

بررسی نفس‌شناسی قاضی سعید قمی

ذوالفقار ناصری*

چکیده

قاضی سعید قمی از فیلسوفان و عارفان سده یازدهم هجری و از بزرگان حکمت اسلامی است. وی در زمینه نفس‌شناسی بسان دیگر حکیمان مسلمان، نفس را جوهری مجرد می‌داند، ولی اختلاف نظر عمده او با دیگران در این است که به باور ایشان، نفس هیچ‌گاه حتی پس از مرگ، ارتباط وجودی‌اش را با بدن به‌طور کامل از دست نمی‌دهد و همواره - حتی پس از مرگ - حصه‌ای از جسم مادی عنصری به‌همراه نفس باقی می‌ماند و حشر در عالم آخرت نیز بر اساس همان حصه جسمانی خواهد بود. از همین رو، وی کیفیت معاد را بر خلاف نظریه‌های فلسفی، جسمانی عنصری می‌داند. در این مقاله می‌کوشیم آرای وی درباره مسئله نفس و بدن و لوازم آن و نیز برخی تضادهای جدی در فلسفه‌ورزی ایشان را که به دلیل اخذ مبانی مختلف در اندیشه وی رخ داده بررسی کنیم. نتیجه بررسی‌ها در این مقاله آن است که وی دوره‌هایی از تفکر را تجربه کرده و در هر دوره متأثر از مبانی کلامی یا فلسفی و عرفانی بوده و در هر دوره به اندیشه‌هایی معتقد شده است که در تضاد آشکار با مبانی فکری قبلی وی بوده است.

کلیدواژه‌ها

قاضی سعید قمی، نفس‌شناسی، ماده عنصری، نفس و بدن.



قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ - پس از ۱۱۰۷ ق.)^۱ از حکیمان و عارفان سده یازدهم هجری است که مقامی شامخ نزد فیلسوفان و عارفان مسلمان دارد. وی از شاگردان باواسطه ملاصدراست که به واسطه استادش ملامحسن فیض کاشانی، سلسله تعلّمش به صدر المتألهین می‌رسد. این حکیم والامقام که بر مشرب عرفانی سلوک کرده، می‌کوشد آرای خویش را که بیشتر در ضمن شرح احادیث مشکل از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام بیان می‌دارد، با چاشنی ذوق و اشراق مقبول طبع صاحب‌نظران کند. ایشان در مبانی فلسفی و حکمت بحثی به‌طور عمده از حکمت مشاء و از استاد برجسته‌اش حکیم رجبعلی تبریزی (متوفی ۱۰۸۰ ق.) - فیلسوف مشایی طراز اول عصر صفوی - و در عرفان و حکمت متعالیه از آثار ملاصدرا و محضر استادش ملامحسن فیض کاشانی متأثر است و در تأویل‌های عرفانی‌اش گاه حتی از ملاصدرا و فیض کاشانی نیز گام فراتر می‌نهد. وی در آرای فلسفی‌اش گاه با مشائیان موافق است و گاه به‌ویژه در نفس‌شناسی، به‌رغم مخالفت با مبانی صدرایی، نظر حکمت متعالیه را می‌پذیرد.

به نظر می‌رسد دغدغه اصلی قاضی سعید از پرداختن به مباحث فلسفی و عرفانی، حلّ معضلات و مشکلات در فهم معانی احادیث و اخبار معصومین و تطبیق شریعت، عرفان و حکمت است (مؤمنی، ۱۳۹۰). حتی می‌توان گفت مبانی فلسفی‌ای که او برمی‌گزیند در همین راستاست؛ یعنی از آنجاکه او حکیمی اخباری‌مشرّب است و در پی تبیین احادیث پیشوایان معصوم علیهم‌السلام است، اساساً اصالت وجود صدرایی را با ظاهر روایات مغایر می‌یابد؛ زیرا در نظر نخست به نظر می‌آید که غالب احادیث از نوعی غیریت میان خالق و مخلوق خبر می‌دهند و این غیریت، با تباین وجودشناختی همخوانی بیشتری دارد. از این‌رو، او می‌کوشد مباحث را به‌نحوی پیش برد که بر اصالت ماهیت مبتنی باشد؛ زیرا بر اساس اصالت ماهیت در فلسفه است که از تباین حقایق وجودی سخن به میان می‌آید

۱. برای آگاهی بیشتر نک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ص ۴، مقدمه مصحح؛ همو، ۱۳۷۹: ص ۱۹، مقدمه مصحح.



و قاضی این مبنا را برای تبیین چنان احادیثی برمی‌گزیند.

نکته‌ای که درباره اندیشه‌های این حکیم الهی وجود دارد اینکه او در برخی آرای خویش از جمله در مباحث نفس‌شناسی دچار تناقض‌های آشکاری است؛ به گونه‌ای که از همان مبانی و اصول اعتقادی صدرایی که در پاره‌ای از آثارش انتقاد کرده است، در تبیین برخی مسائل دیگر سود می‌جوید. وی در برخی مبانی صدرایی مانند اصالت وجود و حرکت جوهری، بر حکمت صدرایی اشکال وارد می‌کند و آنها را بر نمی‌تابد، ولی گاه خود در اثبات باورهای فکری خویش بر همان مبانی استناد می‌کند؛ برای مثال، وی در چندین موضع، حرکت جوهری را که از اصول مسلم حکمت صدرایی است، رد می‌کند؛ از جمله در الفوائد الرضویه می‌نویسد: «وأما ثبات الطبيعة الجسمیة و جمودها، فمن جهة أنّ ذاتها ليست نفس الحركة والسیلان - كما زعم بعض الأساتذة الأعلام - بل هي ذات ثابتة بنفسها، والحركة عارضة لها من حيث القابلية عروض اللوازم الذاتية لمعروضها: ثبات طبیعت جسمی و جمود آن، از آن جهت است که ذاتش برخلاف نظر برخی استادان فن، ذاتی متحرک و در سیلان نیست، بلکه ذاتی دارای ثبات است و از حیث قابل بودن عروض لوازم ذاتی بر معروض خود، حرکت عارض بر آن است» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۰۷). از سوی دیگر، در آرای که درباره نفس‌شناسی و معاد دارد، از این اصل صدرایی سود می‌جوید.^۱ در ادامه تلاش خواهد شد انگیزه‌ها و دلایل وی را از این گونه تناقض در اندیشه‌ورزی روشن سازیم. به منظور علت‌یابی طرح هر نظریه‌ای از هر متفکری، باید منظومه فکری او بررسی شود و مبانی هر نظریه در ضمن آن منظومه فکری در نظر گرفته شود. در ادامه می‌کوشیم نمای روشنی از منظومه فکری این متفکر را تبیین کنیم.

۱. مبانی فلسفی

برای بررسی دیدگاه قاضی سعید در خصوص مسئله نفس و بدن، دیدگاه او را در

۱. برای مثال نک: قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۰.





