

نفس و ابعاد و مراتب آن

از دیدگاه علامه محمدتقی جعفری

عبدالله نصری*

چکیده

علامه محمدتقی جعفری به عنوان متفکری که عنایت ویژه به مباحث انسان‌شناسی دارد، مباحث مهمی در باب نفس از زوایای گوناگون مطرح کرده است. او با تمایز نهادن میان اصطلاحات گوناگونی که در مورد نفس به کار می‌رود، مطالب بسیاری را در باب عدم شناسایی روح و علل آن، معنای تجرّد، تمایز روح از بدن، پیدایش نفس و دلایل تجرّد آن و ده‌ها مسئله دیگر مطرح کرده است. از نظر او شناسایی ویژگی‌های روح یا «من» از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ زیرا تمایزات انسان را از دیگر موجودات عالم نشان می‌دهد. تفسیر دو سطح مجاور طبیعت و ماورای طبیعت نفس که نخستین بار ابن سینا مطرح کرد، از جمله بحث‌های دقیق اوست. از نظر او در بحث از نفس باید به کارکردهای مغز و ارتباط این دو با یک‌دیگر نیز توجه داشت. ثبات و تحول و مراتب نفس از دیگر مباحث دقیقی است که وی با تحلیل آنها نگاه خاصی را به انسان ارائه می‌دهد. در این مقاله به دیدگاه‌های علامه جعفری در باب نفس و ابعاد و مراتب آن پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها

علامه محمدتقی جعفری، نفس، روح، روان، تجرّد، ثبات، تحول.

* استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۰/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۰۴



اصطلاحات و مفاهیم

جعفری در بحث از نفس به تعریف واژه‌هایی می‌پردازد که هم‌خانواده با آن هستند. این واژه‌ها و مفاهیم عبارتند از:

روح: عبارت است از آن حقیقت والایی که انسان را از همه جانداران متمایز ساخته و او را به تکامل مادی و معنوی می‌رساند.

حیات: عالی‌ترین پدیده‌ای است که در قلمرو طبیعت نمودار می‌شود و از ویژگی‌هایی چون حیات، ذات، احساس تکاپوی آگاهانه، تولید نسل و تلاش برای بقای آن برخوردار است که البته پدیده‌های مادی از آن بی‌بهره‌اند.

جان: «آن بُعد از حیات است که منشأ احساس ملایم و ناملایم با طبیعت حیات» است (جعفری ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۱۹۵).

خود: محصول عالی حیات است که مدیریت و تنظیم و بازسازی حیات را به عهده دارد. جعفری برای «خود» تقسیماتی قائل است. از جمله خود طبیعی و خود ایده‌آل و خود ملکوتی. انسان، در امور سه‌گانه پیش‌گفته، یعنی حیات، جان و خود طبیعی با دیگر جانداران مشترک است.

من: همان خود است، البته، از آن حیث که مورد آگاهی و هشیاری قرار می‌گیرد و می‌تواند خود را از جزء خود تفکیک کرده و حتی خود را بر خود برنهد. من، غیر از خود طبیعی است و ابعاد متنوعی مانند دیگرخواهی، تعهد، مسئولیت و کمال‌جویی است که خود طبیعی از آنها بی‌بهره است. بر این سه اصطلاح اخیر (جان، خود و من) واژه «نفس» هم به مفهوم عام آن اطلاق می‌شود.

روان: همان بُعد متحرک «من» است. ارسطو نیز مهم‌ترین صفات نفس را حرکت و احساس دانسته و مولوی نیز بُعد حرکت و تحول نفس را روان می‌نامد.

چیست امعان، چشم را کردن روان
چون زتن جست گویندش روان
(مولوی، مثنوی معنوی)

حرکت و تحول نفس که جنبه روانی آن است مستلزم شکوفایی و طروات دائمی آن می‌شود. نفس: این اصطلاح وسیع‌ترین مفهوم را دارد و همه ابعاد و جهات روان را در بر می‌گیرد.





حکمای اسلامی، نفس را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی» دانسته‌اند (حائری، ۱۳۸۰، ص ۲۹۳). به اعتقاد ملاصدرا نفس حیثیت‌های متعددی، مانند قوه، کمال و صورت دارد که سبب می‌شود نام‌های مختلف پیدا کند. نفس از جهت پذیرش صور محسوسات و معقولات، قوه و با نظر به ماده‌ای که در آن حلول می‌کند تا از آن ماده، جوهر نباتی یا حیوانی پیدا شود، «صورت» نامیده می‌شود و یا نظر به این که طبیعت جنس قبل از انضمام به فصل ناقص است و با این انضمام، نوع حاصل می‌شود به آن «کمال» گفته می‌شود. از نظر ملاصدرا تعریف حدی نفس با کمال، مناسب‌تر از تعریف آن به قوه و صورت است (نک: ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۷).

روح‌شناسی اسلامی

به اعتقاد علامه جعفری هر چند حکیمان مسلمان در تعریف نفس از برخی مفاهیم ارسطویی همچون جوهر، قوه و کمال بهره گرفته‌اند، اما در تحلیل نفس، نکات ارزنده‌ای را مطرح کرده‌اند که به ذهن ارسطو راه نیافته بود، به‌ویژه مطالب مهمی که ملاصدرا در مباحث مربوط به نفس، مطرح کرده است. افزون بر این، حکیمان مسلمان توجه ویژه‌ای به جنبه ملکوت‌گرایی نفس نشان داده‌اند که باید اساس روان‌شناسی اسلامی قرار گرفته و در تعریف نفس نیز ذکر شود. و البته، جنبه ملکوت‌گرایی و بُعد روحانی و متعالی نفس ریشه در منابع دینی دارد که با شیوه‌های گوناگون به استعداد تعالی جویی نفس اشاره دارد.

جعفری با بیان این مطلب به این نکته اشاره می‌کند که ریشه و علت اصلی بلا تکلیفی روان‌شناسی معاصر که قیافه علمی به خود گرفته در این امر است که به اساسی‌ترین استعداد روان - که تعالی جویی آن است - بی‌توجه است (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۲۰۲).

لازمه پذیرش این امر که روح، استعداد رشد و کمال دارد این است که راه‌های صعود تکاملی آن بررسی شود. اشکال جعفری بر بسیاری از متفکران غربی به‌ویژه روان‌شناسان این است که به این امر توجه جدی نشان نداده‌اند. وی در این زمینه، بحث‌های مبسوط و دامنه‌داری با توجه به متون اسلامی و تفسیر خاص خود از آنها ارائه کرده است که ابعاد عمیقی از روان‌شناسی و یا به تعبیر او «روح‌شناسی اسلامی» را آشکار می‌سازد. به اعتقاد جعفری، در مطالعه و بررسی ابعاد گوناگون روح، باید در مرحله اول به قوانین حاکم بر آن توجه کرد:

آیا می‌توان گفت: عالم ماده و طبیعت از ناچیزترین پدیده آن گرفته تا کل

مجموعی آن، دارای قانون است و همچنین پدیده حیات که در همه جانداران وجود دارد، تابع قانون است، ولی من یا روح قانونی ندارد و همه موجودیت آن در دو قلمرو «آن چنان که هست» و «آن چنان که باید» پیرو خواسته‌های بی شرط و قانون خود انسان است (همان، ص ۳۲۷).

شناسایی قوانین حاکم بر «من» یا «روح» در روابط چهارگانه انسان ضروری است:

- رابطه انسان با خود
- رابطه انسان با محیط و دیگران
- رابطه انسان با جهان هستی
- رابطه انسان با خدا

ناشناخته بودن روح

نه تنها بشر از شناسایی روح ناتوان بوده که حتی نتوانسته ماهیت نمودهای روانی چون لذت و درد و اندیشه و تجسیم را نیز بشناسد. تعریف روح با جنس و فصل حقیقی و همه مختصات آن امکان‌پذیر نیست و تاکنون نه تنها فیلسوفان مسلمان که هیچ‌یک از فیلسوفان و روان‌شناسان غرب نیز در تعریف منطقی و دقیق آن کامیاب نبوده‌اند. دلایل عدم شناسایی روح از نظر جعفری، چنین‌اند:

۱. اموری را که حواس انسان ادراک می‌کند محدود است، در حالی که از خصایص روح بی‌نهایت بودن آن است. به بیان دیگر هر مشهودی نهایت دارد، در حالی که روح بی‌نهایت است.
۲. خودهشیاری یا آگاهی از خود، از ویژگی‌های عالی روح انسانی است. و به محض این که بخواهیم خود را بشناسیم، میان ادراک‌کننده و درک‌شونده اتحاد صورت می‌گیرد و در نتیجه همه ابعاد روح شناخته نخواهد شد.
۳. حرکت و تحول بر حقیقت روح حاکم است و اگر بخواهیم نقطه‌ای از روح را شناسایی کنیم همان نقطه در جریان بوده و از دسترسی شناسایی ما دور خواهد ماند (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۱۲-۱۳).

