: ۱۵۹)؛ بدین تعریف، ماهیت، همان است که هویت و ذات شیء به آن است؛ این تعریف، مطابق با تعریف شیخ الرئیس و سهروردی از ماهیت و تعریف ماهیت بالمعنی الاعم در بیان ملاصدرا است و در عبارت دوم، ماهیت همان ذات شیء دانسته شده که این تعریف نیز با تعریف ابن سینا و سهروردی از ماهیت سازگار است.

در مقابل، ماهیت در معنایی که غیر انبیت و حقیقت عینی شیء باشد یا به تعبیر دیگر، امری اعتباری و انتزاعی باشد، مورد تصریح وی قرار نگرفته است،^{۱۳} و عموماً مورد بحث وی نیست؛ البته وی، همچون رجعلی تبریزی، به اعتبار ماهیت من حیث هی - بدون لحاظ تحقق عینی - توجه داشته و احکام ماهیت من حیث هی را متذکر می‌گردد و می‌گوید: ماهیت در مرتبه ذات، هیچ نیست جز خودش، نه واجب و نه ممکن، نه کلی و نه جزئی، چراکه اگر هر یک از این احکام را در مرتبه ذات، واجد بود، به مقابل آن متصف نمی‌گشت (همان: ۱۲۶-۱۲۷). قاضی سعید در باب علم به نفس نیز به قاعده حکما در *إن الماهیة من حیث هی لیست إلا هی* اشاره می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۲۹۱) و روشن است که وی همچنان که ماهیت را به حقیقت شیء تفسیر می‌کند، به اعتبار «ماهیت من حیث هی» نیز توجه داشته و قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» را تأیید می‌کند؛ وی نیز معتقد است ماهیت از حیث ذات و تحلیل عقلی در لحاظ ماهیت از آن جهت که خودش، خودش است، هیچ چیز جز ذات و ذاتیات نیست - و از آن جمله «وجود» نیز در مرتبه ذات ماهیت، ماخوذ نیست، حال آنکه در مرتبه تحقق - چنانکه خواهد آمد، همه امور برای ماهیت است (همو، ۱۳۸۱: ۱۲۶-۱۲۷، ۱۵۹).

توجه به احکام ماهیت لا بشرط یا ماهیت من حیث هی و تمایز بین «ماهیت» و «وجود» در اندیشه ابن سینا به مسأله «عروض وجود بر ماهیت» منتهی شده^{۱۴} اما

عبارات ابن سینا در تبیین نسبت وجود و ماهیت، به گونه‌ای است که علاوه بر زیادت مفهومی، نحوه‌ای زیادت خارجی را نیز افاده می‌نماید^{۱۵} و بدان جهت مورد نقد فخر رازی (رازی، ۱۳۸۳ ج ۱: ۵۳) و سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۳۶۲، ۳۴۳، ۱۶۳) قرار گرفته است، اما مسأله عروض وجود بر ماهیت در نظام فلسفی قاضی سعید، شاید به سبب آشنایی وی با آراء سهروردی، نقشی محوری نمی‌یابد و چنانکه خواهیم گفت وی علاوه بر تأکید بر اعتباریت وجود، بر جعل بسیط ماهیات تأکید می‌نماید؛ در این تقریر، تحقق ماهیت، برخلاف اندیشه شیخ‌الرئیس، به «وجود» و «عروض وجود بر ماهیت» نیست، بلکه صرفاً به «جعل جاعل» است.

تبیین قاضی سعید از عروض وجود بر ماهیت، در ذیل مسأله جعل ماهیات- چنانکه خواهیم گفت- بسیار متفاوت است. او می‌گوید: ماهیت برای تحقق، نیازمند وجود نیست بلکه نیازمند علت خویش است: ماهیات به جهت خود- ماهیت من حیث هی هی- چیزی نیستند، نه موجود و نه معدوم و نه هیچ چیز دیگر، مگر «بالله»، یعنی از جهت علت و فاعل آن؛ همه احکام و آثاری که برای ماهیت است، از ناحیه مبدأ آن است، بنابراین هر ماهیتی در طلب از موجد و علت خویش و خاضع در برابر آن است چرا که همه آنچه را که ماهیت در مرتبه ذات خویش فاقد آن است، به وی عطا می‌کند» (قاضی سعید، ۱۳۷۷ ج ۲: ۱۰۸).

بدین ترتیب برای ماهیت دو وجه کاملاً متمایز با احکامی متمایز خواهد بود. ماهیت از حیث ذات، هیچ اقتضائی ندارد و لیس محض است اما از جهت نسبت با فاعل و جاعل خویش، متحقق الذات و موجود و دارای آثار است و به تعبیر دیگر «ایس» است (همان: ۱۱۰). نکته شایان تذکر آنکه این سخنان وی در باب ماهیت، لاجرم ناظر بر ماهیت ممکنات است.

به نظر می‌رسد قاضی سعید نسبت به هر دو اطلاق ماهیت، آگاه بوده اما - شاید به همان‌گونه که در نزد ابن سینا، این دو نسبت دال و مدلول داشته و فاقد تمایزی اساسی بوده است^{۱۶}- وی ماهیت را همان حقیقت و ذات متحقق در عالم خارج دانسته و مباحث هستی‌شناسی خویش را بر محور ماهیت بالمعنی‌الاعم قرار داده و در قریب به اتفاق آثار، مراد وی از ماهیت، ماهیت بالمعنی‌الاعم است و درباره همین ماهیت^{۱۷} بالمعنی‌الاعم - است که می‌گوید ماهیت، اصل است و لذا همه احکام عامه اولاً برای ماهیت است و ثانیاً و به واسطه آن بر غیر آن اطلاق می‌شود (قاضی سعید، ۱۳۸۱: ۱۵۹-)

(۱۶۰)؛ وجود که عام‌ترین محمولات است نیز برای ماهیت است، پس تمامی اموری که تابع صدق وجود بر ماهیت است، برای ماهیت است و از آن جمله «جعل» است که بالذات برای ماهیت است و جعل بالذات وجود بی معناست (همان: ۱۲۶). چنین تلقی از ماهیت، مبنای رأی قاضی به اصالت ماهیت بالمعنی الاعم - و اعتباریت وجود، قرار گرفته است. توجه به سخن سهروردی که امر متحقق در خارج را همان ماهیت و انیت شیء می‌داند، این احتمال را درباره قاضی سعید تأیید می‌نماید به ویژه آنکه وی با آثار سهروردی آشنا بوده است.^{۱۷}

