

مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

دوره دوم، شماره سی و دوم و سی و سوم

بهار و تابستان ۱۳۸۲، صص ۱۵۸ - ۱۴۳

حقیقت انسان تعریف ناپذیر است

دکتر جعفر شانظری^{*}

چکیده

مقاله حاضر در جست و جوی این است تا پاسخی هر چند کوتاه بر پرسشهایی که ذهن انسان را به خود معطوف می‌دارد از راه شناخت روان و از دریچه نفس ارائه دهد. هویت و ماهیت انسان چیست؟ آیا گوهر انسان قابل تعریف منطقی است؟ در این نوشتار به انظار و افکار اشاره شده و از میان آنها دیدگاه عرفانی درباره شناخت نفس را برتر شمرده و این نکته را مفروض دانسته که ما نمی‌توانیم خود را صرفاً ذهن بنامیم، یعنی نمی‌توانیم هویت خویش را مجموعه‌ای از آگاهیهای فردی و خاطرات بدانیم. سرانجام بر این لوازم دست یافته‌ایم که گوهر و هویت انسان یک حقیقت جاوید، غیر قابل تعریف منطقی، غیر قابل تجزیه است و فساد و تباهی در او راه ندارد، زیرا اولاً عاری و فاقد از هرگونه ضد است و ثانیاً زوال علل چهارگانه با توجه به اینکه نفس انسان صورتی زاید بر ذات ندارد و فاعل و غایت او واجب‌الوجود است، در او مفهوم نیست.

واژه‌های کلیدی

نفس، ذهن، روح، بسیط، مجرد، بدن، مظهر و ظهور، وحدت و کثرت.

مقدمه

ذهن هر فرد در هر زمان و مکان که باشد به نوعی با این پرسشها درگیر است که هویت و ماهیت انسان چیست؟ انسان همچون موجودات اطرافش، مادی و دارای اجزای مادی و جسمانی است؟ زندگانی او پس از گسستگی اجزای بدنش پایان می‌پذیرد؟ جسم یا بدن او چیزی است که انسان، صاحب آن است؟ حالات، حرکات نمایان و رفتارهای فیزیکی در انسان معرف و مبین او هستند اما خود او نیستند؟

در این مقاله برآنیم تا پاسخی کوتاه به این پرسشهای ژرف و عمیق از دریچه جان، روان و گوهر انسان به دست آوریم و بر این باور هستیم که تا جان و گوهر انسان شناخته نشود هرگز به پاسخ صحیح دست نمی‌یابیم.

این نکته روشن است که پاسخ به این پرسشها بسیار دشوار و دقیق است و ما نیز نمی‌توانیم خود را صرفاً ذهن بدانیم یعنی گوهر انسان را مجموعه‌ای از آگاهیهای فردی، اندیشه‌ها، خاطرات و فقط وجود خاصی که جهان را درک و تجربه می‌کند بدانیم، زیرا خاطرات در هر فردی ممکن است دگرگون و یا نابود شود، بدون آنکه هویت و گوهرش را از دست بدهد. پس شاید بتوان گفت که حقیقت انسان گوهری تجزیه‌ناپذیر است. ما انسانها هویت شخصی دیگران را به واسطه رفتارها و خصایص فیزیکی آنها تشخیص می‌دهیم، اما هویت و گوهر خویش را یا از طریق خودآگاهی درونی و شهودی و یا از طریق تجربه‌هایی که کسب می‌کنیم، تشخیص می‌دهیم یعنی نفس و گوهر ما، عامل تفکر، به خاطر آوردن، احساس کردن و ادراک کردن نیز هست.^۱

به‌علاوه انسان دارای نیروهای فراطبیعی است، یعنی می‌تواند از آینده آگاه شود بدون آنکه از وقایع آینده، ادراک حسی داشته باشد (غیب‌دانی)^۲ و یا می‌تواند بدون استفاده از وسایل مادی، اشیاء را به حرکت در آورد (دور جنبانی روانی)^۳ این پدیده‌های فراطبیعی با تلقی مادی‌گرایانه از انسان، ناسازگار است. بلکه این قراین و صدها دلیل دیگر حاکی از آن است که گوهر انسان غیرمادی و فراطبیعی و قابل تعریف منطقی و شناخت مادی نیست.

۱- این سخن برگرفته از برهان ابن‌سینا بر اثبات نفس (معروف به برهان انسان معلق در فضا) است.

2- Clairvoyance.

3- Psychokinesis.

ناگفته نماند که تبیین این دیدگاه دربارهٔ انسانها چندان هم آسان نیست. بسیاری از متکلمان گوهر و هویت جدید انسان را، روحی لطیف و ساری در بدن، نظیر وجود آب در برگ گل دانسته و از آن به جسم لطیف تعبیر کرده‌اند. علمای طبیعی و گروهی از اهل کلام، نفس یا روح آدمی را صورت یا عرض وابسته به مادهٔ جسمانی همچون صورت نباتی و حیوانی می‌دانند و برای انسان یک حقیقت مجرد و دور از ماده و مبرا از زمان، مکان، وضع و جهات جسمانی قایل نیستند. آنان انسان را مانند سایر موجودات مادی و بعد از مرگ فانی می‌پندارند.

متألهان و محققان از اهل کلام، نفس انسان را گوهری مجرد از وابستگیهای مادی که علاقهٔ تدبیری و استکمالی به بدن دارد، می‌دانند. عده‌ای از آنان این گوهر مجرد را موجودی ازلی و جمعی آنرا پدیده‌ای حادث می‌شمرند. برخی از او به «روحانیه الحدوث و البقاء» و گروهی به «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء»^۱ تعبیر می‌نمایند.