به زعم جعفری شدت پوشیدگی روح آن چنان است که عقل نظری برای توصیف آن ناگزیر به تمثیلات و تشبیهات توسل می‌جوید و به گفته مولوی:



غیرت عقل است بر خوبی روح
با چنین پنهانی که روح راست
پرز تمثیلات و تشبیه ای نصوح
عقل بر وی این چنین رشکین چراست
(مولوی، مثنوی معنوی)

عقل می پرسد آیا خود اندیشه و تعقل مربوط به ذات روح است یا موجی از امواج آن است، یا یکی از کارگردانان روح است؟ آیا روح هم مانند حیات طالب ادامه خویش است و این ادامه از چه نوع است؟ آزادی ای که درون آدمی به وجود می آید چه نسبتی با روح دارد؟ واقعاً آزادی مربوط به روح است یا چیز دیگری است؟ عقل صدها مسئله از این قبیل را پیش می کشد. باشد که آن حقیقت بسیار آشکار و پوشیده را دریابد. ولی هیئات که عقل بتواند به چنان آگاهی برسد. وانگهی در به وجود آوردن آن اندیشه ها و معارف که عقل به دست می آورد خود روح نقش بزرگی را بازی کرده است. آری تا نبیند دل دهنده راز را / تا نبیند تیر دور انداز را، این همه معلومات عقل مانند تیری است که از کمان روح می جهد، چگونه ممکن است که تیر برگردد و بر کمانش مسلط و مشرف شود؟ (جعفری، ۱۳۵۳، ج ۱۳، ص ۲۶۳-۲۶۴).

البته، شناسایی روح غیر از خود را بر خود بر نهادن است. افراد معمولی نمی توانند من خود را به عنوان متعلق شناسایی مورد نظاره قرار دهند. این کار از عهده انسان هایی بر می آید که رشد روانی فوق العاده ای پیدا کرده اند. جعفری در ذیل این بحث به این بیت از مثنوی استناد می کند: آن کسی که او نبیند روح خویش
نور او از نور خلقان است بیش (نک: جعفری، ۱۳۵۰، ج ۳، ص ۴۵۶)

مفهوم مجرد

از نظر جعفری، برخی افراد در مقابل اصطلاح مجرد از خود حساسیت نشان می دهند. حساسیت نسبت به بعضی مفاهیم تنها مختص مردم معمولی نیست، بلکه متفکران نیز گاه چنین حساسیت هایی دارند. وقتی فروید می گوید که «من از طرح مسائل توزین ناپذیر خود را ناراحت می بایم و من به این ناراحتی همواره اعتراف می نمایم» نشان گر حساسیت او نسبت به امور غیرمادی است. در حالی که او به عنوان روانکاو، خود با موضوعات توزین ناپذیر روانی سروکار دارد.



وقتی گفته می‌شود که روح و نفس مجرد است یا عقل مجرد است، مراد این نیست که نفس و عقل حقایقی هستند که از قوانین هستی پیروی نمی‌کنند، بلکه مراد آن است که یک موجود مجرد ویژگی‌های پدیده‌های مادی را ندارد. برای مثال «لذت» پدیده‌ای درونی است که نه شکل دارد و نه وزن؛ نه رنگ دارد و نه طعم؛ و نه دیگر ویژگی‌های فیزیکی را. با این بیان لذت یک پدیدهٔ روانی و به دور و بری از ویژگی‌های امور مادی است.

از نظر جعفری ویژگی‌های امور مادی عبارتند از: (۱) قابل تجسم و تعیین فیزیکی؛ (۲) دارای کمیات و کیفیات محسوس؛ (۳) قابلیت تجزیه و ترکیب با اجسام دیگر؛ (۴) منشأ انتزاع زمان فیزیکی و (۵) تراحم در جایگزینی.

اما موجود مجردی مانند روح دارای تجسم فیزیکی نبوده و تجزیه و ترکیب نمی‌پذیرد و از وجود آن نمی‌توان زمان فیزیکی را انتزاع کرد. همچنین دو یا چند روح برای قرار گرفتن در یک جایگاه تراحمی با یکدیگر ندارند. در عین حال، روح برای سپری کردن دورترین مسافت‌ها نیازی به درنوردیدن نقاط فیزیکی ندارد.

برای تعیین دقیق یک موجود مجرد، جعفری مثال‌های دیگری می‌زند. از جمله آن که ما انسان‌ها با مشاهدهٔ یک دسته گل زیبا، احساس لذت می‌کنیم که می‌توان از آن با عنوان «لذت زیبایی» یاد کرد. حال، اگر به تماشای یک منظرهٔ طبیعی خارق‌العاده و در حد اعلای زیبایی پردازیم، بی‌شک لذت حاصل از تماشای این منظره بسی عالی‌تر از تماشای یک دسته گل زیباست. حال، آیا می‌توان ادعا کرد که - برای مثال - این لذت صد برابر لذت حاصل از تماشای یک دسته گل زیباست؛ یعنی لذت تماشای یک منظرهٔ طبیعی بسیار بزرگ را به صد جزء تقسیم نمود و هر یک از آن اجزاء را مساوی با لذت حاصل از تماشای یک دسته گل دانست. با این بیان می‌توان دریافت که لذت یک امر مجرد از کمیّت و غیرقابل تجزیه است. با مثال‌های بسیار می‌توان نشان داد که همهٔ انسان‌ها در طول حیات خود همواره با امور مجرد سروکار دارند، اما اصطلاح مجرد را به کار نمی‌برند.

با این بیان، اعتقاد به مجردات در قلمرو هستی، اعتقادی غیرواقعی و حتی خلاف قانون نیست، بلکه همان‌گونه که پدیده‌های مختلف قانون‌مند هستند و هر یک از انواع موجودات نیز از احکام و قوانین خاصی پیروی می‌کنند، موجودات مجرد نیز قانون‌مندی خاص خود را دارند. برای مثال، پدیدهٔ حیات در جانداران ویژگی‌هایی چون حرکت، احساس، تولید مثل و ادارهٔ خود را به همراه دارد که جمادات از آنها بی‌بهره‌اند. با این همه، هم جمادات و هم جانداران تابع





قانون هستند، البته، قوانین حاکم بر آنها تفاوت‌هایی با هم دارند. با این بیان، جعفری درصدد تبیین این مسئله است که پذیرش موجودات مجرد، نه امر خلاف واقع است و نه مستلزم نفی حاکمیت قانون‌مندی هستی (نک: جعفری، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۱۴۳-۱۴۶).

منکران تجرّد نفس تلاش کرده‌اند تا پدیده‌ها و فعالیت‌های درونی انسان را از کیفیات و جلوه‌ها و تموجات ماده بدانند. جعفری برای نقد این دیدگاه، افزون بر طرح ادله اثبات نفس، به تبیین مسئله حیات نیز می‌پردازد. به باور او، عموم زیست‌شناسان ویژگی «خودساماندهی حیات» را مطرح کرده‌اند. تفاوت میان حرکت در عالم طبیعت و حرکت درون حیات نشانگر این امر است. برای مثال، نحوه قرار گرفتن سلول‌ها در بدن انسان، به گونه‌ای است که در هر یک از آنها کروموزوم‌هایی وجود دارد که مدیریت فعالیت‌های سلول‌ها را بر عهده دارد. ژن‌ها و کروموزوم‌ها با دقت بسیار فعالیت‌های خاص خود را انجام می‌دهند. در این جا جعفری به این مطلب اُپارین اشاره می‌کند که سازمان حیات را مانند یک سمفونی در نظر می‌گیرد که موجودیت واقعی آن به توالی‌ها و هماهنگی‌های تک‌تک صداها وابسته است و اگر این توالی‌ها و هماهنگی‌ها از میان برود آن سمفونی خراب خواهد شد (نک: اپارین، ص ۷۹).

از نظر اپارین تأثیر متقابل موجودات زنده و سازگاری شگفت‌انگیز آنها در راستای صیانت ذات و بازسازی سیستم خود با تأثیرپذیری از شرایط خارجی از ویژگی‌های حیات است.

اگر ما حقیقتی را به عنوان خود (نفس) یا هر اصطلاحی دیگر که بازگوکننده عامل مدیریت توالی‌ها و هماهنگی‌های معین تک‌تک پدیده‌های زیست را نادیده بگیریم، مجبور خواهیم گشت که معتقد شویم که هر یک از مجموع پدیده‌های متوالی و هماهنگ در مجموع سمفونی حیات دارای اراده‌ای هستند که زمان و خواسته هم‌دیگر را می‌فهمند. و این یک نوع متافیزیک‌گرایی است که منکرین خود یا نفس از آن گریزانند. در همه جانداران و در حد اعلای آنها که انسان است یک مدیریت هدف‌دار و فعال غایی وجود دارد که جانداران را از قلمرو پدیده‌ها و فعالیت‌های فیزیکی و شیمیایی بالاتر می‌برد (همان، ص ۱۴۰-۱۴۱).

تمایز روح از بدن

آنچه از مجموع دانش‌های بشری در بررسی روح به دست آمده شناسایی برخی از فعالیت‌های روح و قوانین حاکم بر آنهاست. روح آدمی پیچیدگی‌هایی دارد که از جهت عمق با جهان

طبیعت قابل مقایسه نیست. پدیده‌های روانی نیز ویژگی‌هایی دارند که به هیچ‌وجه با مفاهیم و اصول جهان مادی قابل تفسیر و تحلیل نیستند. در روح، اندیشه، خودآگاهی، تجسیم، الهام، حدس و دهها پدیده دیگر مشاهده می‌شود که اثری از آنها در عالم طبیعت یافت نمی‌شود (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۱۰۵).

مختصات ماده و خواص جسمانی که در جهان فیزیکی مشاهده می‌شوند در قلمرو روح جریان ندارند. برای مثال، از آن‌جا که روح و من دارای هیچ بعدی نیست، پیش و پس و آغاز و انجام برای او پیدا نمی‌شود (نک: همان، ص ۵۴).

به رغم ارتباط شدید جسم و روح، این دو هیچ تشابه و سنخیتی با یکدیگر ندارند (نک: جعفری، ۱۳۵۰، ج ۳، ص ۵۸۱).