چارچوب منظومه فکری ایشان بررسی می‌کنیم. مهم‌ترین اصول فلسفی در نفس‌شناسی قاضی سعید به قرار زیر است:

الف) اعتقاد به اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود:^۱ با رواج یافتن و رسمیت مذهب تشیع در عصر صفوی، متفکران این عصر به اخبار و روایت‌های صادر شده از ائمه اطهار علیهم‌السلام بیش از پیش توجه کردند. قاضی سعید نیز با توجه به روحیه علمی رایج در عصر صفوی که التفات به ظواهر آیات و روایت‌ها و پرهیز از تأویل‌های فلسفی و عرفانی بود، با تأثیرپذیری از رویکردهای اخباری به شرح برخی آیات قرآن و روایت‌های پیشوایان معصوم علیهم‌السلام پرداخته است. وی مانند استادش ملارجعلی تبریزی معتقد است بر اساس مبانی حکمت متعالیه و با استفاده از نظریه‌هایی همچون اصالت وجود، اشتراک معنوی وجود و وحدت تشکیکی وجود نمی‌توان فهم درستی از آیات و روایات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام داشت؛ زیرا آنچه از ظاهر برخی آیات و به‌ویژه روایات برمی‌آید، رویکرد کثرت‌نگر در مباحث هستی‌شناسی است؛ بدین معنا که بنابر ظاهر برخی روایت‌ها، میان خالق و مخلوق هیچ‌گونه شباهتی نیست و خداوند موجودی به‌کلی دیگر معرفی می‌گردد و این رویکرد که به تبیین وجودشناختی میان موجودات هستی‌قائل است، با اصالت ماهیت سازگارتر است. بر این اساس، قاضی سعید نیز تبیین و تفسیر آیات و روایات را با مبنای فلسفی اصالت ماهوی سازگارتر می‌یابد و بدان معتقد می‌شود. قاضی وجود را صفت می‌داند و تابع ماهیت می‌انگارد و از اصالت ماهیت دفاع می‌کند؛ برای نمونه وی در «الفحات الالهیه» می‌گوید: «اعتقاد کسانی که وجود را اصیل می‌دانند، گمراهی است؛ بلکه ماهیت اصیل است و این حکم عقل است» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۵۹).

از دیدگاه اصالت ماهیتی و کثرت‌نگر ایشان، میان واجب الوجود و مخلوقات نوعی تبیین وجودشناختی برقرار است و این امر با اصول صدرایی اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود ناسازگار است. ایشان لازمه پذیرش اصالت وجود و اشتراک معنوی

۱. برای توضیحات بیشتر نک: همان، ص ۱۲۵؛ همان، ص ۱۵۹؛ نیز نک: همو، ۱۳۶۲: ص ۵۴.

وجود را پذیرش مشابهت و سنخیت میان وجود حق تعالی و سایر موجودات می‌داند و این امر را هرگز با تنزیه خداوند متعال و توحید واجب تعالی سازگار نمی‌داند (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۲۴۱) و می‌نویسد: «وجود بر ماهیت حمل می‌شود و آن صفتی برای ماهیت و تابع آن است و این امری روشن است و قول به اصالت وجود بی‌مبناست و در توحید خاص الهی بر این ناگواری‌ها نیازی نیست؛ زیرا در دریافت حق، نیازی به تکلف نیست».^۱ وی در ادامه جعل را نیز بالذات از آن ماهیت می‌داند و وجود را مجعول بالعرض و جعل وجود را نظری بی‌معنا می‌پندارد: «پس جعل متوسط در حمل اصطلاحی، بر وجود متقدم است، زیرا حمل وجود به واسطه آن است که صحیح و روشن است که چیزی قبل از وجود نیست تا شایسته تعلق جعل باشد و این شایستگی، بالذات و بالإصالة برای ماهیت است و بالعرض و به تبع از آن وجود است».^۲ نیز وی درباره احکام ماهیت، می‌نویسد: همه احکام ماهیت (مانند واجب و ممکن، واحد و کثیر یا کلی و جزئی) همگی پس از جعل بدان بار می‌شود و در این میان، نخستین حکمی که بر ماهیت بار می‌شود، وجود است که تابع جعل است.^۳

قاضی سعید با اعتقاد به اصالت ماهیت، هرگونه سنخیت و مشابهتی را میان وجود خداوند و سایر موجودات عالم امکان نفی می‌کند و خدا را مطلقاً دیگر می‌داند. لذا با اعتقاد به اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود و نیز قائل شدن به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکنات و انکار سنخیت میان وجود خداوند و سایر موجودات، می‌کوشد وجود و اسماء و صفات باری تعالی را تبیین کند. وی بر آن است که این نظریه مقتضای مضمون و معنای بسیاری از آیات و روایات است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۳۴۲).

۱. «الوجود يحمل على الماهية فهو صفة لها تابعة اياها وهذا من أظهر البديهيات والقول بأصالة الوجود لا أصل له ولا حاجة في التوحيد الخاص إلى تعسف أخذه، إذ الحق لا يحتاج إلى تكلف في مأخذه» (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۲۵).

۲. «فالجعل المتوسط في الحمل المصحح إياه متقدم على الوجود، إذ به يصح حمل الوجود. وظاهر أنه لا شيء قبل الوجود يصلح لتعلق الجعل، فهو للماهية بالذات والإصالة، وللوجود بالعرض والتبعية» (همان، ص ۱۲۶).

۳. «أنها المحكوم عليها بجميع الأحكام بعد الجعل، فأول ما يحكم عليها ويصح لها هو الوجود؛ لأنه يتبع الجعل» (همان، ص ۱۲۷).





در همین زمینه، یکی از مبانی صدرایی که سخت مورد مخالفت قاضی سعید قرار گرفته، حرکت در ذات یا جوهر شیء است که خود بر اصالت وجود مبتنی است. اشکال قاضی مانند دیگر مخالفان بر نظریه حرکت جوهری آن است که در جریان حرکت جوهری لازم می آید ذات شیء نیز تغییر یابد و در نتیجه شیء در حرکت به شیئی دیگر تبدیل شود؛ چون شیئی که در تحریک ذاتی است، در واقع وحدت و اتصال وجودی خود را از دست می دهد.

طرح این گونه اشکال ها که در حکمت صدرایی به شایستگی پاسخ آنها ارائه شده است، نشان می دهد قاضی سعید به واسطه علقه ای که به حکمت مشاء داشته، از برخی ظرایف حکمت صدرا غفلت کرده است و همین امر سبب ردّ برخی مبانی حکمت متعالیه شده است. در پاسخ به این اشکال و در تبیین حرکت جوهری می توان گفت: بر اساس یکی از دسته بندی ها در حکمت متعالیه ملاصدرا، موجودات بر دو قسم ثابت و سیال تقسیم می پذیرند. بنا به تعریف، موجود ثابت (شامل خدا و مجردات و عقول) موجودی است که حرکت و تکامل در آن امکان ندارد؛ زیرا فرض بر آن است که موجود مجرد تکامل ذاتی دارد و نیازی ندارد که حرکتی در آن واقع شود. در حالی که موجود سیال بنا به فرض موجود ناقص و در پی تکامل است و از این رو، مرکب از قوه و فعل است تا خود را به کمال ممکن ذاتش برساند. تبدیل از قوه به فعل در اصطلاح فلسفی، همان حرکت است که البته بر اساس تبیین ملاصدرا در ذات شیء رخ می دهد.

ملاصدرا حرکت را از عوارض موجود بماهو موجود می داند؛ بدین معنا که حرکت نحوه وجود موجود سیال است؛ حرکت نحوه هستی موجود متحرک است؛ پس، سیالیت و سیلان، وصف تحلیلی وجود موجود سیال است؛ بدین معنا که حرکت همان نحوه بودن و در واقع تجدد شیء است. با این بیان روشن می شود که بر اساس اصالت وجود خود شیء همان وجود شیء است و حرکت نیز همان نحوه وجود شیء متحرک است. بنابراین، این سخن که در حرکت جوهری ذات شیء تغییر می کند، ناشی از نگرش اصالت ماهیتی و ذهن ثبات اندیش و کثرت نگر است. در واقع نگرش اصالت وجودی داشتن یا اصالت ماهیتی اندیشیدن، دو گونه نگرش به هستی یا دو گونه پارادایم

هستی‌شناسانه است. قائل به اصالت وجود موجودات هستی را در حال تکامل ذاتی پیوسه می‌یابد، ولی فیلسوف معتقد به اصالت ماهیت، موجودات هستی را ثابت و لایتغیر می‌یابد؛ چون در نگرش اصالت ماهیتی، وجودات هستی دارای تباین ذاتی هستند.