بسیاری از دانشمندان معاصر حقیقت و جان انسان را یک واحد روحی - جسمی پنداشته و وحدت انسان را در این واحد روحی - جسمی جست‌وجو کرده‌اند و برخی قایل به این‌همانی تن و روان هستند.

مشائین معتقدند نفس انسانها در آغاز پیدایش و به لحاظ ذاتشان عقلهای بسیط و مجرد هستند که با پیدایش بدن، پدید می‌آیند و تشخص و تکثر آنها نیز به بدنها حاصل می‌شوند. این نفوس هر چند به لحاظ ذاتشان مجرد از ماده‌اند ولی از مجردات ابداعی نیستند که بی‌نیاز از قوه و استعداد باشند، بلکه با حدوث ماده - بدن عنصری - حادث می‌شوند، پس کمالات آنها متأخر از وجودشان است و به جهت استکمال نیازمند به نیروها و ابزار جسمانی اند و به کمک آنها، آمادهٔ پذیرش فیض از جواهر عقلی - عقل فعال - می‌باشند بدین جهت گویند: نفوس آدمیان به اعتبار ذات مجردند نه به اعتبار فعل.

صدرالمتألهین معتقد است: نفس و گوهر انسان در ابتدای ظهورش در این جهان، جسمانی و منطبق در ماده است و در بقای مجرد و مبرای از ماده و عوارض آن می‌گردد (۱۰/ ج ۸، ص ۳۴۹). او در الاسفار الاربعه پس از بحث و تحقیق در نفس می‌نویسد:

۱ قال الشيخ الرئيس: «فقد بان و اتضح ان النفس الانسانية مستغنية القوام عن البدن...» (ر. ک «المبدأ و المعاد» مقاله الثالثه، الفصل التاسع، ص ۱۰۵) و قال أيضاً: «و مما لا شك فيه ان هاهنا عقولاً بسيطة مفارقة، تحدث مع حدوث ابدان الناس و لا تفسد بل تبقى» (ر. ک «الاشارات و التنبهات» ج ۲، المنط الثاني، الفصل السابع و العشرون، ص ۲۸۶).

«فعلم من هاهنا ان النفس فی الاول تکونها کالهیولی الاولی خالیه عن کل کمال صوری صورہ محسوسه او متخیلیه او معقوله... و قد علمت انها فی اول الکون لاشیء محض کما فی الصحیفه الالهیه: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً»^۱ و عند استکمالها نصیر عقلاً فعالاً... فهی حین حدوثها نهاییه الصور المادیات و بادیة الصور الادراکیات، و وجودها حینئذ آخر القشور الجسمانیه و اول اللبوب الروحانیه» (۱۰/ ج ۸، ص ۳۲۸ و دنباله).

گوهر و نفس انسان به هنگام پیدایش همچون هیولای اولی فاقد صور کمال است و قوه محض است چنانکه در قرآن کریم نیز آمده است: «آیا بر انسان روزگارانی نگذشت که چیزی لایق ذکر هیچ نبود» لیکن این نفس بر اثر استکمال به گوهری عقلانی و مجرد تبدیل می‌گردد. پس او، در پایان صور مادی و آغاز صور ادراکی پدید می‌آید.

صدر المتألهین در کتاب الشواهد الربوبیه می‌نویسد: «اعلم ان نفسه الانسانیه جسمانیه الحدوث، روحانیه البقاء اذا استکملت و خرجت من القوه الی الفعل (۱۱/ ص ۲۲۱)». نفس از قوه و نیروی جسمانی پدید می‌آید و بر اثر حرکت جوهری از قوه به فعلیت تبدیل و کمالاتی را کسب می‌نماید تا تام و بلکه فوق تام گردد. بنابراین نفس در ابتدای حدوث و تکوین، از همین مواد و عناصر موجود این عالم پدید می‌آید، در این هنگام صورتی است قائم به بدن، ولی پس از استکمال و خروج از قوه به فعل و طی مراتب کمال، موجودی روحانی می‌گردد که در بقای ذات خویش نیازی به بدن جسمانی ندارد، بلکه قائم به ذات خویش و فاعل بدون آلات و ادوات جسمانی است.

نفس از منظر حکما

در اینجا به معرفی و توصیف نفس، از منظر حکیمان اشاره خواهیم کرد، چراکه حکیمان و فرزندگان علم و دانش، روزنه نگاه به جهان واپسین و شناخت دیگر عوالم هستی را در شناخت نفس می‌دانند، به همین سبب نامداران حکمت همچون سقراط، افلاطون، ارسطو، کندی، ابونصر فارابی، ابن‌سینا، صدر المتألهین و دانشمندان مغرب‌زمین، بحث نفس و گوهر انسان را در فلسفه بسیار مهم دانسته و راه حل بسیاری از معضلات فلسفی را در شناخت آن می‌دانند. ابن‌سینا در آثارش همچون المبدأ و المعاد، الشفاء، النجاء،

الإشارات و التنبیها، رساله نفس و قانون دیدگاه و تحقیقات خود را دربارهٔ نفس به تحریر در آورده است و صدرالمتألهین نیز در الاسفار الاربعه، المبدأ و المعاد، الشواهد الربوییه و دیگر تألیفات خود تحقیق در اطراف نفس را بسیار مهم و ژرف دانسته است و وجود جهان واپسین را از طریق جاودانی و فناپذیری نفس اثبات کرده است.

