

## نقد و بررسی نظریات قاضی سعید در زمینه نفس‌شناسی

مصطفی مؤمنی\*

احمد بهشتی\*\*

### چکیده

قاضی سعید که از حکمای بعد از ملاءصدر است، در مباحث فلسفی، نظریاتی دارد که با آرای ملاءصدرا و ابن‌سینا معارض است. در موضوع ادراک، او نظر صدرا بیان و مشایبان را باطل دانسته و گفته که ادراک نه حصولی است و نه حضوری (به معنای مشهور)؛ وی معنای جدیدی از «حضور» ارائه می‌دهد، بدون اینکه مراد خود را توضیح دهد. وی همچنین در باب حدوث نفس بر مسلک ابن‌سینا (روحانیه‌الحدوث بودن نفس) رفته، و در مسئله معاد، با قول ابن‌سینا و ملاءصدرا مخالفت ورزیده و به زعم خود قول دیگری ارائه کرده است.

در نوشتار حاضر، این سه مسئله را از دیدگاه قاضی سعید بررسی کرده و نشان داده‌ایم که در همه این مسائل، نظر وی مبتنی بر حرکت جوهری و به تبع آن اصالت وجود بوده است. وی اتحاد عاقل با معقول و حاس با محسوس را قبول دارد، در حالی که حرکت جوهری را قبول ندارد. او همچنین، با صراحت، قول به اصالت وجود را باطل دانسته و بر اصالت ماهیت رفته است. لذا، تناقضات زیادی در نظریات وی به چشم می‌خورد.

کلیدواژه‌ها: قاضی سعید قمی، ادراک و ابصار، معاد، حدوث نفس، نفس‌شناسی، علم حضوری.

\* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

momeni.2006@yahoo.com

\*\* استاد دانشگاه تهران. دریافت: ۸۹/۱۰/۲۲ - پذیرش: ۹۰/۳/۱۱

## مقدمه

محمد سعید بن محمد مفید، معروف به قاضی سعید قمی، از علمای عصر صفوی است که در سال ۱۰۴۹ ق متولد و در سال ۱۱۰۷ ق درگذشته است. وی نزد استادان بزرگ تلمذ کرد؛ طب را از پدرش آموخت و حکمت را از ملّارجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰). او علوم دینی و عرفان را نیز از ملّامحسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) فرا گرفته است. بعید به نظر می‌رسد که قاضی سعید نزد ملّاعبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۵۱) تلمذ کرده باشد؛ زیرا اولاً در آثار قاضی سعید به تلمذ او در محضر لاهیجی اشاره‌ای نشده و ثانیاً ولادت قاضی سعید تنها دو سال قبل از وفات لاهیجی بوده است (طفل دو ساله چگونه می‌توانسته است به درک محضر لاهیجی نائل آید؟)<sup>(۱)</sup>

ملّارجبعلی تبریزی، در مقایسه با فیض کاشانی، تأثیر بیشتری بر روی فلسفه قاضی سعید گذاشته است. ملّارجبعلی از حکمای مشاء به شمار می‌آید؛ لذا قاضی سعید نیز به پیروی از وی، در اکثر مواضع، مشایی است. البته، قاضی سعید با یک واسطه (فیض کاشانی) شاگرد ملّاصدرا بوده؛ ولی در نظریات فلسفی خود، صدراپی نگشته و در مواضع گوناگونی، از مشرب او دور شده است. وی هرچند در عرفان نظری به مقامات عالی رسیده است، در فلسفه، چندان مرتبه رفیعی ندارد و بیشتر به دنبال تفسیر و تأویل روایات معصومان علیهم‌السلام می‌باشد. این مطلب، که از عناوین آثار او به دست می‌آید، بیانگر تأثیرپذیری فراوان او از فیض است. وی در تفسیر روایات نیز روش واحدی ندارد؛ در مسائل فلسفی نیز متضلع نیست. لذا در آثار وی، به لحاظ فلسفی، تناقضات زیادی دیده میشود؛ چه اینکه دغدغه اصلی قاضی سعید حلّ مشکلات اخبار و تطبیق شریعت، عرفان، و حکمت است.

قاضی سعید، بی‌توجه به لوازم مبانی دو استاد خود (فیض و ملّارجبعلی)، کوشیده است تا نسبت به هر دو استاد وفادار بماند؛ اما در موارد اختلاف دو استاد - از قبیل اصالت وجود یا ماهیت، حرکت جوهری، وجود ذهنی، اشتراک لفظی یا معنوی وجود،

ترکیب اتحادی یا انضمامی وجود با ماهیت، و بحث صفات باری تعالی - قول ملّار جبعلی را پذیرفته است (غافل از اینکه پذیرش این مبانی لوازمی دارد که با دیگر مبانی حکمت متعالیه سازگار نیست). لذا، آثار قاضی سعید به تناقض درونی دچار است؛ مثلاً از یک سو حرکت جوهری را باطل پنداشته، و از سوی دیگر به اتحاد عاقل و معقول، ارباب انواع، و تکامل نفوس رأی داده است (یا اینکه با پذیرش مبنای صدرایی، تجرّد قوّه خیال را انکار کرده است). در ذیل، به نقد و بررسی اهمّ نظریات وی در حوزه نفس‌شناسی می‌پردازیم. وی مباحث نفس را بیشتر در رساله‌*الطلائع والبوارق و تعلیقات بر اثولوجیا* بیان کرده؛ اما در دیگر کتب خود هم به فراخور، به صورت پراکنده، از آن سخن به میان آورده است.

### مسئله ابصار و ادراک نفس

بحث ابصار و به تبع آن ادراک از مسائل مهمّ فلسفه بخصوص مباحث نفس است که از دیرباز، فلاسفه در باب آن سخن گفته‌اند. در این زمینه، دیدگاه‌های بسیاری مطرح شده است که به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

### نظریه خروج شعاع

براساس این نظریه، که قدیمی‌ترین نظریه در باب ابصار است، عمل ابصار به واسطه شعاع نوری مخروطی شکل صورت می‌گیرد که از چشم خارج می‌شود، یا در خارج حادث می‌گردد و به مرئی رسیده و سپس به چشم بازمی‌گردد؛ بدین صورت که رأس آن مخروط در رطوبت جلیدیّه چشم، و قاعده آن بر سطح مبصر است.<sup>(۲)</sup>

### نظریه انطباع

از نگاه مشّاییان، ابصار عبارت است از: انطباع صورت مرئی در رطوبت جلیدیّه؛ بدین معنا که هرگاه جسم روشن و شفاف در برابر چشم قرار گیرد، صورت آن در جلیدیّه

چون صورت آن در آئینه ظاهر گشته و سپس رؤیت تحقق می‌یابد. مشایبان از قول ارسطو می‌گویند: ابصار به سبب انفعال باصره از مبصرات و انطباع آنها در چشم حاصل می‌شود.<sup>(۳)</sup> این‌سینا که از مهم‌ترین پیروان ارسطوست، ضمن ردّ ادله و شبهات اصحاب شعاع و اقوال فرعی آنها، نظریه انطباع را این‌گونه تعریف می‌کند:

و قال آخرون أنّ الإدراک البصری بانطباع اشباح المحسوسات المرئیة فی الرطوبة الجلیدیة من العین عند توسط الجسم المشفّف بالفعل عند اشراق الضوء علیه انطباع الصورة فی المرئی فلو ان المرئی كانت ذات قوّة باصرة لادركت الصورة المنطبعة فیها و هذه طريقة ارسطوطالیس الفیلسوف و هو القول الصحیح المعتبر.<sup>(۴)</sup>

مشایبان برای اثبات این دیدگاه، دلایلی نیز اقامه کرده‌اند<sup>(۵)</sup> که ملاًصدرا نخست آنها را نقل، و سپس رد کرده است.<sup>(۶)</sup> آنان در باب ادراک هم بر این باورند که صورتی از شیء خارجی در نفس حاصل می‌گردد؛ این صورت به فراخور مراتب ادراکی (حسی، خیالی، و عقلی) مراحل را طی می‌کند و ادراک تحقق می‌یابد. توضیح آنکه مشایبان بر این باورند که نفس صورت طبیعی خارجی را از ماده تجرید و تعریه می‌کند. آنان برای نفس، مراتبی قائل‌اند که از مرتبه محسوس شروع می‌شود و به مرتبه معقول می‌رسد. آنان این مراتب را «انواع ادراک» می‌گویند که بر چهار نوع است: احساس، تخیل، توهم، و تعقل.<sup>(۷)</sup> بنابراین، صور علمیه به انتزاع و تجرید نفس حاصل می‌شوند و مراتب ادراک همان مراتب تجرید است، بدون اینکه نفس با صور علمیه اتحاد پیدا کند. علاوه بر این، مشایبان صور محسوسه و متخیله را قائم به ماده جسمانی یعنی قوای جسمانی دانسته و گفته‌اند که: این قوا قابل صور هستند. دلیل این امر آن است که از نظر آنان، قوه خیال مادی است. مهم‌تر از همه اینکه چون مشایبان حرکت در جوهر را قبول ندارند، نفس ذاتاً نوع واحد است و در مراتب وجودی، به حسب تجرید و تحصیل صور، شدت و ضعف نمی‌یابد (در تمامی مراتب تجرید و ادراک، به لحاظ ذات، یکسان است) و تفاوت افراد نفس انسانی به کمالات ثانوی است.