شناخت ماهیات اشیاء

قاضی کلیه مدرکات را حقایق خارجی می‌شمارد (همو، ۱۳۸۱: ۲۰۷-۲۰۵) و مدعی است: اینکه بگوییم بعضی ماهیات، وجودی در ذهن دارند بدون آنکه در خارج متحقق باشند، چنانکه قائلان به وجود ذهنی معتقدند، سدی بزرگ در رسیدن به شهر علم است (همان). البته وی در مباحث خویش، به تمایز حقیقت خارجی شیء و آنچه از طریق ادراک یا شهود، مفهوم یا معقول می‌گردد و تمایز احکام آن، توجه داشته و از ذهن (همو، ۱۳۷۷: ۳۷۱) و تمایزات احکام آن سخن می‌گوید (همو، ۱۳۷۷ ج ۲: ۲۰۶). برای درک بهتر سخن وی در انکار وجود ذهنی، باید به تأکید او بر «شیء خارجی» بودن کلیه مدرکات توجه نمود که همان‌گونه که انحاء ادراک، نفس را از مدرک بودن خارج نمی‌کند، اقسام مدرکات نیز چنین است و مدرک بودن، آن را از خارجی بودن، بیرون نمی‌سازد (همو، ۱۳۸۱: ۲۰۷-۲۰۶).

وی در ادراک محسوسات و معقولات نیز تبیینی متفاوت ارائه می‌نماید و با بیان نظریه‌هایی چون انطباع و حصول صورت و اشراق حضوری و اضافه نوری، آنها را ناتمام دانسته و تبیین خویش را بالاتر از همه آنها و معنای حقیقی ادراک می‌شمارد؛ در این مبنا، التفات و توجه مدرک، به معنی رجوع به ذات و دریافت صورتی مطابق با مدرک یا ایجاد آن است (همو، ۱۳۷۷ ج ۲: ۷۷-۷۵). نفی انطباع یا حصول صور در نفس^{۱۸} در کنار آراء وی در الهیات سلبی - سبب انتساب دیدگاه نوافلاطونی به وی گردیده، چنانکه برخی پژوهشگران قاضی را احیاگر اندیشه نوافلاطونی دانسته‌اند.^{۱۸} وی تعقل شیء را که از تمام وجوه، خارج از عاقل با شد، محال دانسته و نظریه حصول صورت مدرک نزد مدرک را رد می‌نماید. البته مقصود وی آن نیست که شیء

معقول داخل در ذات شیء عاقل گردد، چرا که امری محال است بلکه لازمه تعقل را آن می‌داند که عاقل مشتمل بر معقول گردد، آنگونه که چیزی بر کمالات باطنی خویش که در وی ظهور یافته است مشتمل است، یعنی معقول از جمله آثار و بروز تفصیلی حقیقت و امر مجمل در ذات عاقل باشد. همان‌گونه که علت، معلول خویش را تعقل می‌کند (همو، ۱۳۷۷ ج ۲: ۱۳۷). بر این اساس، علم یا همان احاطه عقلی نسبت به معلول است یا مستلزم احاطه عقلی بر معلول است (همان). این معرفت از طریق حضور بی‌واسطه تحقق می‌یابد که در آن اشیاء با حضور خود، بدون واسطه شکل یا مفهومی که نمایانگر آنها باشد، قابل شناخت توسط روح هستند؛ لذا در این دیدگاه، علم و معلوم، هر دو امری خارجی و حقیقتی عینی هستند و ماهیت، همان حقیقت عینی یا وجود خاص اشیاء است که ادراک یا شهود می‌گردد.

ماهیت و شناخت حدّ اشیاء

تبیین قاضی سعید از «حدّ»، می‌تواند به نحو مناسبتی از تلقی وی از ماهیت دلالت کند چرا که در نزد حکمای پیش از قاضی سعید از جمله ابن سینا، بیان «حد شیء»، راه شناخت «ماهیت شیء» بوده است؛ در بیان ابن سینا اگر در یک شیء، ماهیت آن یا «ما به الشیء هو هو» برای ما مجهول باشد، پرسش از حقیقت شیء با عبارت «ما هو هذا الشیء» خواهد بود و آنچه در پاسخ به این سؤال می‌آید و ابن سینا از آن تعبیر به «ما یقال فی جواب ما هو» می‌کند، قول دالّ بر ماهیت شیء و به تعبیر دقیق‌تر «حدّ» آن است (همو، ۱۴۰۵: ۵۲)؛ پس در اندیشه ابن سینا حد، چیزی جز ماهیت محدود نیست (همو، ۱۳۷۶: ۲۳۸) این تبیین از حد و ماهیت، در آراء ملاصدرا و پیروان وی تحولی اساسی یافته است تا آنجا که ماهیات ممکنات را امور عدمی دانسته‌اند که نه به حسب ذات و نه به حسب واقع، بهره‌ای از وجود ندارند (ملاصدرا، ۱۴۲۳ ج ۲: ۳۴۱) و ماهیت و حدّ شیء را تنها حاکی از نقص وجود شیء دانسته‌اند که بدون وجود، تحقق نمی‌خواهد داشت؛ بدین ترتیب ماهیت که در نزد حکما، «حدّ شیء» یا «حدّ موجود» دانسته شده و نقشی محوری در شناخت حقیقت اشیاء داشت، «حدّ وجود» شناخته شده است (همو، ۱۴۲۳ ج ۷: ۲۲۷).

در سخن قاضی سعید، «حدّ» شیء، حدودی است که شیء بدان منتهی می‌شود؛ این حدود، اموری وجودی هستند چرا که عدم نمی‌تواند حدّی برای وجود باشد (قاضی

سعید، ۱۳۷۷ ج ۲: ۸۰۷)؛ بنابراین حدّ که بیان ماهیت شیء است، نه تنها امری عدمی یا اعتباری نیست بلکه امری وجودی و مشتمل بر کمالاتی است که شیء نائل بدان است و بدان شناخته می‌شود. این تبیین، حدّ شیء را نه امری مفهومی بلکه امری حقیقی می‌شمارد که باید همان ماهیت بالمعنی الاعم شیء باشد که هویت عینی شیء به سبب آن کمالات و امور وجودی، تحصیل یافته باشد.