نفس، ارسطو و افلاطون

تعریفی از ارسطو دربارهٔ نفس نقل شده که مورد قبول دیگر حکما نیز قرار گرفته و آن عبارت است از: «کمال اول لجسم طبیعی الی له ان یفعل أفعال الحیاه» (۳/ ص ۳۰) و از افلاطون نیز در تعریف نفس چنین نقل شده: «النفس جوهر لیس بجسم محرک للبدن» (۳/ ص ۳۰).

سخن ابن سینا

ابن سینا بر تعریف ارسطو خرده گرفته است و می‌نویسد: این تعریف نفس فلکی^۱ را در بر نمی‌گیرد، زیرا نفس فلکی کارهای خود را بدون ابزار و آلت انجام می‌دهد و اگر واژه «آلی» را از عبارت فوق حذف کنیم و به واژه «حیات» اکتفا و اختصار نماییم، باز هم سودی ندارد، زیرا نفس ملکی دارای حیات حسی (تغذیه و تنمیه) نیست. پس تعریف مشهور یک تعریف فراگیر و جامع نخواهد بود. و اگر مقصود از واژه «حیات» حیات ادراکی، یعنی تصور عقلی و حرکت ارادی باشد، در این صورت تعریف ذکر شده نفس نباتی را شامل نمی‌شود، چراکه نفوس نباتی حیات ادراکی ندارند. بنابراین برای رهایی تعریف ارسطو از ایرادها و اشکالها، باید گفت این تعریف فقط شامل نفسهای زمینی و موجود در زمین می‌شود و برای نفوس آسمانی باید تعریف دیگری داشته باشیم.

۱- حکمای طبیعی برحسب اصول و قوانین علم طبیعی برای اجرام علوی، نفوس ناطقه را اثبات می‌کردند. آنها معتقد بودند حرکات اجرام فلکی حرکات ارادی است، زیرا هر وضعی از اوضاع ممکنه را که به وسیلهٔ حرکت طلب می‌کنند، پس از حصول آن وضع بی‌درنگ آن‌را رها می‌کنند و مجدداً آن‌را طلب می‌کنند، علی‌الدوام در طلب آن وضع و فرار از آن وضع بوده و می‌باشند و این چنین حرکتی جز به وسیلهٔ اراده امکان‌پذیر نیست. پس این حرکت ارادی است نه طبیعی زیرا طبیعت هر جسمی پس از نیل به چیز طبیعی خود از حرکت باز می‌ایستد و هرگز آن‌را رها نمی‌کند تا اینکه مجدداً آن‌را دنبال کند و مسلم است که وجود ارادی حاکی از وجود نفس ناطقه است و صدور این عمل از نفس حیوانی به‌طور دایم محال است.

ابن سینا در تحلیل و پاسخ به این ایرادها می‌نویسد: در اجسام فلکی دو نظر وجود دارد: عده‌ای معتقدند که نفس در افلاک، منحصر به فلک کلی است و افلاک جزئی و کواکبی که در آن هستند به منزله آلات و ابزار آن می‌باشند، مانند قلب و کبد در حیوانات و یا نظایر آنها در نباتات و گیاهان که اعضا و جوارح، ابزار و آلات آنها محسوب می‌شوند. براساس این نظریه باید گفت: تعریفی که درباره نفس پیشتر گفته شد شامل نفوس فلکی آلی نیز خواهد شد. گروهی دیگر معتقدند که برای هر فلکی به‌طور مستقل یک نفس وجود دارد و این‌گونه نیست که افلاک جزئی، آلات و ابزار باشند. در این صورت نفس فلکی آلی نخواهد بود و تعریف مشهور شامل نفس فلکی نخواهد شد.

وی می‌نویسد: طرفداران نظریه دوم باید بپذیرند که اطلاق نفس بر نفس نباتی و فلکی، به‌صورت اشتراک اسمی خواهد بود و اگر چاره و تدبیری در توجیه این اشکال به کار گرفته شود به‌طوری که حیوانات و افلاک در تعریف نفس شریک باشند، باز ایراد و اشکال تعریف نسبت به نفوس حل نمی‌گردد و نفوس نباتی از تعریف فوق خارج می‌شود، چرا که نفس نباتی فاقد حیات ادراکی است (۲/ ص ۱۰).

فخر رازی و حکیم طوسی نظریه دوم را در نفوس فلکی انتخاب نموده‌اند و بر این اعتقادند که هر فلکی به‌طور مستقل دارای یک نفس است (۱۴/ ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۸۹). آنان برای رهایی تعریف نفس از اشکالات، برای هر یک از نفوس فلکی و ارضی تعریفی جداگانه آورده‌اند و معتقدند که اطلاق لفظ نفس بر تمام نفوس به‌نحو اشتراک لفظی صحیح است. تعریف نفس ارضی عبارت است از «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه» و برای تعریف نفس فلکی باید واژه «آلی» را از این عبارت حذف کرد و ادراک و حرکت که موجب تعقل کلی است را بر آن افزود.

سخن صدر المتألهین

صدر المتألهین در سفر چهارم از کتاب الاسفار الاربعه و در شرح الهدایة الاثیریة (۱۲/ ص ۱۷۹) و دیگر آثارش نفس را به همان عبارت ارسطو تعریف کرده و معتقد است تعریف ارسطو جامع و مانع است و شامل نفوس فلکی و ارضی می‌شود. او در پاسخ به ایراد ابن سینا می‌نویسد: بنابر مذهب تحقیق برای هر یک از افلاک و اجسام آسمانی یک نفس مستقل و ابزار مختلف و متفاوتی است که به منزله نیروهای نفس انسان است، اما نه بدان‌گونه که

در نفس آدمی وجود دارد، چرا که مثلاً احساس در نفس حیوان و انسان بر اثر انفعال‌پذیری نیروی حس، حاصل می‌گردد و هر یک از نیروها و قوای حیوانی جایگاه مخصوص به خود دارند، اما تمام نفوس فلکی؛ حس، خیال و یک طبیعت محرک و سیال است (۱۰/ج ۸، ص ۱۷).