ب) اعتقاد به اشتراک لفظی وجود و الهیات سلبی: به باور قاضی سعید، هر آنچه تعقل شود و به تصور درآید، معلول و مخلوق است؛ زیرا آنچه انسان از طریق عقل ادراک می‌کند، از سنخ ذات خودش است و از این رو، هر آنچه از حیطة هستی بشر بیرون است، در حوزه ادراک آدمی قرار نمی‌گیرد. پس آنچه درباره صفت در مورد خداوند می‌توان گفت این است که بگوییم توصیف او امکان‌پذیر نیست. بر همین اساس، ایشان معتقد است آنچه برای مخلوق ممکن است، برای خداوند ممتنع است، ولی آنچه برای خداوند ممتنع است، برای مخلوق ممکن خواهد بود و این اعتقاد، همان قول به تباین میان خالق و مخلوق و عدم سنخیت بین آن دو، و در واقع قول به اشتراک لفظی وجود و اسماء میان خالق و مخلوق است. وی بر این اعتقاد خویش چنین استدلال کرده است: اگر آنچه در مورد مخلوقات صادق است، در مورد خالق نیز تحقق داشته باشد، لازم می‌آید حق تعالی در امری با مخلوق خود اشتراک داشته باشد و هر مابه الاشتراکی مستلزم مابه الامتیازی خواهد بود و این امر در نتیجه به ترکیب خواهد انجامید. به عبارت دیگر، اگر خداوند در صفات خود با صفات مخلوقات سنخیت و اشتراک داشته باشد، به حکم اینکه اشتراک در عارض، مستلزم اشتراک در معروض است، باید در ذات خود نیز با مخلوقات مشترک باشد و این بر خلاف مقتضای عقل و برهان است (ر.ک: قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۸۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۳: ص ۳۴۲).

در نقد و بررسی این سخن قاضی باید گفت منشأ اعتقاد وی به اشتراک لفظی وجود میان خالق و مخلوق و واجب و ممکنات، خلطی است که وی میان مفهوم و مصداق مرتکب شده است. درست است که مصداق وجود در واجب‌الوجود و ممکنات متفاوت است، ولی وقتی از مفهوم وجود بحث می‌شود سخن از مفهومی است که از واجب تعالی تا عالم ماده را شامل می‌شود؛ در غیر این صورت، هیچ‌گونه بحثی درباره خدا و موجودات متعالی برای انسان ممکن نخواهد بود.





قاضی سعید با توجه به این رویکرد فلسفی اش، در تفسیر برخی روایت‌ها مانند «من شبه الله بخلقه فهو مشرک» به تباین خالق و مخلوق معتقد است. از همین رو، اصالت ماهیت را بر اصالت وجود صدرایی ترجیح می‌دهد و با تفسیر خاصی که از ذات و اسمای الهی دارد، برخلاف بسیاری از حکیمان مسلمان، به اشتراک معنوی وجود و اسمای باری تعالی و مخلوقات قائل نیست، بلکه با اعتقاد به مبانی الهیات تنزیهی / سلبی، آن را مشترک لفظی می‌داند. توضیح اینکه به باور وی اسم غیر از مسمی است. از این رو، حتی اطلاق «وجود» بر واجب و ممکن، اطلاق اسمی است و مفهوم «وجود» بین واجب و ممکن مشترک لفظی است. از همین رو، در شرح توحید صدوق می‌نویسد: «همان گونه که خداوند در مقام ذاتش با موجودات ممکن مباین است، در مرتبه صفاتش نیز با ممکنات مباین دارد» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۸۱؛ نیز ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵). پس، صفات و اسمای حق تعالی غیر او هستند. وی قول به عینیت صفات با ذات و قول به زیادت صفات بر ذات را باطل می‌داند و با تمسک به برخی احادیث، دیدگاه خویش را مستند می‌سازد (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۳۰۶؛ همو، ۱۳۷۹: ص ۸۷). بنابراین، از نظر او صفاتی که به حق تعالی نسبت داده می‌شود، معانی سلبی و در واقع سلب نقائص است.

ناگفته نماند به‌رغم آنکه قاضی سعید به اصالت ماهیت و اشتراک لفظی وجود معتقد است، اما نظام فکری ایشان به‌شدت از عرفان ابن عربی و حکمت صدرایی متأثر است و با پذیرش ضمنی و شاید ناخواسته این دو نظام فکری است که گاه برخی معارف و آموزه‌های دینی را در قالب آن دو تبیین می‌کند. همان گونه که گفته شد با وجود آنکه قاضی سعید در تبیین بسیاری از مباحث مطرح در روایات، از اصول صدرایی سود جسته است، همو در مواردی دیگر همان اصول را به نقد کشیده است و این از نوعی ناسازگاری در مبانی و آرای فلسفی وی حکایت می‌کند؛ برای مثال، بی‌گمان ایشان به اصل صدرایی جسمانیة الحدوث بودن نفس اعتقادی ندارد و آن را بسان ابن سینا روحانیة الحدوث والبقا می‌داند، ولی به‌هنگام بررسی مسائل علم النفس و معاد، از حرکت تکاملی نفس و مراتب متفاوت وجودی انسان دم می‌زند که البته این مطالب بر اصول صدرایی مبتنی است.

۲. عوالم سه گانه

قاضی سعید پیرو حکیمان و عارفان مسلمان، عوالم وجود را بر سه دسته الف) عالم صورت‌های طبیعی (پایین ترین مرتبه)؛ ب) عالم صورت‌های ادراکی مثالی و مجرد از موادّ عنصری و البته همراه با ماده نوری عرشی؛^۱ (عالم میانی)؛ و ج) عالم صورت‌های عقلی قدسی (عالی ترین مرتبه) می‌داند و مبتنی بر نظام هستی‌شناسی توحیدی، سرسلسله نظامات هستی را حق تعالی می‌داند که علت‌العلل و عالی‌ترین مرتبه وجود است.^۲ او در تعلیقات خود بر میمر رابع کتاب اثولوجیا و مبتنی بر نظام فلسفی - عرفانی افلاطونی و فلوطینی می‌گوید: آنچه در عالم طبیعت مشاهده می‌شود نوعی اثر و صنم است از آنچه در جهان نفس و عالم مثال یا خیال منفصل وجود دارد و آنچه در عالم نفس تحقق دارد، نوعی شبیح و مثالی است از آنچه در عالم عقل موجود است. به این ترتیب، به باور قاضی سعید همه این مراتب که در طول یکدیگر قرار دارند، همانند آینه‌هایی هستند که محاذی یکدیگر واقع شده‌اند و هر صورتی از یک آینه به آینه دیگر انتقال می‌یابد. پس در واقع مطابق این گونه نظام معرفتی، اصل همه صورت‌ها همان است که در عقل تحقق دارد و از همین رو، صورت‌های عقلی افضل و اشرف از همه صورت‌های دیگر به‌شمار می‌آید (اثولوجیا: ص ۱۹۷، به نقل از: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵: ص ۲۶۶).

به اعتقاد قاضی سعید در میان این عوالم سه گانه، انسان رقیقه‌ای وجودی است که به واسطه استعدادها و توان‌هایش، در یک سیر کمالی وجودی قرار گرفته است تا با به

۱. معمولاً عالم مثال را بدون ماده و دارای خاصیت مادی (اندازه و شکل) می‌دانند، اما اینکه قاضی از ماده نوری عرشی دم می‌زند، قابل بحث و مناقشه است (در عالم نفسی و مثالی، نفس انسانی در جسمیت نوری‌ای که ملکوت و باطن اجسام مادی است، منطبق می‌گردد).

۲. نیز در کتاب شرح حدیث البساط در تبیین عالم مثال می‌نویسد: دو حضرت و نیز دو عالم موجود است که حضرت و عالم سومی نیز از میان آن دو پدید می‌آید: نخست عالم غیب است که به حضرت غیب مربوط است و سپس عالم شهادت است که به حضرت حس مربوط است. مدرک عالم شهادت، بصر و مدرک عالم غیب، بصیرت است و میانه این دو، عالم مثال است که به حضرت خیال مربوط است که عالم ظهور معانی در قالب‌های محسوس است؛ مانند اینکه علم به صورت شیر، و اسلام به صورت ستون و ایمان به صورت عروه بیان می‌گردد (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «ب»: ص ۷۷).