البته قاضی به این نکته نیز توجه دارد که حدّ، حیثیت دلالت بر ماهیت و حقیقت اشیا را دارد، چنانکه حد را مشتمل بر «صفات» اشیا دانسته است؛ این صفات، صفات عینی یا حسی هستند که از حدود عینی و وجودی شیء در مرتبه عقلی یا حسی ادراک می‌گردد؛ وی می‌گوید: حد، مشتمل بر صفات عینی و زائد شیء است، و مشتمل بر حدود عقلی و حسی اشیا است - که همه اینها از ذات واجب نفی می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۲۸۱-۲۸۰)؛ حدّ، هم مشتمل بر صفات عینی اشیا است و هم مشتمل بر حدود حسی است و هم عقلی (همان)؛ در بیانی دیگر «حد» به معنی نهایت حسی یا عقلی اشیا است آن‌گونه که وجود شیء به آن حد منتهی گردد و در معنای دوم به «معرف» شیء - که مشتمل بر ذاتیات باشد - شناخته شده است (همو، ۱۳۷۷ ج ۲: ۴۷۸). این اقوال، تأیید روشنی بر عینی و وجودی دانستن حد و ماهیت اشیا است که ضمن نزدیکی با تبیین ابن سینا و سهروردی از ماهیت اشیا، از پرداختن به بحث حدّ یا ماهیت اشیا به عنوان امر عقلی و تحلیلی که دارای مابه‌ازاء عینی باشد پرهیز نموده و از تبیین ملاصدرا از ماهیت فاصله بسیار دارد.

قاضی در بیانی دیگر «حدّ» را همان «حقیقت» و «صورت» شیء محدود خوانده و تأکید می‌کند که این حد، همان حقیقت شیء محدود است که احاطه بر آن و تعلق شناخت به آن ممکن است، چراکه آنچه محدود نباشد، شخص و صورتی نخواهد داشت که متعلق معرفت قرار گیرد و از آنجا که قاضی سعید، شناخت هر شیء و تعلق معرفت بدان را مستلزم موجود بودن آن می‌داند، به نظر می‌رسد حدّ و حقیقت شیء در نظر او، همان ماهیت اشیا عینی است که متعلق معرفت قرار می‌گیرد (همو، ۱۳۷۹: ۲۹۵)؛ به ویژه آنکه در اندیشه وی، توصیف شیء، تحدید شیء است و هر چه محدود باشد، مصنوع خواهد بود (همو، ۱۳۷۷ ج ۲: ۳۸۵).

قاضی سعید هر معلولی را دارای صورتی می‌داند و شکل و صورت را همان چیزی می‌داند که از احاطه حدود برای شیء، محقق است. بنابراین باید گفت صورت اشیا نیز

همان ماهیت و حد اشیاء است که متعلق ادراک واقع شده و بدان وصف می‌شوند (همان: ۲۴۷).

قاضی سعید، ذات را نیز به «ما به ال‌شیء هوهو» تعریف نموده است؛ وی می‌گوید «ذات» به آن چیزی گفته می‌شود که هویت شیء بدان است؛ بنابراین در نظر وی، ذات همان ماهیت بالمعنی الاعم و تمام حقیقت شیء است و صفت به چیزی گفته می‌شود که شیء همراه آن، به حالتی باشد (همو، ۱۳۷۷ ج ۳: ۱۱۰) پس ماهیت، همان ذات و اصل است (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۹).

بنابراین حد، حقیقت، ذات و صورت در ساختار معرفتی وی، همان ماهیت-بالمعنی الاعم- است که وجود و تحقق عینی، در آن مفروض بوده و اجزای مفهومی آن، همگی دلالت بر حدود و شاکله وجودی شیء خارجی و حقیقت آن می‌نمایند.

ماهیت و وجود خاص شیء

قاضی در موضعی دیگر در شرح توحید الصدوق، ماهیت را همان «حقیقت خاص شیء» می‌داند که بدان یکتا است (همو، ۱۳۷۷ ج ۲: ۴۵۵)؛ همچنین «حد» شیء را شامل «وجود خاص» دانسته است (همو، ۱۳۷۹: ۲۸۱-۲۸۰). اگرچه قاضی سعید در این مواضع به شرح بیشتر سخن خویش در تبیین «وجود خاص شیء»^{۱۹} نمی‌پردازد اما برای فهم این سخن، عبارتی از ابن‌سینا که در آن به «حقیقت خاص» شیء یا «وجود خاص» شیء اشاره می‌کند مفید فایده به نظر می‌رسد؛ وی در الهیات شفا «وجود خاص» شیء را که همان ماهیت و حقیقت شیء است در مقابل وجود اثباتی، از معانی وجود می‌شمارد. او آنچه را که حقیقت شیء بدان است «وجود خاص» خوانده و آن را در مقابل «وجود اثباتی» که مرادف با اثبات است قرار می‌دهد؛ او می‌گوید: «همانا هر امری حقیقتی دارد که بدان، آن است؛ مثلث حقیقتی دارد که مثلث است و سفیدی حقیقتی دارد که سفیدی است، و آن چیزی است که گاه آن را «وجود خاص» نامیده‌ایم، و از آن معنای وجود اثباتی را مراد نمی‌کنیم. همانا برای لفظ وجود، معانی بسیاری است، از آن جمله، حقیقتی که شیء بر آن است، که آن چیزی است که وجود خاص شیء بر آن است. و دوباره می‌گوییم: روشن است که برای هر چیزی حقیقتی خاص است که ماهیت آن است، و حقیقت مختص به هر چیزی، غیر وجودی است که مترادف اثبات است، و این به سبب آن است که وقتی می‌گوییم: چنین حقیقتی موجود است در اعیان،

یا در نفس‌ها، یا مطلقاً، اعم از همه آنهاست؛ برای این سخنان معنایی محصل و مفهوم است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۸۰؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۸۰).

اگر سخن قاضی سعید را با ادبیات فلسفی شیخ‌الرئیس نزدیک بدانیم-که با توجه به آنچه در شرح حال وی نقل شده، دور از واقع نخواهد بود- حقیقت خاص شیء یا وجود خاص شیء، که اختصاص به او دارد و بدان یکتا و مشخص است، همان ماهیت -بالمعنی الاعم- شیء است و این غیر وجود اثباتی است که مورد بحث در مسأله زیادت قرار گرفته و عارض شیء خوانده می‌شود. چنانکه حائری مازندرانی سخن ابن‌سینا در یکی دانستن حقیقت و ماهیت شیء با وجود خاص شیء را دال و تصریح بر اصالت ماهیت دانسته است (حائری مازندرانی، ۱۳۴۲ ج ۲: ۳۹۵)؛ حال آنکه به نظر می‌رسد اگرچه در آثار ابن‌سینا شواهدی بر تأیید هر یک از دو موضع اصالت وجود و اصالت ماهیت وجود دارد، اما اساساً به جهت مطرح نبودن این مسأله برای وی، انتساب قطعی یکی از این دو موضع، فاقد اعتبار خواهد بود.