نکات لازم

تا اینجا به دو تفسیر دربارهٔ نفس دست یافتیم، لیکن باید برای ریشه‌یابی این دو برداشت توجه خوانندهٔ محترم را به نکات زیر معطوف داریم:

نکتهٔ اول: در خصوص معنا و تفسیر از واژه «آلت» است. صدرالمتألهین می‌نویسد: «لیس المراد بالاله المذكوره فی تحدید النفس هو كالاعضاء، بل ما هو كالقوی مثل الغاذیه و النامیه و المولده فی النفس النباتیه و الخیال و الحس و القوه الشوقیه فی الحیوان، لا مثل المعده و الکبد و القلب و الدماغ و العصب فیه (۱۰/ج ۸ ص ۱۷)». مقصود از واژه «آلت» در تعریف نفس، اعضا و جوارح همچون کبد، قلب، مغز و عصب در انسان نیست، بلکه مقصود از کلمه «آلت» قوا و نیروهای نفس مانند نیروی غاذیه، نامیه و مولده در نفس نباتی و خیال، حس و نیروی شوقی در نفس حیوانی است.

استاد حسن‌زاده در معنای واژه «آلت» نوشته است: فالاله الاولی للنفس هی الحراره الغریزیه و سمی الروح البخاری ایضاً و بعدها کانت القوی النفسانیه کلها آلات للنفس و بعدها محالها من الاعضاء و الجوارح الا ان تلك القوی آلات لها بالذات و محالها آلات لها بتوسطها و الحق ان جمیع الكائنات الطبیعیه الحیه لشخص واحد آلات للنفس (۵/ص ۹۳)».

از نظر او واژه «آلت» همچون صدرالمتألهین، نیروی نفس است، یعنی به تمام نیروهایی که مستخدم نفس هستند، واژه آلت صدق دارد. پس نفس نخستین کمال جسم طبیعی است که دارای نیروها و قوایی می‌باشد که به کمک آنها، انواع و اقسام تصرفات رفتاری و دانشی را انجام می‌دهد با توجه به این معنا از «آلت» است که صدرالمتألهین بر خلاف ابن‌سینا تعریف ارسطو را جامع و صحیح می‌شمرد.

نکتهٔ دوم: اجسام فلکی نیز دارای نیروهایی هستند که به منزلهٔ حس مشترک و خیال می‌باشند و برای آنها عقل نظری و عملی وجود دارد، با عقل نظری اوضاع بدنها و لوازم آنها را در عالم کون و فساد درک می‌کنند و با عقل عملی عقول مجرد و مفارقات نوری را ادراک می‌نمایند و افعالشان را به جهت شباهت به عقول، انجام می‌دهند.

نکته سوم: آنچه در تعریف نفس از سوی حکما مورد تحقیق و پژوهش قرار گرفته است تماماً ناظر به نفس مدبر و متعلق به بدن است. یعنی تمام تفسیرها در تعریف نفس مربوط به اضافه و نسبت تدبیری و تکمیلی نفس و بدن است.

فناپذیری نفس: اما ذات و گوهر نفس که بی‌نیاز از بدن و ابزار مادی است، چه قبل از تنزل در سیر نزول و چه بعد از تکامل در سیر صعود، همانند دیگر مجردات، تجلی امر حق است و قابل این‌گونه تعریفهای جدی و رسمی نیست، چگونه می‌توان برای او یک تعریف منطقی داشت در حالی که او ذاتی بسیط و مجرد است و در هیچ مرز و حد معینی متوقف نمی‌باشد و هیچ حد ایستایی یا فناپذیری در آن راه ندارد. مولوی درباره او گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم	از نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حملة دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
بار دیگر از ملک پران شوم	آنچه اندر وهم ناید آن شوم

(۱۸/ دفتر سوم)

این‌گونه نفسی که بر اثر حرکت جوهری عقل هیولایی آن^۱ عقل بالفعل شده است، هیچ شک و شبهه‌ای در بقای آن بعد از فنا شدن نیست، زیرا پس از نیل به این مرتبه، قوام و تحقق آن به ذات و هویت خود است نه به بدن، بلکه بدن در این هنگام حجاب و مانع او از تحصیل کمالات عقلیه و وجود نورانی عقلانی که شایسته و زیننده اوست می‌باشد و فساد و تباهی نیز در آن راه ندارد زیرا هر چیزی که در معرض فساد و تباهی قرار می‌گیرد یا به واسطه ورود ضد آن است بر آن - مانند ورود سیاهی بر سفیدی - و یا به علت زوال یکی از اسباب و علل چهارگانه است و لیکن هر دو فرض در مورد نفسی که به مرتبه عقلانی رسیده است صحیح نیست، زیرا اولاً برای جوهر عقلی، ضدی وجود ندارد و ثانیاً نفس، ماده ندارد و صورت او ذات و حقیقت اوست و صورتی زاید بر ذات و حقیقت خود ندارد و فاعل و غایت او، هر دو عبارت‌اند از ذات مقدس واجب‌الوجود که قیوم و مقوم اوست.