یکی از تمایزات روح از بدن آن است که با گذر عمر، بدن انسان به فرسودگی می‌گراید، در حالی که روح بر اثر تربیت و رشد و کمال همواره می‌تواند جوان باشد. و این امر نشانگر آن است که روح از جریان طبیعی جسم پیروی نمی‌کند. بسیاری از فعالیت‌های فکری و روحی از دوران میانسالی به بالا بروز می‌کنند. محمدتقی جعفری در همین زمینه می‌گوید:

روح آدمی همانند گل یا شکوفه‌ای نیست که در موقع خزان به پیروی از افسردگی درخت و شاخه‌ها پژمرده شود؛ زیرا روح آدمی اگرچه از نظر طبیعی محصولی است در مزرعه کالبد جسمانی، یا گلی است در یک شاخسار، اما بر تربیت الهی روح می‌تواند آن مقام والایی از تجرد را به دست بیاورد که موقعی که خزان کالبد جسمانی فرا می‌رسد، نه تنها روح افسرده نمی‌شود، بلکه گویی در فصل بهار زندگی می‌کند، خرم و شاداب‌تر می‌شود... تمام صاحب‌نظران مسائل اقتصادی، حقوقی، سیاسی، فلسفی، طبیعی اندیشه‌های ثمربخش خود را از دوران میانسالی به بالا بروز می‌دهند. این مشاهدات عینی بهترین و قاطع‌ترین دلیل آن است که تأثیر و تأثر متقابل جسم و روح تنها از نظر خود طبیعی یا حیات طبیعی بوده و با نظر به جریان تکاملی روح این تأثیر و تأثر به‌عنوان یک اصل طبیعی نمی‌تواند کارگر بوده باشد (جعفری، ۱۳۵۱، ج ۵، ص ۴۰۴).

ویژگی‌های روح یا «من»

برخی دیگر از ویژگی‌های روح یا «من» که موجب تمایز آن از بدن می‌شود عبارتند از:





۱) «من» با این که در اثر تماس با عوامل طبیعی دچار تغییر و دگرگونی می‌شود، از ثبات و استقرار برخوردار است؛

۲) «من» انسانی با این که از عوامل طبیعی تأثیر می‌پذیرد، در مقابل آن عوامل می‌تواند مقاومت کرده و آن عوامل را از فعالیت بازدارد؛

۳) «من» انسانی با این که ادراک می‌کند، ادراک هم می‌شود (جعفری، ۱۳۵۳، ج ۷، ص ۴۴۳)؛

۴) هر چند روح از نظر طبیعی در راه تنازع بقا، تکاپو می‌کند، اما گرایش‌های معنوی و ماورای طبیعی نیز دارد (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۲۰)؛

۵) از نفس و روح انسان هزاران صورت و افعال متضاد و گوناگون صادر می‌شود، در حالی که این صورت‌ها و افعال متضاد به وحدت نفس آسیبی وارد نمی‌رسانند (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۳۷۹)؛

۶) نفس و روح انسان به گونه‌ای است که می‌تواند همه انسان‌ها و جهان را درون خود جای دهد، بی آن که احساس هیچ گونه سنگینی کند (همان، ص ۵۹۳)؛

۷) روح قدرت تجسیم دارد؛ یعنی «موجود را غیر موجود و غیر موجود را موجود تلقی کرده و آثار واقعی به موضوع تجسیم یافته می‌بخشد» (جعفری، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۴۴۴).

من انسانی چنان که می‌تواند به وسیله اعضا و سایر مواد طبیعی کاری انجام بدهد و تغییراتی در موضوعات و روابط اشیاء ایجاد کند، همچنین می‌تواند به طور مستقیم فعالیت‌هایی را راه بیندازد که بدون احتیاج به عضلات و وسایل طبیعی تغییراتی را در صحنه حیات خود به وجود بیاورد. پدیده تجسیمات از این نوع فعالیت‌هاست، انسان به موضوعی علاقه پیدا می‌کند، به تدریج این علاقه را تشدید نموده آن را به مرحله عشق و موضوع را به مرحله معشوق بودن می‌رساند. و آن‌گاه تمام شئون پدیده‌های طبیعی مشوق را در قالب موضوعات ایده‌ای درآورده، محدود را نامحدود، زمانی را فوق زمان، ساکن را متحرک و متحرک را ساکن، علت را معلول و معلول را علت تجسیم می‌کند. و واقعیت را با همان موضوع تجسیم شده تلقی می‌کند (جعفری، ۱۳۵۲، ج ۸، ص ۲۴۵).

فال خوب و بد زدن هم از مصادیق تجسیم است که روان افراد زبون را به خود مشغول می‌دارد.

۸) حرکت و تحول روح با حرکت جسم قابل قیاس نیست، حرکت جسم با طی فواصل

مکانی امکان‌پذیر است، اما حرکت روح این چنین نیست. به گفته مولوی رشد شگفت‌انگیز انسان از نطفه تا عقل نه به وسیله گام برداشتن بوده و نه بر سر راه وی منزلگاهی برای توقیف و تعیین مقدار مسافت (جعفری، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۴۴۲).

مقایسه شناخت نفس با شناخت خدا

در روایتی از پیامبر ﷺ نقل شده است که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ هر کس خود را شناخت، پروردگارش را شناخت (غزوالحکم و دررالکلم، ج ۲، ص ۲۲۶)

از نظر جعفری میان شناخت خدا با جهان هستی و نفس انسانی تلازم وجود دارد. رابطه شناخت خدا با جهان هستی از راه بررسی نظم و قانون حاکم بر جهان آفرینش است و هر اندازه که انسان، «با آگاهی و بینش عمیق‌تر و عالی‌تر» به جهان هستی بنگرد، وجود خداوند را با صفات جمالی و جلالی بیشتری درک خواهد کرد. اما شناخت نفس، راه‌های بیشتر و متنوع‌تری برای شناسایی خدا ارائه می‌دهد. از نظر جعفری، تلازم میان شناخت نفس با خداشناسی در امور زیر است:

۱. نفس انسانی مجرد است. «یعنی یک امر مادی نیست که در ماده و صورت و حرکت و قوانین آن سه در محاصره بوده باشد» (جعفری، ۱۳۶۵، ج ۱۸، ص ۱۵۵). به همین نحو خداوند نیز حقیقتی فوق ماده و صورت و حرکت و قوانین آنهاست.
۲. نفس انسانی با این که با بدن در ارتباط است، اشراف و مدیریت همه اعضای مادی و غریزه‌ها و استعدادهای درونی و انسانی را دارد. خداوند متعال نیز در عین ارتباط با جهان هستی، اشراف و مدیریت آن را بر عهده دارد.
۳. همان‌گونه که نفس انسان در عین ارتباط با حرکات و حوادث جهان از ثبات برخوردار بوده و فوق زمان است، خداوند نیز در عین ارتباط با جهان هستی مافوق حدوث و تغییر و زمان است.
۴. همان‌گونه که نفس انسانی با داشتن وحدت ذاتی از صفاتی برخوردار است که وحدت آن را خدشه‌دار نمی‌سازد، خداوند نیز در عین حال که وحدت ذاتی دارد، مجموعه‌ای از صفات ذاتی را داراست که منافاتی با وحدت ذاتی اش ندارد.
۵. خداوند، جهان هستی را بدون سابقه وجود، یعنی بدون ماده قبلی یا هیولا ابداع و ایجاد





نموده و در ایجاد موجودات هیچ نیازی به وسیله و تجربه نداشته است، نفس انسانی نیز در تصورات و تصدیقات و تجریدات و تجسیمات و برخی فعالیت‌ها و جریانات درونی به طور دائم در حال انشاء و ابداع بی سابقه وجود است.

۶. خداوند، هم علم به امور ثابت دارد و هم علم به امور متغیر و علم او به متغیرات، سبب تغییر و دگرگونی در آن نمی‌شود. علم انسانی هم به هنگام تعلق به امور متغیر، دگرگون نمی‌شود. همان‌گونه که هیچ‌گاه با کثرت معلوماتی که نفس آدمی برای خود می‌اندوزد، تکثر پیدا نمی‌کند، ذات خداوند نیز با علم به معلومات گوناگون وحدت خود را از دست نمی‌دهد.

۷. همان‌گونه که انسان دارای فیاضیت اختیاری است، خداوند نیز دارای فیاضیت اختیاری است. نفس انسانی می‌تواند امتیازاتی را که داراست به دیگران ببخشد، یعنی از افاضه امور مفید به حال دیگران بخل نرزد، این فیاضیت وی نیز اختیاری است. خداوند هم در ایجاد جهان آفرینش فیاض بوده، هیچ‌گونه بخلی در ایجاد موجودات نداشته است. و در عین حال که فیاضیت وی اختیاری است. اما اختیار او مافوق اختیار انسان و دارای معنای خاصی است (همان، ص ۱۵۴-۱۶۲).

دو سطح روح

با مشاهده فعالیت‌های گوناگون و متضاد درون انسان، این مسئله برای برخی از متفکران مطرح شده که این امر با حقیقت روح سازگار نیست و برای رفع و حلّ این مشکل راه‌حل‌هایی ارائه کرده‌اند:

۱. برخی معتقدند که روح انسانی حقیقت متعدد است. مانند روح انسانی و روح ملکوتی.
۲. روح انسانی دارای دو رویه یا دو سطح است. رویی به اصل اولی خود، یعنی عالم ماورای طبیعت و رویی به سوی طبیعت.
۳. روح انسانی دارای دو سطح است. سطح ظاهری رو به طبیعت و سطح عمیقی که پیرو قوانین طبیعی نیست.
۴. روان انسان قلمروهای گوناگونی همچون خودآگاه، ناخودآگاه و نیم‌خودآگاه دارد. به باور جعفری، این سینا به دو نظریه اول و دوم معتقد است. تعبیر ابن سینا چنین است:

و مر، جان مردم را دو روی است: یکی روی سوی بر سواست و به جایگاه خود است، و یکی روی سوی این جهان است و قوت کنایه اش ماسوای این جهان است و قوت اندر یافتنش به سوی بر ماسواست و به آن جهان است (ابن سینا، ۱۳۳۲، ص ۱۰۲).