### نظریه شیخ اشراق

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ضمن رد دیدگاه انطباع و خروج شعاع از چشم، می‌گوید: ابصار نوعی علم حضوری است؛ یعنی جسم شفاف مستنیر هرگاه با رطوبت جلیدیة چشم (که صیقلی و آینه‌صفت است) روبه‌رو می‌شود، موجب توجه و علم اشراقی نفس بر مبصرات می‌گردد. و صورت حاصله در رطوبت جلیدیة به منزله آلت و اجزای ابصار است. او در بطلان نظریه خروج شعاع می‌نویسد:

نوری که از چشم خارج می‌شود یا جوهر است و یا عرض. در صورت دوم، قابل انتقال نیست و در صورت اول، حرکت آن یا به اراده بستگی دارد یا نه؛ اگر بسته به اراده ماست، پس چرا وقتی چشممان را به چیزی متوجه می‌کنیم، بدون اراده، ابصار تحقق می‌یابد و اگر به اراده نیست و بر سبیل طبع و قسر است، لازم می‌آید که مانند سایر اجسام طبیعی، همواره به یکسو حرکت کند. و این خلاف واقع است؛ چون ما جهات گوناگون را می‌بینیم.<sup>(۸)</sup>

سهروردی رأی انطباع را هم مردود دانسته و بر رد آن دلایلی آورده است. او در نهایت می‌گوید: زمانی که آدمی در برابر جسمی قرار گرفت، به گونه‌ای که بین انسان و آن جسم واسطه‌ای وجود نداشته و جسم نورانی باشد، نفس انسان بر آن شیء احاطه پیدا می‌کند؛ در این صورت، اشراق حاصل می‌آید. از این اشراق نور اسفهبندی، ابصار و ادراک ناشی می‌شود. و حقیقت رؤیت چیزی جز این نیست.<sup>(۹)</sup> از نظر سهروردی، ادراک نوعی اشراق نفس به شمار می‌رود و در نتیجه حضوری است؛ نه به آن نحو که مشایبان باور داشتند.

### نظریه ملاصدرا

نظریه ملاصدرا در این مورد معروف به «انشاء» است. وی بعد از نقد و رد دیدگاه‌های قبلی، نظریه انشاء را مطرح می‌کند که لب آن چنین است:

ابصار امری انشایی است و به واسطه انشای نفس در وی حاصل می‌شود؛ یعنی

نفس پس از حصول شرایط، آن صورتی که شبیه به صورت موجود در ماده است را با همان شرایط از حیث مکان و بعد و قرب انشاء می‌کند. بنابراین، «مبصر» مخلوق و ساخته و پرداخته نفس است و نفس منشأ و موجد آن است و قیام آن به نفس قیام صدوری است، نه حلولی؛ لذا ابصار به خلأ قیامت نفس است.<sup>(۱۰)</sup>

کلام او در اسفار این‌گونه است: «الحق عندنا غیر هذه الثلاثة و هو ان الابصار بانشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت نفسانی مجردة عن المادة الخارجیة و حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قیام الفعل بفاعله لا قیام المعقول بقابله.»<sup>(۱۱)</sup> وی این مطلب را بر اساس مبانی خاص خود از جمله اتحاد عاقل با معقول در جمیع مراتب ادراک اثبات می‌کند و آن را آشکارا به صاحب اثولوجیا نسبت می‌دهد؛ «و قد نص علی ما اخترنا فی باب الابصار الفيلسوف المعظم فی كتابه المعروف باثولوجيا بما نقلناه من كلامه هناك.»<sup>(۱۲)</sup> ناگفته پیداست که دیدگاه ملاصدرا، در مسئله ادراک، مبتنی بر حرکت جوهری نفس است؛ در حالی که جمهور (مشائیان) نفس را در طی مراحل ادراک، ثابت می‌دانند. و اقسام ادراک بنابر تفاوت و تجرید و حرکت صورت ادراکی تحقق می‌یابد.<sup>(۱۳)</sup> به عبارتی، یکی از ارکان مهم مسئله ادراک در نزد ملاصدرا حرکت جوهری است؛ نفس طبق حرکت جوهری تکامل می‌یابد و به مرحله تجرّد می‌رسد. مرحله تجرّد آغاز پیدایش نفس، و در نتیجه، آغاز پیدایش علم و معرفت است. بر این اساس، ماهیت نفس همان علم و ادراک است.

یکی دیگر از ارکان مهم نظریه ادراک ملاصدرا «وجود ذهنی» است. ستون فقرات بحث وجود ذهنی هم مسئله «اصالت وجود» است؛ بدین معنا که بدون اصالت وجود، اشکالات وارد بر وجود ذهنی مرتفع نمی‌شود.<sup>(۱۴)</sup> پس باید گفت: «اصالت وجود» یکی از مبانی مهم دیدگاه ملاصدرا است. جالب اینکه ملاصدرا در رساله اتحاد عاقل و معقول، به قول صاحب اثولوجیا استناد می‌کند<sup>(۱۵)</sup> و می‌گوید: نظریه انشاء همان است که صاحب اثولوجیا گفته است. کلام افلوطین چنین است: «ینبغی أن یعلم ان البصر انما ینال الأشياء الخارجیة منه و لا ینال لها حتی یکون بحیث یکون هو فیحس حینئذ و یعرفها... و اما البصر العقلی فیکون علی خلاف ذلك.»<sup>(۱۶)</sup>

### نظر قاضی سعید در باب ابصار و ادراک

قاضی سعید با تعلیقه بر کلام صاحب اثولوجیا («انّ الشیء مادام خارجاً منّا فلسنا نراه»)، مسئله ابصار را توضیح می‌دهد و می‌گوید: بیان صاحب اثولوجیا دلالت دارد بر اینکه ابصار بدین نحو نیست که صورت خارجی در نزد مدرک آید، و این ظاهر است؛ البته به این صورت هم نیست که شیخ یا مثل صورت خارجی در رطوبت جلیدیه منطبع گردد (همان‌گونه که مثل صورت شیء در آینه انطباع می‌یابد)، زیرا لازم می‌آید که آنچه دیده می‌شود همان شیخ باشد، نه آن شیء خارجی. به علاوه، انتقال منطبعات نیز محال است. بیان قاضی سعید چنین است:

یدلّ علی ان الابصار لیس بان یأتی الصورة الخارجة الی المدرک و ذلک ظاهر و لا بأن ینطیع مثل صورته فی الرطوبة الجلیدیه الّتی تشبه البرود الجمّد، كما ینطیع فی المرأة؛ لأنّه یتسلّم ان یشکل المرئی ذلک الشیخ دون الصورة الخارجة. و الاعتذار بالعلم لا ینجی نفعاً؛ لأنّ الکلام فیہ ایضاً كما فی ما نحن فیہ و قد بینا فی غیر هذه الطور حقیقة ذلک فهو كما قال: و اذا صار الشیء فیناه رأیناه و عرفناه، فلا بد ان ینظر فی صیرورة ذلک الشیء فی المدارک من طریق البصر، كما هو صریح قول ارسطو هنا. و من الممتنع انتقال المنطبعات و لا معنی لادراک الشیخ المماثل، اذ من البدیهی ان الابصار انما هو للنفس صورة الشیء الخارجی لا الشیخ و اذ لیس هناك دخول شیء و لا خروج شیء فی النفس، و لا من النفس و من البین ان فی حالة الابصار حدث امر لم ینقبله، فحکم شیخ الاشراق بأنّه یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی المبصر فتدرکه النفس مشاهدة جلیة عند مقابلة المستنار للقصد الباصر الّذی فیہ رطوبة صقیلة مع وجود الشرائط و ارتفاع الموانع.<sup>(۱۷)</sup>

به تعبیری دیگر، ابصار به خاطر توجه نفس به ظواهر اشیاست؛ به گونه‌ای که نفس به الوان و اضوای اشیا می‌رسد. این توجه نفس در صورتی میسر می‌شود که نفس در ماده‌ای که موضوع آلت بینایی است منطبع گردد تا اینکه گویی نفس صورت مادیّه و قوّه حسّیه گشته

است. در این صورت، نفس تمکن می‌یابد تا این‌گونه محسوسات را درک کند.<sup>(۱۸)</sup> در باب ادراک نیز، قاضی سعید بر این عقیده است که احساس، جز وصول نفس و وقوع آن بر ظاهر اشیا، چیز دیگری نیست. او تخیل را هم وقوع نفس بر مثال شبیحی اشیا به شمار می‌آورد؛ یعنی شیء با نوعی تجرید، در محضر قوه خیال قرار می‌گیرد. تعقل نیز در نزد وی، وقوع نفس بر ذات عینی اشیاست.