۱ در اینجا توجه به این نکته لازم است که بنا بر مسلک ملاصدرا نفس در عین وحدت و بساطت، تمام قوا و نیروهاست و تمام قوا در ذات و صقع نفس وجود دارد و هر کدام مرتبه‌ای از ظهور نفس‌اند به گونه‌ای که آن مرتبه اگر به شرط تعیین ملاحظه شود، نفس نیست. زیرا نفس یک هویت و حقیقت وجودی است که مراتب و اطواری دارد (۱۰/ ج ۹، ص ۸۵-۸۴).

اما نفوس تکامل نیافته پس از مرگ چه حکمی دارند؟ و همچنین نفوس تکامل یافته که تمام نیروهای جسمی را رها می‌کنند و بی‌نیاز از ابزار و نیروهای جسمانی می‌شوند، آیا حتی نیروهای عقلانی و قوه‌عقلیه را رها می‌کنند چنانکه اسکندر شاگرد ارسطو پنداشته یا قوه‌عقلیه برای نفس بعد از مفارقت باقی می‌ماند چنانکه ارسطو معتقد است و آیا این نفس عقل محض خواهد شد و در عوالم دیگر مجرد است، چنانکه طرفداران معاد روحانی معتقدند و یا با انسان یک سلسله از هیأتها و اوصاف و روحیاتی که با مشارکت بدن کسب نموده است، باقی می‌ماند و در آن عالم با کمک آن ویژگیها مورد پذیرش اوصاف ملائکه می‌گردد؟ پاسخ به این پرسشها و سؤالات در این خصوص، نیاز به مقاله‌ای دیگر دارد که ان‌شاءالله در آنجا به تحلیل آن خواهیم پرداخت.

تعریف‌ناپذیری نفس

آنچه در پی آن هستیم این است که: حقیقت و گوهر انسان که مظهر تام جمیع اسما و صفات الهی است، گوهر وجودی و مجرد محض است که قابل توصیف به اوصاف منطقی نیست و هر آنچه به عنوان تعریف برای نفس آورده شده، روشنگر برخی از آثار و نشانه‌های او است و نه مفسر حقیقت او، زیرا کنه و حقیقت او در غایت خفا و پنهانی است. پس تعریف او به «مدبر بدن» و یا به «جوهر مفارق» و یا به «کمال اول» هیچ‌کدام حقیقت او را روشن نمی‌کند.

دانش نفیست نه کار سرسری است گر به حق دانا شوی دانی که چیست

استاد حسن زاده در کتاب عیون مسائل النفس می‌نویسد: «و هذه التعريفات سواء كانت علی وجه العموم او الخصوص انما هی للنفس من حیث هی نفس و مقیسه الی البدن... و اما تعریفها من حیث جوهرها و ذاتها، صعب غاية الصعوبة، کیف و هی مجردة بالتجرد البرزخی، بل بالتجرد التام العقلی، بل لها مقام فوق التجرد لانه لیس لها حد تقف الیه، فلیس لها مقام معلوم فهی اشمخ من التحدید» (۵/ص ۱۰۴).

گوهر و نفس انسان یک حقیقت وجودی و از سنخ مجردات، بلکه فوق تجرد و دارای وحدت حق حقیقه ظلیه است. او یک حقیقت ممتد از آسمان امر تا زمین خلق است و هیچ مرز ایستایی ندارد. پس این حقیقت دشوارتر از این است که قابل تعریف باشد.

این حقیقت واحد دارای دو چهره است، یک چهره به سوی عالم ملکوت دارد و علوم و معارف را از عالم بالا می‌گیرد و بر مراتب بصیرت واقف می‌گردد و بر مدارج معارف تا به حضرت احدیت ارتقا پیدا می‌کند. چهره دوم نظر به سوی عالم جسمانی دارد و در بدن مادی طبیعت با حواس پنجگانه و نیروهای ظاهری و باطنی تصرف می‌نماید. پس گرچه تعریف ارسطو برای نفس از نظر عقلی صحیح و جامع است و همان‌طور که از ملاصدرا نقل شد، تمام نفوس را فرامی‌گیرد، اعم از اینکه واژه «آلت» را در تعریف به معنای عام و وسیع تفسیر کنیم به گونه‌ای که تمام قوا و اعضا را شامل گردد و یا آنکه به معنای نیروهای مستخدم نفس بدانیم. در هر دو تفسیر، تعریف فراگیر و عام است. اما آنچه مهم است و ما در این نوشتار در پی آن هستیم این نکته است که این تعریف ناظر به وابستگی و تدبیر او به بدن و نیروهای بدنی است اما گوهر نفس و ذات او بدون توجه به ارتباط و تعلق به بدن از سنخ وجود و بسیط است.

نفس در عرفان

در عرفان نیز نفس را یک حقیقت واحد و یک وجود سعی می‌دانند که مظهر و آینه وجود حق و محل تجلی اسما و صفات الهی است.

اگر کردی سؤال از من که من چیست	مرا از من خبر کن تا که من کیست
چه هستی مطلق آید در اشارت	به لفظ من کنند از وی عبارت
حقیقت کز تعین شد معین	تو او را در عبارت گفته‌ای من
تو گویی لفظ من در هر عبارت	به سوی روح می‌باشد اشارت
تو مفرز عالمی زان در میانی	بدان خود را که تو جان جهانی
ظهور قدرت و علم و ارادت	به توست ای بنده ای صاحب سعادت
سمیعی و بصیر و حی و گویا	بقا داری نه از خود لیک از آنجا
تو از خود روز و شب اندر گمانی	همان بهتر که خود را می‌ندانی

(۹/ص ۱۸۶ به بعد)