البته شایان ذکر است که همین اطلاق اصطلاح «وجود خاص» بر ماهیت، در اقوال شیخ‌الرئیس، ابهام‌آمیز دانسته شده (موسویان، ۱۳۸۱: ۲۵۱)؛ ابهام مطرح شده آن است که ماهیت - مطابق گزارش اغلب پژوهشگران فلسفه اسلامی به ویژه ملاصدرا از مواضع ابن‌سینا^{۲۰} - مفهومی است حاکی از حقیقت اشیاء که در ذهن آدمی نقش می‌بندد اما مقصود از «وجود خاص» غالباً همان عینیت خارجی اشیاء است که به ذهن در نمی‌آید؛ از این جهت، بین «ماهیت» و «وجود خاص» دوگانگی کامل برقرار است و نمی‌توان ماهیت شیء را همان وجود خاص شیء دانست! البته تلاش ایشان در رفع این ابهام، به شناخت بیشتر تلقی ابن‌سینا و به تبع آن، قاضی سعید قمی از ماهیت کمک می‌نماید.

در حل این مسأله به موضوع «حیثیت انتزاع» توجه شده و به بیان علی مدرس تهرانی (زنوزی) در تمایز مفاهیم وجودی و مفاهیم ماهوی اشاره شده که مفاهیم وجودی و مفاهیم ماهوی دارای یک وجه مشترک‌اند و آن اینکه هر دو، بدون وساطت امر دیگری، از حقایق خارجی انتزاع می‌گردند، ولی تفاوت آن دو در «حیثیت انتزاع» است، بدین معنی که مفاهیم وجودی به اعتبار موجود بودنشان، و مفاهیم ماهوی به اعتبار محدود بودنشان از حقایق خارجی انتزاع می‌شوند (مدرس زنوزی، ۱۳۶۳: ۴۲-۴۰). یعنی در شناخت و انتزاع «ماهیت» از حقایق وجودی، «محدودیت» آن حقایق باید

مورد اعتبار قرار گیرد و در شناخت ماهیتی که دارای تحصیل وجودی است، در شناخت «حد» آن، باید یک مفهوم سلبی لحاظ شود مثلاً اگر گفته شود «انسان، حیوان ناطق است» یعنی «چیزی جز حیوان ناطق نیست» و هر معنی دیگر غیر از حیوان و ناطق، از ذات و ماهیت انسان سلب شود تا به حد تام «انسان» دست یابیم.

مدرس زنوزی در عین حال تأکید می‌کند که مفاهیمی که در تعریف یک ماهیت به کار گرفته می‌شوند معانی ثبوتی‌اند و نمی‌توان گفت این مفاهیم از «محدودیت» اشیاء موجود انتزاع می‌شوند و معانی ثبوتی، از جنبه عدمی شیء قابل انتزاع نیستند بنابراین باید گفت که «محدودیت» یک شیء در انتزاع «ماهیت» شیء، بالعرض دخالت دارد و تنها «لحاظ» شده است. لذا توجیه این ابهام آن خواهد بود که «وجود خاص» را به معنای «وجود محدود» قلمداد نموده و «وجود محدود» را منشأ انتزاع «ماهیت» بدانیم لذا این نام‌گذاری از قبیل تسمیه «منتزع» به اسم «منتزع‌عنه» خواهد بود (موسویان، ۱۳۸۱: ۲۵۳-۲۵۱).

در سنجش این توجیه و تأویل، جای طرح یک پرسش است و آن اینکه چرا ماهیت را در نظر ابن سینا، «مفهومی» حاکی از حقیقت اشیاء دانسته‌ایم که ناظر بر معنای ماهیت بالمعنی الاخص است؟ حال آنکه بنا به شواهد موجود در مواضع متعددی از آثار ابن سینا، وی ماهیت را بالمعنی الاعم یا به عنوان «ما به الشیء هو هو» مورد بحث قرار داده و در برخی پژوهش‌ها نیز نسبت میان این دو اطلاق، نسبت دال و مدلول دانسته شده است.^{۲۱} لذا معنای اخص، دال بر ماهیت بالمعنی الاعم و ماهیت بالمعنی الاعم در این معنا، دقیقاً همان وجود خاص شیء است که نهایتاً ملاصدرا در مکتب اصالت وجود، مصداق حقیقی آن را «وجود» دانسته است. شاهد این سخن آنکه ملاصدرا نیز حقایق اشیاء را «وجودات خاص» آنها و هویات الاعیان دانسته و البته ماهیات - بالمعنی الاخص - را مفاهیمی کلی، مطابق با آن هویات خارجی می‌داند که موصوف به عمومیت و اشتراک گردیده و معنای وجود آن در خارج، صدق آن بر حقایق خارجی است حال آنکه فی حدّ نفسها نه موجود و نه معدوم و نه کلی و نه جزئی است (ملاصدرا، ۱۴۲۳ج ۵: ۲۳)؛ لذا به روشنی می‌توان گفت «وجود خاص شیء» خواندن «ماهیت شیء»، به معنای نظر به ماهیت، بالمعنی الاعم است که نه امری ذهنی، بلکه تمام حقیقت شیء خارجی است.

دو مسأله در کیفیت تحقق ماهیت

گفته شد که تلقی قاضی از ماهیت، ماهیت بالمعنی الاعم است و شناخت آن، شناخت ذات و حقیقت موجود است و ماهیت، وجود خاص شیء و حقیقت خارجی اشیاء است؛ اگر این سخن صحیح باشد، سخن قاضی از جعل و علیت و چگونگی تحقق اشیاء در خارج و چگونگی تشخیص آنها نیز بر محور ماهیت خواهد بود؛ تبیین سازگار قاضی از چگونگی جعل و جریان علیت در ماهیات اشیاء و تحقق افراد متشخص آن، بدون نیازمندی به آنکه جایگاهی مابعدالطبیعی برای وجود قائل گردد، اهمیتی بسیار خواهد داشت.

در این راستا، بررسی مسأله جعل و مسأله تشخیص ماهیات در سخنان وی، گامی مؤثر در تبیین احکام ماهیت و نحوه تحقق ماهیات اشیاء در عالم خارج در اندیشه قاضی سعید خواهد بود.

جعل ماهیت

مسأله «جعل» - که بعضی آن را از فروع مسأله علیت و معلولیت دانسته‌اند، و اینکه فیلسوف چه چیزی را در جعل بسیط، مجعول و متعلق جعل بالذات می‌داند، راهنمای فهم اندیشه وی در باب ماهیات و مسأله اصالت وجود خواهد بود.^{۲۲}

در اندیشه فلسفی قاضی سعید، مجعول، ماهیت - بالمعنی الاعم - است؛ وی می‌گوید: جعل بالذات از برای ماهیت است، چرا که جعل وجود معنا ندارد ... و مصحح حمل وجود بر ماهیت، فقط فاعل است و مقصود از جعل، همان صدور از فاعل است ... پس جعل متقدم بر وجود است چرا که حمل وجود، به سبب آن، صحیح خواهد بود و آشکار است که چیزی قبل از وجود نیست که شایسته تعلق جعل باشد؛ پس جعل، بالذات و برای ماهیت است و بالعرض و بالتبعیه برای وجود است ... و آنگاه که دانستی که جعل، بالذات برای ماهیت است، پس بدان که حق در جعل ماهیت، جعل بسیط است، چرا که قول به جعل مرکب، سخنی سخیف است... (قاضی سعید، ۱۳۸۱: ۱۲۶-۱۲۵).