جعفری دو رویه یا دو سطح نفس یا «من» را به این صورت تحلیل می‌کند: الف) سطح مجاور طبیعت نفس: مراد آن سطح از «من» است که مجاورت طبیعت بدن بوده، و به وسیله همین بدن یا جهان عینی ارتباط برقرار می‌کند. «من» به جهت برخورداری از این سطح به طور طبیعی از حواس و غریزه‌ها و دیگر مقتضیات جسمانی در جهت مدیریت بدن بهره‌برداری می‌کند. این سطح از من یا نفس که مدیریت غریزه‌ها، شادی‌ها و اندوه‌ها را بر عهده می‌گیرد از آنها تأثیر می‌پذیرد؛ ب) سطح مجاور ماورای طبیعت، جعفری گاه از این سطح به «روح» تعبیر می‌کند. در این سطح مدیریت بدن مافوق تأثیر و تأثر و در حال ارتباط با بدن و طبیعت است. این سطح نفس، مدیریت حیات تکاملی انسان را در بر می‌گیرد. به بیان دیگر، اعتلاطلبی و کمال‌جویی انسان به این سطح از من مربوط است (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۳۰۱).

جعفری، نظریه سوم را از آن برگسون و نظریه چهارم را از آن فروید می‌داند. از نظر او مولوی نیز به نظریه دوم قائل است.



دو دهان داریم گویا همچو نی یک دهان پنهان است در لب‌های وی
 یک دهان نالان شده سوی شما های و هویی در فکنده در سما
 دمدم این نای از دم‌های اوست های و هوی روح از هیهای اوست
 لیک داند هر که او را منظر است کاین فغان این سری هم زان سر است
 (مولوی، مثنوی معنوی)

تشبیهی که جلال‌الدین در ابیات فوق آورده است، تقریباً مطابق نظریه دوم است، چنان‌که نی دو سر یا دو دهانه دارد که یکی از آنها در لب‌های «نای زن» است و در آن می‌دمد، و دهانه دیگر همان است که بانگ و فریاد نی از آن‌جا خارج می‌شود، به همین کیفیت روح انسانی نیز دو رو دارد: یکی، رو به اصل اولی و به جایگاه خود آن را و یا آن سر از جریانات طبیعی بر کنار بوده، و شعاعی از بارگاه ربوبی است. روی دوم به این جهان طبیعت که های و هویی می‌کند و فریاد می‌زند (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۲۱).



در سطح عمیق روح یا رویه ماورای طبیعی روح، تمام مشخصات رویدادهای جهان طبیعت که در قلمرو حس مشترک یا خود آگاه حکم فرماست، دگرگون شده و کشش و امتداد زمان از میان خواهد رفت (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۲، ص ۶۴۰).

سطح ظاهری روح چون آینه‌ای است که جهان خارجی را نمودار می‌سازد و همه قوانین و اصول عالم طبیعت در آن سطح ظاهری حکم فرما می‌شود: برای مثال، در آن واحد نمی‌توان در ذهن خود هم مستطیل را درک کرد و هم دایره را، همان گونه که در عالم خارج نیز اتحاد این دو شکل امکان پذیر نیست. به تعبیر محمدتقی جعفری:

همچنین است تزامم تاثرات، در آن لحظه که سطح ظاهری «من» شما شادمان است، نمی‌تواند اندوه را در همان لحظه با شادی جمع نماید. بدین سان اضطراب و آرامش و احساس آزادی و جبر و رضایت و کراهت و محبت و کینه نمی‌توانند در لحظه واحد سطح طبیعی من را اشغال نمایند (جعفری، ۱۳۵۲، ج ۹، ص ۴۶۶).

سطح عمیق «روح» یا «من» ویژگی‌هایی دارد که آن را از آینه محض بودن بالاتر می‌برد. برای مثال، وقتی که ذهن حکم می‌کند که اجتماع نقیضین محال است، این حکم با آینه خالص بودن درون آدمی سازگار نیست؛ زیرا اجتماع نقیضین در عالم خارج وجود ندارد تا ذهن از آن عکس برداری کرده و درباره آن حکم صادر کند. در عالم خارج تنها هستی‌های جزئی وجود دارند، نه هستی مطلق تا به عنوان ماده خام فعالیت مزبور از خارج وارد ذهن شود. در حالی که ذهن آدمی درباره هستی و نیستی مطلق حکم می‌کند. این امر یکی از انواع فعالیت‌های سطوح عمیق من است. در سطح ظاهری من، قانون علیت یک شیء را به عنوان علت و به طور مستقل در زنجیره هستی و شیء دیگر را به عنوان معلول، آن هم به صورت مستقل در می‌آورد. همچنین دیگر پدیده‌ها و اجزای هستی به وسیله سطح طبیعی و ظاهری من به صورت پدیده‌های مستقل و محکوم به قوانین خاص خود تلقی می‌شوند. اما در سطح عمیق من، این پدیده‌ها ویژگی‌های عینی خود را از دست داده و کل جهان هستی به عنوان یک واحد در نظر گرفته می‌شود، نه به صورت اجزایی گسسته از هم.

همه اصول و قوانینی که در سطح طبیعی ذهن حکم فرماست در مقابل موجودیت و فعالیت‌های سطح عمیق من مانند حباب‌های ناپایداری هستند که با یک موج ناچیز در سطح عمیق من فرو می‌ریزند و از بین می‌روند و یا تغییر شکل می‌دهند،

موقت به دائمی مبدل می‌شود و محدود به نامحدود، معلول به علت و علت به معلول، وحدت به کثرت و کثرت به وحدت. یک عدد قلم که در ذهن ما منعکس می‌شود، در صحنه طبیعی ذهن که از خارج عکس برداری کرده است، به وسیله فعالیت سطح عمیق من از نظر کمیت به درازای صد متر و به ثقل یک تن در می‌آید. اگر آن قلم مورد تمایل باشد مثلاً قلم معشوقه اوست، جهانی از زیبایی را در آن تجسیم می‌کند، اگر مورد تنفر بوده باشد به شکل خنجر بُزانی در می‌آورد که به گلویش می‌فشارند. از طرف دیگر اگر سطح طبیعی من را اشکال و نمودهای فراوانی اشغال کند، اگر سطح عمیق من یا به اصطلاح روشن تر روح آدمی یک هزارم لحظه از آن هم اشکال و نمود منصرف شود، هیچ یک از آنها در صحنه ذهن باقی نمی‌ماند، یا اگر هم وجود داشته باشند، کوچک ترین اثر و خاصیت طبیعی خود را دارا نمی‌باشند، پس استعداد و فاعلیت‌هایی در سطح طبیعی من به وجود می‌آیند که دائماً دست‌خوش سطح عمیق من و تابع ناخودآگاه فعالیتش می‌باشند (جعفری، ۱۳۵۱، ج ۶، ص ۱۱۳-۱۱۴).

عارفان و تقابل نفس و بدن

برخی عارفان، حکیمان و عالمان اخلاق به تقابل روح و بدن قائل شده‌اند؛ یعنی بدن را به جهت آن که جسمانی است سفلی طلب و پستی گرا و روح را اعتلاطلب و کمال جو معرفی کرده‌اند. از نظر جعفری، تقابل میان بدن و روح قابل پذیرش نیست؛ چرا که بدن با قطع نظر از حیات و «من»، لاشه‌ای بی جان و بی اراده است که نه آن را علوی طلب می‌توان به‌شمار آورد و نه پستی گرا، بلکه تنها مجموعه‌ای از مواد است که مانند دیگر مواد عالم طبیعت هر تحولی در آن معلول عواملی است که با آن مواد ارتباط تأثیر و تأثر برقرار می‌نماید. آنچه که در برابر روح یا سطح رو به ماورای طبیعی آن قرار می‌گیرد، آن سطح از من است که مجاور طبیعت بوده و با یک‌دیگر در حال تأثیر و تأثر برقرار می‌نمایند.

از نظر جعفری آنچه که گرایش به پستی‌ها دارد، من مجاور طبیعت یا خود طبیعی است، اما روح یا من مجاور ماورای طبیعت به اعتلا و کمال گرایش دارد.

در واقع، من مجاور طبیعت با روح - که رو به سوی ماورای طبیعت دارد - در تضاد قرار می‌گیرد. جعفری با این تقسیم‌بندی بر یک نکته مهم - برای نیل انسان به کمال - تأکید می‌ورزد.





از نظر وی روح اعتلاطلب یا سطح ماورای طبیعی من باید به سطح رو به سوی طبیعت من توجه معقول داشته باشد، یعنی آن را از مختصات طبیعی خود که توجه به غریزه‌ها و خواسته‌های طبیعی است به یکباره و بی‌امان قطع نکند و یا به سرعت و بی‌امان، من و مختصات آن را پیرو خود نسازد؛ چرا که در این صورت «من» مختل خواهد شد «و مدیریت کالبد را که مانند مرکبی برای آن است از دست خواهد داد، لذا برای تصعید حیات کمالی، مدارا با من ضرورت دارد» (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۳۰۳).