بر اساس آنچه ذکر شد، در همه انحاء ادراک، مدرک واقعی «نفس» است که گاهی با ابزار، و گاهی بدون ابزار، عمل ادراک را انجام می‌دهد. به عقیده قاضی سعید، آنچه محسوسات را ادراک می‌کند همان متخیلات و معقولات را نیز ادراک می‌نماید؛ چنان‌که در دایره محسوسات، چیزی که محسوسات را درک می‌کند همان مبصرات را نیز درمی‌یابد. اختلاف در انحاء ادراک ناشی از اختلاف در آلات و ابزار ادراک است.

وی در اینجا، به نکته دیگری اشاره می‌کند که بیان آن خالی از فایده نخواهد بود: «ادراک» چیزی جز حرکت نفس نیست. بدین معنا که در ادراک جزئیات، نفس حرکت می‌کند، منتها بدین نحو که توگویی از درون خویش خارج، و به سوی آلات و ابزار متوجه گشته است؛ در حالی که در هنگام معقولات، حرکت نفس به سوی درون است و توگویی به ذات خود باز می‌گردد. این سخن بدان معنا نیست که جزئیات بیرون نفس بوده و کلیات در درون نفس جای گرفته‌اند، بلکه مقصود این است که نفس، برای ادراک جزئیات، به آلات و ابزار متوسل می‌شود و در ادراک کلیات، جز به خویشتن خویش، به چیز دیگری تکیه نمی‌کند.<sup>(۱۹)</sup>

وی می‌گوید: همان‌طور که نفس در اصل وجودش بر طبق عوالم تنزل یافته و از عالم بالا هبوط کرده و بعد از تنزل از عالم وسطی (عالم جواهر نوریه عرشیه) به عالم محسوس و اعراض رسیده است، برای تحقق ادراک، بعد از مرتبه ذاتش باید دو مرتبه تنزل کند تا ادراک میسر گردد: اول، تنزل از مرتبه قوای باطنه؛ دوم، تنزل از قوای ظاهره. در این دو مرتبه (البته، به علاوه تنزل از مرتبه ذات، سه مرتبه می‌شود)، مدرک نفس



است و به وحدتش صدمه‌ای نمی‌رسد؛ با این تفاوت که در مرتبه ذات قوه عاقله، در مرتبه دوم قوه خیالیه، و در مرتبه سوم قوه حسیه است.<sup>(۲۰)</sup>

قاضی سعید حصول علم و ادراک را مطابق نظر مشهور به نحو انطباعی، حصولی، و اضافی نمی‌داند؛ چه اضافه اشراقی باشد و چه اضافه مقولی. از دیدگاه او، در هنگام ادراک ظواهر اشیا، نوری از نفس صادر می‌شود و به ظاهر اشیا برخورد می‌کند. در ادراک معقولات، این نور نفسی به باطن اشیا می‌رسد. به عبارت دیگر، در ادراک محسوسات، نفس از مرتبه ذات خود به آثار و احکام خود رجوع می‌کند؛ در ادراک معقولات، به ذات خود التفات و مراجعه می‌نماید. قاضی سعید در ادامه نیز فرازی از حدیث امام باقر علیه السلام را می‌آورد که در شرح آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» است: «و المعرفة و التمییز من القلب»<sup>(۲۱)</sup> او می‌گوید: این فراز، که علم و تعقل را می‌رساند، به صراحت، قول ما را تأیید می‌کند.

وی پس از اینکه می‌گوید: دیدگاه دیگران باطل، و دیدگاه ما درست است، این‌گونه استدلال می‌کند که بر طبق دیدگاه مشهور، «ادراک» از رسیدن دو شیء به یکدیگر حاصل می‌شود؛ پس، یا: (۱) قوه مدرکه به مدرک خارجی می‌رسد؛ یا: (۲) برعکس مدرک به قوه مدرکه می‌رسد. در صورت اخیر، یا:

(۲-۱) شیء خارجی بنفسه و بتمام ذاته به قوه مدرکه می‌رسد؛ یا (۲-۲) شیء مدرک به صورت شبیح و مثالش به قوه مدرکه می‌رسد. البته، این شق باطل است؛ چراکه در این صورت، معرفت به شیء خارجی حاصل نخواهد شد.

۲-۱ نیز به دو صورت متصور است: یا اینکه شیء خارجی به حقیقت وجود خارجی خود نزد قوه مدرکه باشد و یا اینکه ماهیتش باشد، نه وجودش. در هر دو صورت، یا این‌گونه است که شیء خارجی محلّ نفس و قوه مدرکه باشد (که این امر محال است) و یا اینکه نفس محلّ باشد برای شیء خارجی. در این صورت هم لازم می‌آید که نفس متّصف به لوازم ماهیات خارجی شود؛ حال آنکه بالوجدان می‌بایم که این‌طور نیست و بین

وجود خارجی و ذهنی هم فرقی نیست، چه اینکه وجود اعتباری است و ماهیت اصیل. در فرض ۱ هم که قوه مدرکه به شیء خارجی می‌رسد، اگر فقط به نحو حضور شیء باشد، ادراک تحقق نمی‌یابد؛ چراکه برای تحقق ادراک - که عبارت است از: «حصول» - حضور به تنهایی کافی نیست. دلیل این امر آن است که امکان دارد حضور باشد، ولی وصول متحقق نباشد. این در حالی است که در ادراک، نفس با وصول استکمال می‌یابد: تا وصول تحقق نیابد، استکمال هم برای نفس حاصل نخواهد شد. (۲۲)

پس روشن شد که ادراک حسّی به نحو خروج نفس است از ذات خود و رسیدن به ظواهر اشیای خارجی، و ادراک عقلی خروج نفس و رسیدن به باطن اشیاست؛ البته این هم به این نحو نیست که نفس واقعاً امر خارج از ذات خود را ادراک کند، بلکه از آن حیث است که نفس اجمالاً مشتمل بر حقایق اشیاست، و امور محسوس هم آثار حقایق مندمج در نفس هستند. پس، در اصل، نفس به خود می‌نگرد تا اشیا را درک کند؛ منتها در ادراک عقلی، نفس به باطن خود رجوع و نظر می‌کند. در ادراک حسّی نیز نفس به ظاهر خود توجه می‌کند که همان آثار اوست. از آنجا که ظاهر و آثار، تجلّی همان چیزی است که در ذات می‌باشد، پس نفس در ادراک اشیا چیزی غیر از ذات خود را درک نمی‌کند. (۲۳)

#### نقد و بررسی

در نقد کلی این استدلال، باید به کلام قاضی سعید اشاره کرد: «انّ الادراک نهایتاً یتأتی بوصول احد الشیئین الی الآخر لا محالة» (۲۴) این قول درست نیست: چه مشکلی دارد که ادراک حاصل شود، ولی شیئی به شیء دیگری «واصل» نگردد و بالفرض هم که وصول باشد، بدین نحو نباشد که شیء خارجی نزد نفس حاضر شود؛ بلکه همان‌طور که ملاحظه‌را بیان می‌کند، ادراک ناشی از ابداع و انشاء از صقع نفس، و مقابله با اشیای محسوس معدّ و زمینه‌ساز ادراک باشد؟ علاوه بر این، نظریه‌ای که خود قاضی سعید در باب ادراک ارائه کرده است قضیه منفصله مانعة الخلو مذکور را نقض می‌کند و این تناقض

در گفتار است؛ چراکه از دیدگاه او، در ابصار و ادراک، نفس به درون و بیرون از خود نظر کرده و ادراک حاصل می‌شود (این قول متضمن وصول شیئی به شیء دیگر نیست). بیان او در ابطال آن شق که لازم می‌آید نفس محل برای اشیا باشد (۱-۲) این بود که لازمه‌اش این است که نفس متّصف به اوصاف ماهیات خارجی گردد، حال آنکه این فرض استدلال هم درست نیست؛ زیرا این سخن مبتنی بر اصالت ماهیت و بطلان قول به وجود ذهنی<sup>(۲۵)</sup> است. البته چون قاضی سعید معتقد به اصالت ماهیت است و وجود ذهنی را هم قبول ندارد، اشکال درست خواهد بود؛ ولی بر مبنای اصالت وجود و قول به وجود ذهنی، چنین اشکالی رخ نخواهد داد. افزون بر این، با براهین محکم، اصالت وجود اثبات گردیده است؛ لذا با بطلان مبنای باطل خواهد شد. همچنین، واضح است که با بطلان قول به وجود ذهنی، که او بر آن است، باب هرگونه علم و ادراک بسته می‌شود. بنابراین، استدلال مذکور بر اساس مبانی خود او چون اصالت ماهیت و عدم وجود ذهنی است، در حالی که اصل دیدگاه وی در ادراک بر مبنای آن چیزی است که جز با اصالت وجود راست نمی‌شود و آن حرکت جوهری است؛ هرچند خود قاضی سعید هم آن را انکار می‌کند. پس، این استدلال مدّعی او را اثبات نمی‌کند.