عرفا نفس و هویت انسان را یک حقیقت بیش نمی‌دانند و رفتارها، گفتارها و تمام حالات و صفات نفسانی را شئونات وجودی و ظهورات او می‌شمرند نفس را در سعه وجودی، دارای مراحل عالی که ساری در دانی که حاکی از عالی است، می‌دانند. این

حقیقت واحده عقل، قلب، خیال، طبع، قوا، اعضا و جوارح است و یکپارچه علم، شعور، ادراک، احساس و حیات است. بدن نیز مرتبه نازله نفس است و هر قدر در ژرفای نفس خود تفکر و تعمق نماییم در خود یک حقیقت بیش نمی‌یابیم که از آن به لفظ «من» و «آنا» حکایت می‌کنیم. همان‌سان که لفظ «هو» را بر آن ذات مجهوله الکنه خداوند به کار می‌بریم و با عبارت «یا هو یا من لا هو الا هو» او را می‌خوانیم. صدرالمتألهین در الشواهد الربوبیه و در کتاب کبیرش الاسفار الاربعه این ادعای عرفانی را برهانی نموده و می‌نویسد: «من الناس من زعم ان فینا انسانیه و اخری حیوانیه و اخری نباتیه و الجمهور علی ان النفس فینا واحده هی الناطقه و لها قوی و مشاعر، فان لك ان تقول: احسست، فغضبت و ادركت فحرکت، فمبدأ الكل انت و انت نفس شاعره فكل القوى من لوازم هذه... ان النفس الانسانیه لكونها من سنخ الملكوت فلها وحده جمیعہ هی ظل للوحده الالهیة فهی بذاتها عاقله و متخیله و حساسه و منمیه و محرکه و طبیعه ساریه فی الجسم...» (۱۱/ ص ۲۲۷).

بعضی گمان کرده‌اند که در ما انسانها سه نفس وجود دارد. نفس انسانی، حیوانی و نباتی، ولی جمهور حکما بر آن‌اند که نفس یکی است و آن فقط نفس ناطقه است. لیکن برای آن نفس به اعتبار افعال و آثارش، قوا و مشاعر گوناگونی است که نفس به وسیله آنها مصدر برای افعال و اعمال مختلف محسوب می‌شود، زیرا انسان تمام افعال و اعمال صادر از خود را به ذات خود نسبت می‌دهد و لذا تو می‌گویی احساس کردم، غضب کردم، ادراک کردم، حرکت کردم. پس مبدأ تمام افعال نامبرده، تو هستی و تو همان نفس و گوهر دارای شعور هستی که همه افعال را با علم و شعور به خود نسبت می‌دهی. پس تو دارای نفس واحد هستی و تمام قوا از لوازم این نفس‌اند، چون نفس انسان از سنخ ملکوت و عالم مافوق اجسام و اجرام است، لذا دارای وحدتی است به نام وحدت جمعیه، یعنی وحدتی که در عین وحدت و بساطت جامع جمیع مقامات و مراتب جمادی، نباتی، حیوانی و عقلانی است، لذا نفس در مرتبه ذات خویش هم عاقل و هم متخیل و هم حساس و هم رشد و نمودهنده بدن و هم محرک بدن و هم طبیعت ساری در جسم است.

ملاصدرا بعد از بیان این اشکال که اگر نفس تمام قوا باشد، لازم می‌آید هنگامی که محسوس را درک می‌کند یک نیروی حسی باشد و هنگامی که صور خیالی را درک می‌نماید یک نیروی خیالی باشد و آنگاه که صور وهمی را دریافت می‌نماید یک نیروی

وهمی باشد و لازمه این سخن، این است که یک ذات واحد عقل، وهم، خیال، حس، مادی و مجرد باشد، در مقام پاسخ به این ایراد می‌نویسد: «النفس بالحقیقه موصوفه بهذه الامور و مبادیها، اذلهذا درجات وجودیه علی ترتیب الاشرف فالاشرف، کانت لها حرکه فی الاستکمال الجوهری و کلها وصلت الی مرتبه کمالیه جوهریه کانت حیثتها اکثر و شمولها علی المرتبه السابقه اتم... هذا بعینه کمسأله التوحید فی الافعال» (۱۱/ ص ۲۲۷).

نفس و هویت گوهر آدمی یک حقیقت وجودی سعه‌دار است و هر چه به مراتب کمال دست یابد، سعه وجودی او فراگیرتر می‌شود و تمام حرکتهای و رفتارها به او منسوب می‌گردد. ارتباط نفس با افعال و رفتارها همچون ارتباط ذات حق و فعل اوست. شیخ‌الرئیس در کتاب *المبدأ والمعاد* می‌نویسد: «و هذه النفس الناطقه هی سبب أيضاً للنفس الحساسه و النامیه و المحرکه فی الانسان...» (۱/ ص ۱۰۷).

در انسان گوهر و نفس او مبدأ و علت فاعلی و محور در تمام افعال و رفتارها است. پس باید گفت «اللهم عرفنی بنفسک نفسی و بنفسی نفسک» زیرا نفس انسان دارای وحدت عین کثرت و کثرت عین وحدت است. پس اگر بگوییم: نفس یک حقیقت واحد و فارد است صحیح است و اگر بگوییم: او حقیقتی متکثر و متعدد است باز صحیح است، زیرا به اعتبار ظهورش در قوا و مظاهر مادی و جسمانی، متصف به احکام مواد و اجسام است و دستخوش تغییرات، انفعالات و حالات گوناگون قرار می‌گیرد. او مظهر ذات مخفی حق است، همان‌طور که هیچ اسم و وصفی آن ذات را معرفی نمی‌کند و فقط با واژه «هو» به او اشاره می‌کنیم، همچنین اسم و وصفی این مظهر را نمی‌تواند تعریف کند و فقط با واژه «أنا» از او حکایت می‌کنیم.