از نظر جعفری این که در برخی روایات آمده است که باید اعتدال در عبارت را رعایت کرد، به همین مطلب ناظر است. چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خطاب به حضرت علی علیه السلام چنین می‌گوید:

ای علی، این دین متین است. در این دین با مدارا وارد شوید و عبادت خدا را بر بندگان خدا ناملایم نسازید و مانند آن سوار عجز و تندرو مباشید (که برای زود رسیدن به مقصد بی‌اندازه به پهلوی اسب مهمیز می‌زند). نه سفری سپری شده است و نه پشت سالمی برای اسب مانده است.

از نظر جعفری، خستگی‌ها و ملالت‌هایی که نصیب دل می‌شود، مربوط به آن سطح از من است که مجاور طبیعت است. وی با همین تحلیل به تفسیر این سخن حضرت علی علیه السلام در نهج‌البلاغه می‌پردازد که: «این دل‌ها گاهی ملول و خسته می‌شوند، مانند بدن‌ها که خسته و ملول می‌شوند. در این مواقع برای دل‌ها حکمت‌های لطیف عرضه کنید» (حضرت علی علیه السلام، نهج‌البلاغه، ش ۹۱) و می‌گوید:

مقصود از دل‌ها به قرینه ملالت و خستگی همان سطح من است که مجاور طبیعت است و الا دل به معنای اصطلاحی متداول که جایگاه تجلی عظمت خداوندی و مافوق سطوح طبیعی بدن و جهان عینی با قوانینش است، از مجرای ملالت و خستگی بالاتر است... و مقصود از طرائف حکم، آن لطایف و مطالب شگفت‌انگیز است که موجب انبساط و شکوفایی من می‌شود (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۳۰۴).

آن سطح من که مجاور طبیعت است و گاه جعفری از آن به خود طبیعی تعبیر می‌کند، به جهت ارتباط با طبیعت بدن و غرایز و جهان عینی دچار انبساط و انقباض می‌شود. فقط هنگامی که

ارتباط من با جهان و بدن و غریزه‌ها به حدّ اعلای ارتباط انسانی برسد، یعنی روح بتواند من را از چنگال علایق طبیعی جدا سازد، انبساط و شکوفایی طبیعی من دیگر هدف تلقی شده و انقباض و گرفتگی «من» را رها خواهد ساخت.

مادامی که من از ارتباط با طبیعت بریده شده است، انبساط و انقباض (نشاط و سستی) برای من یک امر طبیعی است. آنگاه که ارتباط من با جهان عینی و بدن و غرایز به حد اعلای ارتباط انسانی برسد، در این صورت چون روح توانسته است «من» را از چنگال علایق مزبور بگیرد و از انبساط و شکوفایی طبیعی از هدف بودن ساقط می‌شود، وقتی که این پدیده لذت‌بار از هدف بودن ساقط گشت، انقباض و گرفتگی و سستی هم دست از «من» برمی‌دارند و «من» (خود طبیعی) بدون دوییدن به دنبال انبساط و نشاط‌های لذت‌انگیز به‌وظیفه خود که مدیریت اجزاء حیات و بدن و تنظیم رابطه آنها با جهان عینی است، می‌پردازد. در مسیر تصعید حیات کمالی ارزیابی انبساط و انقباض فوق‌العاده با اهمیت است (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۲، ص ۳۰۵-۳۰۶).

مغز و روان دو عامل فعالیت روح

پوشیده نیست که مغز و روان آدمی نیروها و فعالیت‌های بسیار مهم و قابل توجهی دارد. آدمی با قوه تعقل - که مغز ابزار آن است - فعالیت‌های فکری بسیاری انجام می‌دهد.

توانایی‌های مغز و روان در فعالیت‌هایی نظیر آرزو و امید و تجسیمات و تمنیات تا آن اندازه گسترده است که جهان هستی در برابر آن ناچیز می‌نماید، کمال‌جویی، قدرت‌خواهی و لذت‌طلبی آدمی را پایانی نیست و چه بسا این امور خود را در عرصه تخیلات و توهمات به نمایش درآورد و انسان را قانع سازد که اگر به یک آرمان خاص همچون نیل به یک مقام خاص برسد، به همه خواسته‌های خود خواهد رسید. اما وقتی به آن آرمان دست یابد، متوجه خواهد شد که این آرمانی که به آن دست یافته یک هزارم آن چیزی نیست که در ذهن خود آن را پرورانده است. جهت این امر هم آن است که عظمت روح انسان که مغز و روان دو عامل فعالیت آن هستند آن چنان است که با وصول به کمالات و قدرت و لذا یند دنیوی هرگز اشباع نمی‌شود. اقتضای طبیعی روح، کمال‌جویی بی‌نهایت آن است که با آرمان‌های تخیلی و آرزوهای واهی انسان هرگز اشباع نمی‌شود (نک: جعفری، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۱۶۴-۱۶۵).





جعفری ضمن تأکید بر گستره توانایی‌های مغز آدمی، بر این باور است که هر اندازه که مغز و روان انسان رشد یافته‌تر باشد، ادراک حقایق عالم برای وی به گونه دقیق‌تری خواهد بود. مشاهده یک پدیده برای افراد با توجه به مراتب رشد و کمال روان آنها گوناگون خواهد بود. درست است که مغز در عمل ادراک نقش دارد، اما ادراک مغز بدون ارتباط با روان نیست. واقع، مغز ابزاری برای ادراک است که به وسیله روان یا روح انجام می‌گیرد و هر اندازه که روان آدمی رشد یافته‌تر باشد، یک واقعیت را عمیق‌تر مشاهده خواهد کرد. به اعتقاد جعفری:

مغز رشد یافته در همان لحظه که آسمان زیبا را تماشا می‌کند، این حقیقت را هم درباره همان آسمان در می‌یابد که حرکت منظم این آسیاب وابسته به آبی است که از بیرون آن، نیرویی برای حرکت وارد می‌نماید (جعفری، ۱۳۶۶، ج ۱۹، ص ۱۹۶).

پیدایش نفس

در باب پیدایش نفس (روح) و این که چگونه به بدن انسان تعلق گرفته است چهار نظریه وجود دارد:

۱. نظریه روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء: به اعتقاد دسته‌ای از حکیمان و اهل عرفان روح، حقیقتی است که از عالم ماورای طبیعت فرود آمده و مدتی دم‌ساز بدن مادی است و سپس از آن جدا شده و به جایگاه اصلی خود باز می‌گردد. تجرد روح نیز در ذات آن بوده و در ارتباط با بدن هرگز دچار کون و فساد نمی‌شود. بنا بر این نظر، روح هم در آغاز حدوث مجرد است و هم در بقاء. فیلسوفان اشراقی و عرفا به این نظریه معتقدند.

جعفری بر این باور است که در باب این نظریه، پرسش مهمی مطرح است که تاکنون پاسخ قانع‌کننده‌ای پیدا نکرده است:

سؤال این است که با فرض تجرد روح و داشتن عظمتی فوق ماده و مادیات، چه حکمتی باعث شده است که روح به عالمی پست‌تر از خود سرازیر شود و مدتی مجموعه‌ای از عناصر را تنظیم و اداره نموده، سپس به جایگاه اصلی خود برگردد؟ این همان سؤالی است که مضمون قصیده ابن سینا را تشکیل می‌دهد. حقیقت این است که این سؤال به پاسخ صحیح و قانع‌کننده‌ای نخواهد رسید. و حتی پاسخی که این جانب در گذشته به این سؤال در یک قصیده عربی داده‌ام فعلاً به نظر قانع‌کننده نمی‌آید (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۳۴).^۱

۲. نظریه جسمانیة الحدوث و جسمانیة البقاء بودن نفس: برخی معتقدند که حقیقتی به نام روح در انسان وجود ندارد. انسان یک موجود مادی است و بر اثر تکامل سلول‌های مادی دارای مغز و تشکیلات مخصوص عصبی مغزی شده است که او را قادر به فعالیت‌هایی چون اندیشه و تخیل می‌سازد.

۳. نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس: در این نظریه، روح به‌عنوان یک حقیقت مجرد از عالم بالا به جهان طبیعت نزول پیدا نکرده و روان آدمی هرچند در آغاز وجودش یک حقیقت مادی است، اما در سیر تکاملی خود به وسیله دو نیروی سازنده عقل و وجدان و با تقویت علم و هشیاری‌ها رو به تجرد رفته و از ماده و مادیات بی‌نیاز می‌شود. در بحث از این نظریه، جعفری میان «روح» و «روان» تمایز قایل شده است. او روان را آن حقیقتی می‌داند که مدیریت وجود انسان را بر عهده می‌گیرد و «عالی‌ترین محصول تفاعلات عناصر طبیعی است که در مجرای موجودیت انسانی به وجود می‌آید.» این روان - پس از طی مراحل تکاملی از ماده و قوانین آن بی‌نیاز گشته و حالت تجرد به خود می‌گیرد و «با شروع حالت تجرد آماده پذیرش روح ملکوتی می‌شود و در جاذبیت عالم اعلیٰ رو به حوزه عظمت ربوبی قرار می‌گیرد» (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۳۵).

در واقع، روان آدمی تکامل پیدا کرده، رو به بالا رفته و با تجرد خود به روح ملکوتی تبدیل می‌شود، نه این که روح مجرد از عالم ماورای طبیعت به عالم طبیعت فرود آید (نک: همان، ص ۱۲۵-۱۲۶). جعفری با اشاره به بیت «موج خاکی فکر و وهم و فهم ماست / موج آبی صحو سکر است و فنا» (مولوی، مثنوی معنوی) تفسیر دقیقی از آن ارائه داده است. از نظر وی هر چند اندیشه و توهم و فهم و دیگر پدیده‌های مغزی محصول فعالیت‌های طبیعت‌اند، اما روان آدمی در جریان تکاملی خود موج‌های دیگری دارد که محصول هشیاری والا و حیرت‌هایی است که معلول قرار گرفتن در بیکرانی و فنای موجودیت طبیعی و باقی به بقاء الله است (همان، ص ۱۳۶).