قاضی سعید در کتاب کلید بهشت نیز مسئله ادراک نفس را مطرح کرده و به نقد مذهب مشهور پرداخته است. او می‌گوید: مذهب مشهور در باب علم نفس به موجودات به واسطه حصول صورت‌های آنها در نفس است. وی می‌نویسد: این امر به چند وجه محال است. در ذیل، این وجوه را به نحو قیاس منطقی بیان می‌کنیم:

(۱) براساس وجه اول، اگر علم نفس به موجودات از طریق حصول صور آنها در نفس باشد، لازم خواهد آمد که نفس مادّی باشد؛ اما نفس مادّی نیست. پس، مقدّم نیز باطل است. وجه ملازمه آن است که حصول صور موجودات در نفس حادث است. و برطبق قاعده کلی فلسفی که «کلّ حادث مسبوق بقوّه و مادّه»،<sup>(۲۶)</sup> قوّه حصول این صور باید در نفس باشد و قوّه به مادّه نیازمند است. پس، نفس که این صور در آن حاصل می‌شود باید

مادّی باشد؛ در حالی که در جای خود، با براهین محکم، تجرّد نفس اثبات شده است. (۲) براساس وجه دوم، به عنوان مقدّمه بیان می‌شود که: وقتی علم حاصل می‌شود که صورت حاصله از شیء در نفس از همان نوع صورت مادّی خارجی باشد. حال، با حفظ این مقدّمه، می‌گوییم: اگر علم نفس به اشیا حصولی باشد، لازم می‌آید که مثلاً اگر آتش را درک کردیم، صورتی از نوع آن صورت خارجی آتش در نفس ما حاصل شود و نفس ما حار گردد. و تالی بالوجدان باطل است، پس مقدّم نیز باطل می‌باشد؛ و علم نفس به اشیا حصولی نیست.

(۳) براساس وجه سوم، اگر علم نفس به اشیا از طریق صور مرتسمه باشد، آن‌گاه نفس به هیچ چیزی علم پیدا نخواهد کرد. و تالی باطل است، پس مقدّم نیز باطل خواهد بود. ملازمه اینکه چون صور مرتسمه باید از نوع صور مادّی خارجی باشند، و صور مادّی خارجی بالذات محتاج به مادّه‌اند، پس باید در هر جا موجود گردند در مادّه‌ای باشند؛ در حالی که نفس مجرد، و از مادّه بری است و اگر بدون مادّه حاصل شود، از سنخ و نوع صورت خارجی نخواهد بود. (۲۷) از این رو، علم نفس به اشیا نه حصولی است و نه حضوری (در معنای مشهور). (۲۸)

قاضی سعید در رساله الفوائد الرضویه می‌گوید:

أَنَّ التَّعَقُّلَ لَيْسَ كَمَا زَعَمَ اتِّبَاعُ الْمَشَائِئِ وَلَا مَا تَرَاهُ أَشْيَاءَ الْأَشْرَاقِيِّينَ مِنَ الْقَوْلِ بِالْحَصُولِ  
 أَوْ الْحَضُورِ أَوْ غَيْرِهِمَا مِنْ مَذْهَبِ أَرْبَابِ الْفُضُولِ بَلِ التَّعَقُّلُ أَنَّمَا هُوَ بِرُجُوعِ النَّفْسِ إِلَى  
 ذَاتِهَا الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي هِيَ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ عَلَى مَا حَقَّقْنَا فِي بَعْضِ رِسَائِلِنَا كُلِّ الْأَشْيَاءِ.  
 بَعْبَارَةً (آخِرَى): بِوُقُوعِهَا عَلَى بَوَاطِنِ الْأَشْيَاءِ الْمُنْتَمِجَةِ فِي ذَاتِهَا. كَمَا أَنَّ ادْرَاكَهَا  
 الْمَحْسُوسَاتِ أَنَّمَا هُوَ بِطُلُوعِهَا وَشُرُوقِهَا مِنْ أَفْقِ الْقُوَى وَاشْرَافِهَا مِنْ شَرَفِ الْأَلَاتِ وَ  
 شَبَابِيكِ الْأَدْوَاتِ وَرَوَازِنِ الْحَوَاسِ وَرَوَاشِنِ هَوْلَاءِ الْجَوَاسِ. وَبِوُقُوعِهَا عَلَى ظَوَاهِرِ  
 الْأَجْرَامِ وَسَطُوحِ الْأَجْسَامِ وَأَنَّهَا تَفْعَلُ هَذِينَ الْأَمْرِينَ - أَيْ التَّعَقُّلَ وَالْحِسَّاسَ - بِقُوَّةٍ  
 وَاحِدَةٍ هِيَ نَفْسُ ذَاتِهَا. (۲۹)

او در نهایت، با نفی وجود ذهنی و علم حصولی نفس به اشیا، بر این شده است که: علم نفس به اشیا، حصولی نیست؛ بلکه حضوری به معنای مشهور هم نیست، چه حضور به معنای مشهور در میانهٔ جسم و جسمانیات می‌باشد. و اگر مجازاً گویند که اشیا همگی حاضرند در نزد نفس، مراد این معنا خواهد بود که هیچ‌یک از اشیا از نظر نفس ناطقه غایب نیستند از نظر نفس... پس حاضر بودن اشیا ظاهر بودن آن است مر نفس عاقله را، نه حضور به معنای مشهور؛ چه حضور اشیا نزد نفس شبیه است به حضور معلول نزد علت... حاصل کلام آنکه علم نفس به اشیا، فی الحقیقه، نه حصولی است و نه حضوری. و اگر به سبب ضیق عبارت «حضوری» گویند، معنای مشهور را نخواهند؛ بلکه این معنا که گفتیم، اراده نمایند. (۳۰)

#### نقد و بررسی

وجه اول استدلال در صورت روحانیه الحدوث بودن نفس، که مبنای مشایبان و قاضی سعید می‌باشد، درست است؛ در حالی که نفس جسمانیة الحدوث به شمار می‌رود. از این‌رو، نفس در ابتدای خلقت مادی است و قوهٔ تحصیل همهٔ صور را دارد، که برطبق حرکت جوهری، این صور را کسب می‌کند. این در حالی است که قاضی سعید نه جسمانیة الحدوث بودن نفس را قبول دارد و نه حرکت جوهری را. وجه دوم استدلال هم مبتنی بر اصالت ماهیت است که قاضی سعید به آن اعتقاد دارد؛ چون مبنا باطل است، بنا هم باطل خواهد بود و علم به شیء خارجی حاصل نخواهد شد. وجه سوم هم باطل می‌باشد؛ زیرا قاضی سعید پنداشته است که برطبق قول صور مرتسمه، صورت خارجی با تمام خصوصیات خارجی خود وارد ذهن شده و در نزد نفس حاضر می‌گردد. غافل از اینکه مبنای قول صور مرتسمه تجرید است؛ بدین معنا که نفس صور را طی مراحل (حسی، خیالی، و عقلی) از ماده و متعلقات آن تجرید می‌کند، نه اینکه صورت با همان خصوصیات خود در مراتب ادراک محفوظ باشد. از این گذشته، این وجه برخلاف قول

خود اوست؛ زیرا او قوه خیال را مادی می‌داند و در این باب، پیرو مشاییان است. وی بر آن است که ادراک خیالی مادی می‌باشد؛<sup>(۳۱)</sup> برخلاف مَلَّاصِدْرَا که ادراک خیالی را به تبع تجرّد قوه خیال، مجرد می‌داند. لذا لازمه مادی بودن قوه خیال این خواهد بود که بگوید: صور اشیا در مرتبه خیالی، منطبق در ماده خیال هستند؛ در حالی که چنین نگفته و برخلاف گفتار خود رفته است. به هر روی، حدّاکثر فایده این وجه آن خواهد بود که ادراک عقلی را نفی کند.