جایگاه اسما و صفات نفس

خداوند اعلی بسبب صرف و احد علی الاطلاق است و کثرت اسامی و اوصاف همگی به اعتبار شئون و تجلیات او است نه اینکه حاکی از کثرت مسمی باشد. همین‌طور است اسامی متعدد و متکثر در انسان همچون روح، نفس، قلب، صدر و... به اعتبار ظهورات و نمادهای ظاهری آن ذات مجهوله‌الکنه است، یعنی به اعتبار ظهورش در عالم ماده و جهان کثرت دارای یک طبیعت این‌سویی است و حقیقتی مادی خواهد داشت و به اعتبار تدبیر و مدیریت استکمالی او برای تن، نفس مدبر و منبع صدور رفتارهای باطنی

و ظاهری می‌باشد و به اعتبار ادراک ذاتش و تفکر و اندیشه‌اش معروف به عاقل، معقول و یا عقل می‌گردد و به اعتبار اینکه بین دو انگشت جلال و جمال^۱ حق، لحظه به لحظه در حال تغییر و تحول است، واجد مقام قلبی است و به اعتبار آنکه فانی در وجود نامتناهی حق است و ذاتش مکشوف نیست، موصوف به وصف سر یا خفی است. تمام این اسامی و اوصاف معرف یک حقیقت واحد مجهوله الکنه است، که فقط از راه شهود و حضور، علم به وجودش داریم.

قطب‌العرفاء محیی‌الدین می‌نویسد: «اعلم ان هذه النشاه الانسانیه بکمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها الله علی صورته» (۱۷/ ص ۲۷۰).

عارف بزرگ قیصری در شرح بر فصوص‌الحکم می‌نویسد: نفس انسان مظهر اسم جامع الهی است لذا به‌گونه‌ای خلق شده که برزخ بین صفات الهی از سویی و اوصاف عالم وجود از طرف دیگر است و به‌علت همین ویژگی به بدن تعلق یافت، زیرا برزخ باید واجد دو طرف وجود باشد. بنابراین گوهر انسان از یک سو دارای چهره روحانی محض و معنای صرف و مقدس که از زمان و مکان برهنه و از تغییر و حدوث عاری است و از سوی دیگر انسان جسمانی که به مکان و زمان محتاج و با زمان و مکان متغیر است، می‌باشد، پس در هویت انسانی عالم علوی و روحانی با عالم سفلی و جسمانی جمع گردید و بدین جهت خلیفه الهی شد (۱۷/ ج ۲، ص ۲۶۹).

جامی در نقدالنصوص می‌نویسد: «و لذلک ای لکون الانسان مختصراً من الحضرة الالیه مستملاً علی ما فیها من حقایق الصفات و الاسماء اشتمالاً احدياً جميعاً الی الله سبحانه الانسان بالصورة الالهیه ای جعل الصورة مختصه به...» (۴/ ص ۹۳).

چون انسان به حسب حقیقت، مظهر و مرآت ذات و جمیع اسما و صفات است و او را به حسب جامعیت، در جمیع مراتب نزول و عروج، ظهور و بروزی است می‌فرماید که «تو آن جمعی که عین وحدت آمد» یعنی تو که انسانی، به حسب هیأت اجتماعی صورت و معنی و قوای جسمانی و روحانی... عین وحدت گشته و همه خود را دیده‌ای (۱۶/ ص ۲۰۲).

فیلسوف عارفان و عارف فلاسفه صدرالحکما در تفسیر می‌نویسد: «و من عجائب صنع الله سبحانه انه ابداع نظائر جمله هذه الحقائق المتعلقة بذاته المقدسه من القلم و اللوح و القضاء و القدر و عالمی الخلق و الامر و الشهاده و الغیب و الدنيا و الاخره و اودع من کل واحد من تلك المعانی انموذجاً و مثلاً فی فطره الادمی روحه لیصیر صورہ الانسان مثلاً له ذاتاً و صفاتاً و افعالاً و ان لم یکن مثلاً لتعالیه عن الشبه و المثل» (۱۳/ ج ۶، ص ۲۵۴).

خداوند متعال که خود را در آفرینش انسان تحسین^۱ نمود، تمام اوصاف و حقایق متعلق به خود او و تمام ویژگیهای عالم امر و خلق و شهادت و غیب را به‌عنوان نمونه و مثال خویش، در هویت گوهر انسان قرار داد تا انسان را مثل خود گرداند. آری هیچ‌کس به حقیقت حال انسان و خصوصیات او آن‌گونه که هست علم کامل پیدا نکرده و ره به سوی این واقعیت به‌گونه‌ای که شائبه هیچ شبهه نماند، نبرده است، بلکه به عجز و قصور خود در معرفت نفس انسان مقرر و معترف گشته است. زیرا حقیقت او که آخر مرتبه هستی است، جلای تجلی ذات و صفات الهی است و دایره وجود به نقطه مرکزی هستی یعنی انسان، تمام گشت.