۴. برخی از متکلمان معتقدند که هیچ حقیقتی جز خداوند مجرد نیست و دیگر موجودات، مادی و جسمانی هستند. تفاوت میان ماده و روح نیز در این است که روح، جسم یا ماده لطیفی است که از قوانین لطیف‌تری پیروی می‌کند. به زعم جعفری، طرفداران این نظریه از کلمه تجرد وحشت دارند. جسم لطیف با داشتن ویژگی‌های تجرد، حقیقتی جز تجرد ندارد.



جعفری در باب پیدایش نفس انسانی می گوید:

معنای تجرّد روح آن نیست که یک حقیقت مجرد از عالم بالا سرازیر شده و در بدن انسان جای گیر شده است، بلکه عناصر تشکیل دهنده موجودیت انسانی در مجرای تفاعلات، یک محصول عالی به نام حیات به وجود می آورد و این محصول عالی به تدریج زمینه را برای به وجود آمدن من (نفس، خود، شخصیت) آماده می نماید. هنگامی که من به وجود آمده، به وسیله فعالیت های متنوع و عقل و وجدان و دیگر نیروهایی که وسیله تکامل می باشند، رو به کمال می رود، هر اندازه که تکامل من پیشرفته تر می شود، از ماده و مادیات برکنارتر گشته و بر تجرّد آن افزوده می شود.

چون این جریان تکاملی از ذات ماده ناخود آگاه بر نمی آید، لذا مستند به یک عامل برین است که به وجود آورنده و گرداننده مجموع عالم هستی است. هر اندازه که من به تجرّد بیشتر نایل می شود، بیشتر استعداد پذیرش پر تو روح ملکوتی را به دست می آورد. یا هر اندازه که من از ماده و مادیات بیشتر رها می شود، میدان برای فعالیت روح که خدا در انسان دمیده است، (نفخت فیه من روحی) باز تر می شود (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸).

از مجموع کلمات جعفری بر می آید که:

۱. روح به عنوان یک حقیقت مجرد از عالم ماورای طبیعت وارد بدن مادی نمی شود.
۲. انسان دارای روان است که از تفاعلات طبیعی در عالم مادی به دست می آید.
۳. روان آدمی قابلیت تکامل دارد تا از ماده به سوی تجرّد گام بردارد.
۴. جریان تکاملی روان از ذات ماده ناخود آگاه بر نمی آید، بلکه عامل اصلی آن خداوند است.
۵. خداوند ابعاد مادی انسان را به گونه ای آفریده که شایستگی تجرّد دارد، یعنی ابعاد مادی انسان، قوه و استعداد مجرد شدن را دارد.
۶. قوه تجرّد درون آدمی بر اثر فعالیت های تکاملی انسان مانند عقل و وجدان به فعلیت می رسد.

جعفری آیات مربوط به روح در قرآن کریم را به چند دسته تقسیم می کند. به اعتقاد او برخی آیات از دمیده شدن روح به انسان سخن می گویند همانند آیه شریفه ﴿ثم سواه و نفخ فيه من روحه﴾؛ سپس خلقت انسان را تکمیل نموده و از روح خود در او دمید (سجده، آیه ۹)



در برخی از آیات نیز آمده که خداوند مردم با ایمان را با روحی از جانب خود تأیید می‌کند: ﴿... أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ...﴾؛ ... آنان کسانی هستند که خداوند ایمان را در قلوب آنان تثبیت نموده و از روحی که منسوب به اوست آنان را تأیید کرده است... (مجادله/ آیه ۲۲).

به اعتقاد او از مجموع آیات قرآنی برمی‌آید که «روح حقیقتی از امر ملکوتی الاهی است که حقایق فوق جریانات عالم خلق را در قلمرو طبیعت به جریان می‌اندازد» (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۴۷). از همین جاست که خداوند روح را به خود نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿... قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾؛ ... به آنان بگو روح از امور پروردگار من است و به شما جز اندکی از علم داده نشده است (اسراء، آیه ۸۷).

خلاصه آن که روان انسان با تکامل در عالم ماده، به سوی تجرّد گام برمی‌دارد.

در حقیقت وضع آدمی چنین است که خداوند متعال نخست با دمیدن روح انسانی و نفخت فیه من روحی امتیازی برای انسان در عالم طبیعت می‌بخشد، یعنی زمینه رشد و کمال را در ماده خلقت او به وجود می‌آورد و هنگامی که در مجرای انسانیت و کمال‌جویی به راه می‌افتد، با روحی والاتر از روح ابتدایی تأیید می‌شود (جعفری، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۴۷).

دلایل تجرّد نفس

جعفری در اثبات تجرّد نفس دلایلی را ذکر می‌کند که بیشتر آنها در آثار حکیمان مسلمان مطرح شده‌اند. البته، او در تقریر برخی از این دلایل تحلیل‌های خاصی ارائه داده است. برخی از این دلایل عبارت‌اند از:

۱. ثبات نفس: بدن انسان با همه اجزایش دچار تغییر و دگرگونی می‌شود، در حالی که حقیقتی درون او ثابت است. هر انسانی به خوبی درمی‌یابد که با گذر عمر و تغییرات جسمانی، از یک امر ثابتی برخوردار است. اگر انسانی در جوانی فردی را کشته باشد در هفتاد سالگی نیز یقین دارد که او قاتل است، در حالی که چند بار سلول‌های بدن او تغییر پیدا کرده است. دیگران هم که در گذشته از حادثه مزبور اطلاع پیدا کرده‌اند، امروز نیز او را قاتل می‌دانند.

جعفری گاه از ثبات نفس به گونه‌ای در اثبات تجرّد نفس بهره گرفته است. به این بیان که انسان





قادر است تمام رویدادهای متغیر را که در امتداد زمان گسترده می‌شوند در کنار هم قرار دهد و بسیاری از پدیده‌های متحرک را در ذهن خود به گونه‌ای ثابت در نظر گرفته و به تجزیه و تحلیل آنها پردازد. این امر نشان‌دهنده آن است که اگر «من» دارای حرکت بود هرگز نمی‌توانست حرکت و زمان را از امور گسترده شده در مجرای حرکت و کشش زمان جدا کند. در واقع اگر من دارای حرکت می‌بود، به هنگام ادراک موجودات متحرک می‌بایست دو نوع حرکت را ملاحظه می‌کرد: الف) حرکت خود آن رویدادها؛ ب) حرکت ذاتی من. و به تعبیر جعفری:

... اگر حرکت و زمان، من آدمی را تجزیه می‌کرد، دیگر انسانی وجود نداشت تا بتواند موجودیت خود را دریابد و علل و معلولات زندگی را به یک‌دیگر وصل کند (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۳۷).

۲. علم حضوری: آگاهی نفس به ذات خود، به معنای حضور نفس برای خود است. آگاهی به خود برخلاف دیگر آگاهی‌ها، نیازمند وساطت ابزار ادراکی نیست. آگاهی بر موجودیت انسانی دلیل بر آن است که عامل این آگاهی بالاتر از همه اجزاء موجودیت انسانی است که بر آنها اشراف پیدا کرده است و این آگاهی به اصل وجود خود، با حذف یکی از اعضای جسمانی انسان از میان نمی‌رود. در علم حضوری من به عنوان حقیقت واحد، هم درک‌شونده است و هم درک‌کننده و این پدیده شاهدهی بر تجرد نفس از ماده و مادیات است.

۳. عروض صورت‌های نفسانی: عروض صورت‌های مختلف بر نفس، بی‌آن‌که نیازی به حذف صورت‌های قبلی باشد، نشانه تجرد نفس است. این استدلال را به این صورت نیز می‌توان مطرح کرد که عدم تراحم صورت‌های امور محسوس و معقولات در نفس که متخالف و متضاد با یک‌دیگراند جز با تجرد نفس قابل تفسیر نیست.

۴. تجرید: از ویژگی‌های ذهن، عمل تجرید است؛ همانند تجرید کلیات و اعداد و مفهوم بی‌نهایت. اهمیت تجرید تا آن‌جاست که بدون مفهوم کلی‌سازی هیچ علمی نخواهیم داشت؛ چرا که بنیاد علوم بر قوانین کلی استوار است. در عمل تجرید پنج عنصر وجود دارد؛ الف) ارتباط حواس و ذهن با واقعیت جزئی خارجی: اگر ذهن انسان با پدیده‌های جزئی ارتباط برقرار نکند، عمل تجرید در ذهن او به فعلیت نخواهد رسید؛ ب) عمل تجرید یک فعالیت ذهنی است که بعضی از تشخیصات فردی و جزئی موجودات را حذف کرده تا یک مفهوم کلی بسازد.

ج) محصول عمل تجرید مفاهیمی چون کلی، اعداد بی‌نهایت و... هستند.
د) عامل تجرید، نفس است، نه مغز؛ زیرا محصولات عمل تجرید نمی‌توانند از مغز سرچشمه گیرند.

ه) محل یا موضوع محصولات تجرید: امور تجریدی چون وحدت و عدد و کلی از فعالیت‌های نفس بوده و نیازی به محل و موضوع ندارند.