سرانجام، قاضی سعید گفته است: علم نفس به اشیا، علم حضوری به معنای مشهور نیست و حضور اشیا نزد نفس، مانند حضور معلوم نزد علّت است. در این صورت، اگر صور علمیه را انشای نفس بدانیم (آن‌گونه که مَلَّاصِدْرَا می‌گوید)، نفس علّت صور خواهد بود، هر معلولی نزد علّت حاضر است، و این سخن قاضی حرف جدیدی نخواهد بود (یا حدّاقل اینکه مراد او از «حضوری» معنای مشهور مبهم و مجمل خواهد بود).

### روحانیه الحدوث بودن نفس

یکی دیگر از مباحث مهم در حوزه نفس‌شناسی، مسئله حدوث نفس است: نفس در ابتدای خلقت روحانی است یا جسمانی؟ به تعبیر فلسفی، نفس جسمانیه الحدوث است یا روحانیه الحدوث؟ دو دیدگاه معروف در سیر تفکر فلسفی مطرح شده است: (۱) از دیدگاه مشاییان و قاطبه فلاسفه اسلام تا زمان مَلَّاصِدْرَا، نفس روحانیه الحدوث است؛ (۲) از دیدگاه مَلَّاصِدْرَا و پیروان او، نفس جسمانیه الحدوث است.

قاضی سعید قمی نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌داند و بر آن است که «نفس» جوهری ملکوتی و از عالم قدس می‌باشد: نفس از ماده، زمان، و مشابّهت با اجسام مبرّأ، و جوهری صاف و نورانی است.<sup>(۳۲)</sup> نفس جوهری است که همراه با ماده جسمانی ایجاد می‌شود<sup>(۳۳)</sup> (البته از روح حاکم بر تعابیر و تفکر او، که برگرفته از آرای صاحب اثولوجیاست، بیشتر چنین برداشت می‌شود که نفس قبل از بدن موجود، و در عالم قدس است).

قاضی سعید با تأکید بر اینکه نفس تابع وجود امزجه‌ای است که حادث‌اند (به تبع حدوث این امزجه، نفوس نیز حادث‌اند)، می‌گوید: وقتی بدن و مزاج به حدّ اعتدال برسد، نفس در یک «آن» حادث می‌شود و حدوث در یک «آن» ضروری به تجرّد نفس نمی‌زند. (۳۴) او ضمن اشاره به معنای قدم نفس، قول به حدوث روحانی نفس را قولی درست و موافق با آداب می‌داند که مشاهده نیز آن را تأیید می‌کند. (۳۵)

وی می‌گوید: «نفس» عقل بالذات است و چون عقل بالذات می‌باشد، در موطن عقول (عالم قدس) مأوا دارد؛ سپس به این عالم طبیعت هیبوط کرده، آن مقام قدسی خود را از دست داده، و هویتی سفلی به خود گرفته است. از ظاهر چنین اقوالی، چیزی جز نظریه قدم نفس برداشت نمی‌شود؛ هرچند در برخی عبارات، حدوث نفس را بیان می‌کند. در تعلیقات بر *اثولوجیا* نیز بیان می‌کند که «نفس» عقل همراه با شوق است، موطن آن عالم عقول می‌باشد، و به این عالم هیبوط کرده است.

جالب اینکه از مطاوی سخنان او در تعلیقات بر *اثولوجیا* و دیگر آثار برمی‌آید که نفس قدیم است، ولی خود این را قبول ندارد و از احادیثی که ظاهراً تقدّم نفس را می‌رسانند به تقدّم زمانی تعبیر نمی‌کند، بلکه تعبیر تقدّم دهری را می‌آورد. وی می‌گوید: به نظر من، مقصود از تقدّم ارواح قبل از ابدان تقدّم زمانی نیست، به طوری که ارواح دو هزار سال زمانی بر آفرینش ابدان مقدّم باشند؛ زیرا ارواح، از آن جهت که ارواح‌اند، وجودی در زمان ندارند تا مقدر به زمان شوند و از جهت وجودشان نیز همراه با بدن حادث می‌شوند. بنابراین، تقدّم ارواح بر ابدان به لحاظ وجود دهری ارواح است؛ وجودی که مقدّس از زمان می‌باشد و در عین حال، وقتی با زمان اندازه‌گیری شود، به مقدار دو هزار سال خواهد بود. (۳۶)

یکی دیگر از مباحث نفس‌شناسی قاضی سعید قول به خیال منفصل، و در عین حال، غیرمجرّد بودن آن است. وی به پیروی از سهروردی و دیگر فیلسوفان اشراقی به خیال منفصل اعتقاد داشته، و برای اثبات عالم مثال، ادله عقلی و نقلی اقامه کرده است. (۳۷) اما

او در تجرّد خیال به شدّت با مَلّاصدرا مخالفت، و در رساله الطلائع و البوارق، از مَلّاصدرا با عبارت «بعض الاعلام» یاد می‌کند. قاضی می‌گوید: ابن‌سینا به بقای قوّه متخیّله، و مَلّاصدرا به جوهریت و بقای آن حکم کرده‌اند.<sup>(۳۸)</sup> وی به نقد کلام آن دو پرداخته، و سخن آنان را در این باب «قول زور» خوانده است؛ چه اینکه سخن از بقای قوّه متخیّله، در حالی که ابن‌سینا آن را عرض می‌داند، اعتراف به وجود اعراض جسمانی بدون محل با پذیرش انتقال اعراض است که محال می‌باشد. سخن مَلّاصدرا هم که آن را جوهر می‌داند بدین خاطر باطل است که جوهری که در ماده فاعل می‌باشد و در ماده عمل می‌کند، جز نفس و صورت، چیز دیگری نیست. واضح است که صورت در ماده عمل می‌کند و جسم را می‌سازد؛ نفس هم در بدن عمل می‌کند. حال اگر برای این باشیم که متخیّله نیز جوهر است، در این صورت، شخص واحد دو نفس، و در نتیجه، دو ذات خواهد داشت: یکی جوهر متخیّله و دیگری نفس یا همان صورت که کمال بدن است.<sup>(۳۹)</sup> در نتیجه، قاضی ادراک خیالی را مادّی می‌داند.<sup>(۴۰)</sup>

#### نقد و بررسی

اینکه قاضی سعید جسمانیة الحدوث بودن نفس را نپذیرفته، بدان دلیل است که او اصول و مبانی حکمت متعالیه و مَلّاصدرا را که جسمانیة الحدوث بودن نفس بر آن استوار می‌باشد، نپذیرفته است. یکی از ارکان مهمّ نظر مَلّاصدرا در باب حدوث نفس «حرکت جوهری» است. بر اساس حرکت جوهری است که نفس می‌تواند از حدّ صورت جسمیه تا تجرّد خیالی و عقلی پیش رود. عدم درک این مطلب باعث شده است که قاضی سعید فکر کند که قول به تجرّد خیال منجر به این می‌شود که شخص واحد دو نفس داشته باشد؛ در حالی که به عقیده مَلّاصدرا، نفس متخیّله و عاقله دو مرتبه از نفس واحدی هستند. بنابر حرکت جوهری، تجرّد قوّه متخیّله با تجرّد عقلی نفس منافاتی نداشته و چون قاضی سعید به حرکت جوهری معتقد نبوده، این دو را با هم ناسازگار دانسته است.



اقوال قاضی سعید در مسئله حدوث نفس دستخوش تناقضاتی آشکار است. او از طرفی بر حدوث روحانی نفس تأکید، و با نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس و سایر مبانی این دیدگاه مخالفت می‌کند؛ از طرف دیگر، به گونه‌ای درباره نفس سخن می‌گوید که تنها بر اساس نظریه ملاًصدرا و با پذیرش مبانی آن از جمله حرکت جوهری می‌توان چنین سخن گفت. برای مثال، وی در بحث از احکام انسان در سه موطن طبیعی، نفسی، و عقلی چنین می‌گوید: نفس بهره زیادی از هر سه موطن دارد. انسان از زمان طفولیت خود، دارای وجود طبیعی است که به همین لحاظ، انسان طبیعی و بشر حسی است که دارای اعضا، حواس، و قوای جسمیه است؛ سپس، با ترکیب علوم و اخلاق، جوهره او متدرج گشته و صفا می‌یابد تا اینکه به مرتبه وجود نفسانی می‌رسد و انسان نفسی و بشر حقیقی می‌شود که دارای قوا و ادوات نفسانی است و با این مرتبه از وجود، شایستگی برای حشر و بعث در قیامت را پیدا می‌کند. سپس، از این مرتبه از وجود منتقل گشته و به وجود دیگر، که انسان عقلی و دارای اعضا و قوای عقلی است، دست می‌یابد. (۴۱)

هر قدر که بر جوهریت نفس انسانی افزوده و نفس از جسمیت رها گردد، شدت و احاطه و جمعیت آن برای امور مختلف اشتداد می‌یابد. بنابراین، نفس در کمال ارتقا می‌یابد تا اینکه ذات، آن هیئت وجود را به طور کلی دریافت می‌کند و عالم معقول می‌گردد که موازی با عالم محسوس است. بدین ترتیب، نفس حسن و جمال مطلق را مشاهده می‌کند.