از آنجا که وی متعلق جعل را ماهیت می‌داند، پیرو بحث از جعل به بحث کلی طبیعی و نحوه تحقق فرد در خارج می‌پردازد و تصریح می‌کند که مجعول، همان کلی طبیعی است... (همان: ۱۲۷). وی «فرد» را همان طبیعت تعین یافته یا همراه با قید دانسته

و جعل ماهیت را متقدم بر جعل فرد می‌شمارد. اما استدلال وی در تبیین نحوه جعل فرد حاوی مطالب مهمی است. وی می‌گوید: جاعل در جعل فرد، یا اولاً قید را جعل می‌کند، یا ماهیت را یا مجموع مرکب از آن دو را؛ بنا بر اعتقاد وی به جعل واحد، احتمال سوم مردود خواهد بود؛ به ویژه آنکه وی جعل مرکب را جعل اجزاء معلول دانسته و با ادعای بداهت، تحقق ترکیب اتحادی را—که احتمالاً آن را به پیروان حکمت متعالیه منسوب می‌داند—محال می‌داند. در میان دو شق باقی‌مانده نیز روشن است که قید و تعیین از صفات ماهیت و توابع آن است و ذات متقدم بر صفات است و لذا جعل ذات نیز متقدم بر جعل صفات و توابع خواهد بود، پس جاعل اولاً ماهیت را جعل می‌نماید و جعل سایر لوازم، بالتبع خواهد بود.

نکته مهم آن است که وی جعل جداگانه‌ای از برای فرد و توابع و صفات ماهیت قائل نیست، بلکه معتقد است جعل ماهیت و فرد به جعل واحد است و این جعل اولاً و بالذات به ماهیت تعلق گرفته و ثانیاً و بالعرض به فرد؛ یعنی در عالم خارج، وجود واحدی داریم که اولاً و بالذات به ماهیت نسبت داده می‌شود و بالتبع و بالعرض به فرد یا قید (همان).

همچنین وی هرگونه تقرری پیش از جعل از سوی جاعل را برای ماهیات نفی می‌کند. قاضی سعید قول به تقرر اعیان ثابت، معدومات ثابت یا صور نوری در صقع ربوبی را مردود می‌داند و می‌گوید: «در جعل و افاضه، چنین نیست که اموری ثابت و دارای نحوه‌ای از تقرر داشته باشیم که جعل بدان تعلق یابد بلکه تمام حقیقت مخلوقات مجعول به جعل بسیط است. لذا این تصور جمهور که پنداشته‌اند در ایجاد، چاره‌ای جز افاضه چیزی از فاعل بر مستفیض نیست، توهمی باطل است و چنین نیست که چیزی از عدم خارج شود یا از فاعل امری صادر شود که مجعول به سبب آن در خارج موجود شود (همو، ۱۳۷۹: ۳۱۴-۳۱۰).

همچنین قاضی سعید، هرگونه تقرر ماهیات پیش از جعل را مردود دانسته و نیز تعلق جعل مرکب یا متمایز برای وجود یا دیگر اعراض و لوازم موجودات در تحقق عینی را نیز بی‌اساس می‌داند؛ در شرح توحید صدوق وی تصریح می‌نماید که لوازم، مجعول به همان جعل ملزوم خویش هستند به این معنا که ما یک جعل واحد و اثری یکتا داریم که به اعتبار لوازم خویش، متکثر می‌گردد؛ این تکثر، تکثری بالعرض است

که عقل آن جعل را اصالتاً برای ملزوم می‌داند و بالتبعیه برای لازم دانسته و لازم شیء را مجعول تلقی می‌نماید (همو، ۱۳۷۷ ج ۲: ۲۴۴).

بدین ترتیب، در مسأله جعل نیز، این ماهیت بالمعنی الاعم و همان حقیقت اشیاء است که اولاً و بالذات متعلق جعل بسیط جاعل قرار گرفته و تعیین می‌یابد و تمامی دیگر اعراض و لوازم و اوصاف شیء، بالتبع و بالعرض مجعول بوده و در حقیقت از دایره علیت بیرون‌اند.

تشخیص

قاضی سعید در ادامه بحث از نحوه تحقق ماهیت در خارج، می‌گوید آیا فاعل خصوصیات و تقیدات منضم به طبیعت که آن را شخصی طبیعی متحقق در خارج قرار می‌دهد، ماهیت است؟ پاسخ وی منفی است و به دو دلیل مناط تشخیص را خارج از ماهیت می‌داند:

اول آنکه اگر ماهیت، مصدر این قیود و ملزوم آنها باشد، این قیود از تصور ماهیت انفکاک پذیر نخواهد بود.

دوم آنکه بنا بر قاعده الواحد^{۳۳} لازم خواهد بود که ماهیت، فاعل و منشأ خصوصیت واحدی باشد و نوع آن منحصر در فرد شود. وی حتی ماهیاتی را که منحصر در فرد واحد هستند را نیز مورد بحث قرار می‌دهد که آنها نیز خصوصیت واحد، لازمه‌شان نخواهد بود، چرا که ماهیت آنها، شأن کلیت دارد و اگر ملاک تشخیص باشد، دیگر کلی نخواهد بود (همو، ۱۳۸۱: ۱۲۹-۱۲۸)؛ لذا کلی طبیعی، فاعل خصوصیات و تعیین و تشخیص شیء نخواهد بود.

وی سپس هرگونه مدخلیت و اثرگذاری قابل در تشخیص فرد کلی طبیعی و تعیین خصوصیات فرد متحقق در خارج را نیز نفی نموده-البته در یک موضع مدخلیت ماده را از حیث قبول می‌پذیرد و آن را سبب قابلی تشخیص در مادیات می‌داند (همان: ۱۳۱-۱۳۰)^{۳۴}، - و فاعل تشخیص و خصوصیات را همان فاعل شیء، بعینه، می‌داند (همان: ۱۲۹-۱۲۸)؛ بدین ترتیب، ملاک تشخیص ماهیات، نه «وجود»، بلکه «جعل جاعل»، یعنی همان حقیقت عینی مجعول از ناحیه جاعل است.