فعلیت رساندن بالقوگی‌های وجودی‌اش خود را در مراتب عوالم وجود ارتقا بخشد. او نفس انسان را بهره‌مند از این مراتب و موطن‌های سه‌گانه می‌داند و می‌گوید: انسان در اوان کودکی دارای کون طبیعی است و به‌واسطه آن در مرتبه طبیعی و حسی قرار دارد و دارای اعضا و جنبه‌ها (اطراف) و حواس و قوای جسمانی است. آن‌گاه ارتقای وجودی می‌یابد و به‌واسطه کسب علوم و اخلاق در جوهر وجودش مصفا می‌گردد و از این‌رو، وجود نفسانی می‌یابد و انسان نفسی و بشر حقیقی می‌گردد و قوا و آلت‌های نفسانی می‌یابد و شایسته بعث و نشور در قیامت می‌گردد. البته نفس انسانی این قابلیت را نیز دارد که حتی از این مرتبه وجودی نیز فراتر رود و به کون وجودی دیگری داخل گردد و در واقع انسان عقلی شود و دارای اعضا و قوای عقلی گردد (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ الف: ص ۳۱۰).^۱

به باور ایشان، عالم عقلی اصل و منشأ نفس انسانی است و عالم نفسی یا مثالی، عالم هم‌رتبه و هم‌شأن نفس، و عالم حسی یا مادی و طبیعی، زندان و قفس نفس انسانی است. در عالم حس و ماده، نفس به اعراض مادی و شائبه‌های حسی مخلوط است و در عالم نفسی و مثالی، نفس انسانی در جسمیت نوری‌ای که ملکوت و باطن اجسام مادی است، منطبق می‌گردد و در عالم عقلی، نفس به جسم تعلق ندارد، بلکه به‌واسطه ارتقای وجودی که یافته است، به همه عوالم نفسی و جسمی احاطه وجودی دارد. او معتقد است هنگامی که انسان به‌واسطه مرگ از این نشئه عنصری مفارقت می‌کند، در قالب ماده جسمانی نوری که به‌واسطه اعمال نیکش دریافته است، به عالم نفسی مراجعت می‌کند:

ز حشرت نکته‌ای روشن بگویم	تو بشنو تا ممت بی من بگویم
همه جسم تو هم امروز معناست	که جسم اینجا نماند زانکه دنیاست
ولی چون جسم بند جان گشاید	همه جسم تو آنجا جان نماید

۱. پیش‌تر بیان شد که قاضی سعید حرکت جوهری ملاصدرا را نمی‌پذیرد، ولی گاه از نتایج آن سود می‌جوید. اینجا از مواردی است که قاضی چنین کرده است.

همین جسمت بود، اما منور و گری طاعتی، جسمی مکدر
 شود معنی باطن جمله ظاهر بلاشک این بود تبلی السرائر
 (عطار نیشابوری، اسرار نامه، بخش ششم)

و اگر نفسی مانند نفوس انبیا و اولیای عظام، در نشئه دنیایی به سرعت از مرتبه نفسی بگذرد، متناسب با مقام و رتبه‌ای که دارد، به مراتب عالم نوری و مقامات اعلا‌ی عقلی بالا می‌رود (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۵۳۲).

با بررسی در آرای مختلف قاضی درباره انسان و مراتب وجودی‌اش روشن می‌گردد که وی انسان را در قوص نزول و صعود یا چرخه کمالی فرض می‌کند که از بارگاه قدس الهی آغاز می‌گردد و با قرار گرفتن در عالم ماده و طبیعت، سیر وجودی استکمالی می‌یابد، آن‌گاه به مراتب نفسی و سپس مقام عقلی باز می‌گردد و موجودی ملکوتی و الهی می‌شود. این‌گونه تبیین و تفسیر از آغاز و انجام انسان در انسان‌شناسی حکیمان مسلمان می‌تواند تفسیر شایسته‌ای بر آیه مبارک «انا لله و انا الیه راجعون» باشد.

۳. جایگاه نفس در منظومه فکری

قاضی سعید نفس را جوهری مجرد از ماده می‌داند که پس از عقل که صادر اول به‌شمار می‌آید، در مرتبه وجودی بعدی قرار دارد. نفس پس از آنکه با ماده در آمیخته می‌شود، مراحل وجودی متعدد از جمله مرحله نباتی و حیوانی را می‌پیماید و سپس به مرتبه نفس ناطقه انسانی می‌رسد و آماده پیوستن به مقام تعقل محض و تجرد تام می‌گردد. قاضی این تلقی کلی از نفس را در تبیین احادیث معصومین علیهم‌السلام به تصویر کشیده است؛ برای مثال، در ماجرای مناظرات امام رضا علیه‌السلام در مجلس مأمون آمده است که وقتی رأس الجالوت از چیستی «متکثر متوحد» از امام علیه‌السلام می‌پرسد، امام آن را همان نفس کلی الهی مدبر نفوس کلی و جزئی تفسیر می‌کند. قاضی سعید که در شرح حدیث رأس الجالوت، رساله الفوائد الرضویه را نگاشته است، در این رساله عقل را صادر اول و نفس را صادر دوم معرفی می‌کند و فعل نفس را در ماده می‌داند و در بیان وجه تکثر





نفس کلی در عین وحدت آن، می‌نویسد: «وقتی نفس در ماده عمل می‌کند که مستلزم کثرت و قسمت‌پذیری است و از این رو، با قوا و آلات گوناگون که منشأ کثرت‌اند عمل می‌کند، بدین سبب کثرت و تعدد بدان عارض می‌شود».^۱ نیز در این باره می‌نویسد: «و چون نفس، قوایی بسیار با فاعل‌هایی دارای شأن‌های گونه‌گون دارد، به لحاظ مرتبه‌اش در قوس نزول و صعود، طورها و نشئه‌های مختلفی می‌یابد و این نفس همچنین، مبدأ دوگانگی است و دوگانگی از آن ظاهر می‌شود».^۲

به‌طور کلی می‌توان گفت قاضی سعید در نفس‌شناسی خود با توجه به ذوق و گرایش‌های عرفانی‌اش که به‌ویژه در شرح مبسوطش بر کتاب اثولوجیای افلوپین نمود یافته است، همچون افلاطونیان و به‌ویژه افلوپین بر آن است که نفس وجودی پیش از بدن و از عالم قدس و مجردات دارد که در مرحله جنینی بر بدن دنیوی افاضه شده است. البته او در بسیاری مواضع نیز از حادث‌بودن نفس سخن به میان می‌آورد که به‌هنگام اعتدال مزاج بدنی در جنین، روح یا نفس الهی در آن دمیده می‌شود که این‌گونه بیان در نگاه نخست از نوعی تناقض یا دوگانگی در نظریه‌پردازی درباره نفس حکایت دارد. به‌منظور روشن شدن دیدگاه کلی قاضی درباره نفس و بدن، در اینجا تعریف و برداشت وی از این دو مفهوم را بررسی می‌کنیم.

الف) تعریف نفس

قاضی در رساله «مرقاة الاسرار و معراج الأنوار» که در آن به مسئله کیفیت ربط حادث به قدیم پرداخته است، نخست تعریفی از برخی اصطلاح‌ها به دست می‌دهد؛ از جمله اینکه پس از تعریف عقل به نور اول و بیان ویژگی‌های آن، «نفس» را شعاع آن نور اول و جوهری می‌داند که ظاهرکننده گنجینه‌های پنهان در معدن عقل - و به‌واسطه آن در

۱. «لما كانت النفس تفعل في المادة وهي مما تلزمها الكثرة والقسمه، وكذلك تفعل بالقوى والآلات المتفتنه وتلك القوى منشأ الكثرة وإن كانت بالأعتبار والحیثیه، فمن ذلك تعرضها الكثرة والعدّه» (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۹۱).
 ۲. «وأما النفس فلما كانت مُتکثرة القوى متفتنة الأفعال من حيث شأنها، مُختلفة الأطوار بحسب نزولها و صعودها، وهي أيضاً مبدأ الاثنین ومنها ظهرت الاثنینیة» (همان، ص ۹۳).