ناگفته پیداست که این آرا و سخنان، جز با قبول حرکت جوهری نفس از مرتبه ماده تا تجرد عقل، تهافتی بیش نخواهد بود و بدون پذیرش اصولی چون اصالت وجود، با هم سازگار نخواهد افتاد و با نظر جسمانیة الحدوث بودن نفس، تفسیر و تبیین صحیحی خواهد داشت. (۴۲)

نکته دیگر آنکه تعبیر قاضی سعید از تقدّم نفوس موجود در روایات به «تقدّم دهری»، این مطلب را می‌رساند که نفوس نسبت به ابدان تقدّم دهری دارند. این مطلب را هیچ‌یک از فلاسفه نگفته است؛ چه اینکه قدیم دهری، قدیم زمانی را هم دربر می‌گیرد. یعنی هر چه که قدیم دهری است، قدیم زمانی نیز شمرده می‌شود و این تالی ای است که

هیچ‌یک از فلاسفه اسلامی قبول نداشته و خود قاضی سعید نیز ملتزم به آن نخواهد شد؛ چون محالات دیگری لازم می‌آید.

با توجه به اینکه قاضی سعید تقدّم ارواح را بر ابدان در روایات به تقدّم دهری تأویل می‌کند، می‌توان گفت که قاضی سعید، من حیث لایشعر، به قدم زمانی نفوس اعتقاد دارد؛ چه اینکه لازمه این جز این نیست. و آن عباراتی که می‌گوید: «نفس» عقل بالذات است که در عالم ملکوت بوده و سپس هبوط کرده است، این نکته را تأیید می‌کند. (۴۳) بنابراین، بعید نخواهد بود که بگوییم: هرچند قاضی در برخی عبارات در آثارش به حدوث نفس همراه بدن اشاراتی دارد، ولی روح افلاطونی بر مباحث نفس‌شناسی او حاکم است. وی را در این مباحث، می‌توان در زمره حکمای افلاطونی قرار داد. قاضی تجرّد نفوس (نباتی، حیوانی، و عاقله) را قبول دارد؛ چراکه نفس مطلقاً مادّی نمی‌تواند باشد. (۴۴) حال، چگونه این قول با نفی تجرّد خیالی سازگار می‌افتد؟

#### معاد

بحث بقای نفس یکی از مسائل مهمّ فلسفی به شمار می‌رود که از دیرباز، در میان فیلسوفان مطرح بوده است. فلاسفه اسلام - همگی - به اثبات این مسئله پرداخته، و به معاد روحانی قائل گشته‌اند. عمده مسئله‌ای که هم جزء تفکّر اسلامی و از عقاید دینی است و هم در بین فیلسوفان بحث‌انگیز می‌باشد، معاد جسمانی است. از آیات و روایات، چنین برداشت می‌شود که در قیامت، جسم انسان نیز محشور خواهد شد. اما آیا همین جسم عنصری محشور خواهد شد یا جسم مثالی؟ و اینکه اصولاً آیا می‌توان معاد جسمانی را مبرهن کرد یا خیر؟ در پاسخ به سؤال اخیر، عمدتاً دو دیدگاه در تفکّر اسلامی مطرح گردیده است: (۱) قول کسانی که به نحو تعبّد به شرع، معاد جسمانی را قبول کرده‌اند (مانند ابن‌سینا<sup>(۴۵)</sup>)؛ (۲) قول کسانی که تلاش کرده‌اند تا معاد جسمانی را مبرهن به دلایل عقلی کنند که در رأس آنها، ملّاصدراست. اما آیا ملّاصدرا توانسته است به این

مقصود برسد؟ پاسخ به این پرسش مجال دیگری می‌طلبد؛ ولی باید گفت که وی در این راه تلاش بسیار کرده و سرانجام به مقتضای اصول و براهین خود توانسته است معاد جسمانی مثالی را - و نه معاد جسمانی عنصری را - اثبات کند. (۴۶) او اعلام کرده است که معادش با معاد عنصری غزالی و معاد مثالی اشراقیان تفاوت دارد؛ چراکه معاد مثالی خود را عین بازگشت نفس و بدن دنیوی می‌شمارد، ولی بدن مثالی اشراق غیر از بدن دنیوی است. (۴۷) قاضی سعید قمی به نقد نظریه ابن‌سینا و ملاصدرا در باب معاد جسمانی پرداخته و تلاش کرده است تا بر اساس مبانی مورد قبول خود، دیدگاهی ارائه دهد که مطابق شرع انور باشد و یا حداقل با آن مخالفتی نداشته باشد. بنابراین فهم قاضی سعید، دیدگاه ابن‌سینا این است که قوه خیال از اعراض جسمانی به حساب می‌آید؛ در عین حال، ابن‌سینا بر آن است که این قوه بعد از نابود شدن بدن، با بقای نفس ناطقه، باقی می‌ماند. قاضی سعید بر مبنای آنچه مشهور به ابن‌سینا نسبت داده است، می‌گوید: قول به بقای قوه خیال، در عین عرض جسمانی بودن آن، مستلزم قول به وجود عرض جسمانی بدون محل و یا قول به انتقال عرض بدون معروض است. (۴۸) عرض جسمانی حال در محل جسمانی می‌باشد و برای بقای خود به آن محل جسمانی محتاج است؛ لذا بقای آن بدون محل، و انتقال آن بدون آن محل، محال خواهد بود.

از دیدگاه ملاصدرا، قوه خیال جوهری نیمه‌مجرد و حد واسط میان مجردات محض و عالم ماده است. این قوه همان جزء باقی انسان است که آخرین مرحله عالم طبیعت، و اولین مرحله عالم آخرت به شمار می‌رود. مثال محسوسات در این قوه منعکس می‌شود و باقی و شایسته است که نشئه آخرت قیام به آن پیدا کند. (۴۹) قاضی سعید، با تندی تمام، سخن ابن‌سینا و ملاصدرا را قول زور دانسته است؛ زیرا چنان‌که بیان شد، لازمه قول ابن‌سینا بقای عرض بدن موضوع است. قاضی اشکال قول ملاصدرا را هم این مسئله دانسته است که بدن واحد دارای دو نفس، و شخص واحد دارای دو ذات می‌باشد. (۵۰) قاضی سعید بر آن است که ماده جسمانی، بر حسب استعداد خویش، خالی از حرکت

و پویش ذاتی نیست. این ماده در موطن و عوالم خود سیر می‌کند و برای پذیرش صورتی مناسب با صور مکتسب دنیوی، مستعد و آماده می‌گردد. در حقیقت، این بدن نیز همانند خشتی است که با مرگ متلاشی می‌گردد و شکل و قالب خود را از دست می‌دهد؛ سپس، با فرارسیدن روز رستاخیز، دوباره به قالب زده می‌شود و شکل و هیئت اولیه خود را باز می‌یابد؛ به گونه‌ای که هرکس او را ببیند اذعان می‌کند که همان انسانی است که در دنیا دیده است. (۵۱)

وی نفس را هم جوهری می‌داند که دارای درجات مختلف است، و در هر مرتبه‌ای، از جنس موجودات آن مرتبه می‌شود: در عالم اجسام، موجودی طبیعی است، از قوای غذایی، منمیه، محرکه، حساسه، باصره، سامعه، و متخیله بهره می‌گیرد، و از تغذیه، نمو، حرکت، احساس، و ابصار برخوردار است؛ در عالم متوسط، موجودی نفسانی می‌گردد و همان کارها را با قوا و جهاتی که در ذات اوست، انجام می‌دهد (و این نیست مگر با ماده لطیفی که از کدورات عناصر میراست و این ماده لطیف همواره با نفس است، چراکه هیچ نفسی از آن جهت که نفس است بدون ماده نمی‌باشد)؛ و در عالم بالا، در صورتی که مشمول عنایت حق شود، عقل بالفعل است. نفس، در عالم مثال، متخیل است؛ همان‌گونه که در عالم طبیعت، غازی و نامی می‌باشد و به حس ظاهر و باطن حساس است. با فرارسیدن مرگ، جامه کدر طبیعت از اندام نفس جدا می‌شود و به عالم میانی می‌رود که همان عالم مثال است. قوه خیال، که سلطان این عالم می‌باشد، چنان در این عالم قوت گرفته است که گویی چیزی غیر از متخیله نیست؛ چنان‌که اگر اهل تعقل باشد، قوه تعقلش چنان نیرومند می‌شود که گویی غیر از عقل نیست. قول ابن‌سینا و ملاصدرا درست نیست؛ قول صحیح همان است که باید از تقلید رئیس و مرئوس خودداری کرد. (۵۲)