۵. **خودداوری:** انسان افزون بر آگاهی به اجزاء و اعضاء و فعالیت‌های درونی و بیرونی خود، آنها را مورد مقایسه و داوری قرار می‌دهد. عامل این بررسی و قضاوت نمی‌تواند یکی از اجزاء و فعالیت‌های بیرونی و درونی بوده باشد؛ زیرا فرض این است که همه آنها را بررسی کرده‌ایم و بی‌شک از مهمترین عوامل رشد و کمال انسان، تأمل دربارهٔ کمیت و کیفیت تعقل و اراده و احساس و انتخاب و بهره‌برداری از امکانات جسمانی و روانی و هماهنگی ساختن آنهاست. حال اگر فرض کنیم که عامل این امور فعالیت‌های ناشناخته مغز باشد، نه نفس، این مسئله مطرح می‌شود که آیا می‌توانیم در مورد این عامل به داوری بنشینیم یا نه؟ و اگر در داوری خود اشتباه کردیم آیا نه این است که داور دوم به قضاوت می‌نشیند و این داور دوم مافوق همه اجزاء و فعالیت‌های بیرونی و درونی است. و این امر نشان می‌دهد که داوری، یک امر مجرد است نه مادی.

بدین ترتیب، هیچ یک از واحدهای درونی را نمی‌توان عامل داوری و قضاوت موضوع مورد بحث معرفی نمود. وانگهی، قضیه به همین جا خاتمه نمی‌پذیرد؛ زیرا فعالیت‌های والاتری را سراغ داریم که می‌تواند اصل همان قاضی قضاوت‌کننده را مورد بررسی قرار بدهد و ببیند آیا در قضاوت خود اشتباهی مرتکب شده است یا نه! موضوع بسیار مهم این که، این فعالیت می‌تواند به طور تصاعدی عمل کرده و حتی چند درجه‌ای هم باشد. بر این اساس، به این نتیجه می‌رسیم که در درون انسان‌ها حقیقتی به نام من با سمت مدیریت، پیوسته دست به کار است (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۳۲).

۶. **افزایش قدرت تفکر:** افزایش قدرت تفکر، تجسیم و خلاقیت‌های علمی و هنری با کارکردهای مغز آدمی سازگار نیست. اگر فرض کنیم که مغز انسان تنها در برابر عوامل خارجی واکنش نشان می‌دهد و حقیقتی مافوق جریان‌های طبیعی در آن وجود ندارد، پس چگونه است





که با آگاهی‌ها و تجربه‌های اندکی که انسان از عالم خارج به دست می‌آورد، خلاقیت‌های متنوع از خود بروز می‌دهد. آیا همهٔ فعالیت‌های مغز بر اساس داده‌های معینی است که از عالم خارج دریافت می‌کند؟ در این صورت چگونه می‌توان انواع اکتشافات و نبوغ‌ها را که از نوابغ سر زده است، توجیه کرد. به‌ویژه آن‌که مخترعانی مانند ادیسون، یک صدم دانش استادان فیزیک و معلومات منطق‌دانان را نداشته‌اند، اما منشأ اختراع‌های بزرگی بوده‌اند.

۷. دریافت زیبایی مطلق: دریافت زیبایی مطلق یا کلی قابل تطبیق بر زیبایی‌های متنوع و بی‌شمار است، مانند دسته گل زیبا، زیبایی آبشار، زیبایی آسمان، زیبایی شکوه هستی و... . زیبایی یک دسته گل شباهتی به زیبایی صورت انسان یا زیبایی آبشار و شب مهتاب ندارد. با این حال، انسان با مشاهدهٔ هر یک از انواع زیبایی یک حقیقت مطلق را بر همهٔ آنها تطبیق می‌کند. حال، این پرسش مطرح است که عامل دریافت‌کنندهٔ این زیبایی کلی یا مطلق چیست؟ در پاسخ باید گفت راهی برای تفسیر کلی و مطلق زیبایی جز پذیرش نفس مجرد نیست. در واقع، این نفس مجرد است که بدون نیاز به مشاهدهٔ همهٔ انواع گوناگون زیبایی‌های هستی، زیبایی کلی را درک کرده و بر هر یک از زیبایی‌ها تطبیق می‌دهد.

۸. لذت‌ها و ابتهاج روحانی: لذت‌های بشری گوناگون‌اند. برخی از انسان‌ها تنها به دنبال لذت‌های ناشی از خور و خواب و شهوات‌اند و چندان از عدالت‌ورزی، حق‌شناسی و زیبایی‌های اخلاق لذت نمی‌برند. در مقابل انسان‌های رشد یافته‌ای هستند که شیفتهٔ لذت‌های روحانی‌اند. آرمان‌های انسان‌های متعالی و بهجت‌های روحانی آنها نشانهٔ تجرد نفس است.

ابتهاج و سرور روحانی پس از طی مقدمات اولیه، به خود اثبات می‌کند که کوشش برای تحصیل تهذب و عرفان و صفای روحی در طبیعت خود روح است، نه این‌که انسان عارف آنها را از عالم بیرونی وارد روح خود می‌سازد، لذا به تدریج احساس لذت مبدل به احساس شکوفایی روح می‌شود، چونان غنچه‌ای که شکوفا می‌شود و مبدل به گل گردد (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۱۶۱).

۹. استعدادهای آدمی: از نظر جعفری، استعداد‌های درون آدمی، بدون پذیرش نفس مجرد قابل توجیه نیست. استعداد‌های آدمی سرچشمهٔ بروز منش‌ها و رفتارها و نمودهایی چون اکتشافات و ابتکارات‌اند. منش‌های مختلف انسان مانند منش سیاسی، منش مدیریت، منش قضایی، منش هنری و... نشان‌دهندهٔ آن است که «من» استعداد این‌گونه منش‌ها را دارد.

حل مسئله وجود استعدادها در درون انسانی که هر یک از آنها دارای هویت‌ها و خواص معینی است، تنها با تجرّد نفس قابل حل است؛ ... برای روشن تر شدن این راه حل کافی است که کمیّت بسیار زیاد و کیفیت بسیار زیاد و متنوع استعدادها را در نظر بگیریم. محل این استعدادها کجاست؟ اینها چگونه بی تزاخم و تصادم و بدون پذیرش تقسیم عینی در میدان فیزیولوژی بدن وجود دارند؟ آیا مجموع این استعدادها من است؟ اگر چنین باشد، چه حقیقتی و کدامین عاملی است که تنظیم آنها را در درون به عهده گرفته است؟ (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۱۸۸).

۱۰. **آزادی اراده:** آزادی اراده یا به عبارت دقیق تر، «اختیار» نشانه وجود نفس مجرد در انسان است. از نظر جعفری اختیار عبارت است از: سلطه و نظاره شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار» (جعفری، ۱۳۴۴، ص ۸۶) هر اندازه که سلطه شکارث شخصیت قوی تر و عالی تر باشد، اراده آدمی آزادتر و اختیار او عالی تر خواهد بود. این سلطه و نظارت بدون پذیرش نفس مجرد قابل پذیرش نیست.

۱۱. **دریافت خدا:** دریافت خدا که کاملترین حقیقت و عالی ترین موجود است، از آغاز تاریخ بشری تاکنون در انسان‌ها مشاهده می‌شود. اگر درون انسان‌ها حقیقتی برتر از تأثیر و تأثرات جهان مادی وجود نمی‌داشت، چنین دریافتی امکان پذیر نمی‌بود.

۱۲. **جریان معکوس:** هر چند قوای جسمانی و غریزه‌های طبیعی انسان با اشباع خواسته‌های حیات طبیعی محض تقویت می‌شوند، اما موجبات تضعیف ابعاد متعالی انسان را فراهم می‌آورند. اشباع بی قید و شرط شهوات و غوطه خوردن در لذات طبیعی، تعقل را ضعیف، اراده را سست و قدرت خلاقیت انسان را تباه و ارزش‌های عالی انسانی را به پستی می‌کشاند. این جریان معکوس، نشان‌دهنده آن است که باید حقیقتی مافوق قوای جسمانی و غرایز طبیعی درون انسان‌ها وجود داشته باشد که «نفس» نامیده می‌شود. افزون بر این، با گذر عمر، قوای جسمانی و غرایز طبیعی انسان ضعیف می‌شود، در حالی که فعالیت‌های مختلف فکری از قبیل تعقل، تجرید، تجسیم، بروز خلاقیت‌ها و نبوغ‌ها فعال تر و قوی تر می‌شوند.

ثبات و تحول نفس

با توجه به آن که یکی از دلایل اثبات تجرّد نفس ثبات «من» یا «نفس» است، این پرسش مطرح می‌شود که تحول و دگرگونی من را چگونه باید تفسیر کرد؟ اگر ثبات در من پذیرفته نشود،





نسبت کارهای صادره از انسان در یک زمان، در زمان دیگر به انسان انتساب پیدا نخواهد کرد. ملاصدرا این پرسش را با عنوان «چگونگی بقای انسان با تبدل ذات او در هر لحظه» مطرح می‌کند. وی معتقد است که ابن سینا با همه ذکاوت و قوت فهم خود نتوانست پاسخ مناسبی به این پرسش بهمینار بدهد. ملاصدرا خود در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش بر آمده و آن را بر اساس مراتب وجود، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ یعنی انسان یک واحد شخصی است که از پست‌ترین مراتب به عالی‌ترین درجات با حفظ هویت شخصی خود ترقی می‌کند. انسان می‌تواند تکون‌های سه‌گانه از مراتب طبیعی گرفته تا نفس و عقل را پیدا کند. یعنی شخصیت انسان از مرتبه پایین به مرتبه بالا انتقال یابد (نک: ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۹۶). به بیان دیگر، انسان از مرتبه طبیعی که دارای حواس پراکنده است حرکت کرده، به وجود نفسی می‌رسد که در آن اجتماع حواس وی شدید شده و همه آنها حس مشترک است تا برسد به وجود عقلی که عقل بالفعل شود. در این مرتبه انسان عقلی می‌شود. ملاصدرا بحث مراتب و کمال وجودی نفس را مطرح می‌کند، اما جعفری از حرکت و گردیدن ارزش «من» یا نفس سخن می‌گوید. از نظر وی حرکت و گردیدن نفس دو نوع است: (۱) حرکت از پستی به کمال؛ (۲) حرکت از کمال به پستی یا از پستی به پستی‌ها. از نظر جعفری اگر من را به یک حقیقت نورانی تشبیه کنیم با حرکت به سوی کمال، نورانی‌تر می‌شود و در صورت حرکت به پستی‌ها رو به ظلمت می‌رود.