وی در عبارتی دیگر اساساً ماهیت هر شیء را دارای تشخیص و وحدت دانسته و می‌گوید: هر شیء از جهت حقیقتش که «ماهیت» نام دارد، دارای یکتایی است که تنها

مختص همان است و آن، عبارت است از متعین بودن شیء در علم حق، و علم، مابین عالم نیست، و تعین و تمیز، نشانه وحدت است چنانکه بعضی از محققین گفته‌اند (همان، ۱۳۷۷ ج ۲: ۴۵۵).

این سخن، همان‌گونه که در تبیین «وجود خاص» اشیاء گفته شد، ناظر به ماهیت بالمعنی الاعم شیء که همان هویت، اینت و وجود خاص شیء، متحقق در عالم خارج، است می‌باشد که فی‌نفسه دارای وصف تشخیص و یکتایی است.

نتیجه‌گیری

ماهیت از دیدگاه قاضی سعید قمی، همان «ماه‌الشیء هو هو» یا ماهیت بالمعنی الاعم است که همان حقیقت و ذات و وجود خاص اشیاء است که با احاطه عالم بر معلوم به ادراک درآمده و با جعل بسیط جاعل، تشخیص یافته و در عالم خارج متحقق می‌گردد و از این جهت اساس مباحث وی در باب ماهیت، با آراء ابن‌سینا قرابت دارد با این تمایز که وی، عوارض اشیاء را ملاک تشخیص ندانسته بلکه نفس فعل فاعل یا جعل جاعل را سبب تشخیص ماهیات شمرده و همچنین با نفی هرگونه تقرر ماهیت پیش از جعل، و همچنین نفی قول بر اعیان ثابت و تأکید بر بسیط بودن جعل ماهیات، ابهاماتی را که در کیفیت تحقق ماهیات در خارج و عروض وجود بر ماهیت در اقوال مشائیان وجود داشته است، زدوده است؛ بدین ترتیب آشکارا از اصالت ماهیت و اعتباریت وجود سخن گفته است؛ وی جعل وجود و دیگر لوازم ماهیت را بالتبع و به جعل خود ماهیت دانسته است.

بدین ترتیب تبیین او از ماهیت، انتقاداتی را که سهروردی بر مشائیان وارد ساخته بود، برطرف ساخته و «ماهیت» را در مدار تفسیر «موجود» و محور اندیشه فلسفی خویش قرار می‌دهد. این تفسیر از ماهیت، اگرچه ریشه در آراء ابن‌سینا دارد، اما به تلقی سهروردی از ماهیت - با وجود برخی تمایزات - نزدیک‌تر به نظر می‌رسد.

اگرچه شناخت تمامی احکام ماهیت در نظام فلسفی قاضی سعید، در گستره این مقال نمی‌گنجد اما با آشنایی با تلقی قاضی سعید از ماهیت، زمینه شناخت صحیح مبانی نظام فلسفی وی فراهم گشته و توجه به تمایزات اساسی آن با ماهیت در نظام فلسفه صدرایی، ارزیابی دقیق و علمی از تقابل این دو نظام فلسفی را در مسأله «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت»، ممکن می‌سازد.

پی نوشت‌ها

۱. «مکتب فلسفی اصفهان»، اصطلاحی تازه نزد پژوهشگران مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است که مقصود از آن، دوران طلایی اندیشه فلسفی در اصفهان در دوران صفویه است و حکمت یمانی میرداماد، حکمت ایمانی شیخ بهایی، حکمت متعالیه صدرالمتهلین و حکمت تنزیهی ملارجبعلی تبریزی از جمله حوزه‌های فلسفی مندرج در گستره این مکتب است (زادهوش، ۱۳۹۱: ۱۰-۱۱). این اصطلاح در مقالات و آثار اندیشمندان معاصر در مواضع متعددی مطرح گردیده است از جمله سید حسین نصر، اندیشه فلسفی عصر صفویه را «مکتب اصفهان» نامیده است (زادهوش، ۱۳۹۱: ۳۱۵-۳۲۱) و هانری کربن از این مکتب به «مکتب الهی اصفهان» تعبیر نموده است (زادهوش، ۱۳۹۱: ۲۸۸) همچنین رضوی (Rizvi) در مقاله‌ای به بررسی مکتب فرعی اصفهان پرداخته است نک:

Rizvi S (2018). Whatever happened to the school of Isfahan? , Philosophy in 18th-century Iran. In (Ed) *Crisis, Collapse, Militarism and Civil War: the History and Historiography of 18th Century Iran*, 71-104.)

۲. حوزه فلسفی میرفندرسکی، با شاگردانی چون رجب علی تبریزی و قاضی سعید قمی، به عنوان یک مکتب و نظام فلسفی متمایز شکل گرفت (زادهوش، ۱۳۹۱: ۴۰-۳۷)؛ این جریان فلسفی با اندیشه ملا صدرا بسیار متمایز بوده (کربن، ۱۳۸۴: ۳۶) و به عنوان جریانی فرعی اما مؤثر در برابر حکمت متعالیه صدرالمتهلین استمرار یافته است (دینانی، ۱۳۷۷: ۳۷؛ ۱۳۸۴: ۳۴۶؛ زادهوش، ۱۳۹۱: ۴۰-۳۷)

۳. از وی با عبارت «مولی الحکیم العارف الفقیه» (خوانساری، ۱۳۹۱: ۹) یا «المولی الفاضل الحکیم العارف المشرع الادیب الکامل المحقق الصمدانی» یاد نموده‌اند (همان) و هانری کربن وی را از برجسته‌ترین نمایندگان عرفانی شیعی اما می‌دانسته است (کربن، ۱۳۵۸: ۲ ج ۱: ۱۶۵) یا امام خمینی، وی را از نظر عرفان عدل محیی‌الدین عربی دانسته است (محمدی گیلانی، ۱۳۹۳: ۴۸) و از وی با تعبیری چون «شیخ العرفاء الکاملین، قدوة اصحاب القلوب والسالکین و ...» یاد نموده است (الموسوی الخمینی، ۱۳۷۸: ۳۷).

۴. نکته اساسی در شناخت هویت و شرح حال قاضی سعید آن است که اساساً به سبب اشتباه تذکره نویسان و صاحبان کتب تراجم، هویت دو حکیم و اندیشمند به نام‌های «قاضی سعید قمی» و «محمد سعید حکیم»، یکی انگاشته شده و در پی آن همه اوصاف و شرح حال و آثار «محمد سعید حکیم»، متعلق به «قاضی سعید قمی» پنداشته شده و ابهامات بسیاری را در نام، نام پدر، محل زندگی، شاگردان و اساتید و آثار و تألیفات قاضی پدید آورده است. این ابهامات

در اغلب منابع معرفی شرح حال و آثار وی از جمله مقدمه‌های تصحیح آثار قاضی سعید و کتب و مقالات نگاشته شده درباره وی مشاهده می‌گردد. بحث مستند و تفصیلی باز شناخت قاضی سعید قمی و آثار وی در قالب مقاله‌ای در دست نگارش است.