نتیجه

از مجموع آنچه گذشت به این نکته دست می‌یابیم که تعریفها و توصیفها در مورد نفس و هویت انسان گرچه هر کدام به اعتباری درست است، اما درک و شناخت حقیقی از حقیقت و گوهر انسان به‌نحو علم حصولی دشوار و بلکه غیرممکن است و فقط فرد می‌تواند به‌نحو علم حضوری و شهودی از وجود خود شناخت پیدا کند، زیرا حقیقت نفس از سنخ وجود و مجرد است و علم به مجرد، فقط از راه شهود ممکن است و از نظر شهود به این مطلب رسیدیم که حقیقت و گوهر انسان یک واحد بسیط و منبسط است که جامع عوالم وجود است و مظهر جامع برای وجود مطلق است و ارتباط این نفس با بدن و نیروهای جسمانی و رفتارها و گفتارها به مانند ارتباط خلق و آفرینش با حق و آفریدگار است که عبارت از ارتباط قیومی و تدبیری می‌باشد. به این معنا که نفس مقوم و آفریننده رفتارهای ناشی از اوست و در ظهور با همه مظاهرش معیت و اتحاد دارد به‌نحو اتحاد حقیقت با رقیقت و همانند ظهور مطلق در تمام مراتب مقید است.

چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
برود بالا همان با اصل خود یکتاستی^۱
«اصل را هم بی‌تجافی در نزولش بنگری
صورت زیرینش او را مظهر و مجالستی»

(۶/ج ۳، ص ۵۲۷)

گوهر و روح و جان آدمی به اعتبار مقام تجرد و استغنا از موالد و اجسام، از سنخ عالم امر و ملکوت است و با بدن مادی مغایر است، ولیکن به بدن تعلق تدبیری و قیومی دارد و بدن مظهر اوست. او همچون معناست که در الفاظ ظهور می‌یابد و همچون گوهری است که از صدف نمایان می‌گردد.

حکیم متأله سبزواری در شرح بر حدیث علوی می‌نویسد: «و اما نفس، لیس لها تعلق تدبیری بالجسم و لا افتقار لها الیه من حیث اصل وجودها لکن لها افتقار فی فعلها و استکمالها» (۸/ص ۷۱۰).

و ناگفته نماند که توضیح و تبیین ارتباط قیومی، از معضلات مسائل فلسفی است که در بحث ارتباط مجرد و ماده، خدا و خلق، نفس و تن مطرح است و به یک مقاله تحلیلی و پژوهشی مستقل نیاز دارد و از حوصله این نوشتار خارج است و آنچه پس از دریافت هویت و حقیقت نفس، برای انسان مطرح است، جاودانگی و چگونگی حیات و زندگانی او در عوالم دیگر است که بحث درباره این مسأله به‌ویژه جسمانی یا روحانی بودن حیات پس از مرگ و سنخیت آن زندگی با زندگی این جهانی و تفاوت ظهور نفوس در آن جهان را با توجه به اختلاف نظر دو فیلسوف بزرگ ابن سینا و ملاصدرا در مقالاتی دیگری می‌گیریم. در پایان از خداوند متعال فهم و درک واقعیات را آن‌گونه که هست خواهانیم.

«لولا رحمتک لکننت من الھالکین و لولا نصرک ایای لکننت من المفضوحین، یا مرسل الرحمہ من معادنا، یا من خص نفسہ بالشموخ و الرفعه، فاولیائہ بعزہ یتعززون، اسئلک بکینونیتک الّتی اشتقتھا من کبریائک و اسئلک بکبریائک الی اشتقتھا من عزتک، و اسئلک بعزتک الّتی استویت بها علی عرشک، فخلقت بها جمیع خلقک فهم لک مدعون» (۱۵/اعمال نیمه ماه رجب).

منابع

- ۱- ابن‌سینا. المبدأ و المعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیگیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ه. ش.
- ۲- ابن‌سینا. الشفاء الطبيعيات، النفس، طبع مصر، ۱۳۹۵ ه، ۱۹۷۵ م.
- ۳- ارسطو. النفس، ترجمه عبدالرحمن البدوی، طبع مصر.
- ۴- جامی، عبدالرحمن بن احمد. نقدالنصوص فی شرح الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار سید جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۵- حسن‌زاده، حسن. عیون مسائل النفس، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱ ه. ش.
- ۶- حسن‌زاده، حسن. معرفت نفس، ۳ ج.
- ۷- خواجه نصیرالدین محمد بن الحسن الطوسی. شرح تجرید الاعتقاد، طبع مصطفوی، قم، بی‌تا.
- ۸- سبزواری. مجموعه رسائل، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات آسوه، ۱۳۷۰ ه. ش.
- ۹- شبستری. شیخ محمود، شرح گلشن راز، لاهیجی، انتشارات زوار، ۱۳۷۱.
- ۱۰- صدرالمتألهین. الاسفار الاربعه، ۹ ج، انتشارات مصطفوی، قم، ۱۴۰۴ ه. ق.
- ۱۱- صدرالمتألهین. الشواهد الربوبیه، با حواشی حکیم سبزواری و تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ه. ش.
- ۱۲- صدرالمتألهین. شرح الهدایه الاثیریہ، بی‌تا.
- ۱۳- صدرالمتألهین. تفسیر القرآن، ۶ ج، با تصحیح محمدی خواجه‌جوی، انتشارات بیدار، قم.
- ۱۴- فخر رازی. المباحث المشرقیه، ۲ ج، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ه. ق.
- ۱۵- قمی، عباس. مفاتیح الجنان.
- ۱۶- لاهیجی. محمد. شرح گلشن راز، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوار، ۱۳۷۱ ه. ش.
- ۱۷- محیی‌الدین بن عربی. فصوص الحکم، ۲ ج، منشورات انوار الهدی، ۱۴۱۶ ه. ق.
- ۱۸- مولوی، جلال‌الدین محمد بن حسین البلخی. مثنوی، دفتر سوم، چاپ دوم، انتشارات شرق، ۱۳۷۵.