نقل - است (قاضی سعید، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۱۹). وی مانند دیگر حکیمان مسلمان نفس را جوهری مجزّد، ملکوتی و از عالم قدس می‌داند که از ماده، زمان و مشابهت اجسام میرا و جوهری صاف و نورانی است (همان: ص ۲۶۹). وی در جایی دیگر اشاره دارد که همین نفس، جوهری مجزّد است که به‌هنگام اعتدال مزاجی، به‌همراه ماده جسمانی و بدن ایجاد می‌شود.^۱

او شأن نفس را تحریک و ایجاد تغییر در طبیعت جسمانی می‌داند و آن را منبع، اصل و عامل شوق و نزوع در اشیا می‌شناسد. از نظر قاضی، عامل اصلی تحریک و تغییر در طبایع جسمانی از جمله نباتات و حیوانات و انسان‌ها، همین نفس است؛ یعنی اگر گیاهی از مرحله هسته‌بودن به مرحله میوه‌دادن می‌رسد، به‌واسطه تحریکی است که نفس کلی در مرتبه نباتی (به‌واسطه نفس نباتی) در آن ایجاد کرده است و... به باور او، در مراحل بعدی نفس ظهوری فراتر از این ظهورات می‌یابد و افزون بر افعال پیشین، قوه تعقل نیز در او حاصل می‌شود؛ یعنی می‌تواند تدبیر امر معاش و معاد کند و این مرتبه از نفس، مرتبه نفوس انسانی است که در شرف مرتبه عقل است. وی از این مرتبه، به «نفس مستفاد» تعبیر می‌کند؛ نفسی که می‌تواند از عقل فعال به طور مستقیم کسب فیض کند. پس در این مرتبه از نفس، عقل ظهور می‌یابد که در واقع باطن نفس است. عقل نیز با همین قیاس در مراتب وجودی اش چهار مرتبه دارد که عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد (من الله) که علم لدنی از آن حاصل می‌شود (همان: ص ۱۲۰).

ب) تعریف بدن

وی جسم را حاصل نفع جوهر صورت در هیولی (ماده قابل) می‌داند؛ همان که حکیمان آن را «جسم طبیعی» می‌نامند؛ زیرا به باور ایشان این صورت طبیعی است که مبدأ تغییر است؛ درحالی که خود قاضی آن را «طبیعت سیال» می‌نامد؛ چون معتقد است تغییری که عامل و محرک آن «نفس» می‌باشد، به‌واسطه صورت طبیعی در طبیعت جسمانی

۱. «لأنّ النفس كما بينا لا يكون إلا مع المادّة الجسمیه» (نک: قاضی سعید، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۶).





ظاهر می‌گردد (همان: ص ۱۲۰)؛ هرچند به یک معنا می‌توان گفت آنها مبدأ تغییر را اعم از صورت طبیعی یا نفس می‌دانند. البته وجود خارجی این دو به واسطه ترکیب‌شان و فعل آن دو نیز در گرو مرکب بودن‌شان است؛ و این تغییر و سیلان، قابل می‌خواهد که جز طبیعت جسمانی مرکب از هیولی و صورت نیست (همان: ۱۲۰؛ نیز نک: همان، ۱۸۳). قاضی برخلاف نظریه حرکت جوهری ملاصدرا، تغییر و سیلان را از لوازم و اعراض ثابت طبیعت جسمانی می‌داند و می‌نویسد که حرکت در امور طبیعی، خروج تدریجی قوه ذات شیء به سمت حالت فعلیت آن شیء است و این حرکت دارای نوعی سیالیت و تغییر تدریجی است که البته از مقوله فعل و انفعال هم نیست. او معتقد است برخی این سیلان و حرکت تدریجی را به ذات و جوهر شیء مربوط می‌دانند، در حالی که حرکت نه به طبیعت ذاتی شیء، بلکه به اعراض ثابت (لازم) شیء مربوط است.

۴. حدوث یا قدم نفس

از مسائل مهم در نفس‌شناسی فلسفی آن است که آیا نفس در آغاز خلقت، حدوث روحانی دارد یا آنکه خلقت نفس به نحو جسمانی است؟ به تعبیر فلسفی آیا نفس روحانیة الحدوث است یا جسمانیة الحدوث؟ در سنت حکمی و فلسفی اسلامی، به این مسئله فلسفی، دو گونه پاسخ ارائه شده است. بنابر دیدگاه مشائیان که تا عصر ملاصدرا بر اذهان متفکران مسلمان سیطره دارد، حدوث نفس روحانی است، ولی طبق دیدگاه ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه حدوث نفس به نحو جسمانی است.

قاضی سعید بسان فیلسوفان مشایی درباره کیفیت ایجاد نفس معتقد است موجود شدن نفس تابع وجود یافتن و ایجاد نصاب لازم در مزاج‌های بدنی است؛ هرگاه مزاج‌های لازم در بدن و وجود مادی پیدا شد و حدوث یافت، نفس نیز به تبع آن حادث می‌شود؛ یعنی تحقق نفس تابع حدوث مزاج در بدن است. وقتی بدن و مزاج بدنی به نصاب لازم خود برسد و شایستگی تعلق نفس را بیابد، نفس در یک آن حادث می‌شود و این حدوث لحظه‌ای زیانی به مجرد نفس نمی‌رساند و با تقدم مرتبه وجودی نفس نیز منافاتی ندارد (همان: ص ۱۵۲). از این رو، وی قول به حدوث روحانی نفس را نظر درست می‌داند و

بر آن است که وضع الهی قابل مشاهده نیز آن را تأیید می کند (همان: ص ۱۵۵). او در رساله الطلائع والبارق متناسب با دیدگاه افلاطونی بر آن است که نفس در عالم خود که عالم پیش از ماده و عالم مجردات است، مشتمل بر کل اشیا بوده و چیزی از محض نفس غائب نبوده است، اما آن گاه که نفس به عالم طبیعت هبوط کرده، در واقع از مقام تجردی و عالم حضور هبوط کرده و هویتی آمیخته به ماده و ماهیتی فقیر یافته است. از این رو، نفس همواره در تلاش است تا به مقام اصلی خویش بازگشت کند: «فالتنفس فی عالمها مشتملة علی کل الأشياء؛ لأنه لیس بغائب عنها شی اصلاً» (همان: ص ۲۵۱).