۵. پیشتر شایسته یادآوری است که مباحث مستقل قاضی سعید درباره ماهیت، بسیار محدود است. از میان آثار وی، شرح توحیدالصدوق و شرح الاربعین به شرح احادیث اختصاص داشته و مباحث فلسفی قاضی در ضمن شروح وی مطرح گردیده و در الاربعینات نیز که تعدادی از رسائل آن در موضوعات فلسفی نگاشته شده، تنها در رساله پنجم -النفحات الالهیه و الخواطر الالهیه- بحثی مستقل از ماهیت مطرح گردیده است. لذا نیازمند استفاده از مباحث فلسفی وی که مختصراً در ضمن شرح احادیث بیان گردیده است خواهیم بود.

۶. «الهیات سلبی از دیدگاه قاضی سعید قمی و امام خمینی» تألیف فاطمه السادات میری، «معناشناسی او صاف الهی» پژوهش رساله دکتری امیرعباس زمانی، «بررسی الهیات سلبی از دیدگاه قاضی سعید قمی و افلوپین» پژوهش پایان‌نامه کارشناسی ارشد فاطمه استثنایی، «الهیات سلبی نزد فلوطین و قاضی سعید قمی» پژوهش پایان‌نامه کارشناسی ارشد شیما میرزا کوچکی از جمله آثار قابل ذکر است.

۷. سید جلال الدین آشتیانی در «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران» ج ۱ و ۳ (آشتیانی، ۱۳۷۸ ج ۱: ۲۳۷-۲۳۸؛ ج ۳: ۵۷-۶۵) ضمن تصحیح و تنظیم چند رساله از ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی-همچون تعلیقات علی اثولوجیا- به بررسی و ردّ آراء وی و قاضی سعید قمی پرداخته است؛ محسن کدیور نیز در مقاله «منزلت فلسفی قاضی سعید قمی» به آراء و تالیفات قاضی سعید و شیخ رجبعلی تبریزی پرداخته و مبانی ایشان را فاقد استواری لازم و فاقد جایگاه شایان توجه در اندیشه‌های حکمی دانسته است. همچنین سجاد رضوی (Rizvi Sajjad)، در مقاله‌ای با عنوان «(Neo)Platonism Revived in the Light of the Imams: Qadi Sa'id Qummi and his Reception of the Theologia Aristotelis» به معرفی قاضی سعید و آثار وی پرداخته و دریافت قاضی از الهیات ارسطویی را-به ویژه بر اساس تعلیقه قاضی بر اثولوجیا- احیای اندیشه نوافلاطونی در پرتو ائمه شیعه خوانده است؛ این مقاله نیز علاوه بر آنکه مستقیماً به مسأله ماهیت در نزد قاضی نمی‌پردازد-درعین حال وی را قائل به دکترین «اصالة الماهیه» می‌شناسد (Rizvi, 2007: 183)، -عمدتاً متکی بر «تعلیقه علی اثولوجیا» است که انتساب آن به قاضی سعید، محل سؤال و ابهام است.

۸. جهت بررسی بیشتر ر.ک. مقاله: ماهیت از دیدگاه ابن سینا، موسویان، سید حسین، مقالات و بررسی‌ها، تابستان ۸۱، شماره ۷۱، ص ۲۴۷ تا ۲۶۶؛ همچنین ر.ک. مقاله نسبت دو معنای

ماهیت "ما به الشیء هو هو" و "ما یقال فی جواب ما هو" در فلسفه ابن سینا، شهیدی، فاطمه، حکمت سینوی، ش ۴۸، پاییز و زمستان ۹۱، ص ۳۹ تا ۵۴.

۹. جهت بررسی بیشتر ر.ک. مقاله: نسبت دو معنای ماهیت "ما به الشیء هو هو" و "ما یقال فی جواب ما هو" در فلسفه ابن سینا، شهیدی، فاطمه، حکمت سینوی، ش ۴۸، پاییز و زمستان ۹۱، ص ۳۹ تا ۵۴.

۱۰. جرجانی نیز دو حیثیت برای ماهیت متذکر شده و می‌گوید «ماهیت» را عموماً به «ما یقال فی جواب ماهو» تعریف نموده‌اند، آن چیزی که از اشیاء، تعقل می‌گردد که از حیث ثبوت در خارج، «حقیقت» و از حیث امتیاز آن از دیگر اشیاء، «هویت» نامیده می‌شود (جرجانی، ۱۹۹۰: ۲۰۵، ۲۳۶).

۱۱. به عنوان مثال ر.ک. مقاله: تحلیل اعتباریت ماهیت در حکمت متعالیه، ایمانی، علی اکبر، آینه معرفت، ش ۹، پاییز و زمستان ۸۵، ص ۶۳ تا ۱۰۰.

۱۲. تعیین دقیق تقدم و تاخر زمان نگارش میان آثار قاضی سعید، دشوار به نظر می‌رسد زیرا زمان آغاز یا اتمام نگارش آنها بعضاً نامعین بوده و بعضاً دارای هم‌زمانی بوده اند، به عنوان مثال وی در شرح توحید صدوق به شرح الاربعین و در شرح الاربعین به شرح توحید صدوق ارجاع می‌دهد.

۱۳. وی به تبیین مطلب ما الشارحه و مالحقیقه و تمایز آنها پرداخته است (قاضی سعید، ۱۳۷۷، ج ۳: ۲۳۳ و ۴۰۹) اما ماهیت را به «ما یقال فی جواب ماهو» مورد تصریح و بحث قرار نداده است.

۱۴. برای بررسی بیشتر نک. مقاله: جایگاه نظریه عروض وجود بر ماهیت در الهیات بالمعنی الاخص ابن سینا، سیار، محمد مهدی، سعیدی مهر، محمد، پژوهشنامه فلسفه دین، پاییز و زمستان ۹۴، ش ۲۶، ص ۱۳۵-۱۵۴.

۱۵. به عنوان مثال ابن سینا میان علل وجود و علل قوام تمایز نهاده است (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۱).

۱۶. مرتضی مطهری نیز در نسبت دو اطلاق یا اصطلاح ماهیت نزد پیشینیان ملاصدرا، متذکر می‌گردد که ظاهراً چنین نبوده و در قدیم یک اصطلاح بیشتر نبوده است (مطهری، ۱۳۶۹ ج ۲: ۲۷۷).