علاوه بر این، قاضی سعید به استقرار رابطه نفس و بدن قائل است. او بر آن است که نفس همواره باید ملابس ماده و معانق طبیعت جسمانی باشد و بتواند تا افق والای عقل پیش برود. علاقه بین نفس و بدن، هرگز، با پراکنده شدن آن دو قطع نمی‌شود؛ هرچند به

ظاهر، بین آن دو، جدایی می‌افتد و آثار تعلق و پیوستگی از بین می‌رود.<sup>(۵۳)</sup>

قاضی در الاربعینیات نیز می‌گوید:

أما قطع تدبيرها و تصرفها فيها فهي مع الحصاة من الجسم الذي قدره الله لها و لا يفارقها و هذا القوى من الجسم هو الذي يربيه الله و يحفظه بقيوميته الممسكة لنظام العالم بانزال مطر من سماء الرحمة الامتنانية شبيهه بالمنى الذي للطبيعة الانسانية فبعث من في القبور من العظام البالية.<sup>(۵۴)</sup>

وی بر آن است که مادهٔ اخروی همان جسم این دنیا است که از کدورات طبیعی خالص گردیده و به لحاظ جوهر اصفی و الطف است. و در فرق بین مادهٔ دنیوی و اخروی می‌گوید:

أن ما يحل تلك المادة لا يحلها إلا بعد حركة و استعداد و زمان و جهات قابلية و اسباب خارجية بخلاف الاخروية فإن الفائضة عليها من جهة الاسباب الداخلية و الجهات الفاعلية على وجه اللزوم و الاستتباع. و ايضاً المادة الدنيوية اذا زالت صورتها احتيج في استرجاعها الى استئناف تأثير من خارج بخلاف المادة الاخروية فإنها لا تحتاج في ذلك الى كسب جديد بل الفاعل لذلك و هي النفس معها دائماً.<sup>(۵۵)</sup>

وی علاوه بر تلاش در جهت اثبات اینکه جسم عنصری در روز رستاخیز محسوس خواهد شد، سعی کرده است که با استشهاد به روایات معصومان عليهم السلام نیز این مطلب را مستدل سازد.<sup>(۵۶)</sup>

از مطالب ذکر شده، چیزی جز حرکت جوهری استنباط نمی‌گردد. از این رو، باید گفت: دیدگاه قاضی سعید در بحث معاد کاملاً مبتنی بر حرکت جوهری است (و بدون حرکت جوهری، تبیین صحیحی بر نمی‌تابد)؛ در حالی که او صراحتاً حرکت جوهری را نفی می‌کند و می‌گوید: «حرکت در جوهر وجود ندارد و کسی که به حرکت جوهری اعتقاد داشته باشد، به خطا رفته است.»<sup>(۵۷)</sup> علاوه بر این، قاضی سعید تصریح می‌کند که نفس در عالم ماده عین طبع و مواد و صور قائم به مواد، در عالم تخیل عین خیال، و در مقام تعقل متحد است با صور عقلی. او همچنین آثار مترتب بر مواد و صور مادی را فعل نفس می‌داند؛<sup>(۵۸)</sup> با تصریح بر اینکه نفس جوهر مجردی است که بالفطره، بدون قبول

تجدّد و تحوّل و حرکت ذاتی، از ناحیه حصول قوّه و استعدادات در بدن که امر الهی منتظم نمی‌شود، مگر از ناحیه تعلّق تدبیری موجودی مجرد حادث و مخلوق، دفعتاً نه از ناحیه حرکات و استحاللات حادث شده است و این تناقضی بیش نیست و جز با حرکت جوهری سازگاری ندارد.

از این رو، استاد آشتیانی می‌گوید: قاضی، من حیث لایشعر، به تمام آثار و لوازمی ملتزم شده که از ناحیه حرکت در جوهر بر نفس انسانی مترتب است؛ از جمله او بارها اشاره می‌کند که نفوس در آخرت، و به حسب وجود افرادی انواع متباینه‌اند. این قول، بدون اعتقاد به تحوّل ذات (حرکت جوهری)، از اباطیل و اغلاط به شمار می‌آید. (۵۹)

علاوه بر این، می‌دانیم که حرکت جوهری بر اصالت وجود مبتنی است؛ اما قاضی سعید در مواضع گوناگونی از آثار خود، اصالت وجود را انکار کرده و معتقد به اصالت ماهیت گشته است. بنابراین، می‌توان گفت: قاضی حرکت جوهری را قبول نداشته و نمی‌توانسته است این‌گونه در باب مسائل مذکور اظهار نظر کند؛ چه اینکه دیدگاه‌های وی مبتنی بر حرکت جوهری، و حرکت جوهری نیز مبتنی بر اصالت وجود است.

در ذیل، به طور خلاصه، نحوه‌ی ابتدای حرکت جوهری بر اصالت وجود را توضیح می‌دهیم: اصالت وجود یکی از مبانی مهمّ حرکت جوهری می‌باشد که ملأصدرا به آن اعتقاد داشته است؛ حرکت جوهری بر اساس اصالت وجود مبرهن می‌شود. حال اگر کسی اصالت وجود را قبول نداشته باشد، نخواهد توانست حرکت جوهری یا لوازم آن را قبول داشته باشد. قابل توجه است که حرکت جوهری در عبارات ملأصدرا در دو معنا به کار رفته است:

- (۱) به معنای مصطلح نزد عرفا: بدین معنا که در عالم هستی، هیچ موجودی جز واجب‌الوجود حقیقت ندارد؛ بنابراین، همه‌ی هویت‌ها برای ادراک ضعیف ما یک نمودی وهمی دارند. ملأصدرا در برخی عبارات اسفار، اصالت وجود را در این معنا به کار برده است.
- (۲) اصالت وجود به معنای خاصّ صدرایی آن: در این بحث، بحث اصالت وجود یک

پدیده در برابر اصالت ماهیت آن پدیده است.<sup>(۶۰)</sup> اصالت وجود به این معناست که حرکت جوهر قرار می‌گیرد و به این معنا، قبل از مَلَّاصدرا مطرح نبوده است؛ در زمان میرداماد مطرح شده است.

اصالت وجود دو نقش مهم را در پذیرش حرکت جوهری ایفا می‌کند: از طرفی، تنها بر مبنای اصالت وجود می‌توان تبیین جدیدی از حرکت ارائه کرد که زمینه‌ساز طرح بحث حرکت جوهری بود؛ از طرف دیگر، مشکلات دامن‌گیر حرکت جوهری که ناشی از نگرش اصالت ماهیتی بود، با اصالت وجود، رفع گردید.

توضیح اینکه مَلَّاصدرا حرکت را از عوارض موجود بما هو وجود می‌داند. بنابراین، موجود به دو قسم وجود سیال و ثابت تقسیم می‌شود و حرکت نحوه وجود سیال است. این جهت‌گیری‌ها در فلسفه مَلَّاصدرا جز با اصالت وجود امکان‌پذیر نیست. مَلَّاصدرا حرکت را تجدد شیء می‌داند؛ زیرا دقیقاً بر این مبنا می‌اندیشد که حرکت نحوه هستی موجود متحرک است و بین متحرک و حرکت تفاوتی نیست. وقتی که حرکت نحوه وجود قرار گرفت و بین حرکت و متحرک فرقی نبود، بنابر اصالت وجود، سیلان و صف تحلیلی برای وجود سیال خواهد بود که نیاز به موصوف مستقل از وصف ندارد، بلکه وجود آنها عین وجود معروضشان است. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که سؤال از اینکه در حرکت جوهری خود شیء (متحرک) چه می‌شود، برخاسته از نگرش اصالت ماهیتی است؛ چراکه بر اساس اصالت وجود، خود شیء وجود آن است و حرکت هم نحوه وجود شیء متحرک به شمار می‌رود. بدین لحاظ، در حرکت جوهری، خود شیء همان وجود متحرک است؛ لذا، با این بیان، شبهه عدم بقای موضوع دفع خواهد شد.