آن گونه که پیداست در این عبارات، قاضی نخست به نظریه قدم نفس اشاره دارد، ولی همو در موارد متعددی از آثارش از جمله در همین جا به حدوث روحانی نفس نیز تصریح کرده است. طرح نظریه قدم نفس در آثار قاضی سعید می تواند منبعث از گرایش های عرفانی او و نیز متأثر از فلسفه افلاطونی و افلوپینی - آن گونه که از شرح او بر اثولوجیای افلوپین برمی آید - و نیز به تبعیت از برخی روایت ها باشد که بر اساس اینها نفس پیش از بدن، موجودی در عالم قدس است و مقام تجردی دارد، ولی گویا همو به تبعیت از فیلسوفان مشاء و در تحلیلی عقلانی، قول به حدوث روحانی نفس را نیز درست می داند و البته به وجهی تلاش می کند که این ناسازواری در نظریه پردازی را به گونه ای توجیه کند (همان: ص ۱۵۵). وی درباره جمع میان این دو نظریه درباره نفس، معتقد است روایت هایی که بر تقدم ارواح بر ابدان دلالت دارند، به منزله تأییدی بر نظریه حدوث نفس هستند. وی می نویسد: به نظر من مقصود از تقدم ارواح بر ابدان تقدم زمانی نیست؛ به گونه ای که ارواح، دو هزار سال زمانی بر آفرینش بدن ها مقدم باشند؛ زیرا ارواح از آن جهت که ارواح اند و جزو مجردات محض می باشند، وجودی در زمان ندارند تا مقدر به زمان شوند و از جهت وجودشان نیز همواره همراه با بدن حادث می شوند؛ بنابراین، قبلیت و تقدم ارواح بر ابدان به لحاظ وجود دهری ارواح است؛ وجودی که مقدس و فراتر از زمان مادی است و در عین حال، اگر با زمان طبیعی سنجیده شود، به مقدار دو هزار سال خواهد بود (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۷۱۲). طبق این بیان، تقدم ارواح بر ابدان به لحاظ وجود دهری ارواح است؛ وجودی که زمان ندارد و





مقدس و میرای از زمان است و در عین حال، قابل اندازه گیری با زمان است. در واقع به نظر می رسد او دو دیدگاه ارسطویی و افلاطونی در باب نفس را درهم آمیخته و به آمیزه‌ای از این دو نظر معتقد است. وی از سویی متناسب با دیدگاه مشائیان بر آن است که نفس تابع وجود امزجه‌ای است که در بدن حادث می‌شوند؛ یعنی از آنجا که امزجه در بدن حادث‌اند و به مرحله‌ای می‌رسند که قابلیت حدوث نفس را می‌یابند، نفوس نیز حادث می‌شوند. او می‌گوید وقتی بدن و مزاج بدنی به حد اعتدال برسد، نفس در یک آن حادث می‌شود و حدوث آتی ضرری به تجرّد نفس نمی‌زند (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۵۲). این در حالی است که در مواردی دیگر ضمن اشاره به معنای قدم نفس، حدوث روحانی نفس را نظری درست و موافق با آداب می‌داند که مشاهده نیز آن را تأیید می‌کند (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۵۰).

۵. ویژگی‌های نفس‌شناسی قاضی سعید

قاضی سعید با آنکه به یک واسطه از شاگردان ملاصدرای شیرازی محسوب می‌گردد، با این وجود به لحاظ مبنایی در مسئله نفس و بدن و مباحث نفس‌شناسی، به تأسی از استادش ملارجعلی تبریزی که بر حکمت مشایی مشی می‌کند، دیدگاه سینایی را می‌پذیرد و به نقد دیدگاه صدرایی می‌پردازد. به باور ایشان، نفس در عالم اصلی خویش که همان عالم نفسانی است، جوهری ملکوتی از عالم قدس است که از ماده، زمان و مشابَهت اجسام میراست و در واقع جوهری نورانی است (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۲۶۹). همین نفس ملکوتی وقتی در عالم ماده و طبیعت قرار می‌گیرد، نحوه ایجادش به همراه ماده جسمانی است. وی تأکید دارد که وجود نفوس تابع وجود امزجه‌ای است که حادث‌اند، در نتیجه نفوس نیز حادث‌اند و تحقق آنها تابع حدوث مزاج است. از همین رو، وی نفس را حادث روحانی می‌داند و در این باره می‌نویسد: «نفس در عالم اصلی خود، مشتمل بر کل اشیاست و بر هر چیز احاطه دارد، اما وقتی به عالم طبیعت هبوط می‌کند، تنزل مقام می‌یابد و هویتی ساده و ماهیتی فقیر می‌یابد. از این رو، نفس همواره در پی بازگشت به مقام اصلی خود است» (همان: ص ۲۵۱).

ظاهر سخنان قاضی سعید در بسیاری موارد به نظریه قدم نفس اشاره دارد، در حالی که در مواردی دیگر او به پذیرش نظریه حدوث روحانی نفس گرایش دارد. وی روایت‌هایی را که بر تقدم ارواح بر ابدان دلالت دارند، به منزله تأییدی بر نظریه حدوث نفس می‌داند و می‌نویسد: منظور از تقدم ارواح بر ابدان، تقدم زمانی نیست؛ زیرا ارواح از جهت روحانی بودنشان وجودی در زمان ندارند تا مقدر به زمان شوند و از جهت وجودشان نیز همراه با بدن حادث می‌شوند. بنابر این قبلیت و تقدم ارواح بر ابدان، به لحاظ وجود دهری ارواح است؛ وجودی که مقدس از زمان است و در عین حال، وقتی با زمان اندازه‌گیری شود، به مقدار دو هزار سال خواهد بود (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج: ۱، ص: ۷۱۲). وی در رساله مرقاة الأسرار نیز قول به حدوث نفس را نظریه درست می‌داند و آن را مطابق وضع الهی می‌شناسد (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۱۵۵).

تعبیر قاضی سعید از تقدم نفوس موجود در روایات به «تقدم دهری»، می‌رساند که نفوس نسبت به ابدان تقدم دهری دارند. این نکته را کسی از حکما نگفته است؛ زیرا با این حساب، قدیم دهری قدیم زمانی را نیز دربر می‌گیرد؛ یعنی هرچه قدیم دهری است، قدیم زمانی نیز شمرده می‌شود و این تالی دارد که فیلسوفان مسلمان نمی‌پذیرند و قاضی نیز نمی‌تواند آن را بپذیرد. از سوی دیگر چون او تقدم ارواح بر ابدان در لسان روایات را به تقدم دهری تأویل می‌برد، می‌توان گفت او ناخواسته به قدم زمانی نفوس معتقد شده است و اینکه می‌گوید «نفس» عقل بالذات است که نخست در عالم ملکوت بوده و سپس هبوط کرده است، این نکته را تأیید می‌کند. بنابراین پیداست که هرچند قاضی در برخی عبارتها در آثارش به حدوث نفس به همراه بدن اشاره دارد، ولی روح حاکم بر مباحث نفس‌شناسی او روح افلاطونی دارد.

الف) براهین تجرد نفس

از براهینی که قاضی سعید درباره تجرد نفس بدان استناد جسته است، می‌توان به استدلال زیر اشاره کرد. وی از جمله حکیمانی است که برای اثبات نفس از دیدگاه شهودی سود می‌جوید و این‌گونه بر تجرد نفس استدلال می‌کند:



ای انسان! در نفس خود اندیشه کن و این نکته را به عیان دریاب که تو با عقل جزئیات شیئی را تصور می کنی و با نفست بدان شوق می یابی، و به حصول آن اقدام می کنی، سپس اعضایت را به منظور دسترسی بدان حرکت می دهی و با جسم خود آن را به دست می آوری.^۱

این همان استدلالی است که دیگر حکیمان مسلمان نیز آن را آورده اند و درباره آن به بحث پرداخته اند و آن را از بهترین برهانها بر مجرد نفس دانسته اند. در واقع ایشان در این مسئله از سنت حکیمان مسلمان پیروی کرده است.

ب) خاستگاه نفس انسانی

قاضی در رساله «الطلائع والبوارق»، در مطلبی با عنوان «فی کیفیت هبوط النفس» می گوید: دلیل هبوط نفس از عالم قدس و طهارت و نزول آن به مرتبه حس و شهادت، به سبب حب ریاستی است که در ذات نفس نسبت به سیطره بر حواس پنجگانه، اعضای رئیسه و آلات در خود دارد و نیز به سبب تمایل به اظهار قوا و صفاتی است از جمله قوای فاعلهای برای فعلهای گوناگون و صفات لازم برای ظهور آثار عجیب که در خود سراغ دارد، ولی از آنجا که عملی کردن این حب ریاست و اظهار قوا و صفات ذاتی اش، در عالم قدس که عالم بساطت و وحدت است امکان ندارد، چاره ای جز هبوط به عالم ماده و طبیعت ندارد تا ذاتش را متجلی سازد؛ یعنی تنها در عالم ماده است که نفس می تواند قوای مندمج در خود را به واسطه ابزار و آلات در عالم ماده که عالم متکثرات است بروز دهد (همو، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۲۶۳). بنابراین، قاضی به نفسی معتقد است که اولاً تعلق به عالم قدس دارد و ثانیاً دارای قوایی ذاتی است که با هبوط در عالم طبیعت و ماده، در پی بروز و ظهور آنهاست. او توجه می دهد که نفس گرچه خود واحد است، جهات و حیثیت های زیادی دارد که آنها را به سبب ابزار و آلات در عالم ماده و طبیعت

۱. «تأمل فی نفسک یا انسان، تجد هذا البیان علی العیان: إنک بعقلک الجزئی تصور شیئاً وینفسک تشتاق الیه و تنزع الی حصوله، ثم تحرك أدواتک لظهوره، فتظفر من قبل جسمینک بوجوده» (همان، ص ۱۲۵).