۱۷. هانری کربن می‌گوید قاضی سعید، حکمت اشراق سهروردی را به دقت مطالعه کرده و تأثیر سهروردی بر او در شرح توحید به روشنی مشاهده می‌شود (کربن، ۱۳۸۴: ۳۷).

۱۹. وجود خاص اشیاء آنچنانکه دیگر حکما نیز گفته اند، مصداق عینی شیء است و وجود عام چنانکه خواهد آمد- مفهوم عام وجود به معنی اثبات است که قاضی سعید آن را عارض بر ماهیت و اعتباری می داند (قاضی سعید، ۱۳۷۹، ۲۸۰-۲۸۱)
۲۰. جهت بررسی بیشتر ر.ک. مقاله: نسبت دو معنای ماهیت "ما به الشیء هو هو" و "ما یقال فی جواب ما هو" در فلسفه ابن سینا، شهیدی، فاطمه، حکمت سینوی، ش ۴۸، پاییز و زمستان ۹۱، ص ۳۹ تا ۵۴. همچنین مقاله: «ماهیت» از دیدگاه ابن سینا، موسویان، سید حسین، مقالات و بررسی ها، تابستان ۸۱، شماره ۷۱، ص ۲۴۷ تا ۲۶۶
۲۱. جهت بررسی بیشتر ر.ک. مقاله: نسبت دو معنای ماهیت "ما به الشیء هو هو" و "ما یقال فی جواب ما هو" در فلسفه ابن سینا، شهیدی، فاطمه، حکمت سینوی، ش ۴۸، پاییز و زمستان ۹۱، ص ۳۹ تا ۵۴. همچنین مقاله: «ماهیت» از دیدگاه ابن سینا، موسویان، سید حسین، مقالات و بررسی ها، تابستان ۸۱، شماره ۷۱، ص ۲۴۷ تا ۲۶۶
۲۲. جهت بررسی معانی جعل و آراء حکما در این مسأله ر.ک. مقاله: متعلق جعل و ملاک مجعولیت در آرای حکمای مسلمان، شکر، عبدالعلی، میرزایی، صدیقه، معرفت فلسفی، سال هشتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۰، ص ۱۶۷-۱۸۷.
۲۳. لای صدر عن الواحد الا الواحد. البته کیفیت استفاده قاضی از این قاعده در این موضع، محل تامل است. جهت بررسی بیشتر تقریرات این قاعده ر.ک. مقاله: بررسی گستره براهین قاعده الواحد؛ پارسایی، جواد؛ موسوی، سید محمد؛ آینه معرفت، زمستان ۱۳۹۲، ش ۳۷، ص ۴۷-۶۴ همچنین: قاعده الواحد در بوته نقد، ریاحی، علی ارشد، قاسمی مقدم، خدیجه، خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۸۸، ش ۵۷، ص ۲۲-۳۲.
۲۴. بر اساس نگاه مشایی در اعتقاد به ماده و صورت و فاعل و قابل در امور مادی، وی در ادامه بحث، مشخص در امور مادی را «فاعل به همراه قابل» می داند. (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۳۱)

منابع

- 0 ابن سینا، الشفاء، المنطق، تصدیر و مراجعه ابراهیم مذکور، تحقیق الاب قنواتی، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵ هـ ق.
- 0 _____، الشفاء، الالهیات، تصدیر و مراجعه ابراهیم مذکور، تحقیق الاب قنواتی، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ هـ ق.
- 0 _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ اول، مرکز الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۷۶ هـ ش.

- 0 ____ ، الاشارات و التنبيهات، مع شرح الخواجه نصیرالدين الطوسی و المحاکمات لقطب الدين الرازی، تحقیق کریم فیضی، ۳ج، چاپ اول، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ه. ش
- 0 ____ ، ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۱۳۷۵، چاپ اول، البلاغه، قم، ۱۳۷۱ ه. ش.
- 0 ____ ، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ اول، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ه. ش.
- 0 ____ ، حادود، ترجمه فولادوند، محمد مهدی، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ه. ش.
- 0 جرجانی، علی بن محمد، التعريفات، مکتبه لبنان، بیروت، ۱۹۹۰م.
- 0 رازی، قطب‌الدین، شرح الاشارات و التنبيهات، تحقیق کریم فیضی، ۳ج، چاپ اول، مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ه. ش .
- 0 سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ه. ش .
- 0 ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ه. ق.
- 0 قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ ه. ش.
- 0 ____ ، الاربعینات لکشف القدسیات، تصحیح نجفقلی حبیبی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۱ ه. ش.
- 0 ____ ، شرح الاربعین، تصحیح نجفقلی حبیبی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹ ه. ش.
- 0 میرداماد، محمد باقر بن محمد، القیسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل، ۱۳۵۶ ه. ش.
- 0 میرداماد، محمد باقر بن محمد، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ه. ش.
- 0 آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱ و ۳، قم، تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- 0 ژیلسون، اتین، فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ه. ش.
- 0 کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی، ترجمه اسدا... مبشری، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۸ ه. ش.
- 0 کربن، هانری، مجموعه مقالات، تدوین محمد امین شاهجویی، چاپ اول، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴ ه. ش.

- 0 ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، چاپ اول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷ ه. ش.
- 0 _____، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ه. ش.
- 0 امینی، جبار، ملارجبعلی تبریزی و مکتب فلسفی اصفهان، مولی، تهران، ۱۳۹۸ ه. ش.
- 0 خوانساری، سید محمد باقر، روضات الجنات، الجزء الرابع، مکتبة اسماعیلیان، قم ۱۳۹۱ ه. ق.
- 0 حائری مازندرانی، محمد صالح، حکمت بوعلی سینا، ۵ ج، با مقدمه و تصحیح حسین عماد زاده، تهران، عمادزاده، ۱۳۴۲ ه. ش.
- 0 روضاتی، سید محمد علی، دومین دوگفتار، مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶ ه. ش.
- 0 زادهوش، محمدرضا، مکتب فلسفی اصفهان از نگاه دانش پژوهان، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۱ ه. ش.
- 0 محمدی گیلانی، محمد، اسم مستتر، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ ششم، تهران، ۱۳۹۳ ه. ش.
- 0 مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، ج ۳، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ه. ش.
- 0 مدرس زنوزی، آقا علی، رساله حمله، تهران، ۱۳۶۳ ه. ش.
- 0 مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهایی الحکمة، چاپ اول، قم، مؤسسه فی طریق الحق (در راه حق)، ۱۴۰۵ ه. ق.
- 0 الموسوی الخمینی، روح الله، التعلیقه علی الفوائد الرضویه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ه. ش.