### نتیجه‌گیری

هرچند قاضی سعید در مواضع گوناگون مبانی اصلی حکمت متعالیه را انکار می‌کند؛ ولی روح مبانی حکمت متعالیه بر نظریات وی در زمینه نفس‌شناسی حاکم است؛ همان‌طور

که بیان شد، نظریه ادراک او بدون حرکت جوهری تبیین درستی ندارد. بحث حدوث نفس و بخصوص مسئله معاد نیز این‌گونه است. لذا بعید نخواهد بود اگر بگوییم: قاضی سعید، من حیث لایشعر، به حرکت جوهری قائل گشته است. البته چون او مبانی حرکت جوهری مثل اصالت وجود را شدیداً منکر است، در آثار وی، تناقضات و تشویش‌های گوناگونی به چشم می‌خورد؛ تنها توجیهی که می‌توان ارائه کرد این است که قاضی سعید در مباحث فلسفی خیلی متضلع نیست، بیشتر به دنبال تفسیر و کشف رموز روایات اهل بیت علیهم‌السلام است، و به توالی فلسفی نظریات خود التفات چندانی ندارد.



پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- ر.ک: قاضی سعید، شرح توحید صدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۱، مقدمه مصحح.
- ۲- ر.ک: ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۸، ص ۱۹۱؛ ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، ص ۱۶۳؛ فخر رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۲، ص ۲۸۷.
- ۳- ر.ک: ابونصر فارابی، *الجمع بین رأی الحکیمین*، تصحیح البیر نصری نادر، ص ۹۱ و ۹۲.
- ۴- ابن سینا، *رسائل*، ج ۱، ص ۱۸۱.
- ۵- ر.ک: ابن سینا، همان؛ ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۱۷۸-۱۹۱؛ فخر رازی، همان، ج ۲، ص ۲۹۹.
- ۶- ملأصدرا، *شرح هداية الاثیریة*، ص ۱۸۸؛ همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، ص ۱۹۱-۱۹۲.
- ۷- ر.ک: ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۲۳.
- ۸- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفاة شیخ اشراق*، ج ۲، ص ۱۰۳-۹۹.
- ۹- ر.ک: همان، ص ۲۱۴؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۴۷۴.
- ۱۰- ملأصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۴، ص ۴۷-۴۸؛ همو، *العرشیه*، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، ص ۲۳۷.
- ۱۱- همان، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۰.
- ۱۲- همان، ص ۱۸۱.
- ۱۳- ر.ک: ملأصدرا، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح احمد ناجی اصفهانی، ص ۷۴-۷۵.
- ۱۴- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۲۱۰.
- ۱۵- ر.ک: همان، ص ۷۷.
- ۱۶- عبدالرحمن بدوی، *افلوطین عند العرب*، ص ۱۱۷.
- ۱۷- قاضی سعید، *تعلیقہ بر اتولوجیا*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تعلیقہ ش ۱۴۴.
- ۱۸- همو، *شرح توحید صدوق*، ج ۲، ص ۷۵.
- ۱۹- غلامحسین ابراهیمی دینانی، *اسماء و صفات حق*، ص ۲۱۹.
- ۲۰- قاضی سعید، *شرح توحید صدوق*، ج ۲، ص ۷۲.
- ۲۱- ر.ک: همو، *الاربعیات*، تصحیح نجفقلی حبیبی، ص ۶۷.
- ۲۲- ر.ک: قاضی سعید، *شرح توحید صدوق*، ج ۲، ص ۸۱.
- ۲۳- همان.
- ۲۴- همان.
- ۲۵- همان، ص ۸۰؛ همو، *الاربعیات*، ص ۲۰۵.
- ۲۶- غلامحسین ابراهیمی دینانی، همان، ج ۲، ص ۲۱۴.

۵۲ □ معرفت‌فلسفی سال هشتم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۰

- ۲۷- قاضی سعید، کلید بهشت، تصحیح محمد مشکات، ص ۱۰۷-۱۰۹.
- ۲۸- همان، ص ۱۰۹.
- ۲۹- قاضی سعید الفوائد الرضویه، تعلیق سید روح‌الله موسوی خمینی، ص ۱۱۲.
- ۳۰- همان، ص ۱۰۹.
- ۳۱- قاضی سعید، الاربعینیات، ص ۳۱۴.
- ۳۲- همان، ص ۲۶۹.
- ۳۳- همان، ص ۳۱۶.
- ۳۴- همان، ص ۱۵۲.
- ۳۵- همان، ص ۱۵۰.
- ۳۶- قاضی سعید، شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۷۱۲.
- ۳۷- همو، الاربعینیات، ص ۱۴۲-۱۴۵ و ۱۸۵.
- ۳۸- همان، ص ۳۱۳.
- ۳۹- همان، ص ۳۱۴.
- ۴۰- همو، شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۱۲۵.
- ۴۱- همو، الاربعینیات، ص ۳۸۰-۳۸۱.
- ۴۲- ر.ک: ابوالحسن غفاری، «تحلیل انتقادی اشکالات ملارجعلی تبریزی و قاضی سعید قمی بر نظریه ملأصدرا در باب حدوث جسمانی نفس»، معرفت فلسفی، ش ۲۷، ص ۴۸.
- ۴۳- قاضی سعید، تعلیق بر اتولوجیا، تعلیق شماره ۵۲ و ۵۹.
- ۴۴- ر.ک: قاضی سعید، کلید بهشت، ص ۱۰۹.
- ۴۵- ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۶۰.
- ۴۶- ملأصدرا، الشواهد الربوبية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۴۶ و ۳۴۷.
- ۴۷- همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۶۵۷.
- ۴۸- قاضی سعید، الاربعینیات، ص ۳۱۴.
- ۴۹- ملأصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۹، ص ۱۲۱.
- ۵۰- قاضی سعید، الاربعینیات، ص ۳۱۴؛ احمد بهشتی، «معاد از دیدگاه قاضی سعید»، آیینة معرفت، ش ۱۰، ص ۸.
- ۵۱- قاضی سعید، شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۵۶۵-۵۶۶.
- ۵۲- همو، الاربعینیات، ص ۳۱۴-۳۱۵.

نقد و بررسی نظریات قاضی سعید در زمینه نفس‌شناسی □ ۵۳

- ۵۳- ر.ک: همو، شرح توحید صدوق، ج ۲، ص ۵۶۲-۵۶۳.
- ۵۴- همو، الاربعینیات، ص ۳۱۶.
- ۵۵- همان، ص ۳۱۷.
- ۵۶- ر.ک: احمد بهشتی، همان، ص ۱۱-۱۴.
- ۵۷- قاضی سعید، الاربعینیات، ص ۱۳۸.
- ۵۸- همو، شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۷۰.
- ۵۹- سید جلال‌الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکمای الهی، ج ۳، ص ۶۵.
- ۶۰- ر.ک: محمدتقی مصباح، شرح نهاية الحکمة، تحقیق عبدالرسول عبودیت، ص ۶۰ و ۶۱.

منابع .....

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *منتخباتی از آثار حکمای الهی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *اسماء و صفات حق*، تهران، اهل قلم، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، تهران، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ق.
- ، *الالهيات من كتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
- ، *النفس من كتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا.
- ، *رسائل*، تصحیح حلمی ضیاء اولکن، ترکیه، جامعة الاستانبول، ۱۹۵۳م.
- بدوی، عبدالرحمن، *افلوطين عند العرب*، قم، بیدار، ۱۴۱۳ق.
- بهشتی، احمد، «معاد از دیدگاه قاضی سعید»، *آیین معرفت*، ش ۱۰، بهار ۱۳۸۶، ص ۱-۱۸.
- رازی، فخرالدین، *المباحث المشرقية*، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، چاپ سنگی، بی‌تا.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبيهات*، تهران، مطبعة حیدری، ۱۳۷۹ق.
- فارابی، ابونصر، *الجمع بين رأى الحكيمين*، تصحیح البیر نصری نادر، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ق.
- مفید، محمدسعید بن محمد (قاضی سعید)، *الفوائد الرضويه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.
- ، *الاربعينيات*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- ، *تعليقات على اثولوجيا*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ق.
- ، *شرح توحيد صدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ، *کلید بهشت*، تصحیح محمد مشکات، تهران، الزهراء، ۱۳۶۲.
- مصباح، محمدتقی، *شرح نهاية الحکمه*، تحقیق عبدالرسول عبودیت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴.
- ملأصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
- ، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
- ، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، *عرشیه*، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان، کتابفروشی شهریار، ۱۳۴۱.
- ، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح احمد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵.
- غفاری، ابوالحسن، «تحلیل انتقادی اشکالات ملأرجعلی تبریزی و قاضی سعید قمی بر نظریه ملأصدرا در باب حدوث جسمانی نفس»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۷، بهار ۱۳۸۹، ص ۳۷-۵۵.