بروز می‌دهد. اینکه نفس در آغاز اموری ابتدایی را تصور می‌کند به واسطه اقتضای عالم ماده و طبیعت و قرار گرفتن و قبول ماده جسمانی است و به واسطه همین قبول ماده جسمانی در مرحله هبوط است که گویا خود نفس طبع می‌گردد؛ یعنی در این مرتبه وجودی نفس بالذات و طبع بالعرض می‌شود؛ همان‌گونه که در عالم عقل، عقل بالذات و نفس بالعرض است. پریشی که در همین جا باید از قاضی پرسیده شود آن است که چگونه ممکن است نفس که از نظر شما روحانیه الحدوث است، در مرتبه مادی عین طبیعت می‌گردد؟ چگونه جوهری روحانی به جوهری مادی تبدیل می‌گردد؟

ج) تأثیر نفس بر بدن (اقشعرار بدن)

قاضی سعید در رساله «مرقاه الأنوار و معراج الأنوار» در فصلی با عنوان «فی سبب اهتزاز النفس واقشعرار البدن» می‌نویسد:

طبیعت جسمانی که شامل همه اجسام می‌شود، محل تأثیر و محل سلطنت نفس است؛... و این طبیعت جسمانی مانند بدن تحت تصرف نفس کلی است، پس آن‌گاه که نفس کلی با نوری از انوار عقل تحریک پذیرفت،... آن نفس شریف برای درک نور الهی، اهتزاز نورانی می‌یابد... مانند فرد شادمان از عنایت مولا و محبوبش در رسیدن به آرزویش، پس [برای آن منظور] بدنش تحریک می‌پذیرد (همان: ص ۱۳۳).^۱

با این بیان، قاضی سعید فرایند تأثیر نفس مجرد در بدن مادی را بدین صورت تبیین می‌کند که برای نفس انسانی به واسطه نفس کلی الهی و به سبب درک ارتباط وجودی با خالق کل، نوعی حالت شور و شعف دست می‌دهد که به واسطه همان حالت، نوعی حال وجد و سماع در حرکات بدنی به وی عارض می‌گردد و هرگاه این حالت‌های

۱. «الطبیعة الجسمیة الشاملة لجميع الأجسام، أمّا هو عرش النفس ومحلّ سلطنتها؛... وهذه طبیعة کالبدن المسخّر تحت تصرف ذلك النفس الکلیه، فإذا استشعرت النفس من العقل بنور من الأنوار... اهتّرت تلك النفس الشریفه اهتزازاً نورياً لوجدان النور الإلهی... کالمبتهج بعناية مولاة ومحبوبه لأجل اعطائه مناه، فتشعّر بدنه الذی هو جسم الكل».



الهی و تعقل‌های نفسانی در وی استمرار یابد و حتی لحظه‌ای قطع نگردد، حرکت‌های نفس و تأثیر آن بر بدن نیز دائمی خواهد بود (همان)؛ بدین معنا که بدن کاملاً در سیطرهٔ نفس قرار می‌گیرد و نفس آن را در راستای شور و شعفی که دارد، به خدمت می‌گیرد.

د) استمرار رابطه نفس و بدن

به باور وی نفس همواره باید ملابس ماده و معانق طبیعت جسمانی باشد و با همین ملابست و استمرار وجود یکپارچه است که می‌تواند تا افق عقل پیش رود؛ یعنی با پراکنده‌شدن و زوال تعلق ظاهری میان نفس و بدن، علقه و وابستگی میان آن دو هرگز قطع نمی‌گردد (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج ۲: ص ۵۶۲). قاضی در این زمینه می‌نویسد: «أما قطع تدبیرها و تصرفها فيها فهي مع الحصة من الجسم الذي قدره الله لها ولا يفارقها وهذا القوى من الجسم هو الذي يربيه الله و يحفظه بقيوميته الممسكة لنظام العالم بانزال مطر من سماء الرحمة الإمتنانية شبيه بالمنى الذي للطبيعة الإنسانية فبعث من في القبور من العظام البالية؛ بي گمان قطع شدن تدبیر نفس و تصرف آن در بدن همراه با حصه‌ای از جسم است که خداوند بر او مقدر کرده است و هرگز از آن جدا نمی‌کند؛ و این قوای جسمی را خداوند تربیت می‌کند و آنها را به قدرت قیومی خویش بر نظام هستی با نزول باران رحمتش حفظ می‌کند؛ مانند منی در طبیعت انسان که خداوند مردگان را از استخوان‌های پوسیده برمی‌انگیزد» (قاضی سعید، ۱۳۸۱«الف»: ص ۳۱۶).

بنابراین وی بر آن است که ماده اخروی همان جسم دنیایی است که البته از کدورات طبیعی که از خصوصیات عالم ماده است، خالص شده است و جوهرش اصفی و لطف شده است. وی در ادامه می‌نویسد: تفاوت میان ماده جسم دنیایی و ماده جسم اخروی آن است که آنچه در ماده دنیوی حلول می‌کند، پس از فرایند حرکت و استعداد و زمان و جهات قابل و اسباب خارجی است؛ برخلاف جسم اخروی که صور افاضه شده بر آن از جهت اسباب داخلی و جهات فاعلی آن است که بنا به لزوم و ضرورت علی حاصل می‌شود. همچنین تفاوت دیگر آن است که اگر صورت ماده دنیوی زایل گردد و بخواهد که دوباره آن را به دست آورد، برای این منظور به



نظر

سال بیست و سوم، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۷

بازگشت تأثیر از خارج نیاز است، برخلاف ماده اخروی که برای بازیافتن صورت جدید به کسب جدید از فاعل بیرونی نیاز ندارد، بلکه فاعلش به همراه خودش هست که همان نفس باشد. به همین سبب برخی از صور هرگز زوال نمی‌پذیرند؛ بدین معنا که اسباب [تعلق گرفتن صور خاص] در آنجا در ذات ماده که خود ناشی از نفس می‌باشد، منطوقی است (قاضی سعید، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۷).

نقد و بررسی

چنانکه پیش‌تر گذشت از آنجا که قاضی در مسائل نفس‌شناسی از دو حکیم مشایی و صدرایی یعنی ملارجبعلی تبریزی و ملامحسن فیض کاشانی تأثیر پذیرفته است و این دو مبانی متفاوتی در حکمت دارند، از همین رو همچون دیگر مسائل فلسفی، مسئله حدوث نفس نیز در اندیشه او دستخوش تناقضاتی است. او نفس را حادث روحانی می‌داند و به تأکید با حدوث جسمانی نفس مخالفت دارد، ولی در بیشتر آثارش چنان سخن می‌گوید که تنها بر اساس نظریه‌های صدرایی راست می‌آید و قابل فهم است؛ برای مثال، وی در مباحث انسان‌شناسی، موقعیت وجودی انسان را در سه موطن طبیعی، نفسی و عقلی می‌داند؛ با این توضیح که انسان در طفولیت در موطن طبیعی و حسی قرار دارد و سپس با دریافت و درک علوم و آراستگی به سجایای اخلاقی، جوهره وجودش تکامل می‌یابد و به مرتبه وجود نفسی بار می‌یابد و بشر حقیقی می‌گردد که قوایی نفسانی دارد. با این مرتبه از وجود انسان شایستگی حشر و بعث در قیامت می‌یابد و در مرحله‌هایی به مرتبه وجودی دیگر، یعنی مرتبه وجودی انسان عقلی منتقل می‌شود و قوایی عقلی می‌یابد. در این مراحل تکاملی از مرتبه مادی و طبیعی تا مراتب بالاتر، هرچه بر جوهریت نفس انسانی افزوده شود و نفس از جسمیت رها گردد، احاطه و جمعیت نفس بر امور اشتداد می‌یابد. بنابر این تحلیل وجودشناختی از جوهر وجود انسان در نظام حکمت صدرایی، نفس چنان ارتقای وجودی در جوهر ذاتش می‌یابد تا اینکه عالم معقول می‌گردد که موازی و محازی با عالم محسوس است؛ یعنی نفس جمال و حسن مطلق الهی را به عیان می‌یابد. این گونه سخن گفتن درباره نفس انسانی جز با قبول





حرکت جوهری برای نفس از مرتبه مادی تا تجرّد عقلی، یعنی با نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس تبیین درستی نمی‌یابد (نک: غفاری، ۱۳۹۱: ص ۲۰۸-۲۱۲).

همچنین بر اساس حرکت جوهری در نظام حکمت صدرایی نفس می‌تواند از حد صورت جسمی فراتر رود و با تکامل جوهری که می‌یابد تا مرتبه تجرّد خیالی و عقلی فراتر رود. این حرکت جوهری در عین سیّالیت و تکامل وجودی که دارد، وحدت و یکپارچگی‌اش را نیز حفظ می‌کند؛ یعنی همان صورت جسمانی آغازین با حرکت در جوهر وجودش تکامل می‌یابد تا اینکه به مراتب عالی تجرّد عقلی بار می‌یابد. بی‌توجهی به این نکته در حکمت صدرایی، سبب شده است که قاضی سعید گمان برد که اعتقاد به تجرّد قوه خیال به معنای آن است که شخص واحد دو نفس داشته باشد (قاضی سعید، ۱۳۸۱ «الف»: ص ۳۱۴)؛ در حالی که به باور صدرا نفس متخیله و عاقله دو مرتبه از نفس واحد هستند. از این رو، بنابر حرکت جوهری تجرّد قوه متخیله با تجرّد عقلی نفس منافاتی ندارد، ولی چون قاضی درک درستی از حرکت جوهری نداشته است، این دو را با هم ناسازگار می‌یابد (مؤمنی، ۱۳۹۰). از سوی دیگر، قاضی تجرّد نفوس (نباتی، حیوانی و عاقله) را قبول دارد؛ زیرا نفس مطلقاً مادی نمی‌تواند باشد؛ حال، چگونه این قول با نفی تجرّد خیالی سازگار می‌افتد؟

نتیجه‌گیری

قاضی سعید تصریح دارد که نفس در عالم ماده، عین طبع و مواد، و صور قائم به مواد در عالم خیال، عین تخیل و متحد با صور خیالی و در عالم عقل، عین تعقل و متحد با صور عقلی است. همچنین وی آثار مترتب بر مواد و صور مادی را فعل نفس می‌داند (قاضی سعید، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ص ۷۰). یا اینکه او بارها اشاره می‌کند که نفوس در آخرت به حسب وجود افرادی، انواع متباینه‌اند. انواع متباینه بودن نفس‌ها در آخرت، لازمه قول به حرکت جوهری و تحوّل در ذات است که وی بدان معتقد نیست. از سوی دیگر، می‌دانیم که حرکت جوهری بر اصالت وجود مبتنی است که قاضی این اصل صدرایی را انکار کرده است. اصالت وجود یک پدیده در برابر اصالت ماهیت آن پدیده،

مفهومی صدرایی است و اصالت بدین معناست که موضوع حرکت جوهری واقع می‌شود. بنابراین، کسی که به اصالت وجود معتقد نباشد، نمی‌تواند از موضوع بودن وجود برای حرکت سخن گوید. در واقع به نظر می‌رسد او مبانی اساسی حکمت صدرایی را انکار می‌کند، ولی خود در عمل از نتایج و ثمرات آن بهره می‌برد. معتقد به اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود، نمی‌تواند در مباحث نفس‌شناسی به تکامل ذاتی و مراتب متعدد نفس انسان و تعالی آن در عوالم مختلف در عین وحدت ذات معتقد باشد؛ حال آنکه قاضی چنین کرده است و این بیانگر تضاد آشکار در فلسفه‌ورزی اوست. به نظر می‌رسد او در پایان عمر با توجه به تأثیراتی که از اندیشه‌های عرفانی و صدرایی ملامحسن فیض کاشانی پذیرفته، مخصوصاً در نفس‌شناسی به تفکرات صدرایی نزدیک‌تر شده و مبانی حکمت صدرایی را قابل قبول‌تر یافته است، ولی در ادامه حیات فکری‌اش فرصتی نداشته است تا در مبانی فلسفی اندیشه‌هایش تجدیدنظر کند؛ و گرنه چگونه ممکن است شخصیتی مانند قاضی که خود با تفکرات فلسفی و مبانی فلسفی و پیش‌فرض‌ها و لوازم آنها آشناست، درباره تکامل نفس انسانی و مراتب وجودی آن فلسفه‌پردازی کند، ولی به اصل حرکت جوهری که مبنای این تکامل است، اعتقادی نداشته باشد یا اینکه اندیشه‌هایی را بپروراند که مبانی فلسفی متفاوتی دارند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، شرح الإشارات والتنبيهات، ج ۱، قم، مکتبه مرعشی نجفی.
۲. آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، چاپ ۲، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، «معاد از دیدگاه قاضی سعید قمی»، آینه معرفت، دوره ۵، ش ۱۰.
۴. راغب اصفهانی (۱۴۱۶ق)، مفردات فی غریب القرآن، ج ۲، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق: الدار الشامیه، بیروت: دار القلم.
۵. روضاتی، سید محمدعلی (۱۳۸۶)، دومین دوگفتار، قم: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء.
۶. طاهری، صدرالدین و محسن مروی نام (۱۳۸۶)، «علل و انگیزه‌های دینی ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید در انکار اصالت وجود صدرایی»، نامه حکمت، س ۵، ش ۲.
۷. غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۱)، حدود جسمانی نفس، چاپ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. _____ (۱۳۸۹)، «تحلیل انتقادی اشکالات ملارجبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی بر نظریه ملاصدرا در باب حدوث جسمانی نفس»، معرفت فلسفی، س ۷، ش ۳.
۹. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق/۱۳۷۳ش)، شرح توحید الصدوق، صححه و علق علیه دکتور نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی.
۱۰. _____ (۱۳۸۱ الف)، الأربعیات لكشف انوار القدسیات، صححه و علق علیه دکتور نجفقلی حبیبی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۱۱. _____ (۱۳۷۹)، شرح الأربعین، صححه و علق علیه دکتور نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۱۲. _____ (۱۳۸۱ ب)، شرح حدیث بساط یا حدیث غمامه (سحابه)، چاپ اول، تهران: مؤسسه نشر صادق.



۱۳. _____ (۱۳۶۲)، کلید بهشت، مصحح محمد مشکوه، تهران: الزهراء.
۱۴. مؤمنی، مصطفی (۱۳۹۰)، «نقد و بررسی نظریات قاضی سعید در زمینه نفس‌شناسی»، معرفت فلسفی، س ۸، ش ۴.
۱۵. دینانی، غلامحسین ابراهیمی (۱۳۷۵)، اسما و صفات حق، چاپ ۱، تهران: اهل قلم.
۱۶. _____ (۱۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران: طرح نو.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