گردیدن چه مربوط به جوهر نفس بوده باشد و چه به عوارض آن، همچنین گردیدن خواه عبارت از گسترش و به فعلیت رسیدن ابعاد آن باشد و خواه عبارت از اضافه شدن صفات و پدیده‌ها برای نفس، وجود تغییرات در نفس قطعی است. و با این تغییرات است که موقعیت انسان در پهنه هستی که با آن در حال ارتباط است، متفاوت است. هیچ تردیدی در این حقیقت وجود ندارد که معارفی که انسان احمق در این هستی می‌اندوزد و مبنا یا محصول گردیدن او می‌گردد، غیر از آن معارفی است که یک خردمند آگاه در ارتباط با هستی می‌اندوزد و مطابق آن می‌شود (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۶۸).

مراتب نفس و «من»

در یک تقسیم‌بندی کلی، جعفری نفس را بر دو قسم یا به عبارت دقیق‌تر دارای دو مرتبه می‌داند: (۱) نفس طبیعی حیوانی؛ (۲) نفس مافوق طبیعی حیوانی. نفس انسانی را می‌توان به عنوان

منشأً غریزه حب ذات، غریزه جنسی و جلب لذت و دفع ضرر دانست. نفس به این معنا نه تنها مورد ملامت نیست، بلکه با توجه به جریان طبیعی موجودیت انسانی، حیات انسان بدون داشتن این امور امکان پذیر نیست و هر که با این نفس مبارزه کند، در حقیقت، با اساس موجودیت انسان مبارزه کرده است.

انسان افزون بر غریزه‌های طبیعی و حیوانی از تعقل و وجدان نیز برخوردار است و اگر آدمی عقل و وجدان خود را رشد دهد، به کمال می‌رسد و اگر در شهوات غوطه‌ور شود، سقوط خواهد کرد. با توجه به این که انسان، کدام یک از دو بُعد موجودیت خود را بارور سازد، دارای یکی از دو نفس پیش گفته خواهد بود. اگر موجودیت انسان را نفس حیوانی طبیعی تشکیل دهد، ریشه خواسته‌ها و حرکات او در این مسیر بوده و هم شئون انسانی را در این جهت به کار خواهد گرفت. نفس طبیعی حیوانی، همه امور را در خدمت خود می‌گیرد. حتی عقل و وجدان نیز بازیچه این نفس خواهد شد.

جعفری تقسیم‌بندی دیگری نیز از «خود» ارائه داده است و آن را به سه قسم تقسیم کرده است:

۱. خود طبیعی: خودی که با تمام جانداران مشترک است. اصطلاح خود طبیعی عبارت دیگری از نفس طبیعی حیوانی است.

۲. خود یا «من»های عرضی: این خود با دهها وسیله به فعالیت و تکاپو می‌پردازد.

درک، هوش، تجسیم، تصور، تصدیق، اندیشه، تعقل، تخیل، توهم، اکتشاف، خودآگاهی، تصمیم، اختیار، کنجکاو، فعالیت قراردادی، فعالیت‌های وجدانی با دهها اقسامش، انتزاع کلیات، گرایش به موجود برتر، گرایش به زیبایی، عشق، و غیرذلک. می‌توان گفت: در قلمرو انسانی یا خود یا من‌های فراوان به شماره اموری که گفتیم روبرو هستیم (جعفری، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۶۴۴).

از نظر جعفری، پس از سپری شدن مراحل ابتدایی رشد، انسان دارای خود طبیعی می‌شود. این خود طبیعی که گاه جعفری از آن به «جنبه ناخودآگاهی من» تعبیر می‌کند با پیشرفت زمان گسترده شده و آثار بسیاری از خود بروز خواهد داد. برای مثال، دارای من اجتماعی، من علمی، و من اخلاقی خواهد شد که این من‌ها در عرض یکدیگر قرار دارند (جعفری، ۱۳۵۰، ج ۳، ص ۶۸۶).





۳. خود یا «من» های طولی: همان گونه که انسان از ابتدای تولد از جهت جسمانی رشد پیدا می‌کند، من او هم در حال رشد و کمال است. جعفری گاه تعبیر «خودهای عمیق» را به کار می‌برد. از نظر او چون انسان دارای خودهای سطحی و عمیق است و این خودها در فعالیت‌ها و تکاپوها و رویارویی‌های خود با طبیعت بی‌طرف نیستند، از همین رو، هر اندازه که خود انسانی، عالی‌تر باشد، نظارت و تسلط بر کارها وسیع‌تر و عمیق‌تر خواهد بود.

خود طبیعی در رویارویی با پدیده‌های طبیعی مانند دیگر حیوانات، فعالیت‌های ویژه‌ای می‌کند. خود طبیعی تحت اصول و قوانین جبری عالم طبیعت فعالیت می‌کند. فعالیت‌های خود طبیعی از اصل تنازع در بقا سرچشمه می‌گیرند، اما انسان با تقویت خود طبیعی، میزان فعالیت‌های خود را بیشتر ساخته و می‌تواند بر امور طبیعی تسلط پیدا کند. انسان می‌تواند از قلمرو طبیعی فراتر رفته و وارد قلمرو خود انسانی شود. برای خود انسانی، ارزش‌های انسانی چون عدالت و نوع‌دوستی مطرح است. در این مرتبه، انسان بر خود طبیعی مسلط بوده و فعالیت‌های گوناگون آن را کنترل می‌کند. از دیدگاه جعفری، بالاترین مرتبه خود، خود انسانی الاهی است (نک: جعفری، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۶۵).

هنگامی که من عمیق انسان به عظمت چیزی پی برده، به آن گرایش پیدا کند، مافوق لذت‌ها و آلام طبیعی گام بر خواهد داشت و به بیان جعفری:

در این حال لذایذ و آلام که مقتضیات ماده و مادیات است، اگرچه به وجود آدمی سرازیر می‌شوند، ولی انسان به جهت اشتغال به آن نور، لذایذ و آلام را مانند باد ضعیفی درک می‌کند که می‌وزد و لحظه‌ای با کالبد انسان تماس می‌گیرد و سپس به راه خود می‌رود (جعفری، ۱۳۵۱، ج ۵، ص ۲۲۳).

جعفری کاربرد اصطلاح سطح به معنای ظاهری آن را در مورد «روح» غلط می‌داند؛ چرا که روح دارای ابعاد هندسی نیست و بهتر آن است که برای آن لایه‌ها و مراتب قایل شویم. اگر هم گاه وی از کلمه سطوح استفاده می‌کند، مرادش مراتب و لایه‌های ظاهری و باطنی است. از نظر وی هر مرتبه از روح یا «من» ویژگی‌های خاص خود را دارد. برای مثال، اگر در سطوح و مراتب پایین، روح به یک موضوع خیره شود، از اشیاء و امور دیگر غافل می‌شود، اما در مراتب عمیق‌تر «خیره شدن و واله گشتن روح به یک موضوع مانع از توجه به موضوعات دیگر نمی‌باشد (جعفری، ۱۳۵۳، ج ۷، ص ۳۳۰).

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از ابیات قصیده جعفری در پاسخ به پرسش پیش گفته چنین است:

طلعت الیک النفس احسن مطلع
غایت ولم تعرف حصولاً انما
ان العویصه فی حدیث النفس من
وبه تعالی النفس حتی جاوزت
مشعوفه بک وهی ذات تلوع
عرفت حضور با ولم تبتقع
تعریفها بالاسطقس الرفع
عن کل قید لکمال الابدع
(حائری مازندرانی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۸)

۴۵



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. ابن سینا، (۱۳۳۲) دانش‌نامهٔ علائی، بخش سوم، علم طبیعی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
۲. آپارین، آ. ای، (۱۳۵۰) حیات، طبیعت، منشأ و تکامل آن، ترجمهٔ هاشم بنی‌طرفی، تهران.
۳. جعفری، محمد تقی، (۱۳۴۴) جبر و اختیار، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴. _____، (۱۳۴۹) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۱، تهران: انتشارات اسلامی.
۵. _____، (۱۳۴۹) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی.
۶. _____، (۱۳۵۰) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۳، تهران: انتشارات اسلامی.
۷. _____، (۱۳۵۱) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۴، تهران: انتشارات اسلامی.
۸. _____، (۱۳۵۱) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۵، تهران: انتشارات اسلامی.
۹. _____، (۱۳۵۲) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۶، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۰. _____، (۱۳۵۳) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۷، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۱. _____، (۱۳۵۳) تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج ۸، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۲. _____، (۱۳۵۷) ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. _____، (۱۳۶۰) شناخت از دیدگاه علمی و از دیدگاه قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. _____، (۱۳۶۳) ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. _____، (۱۳۶۵) ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۸، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۶. _____، (۱۳۶۶) ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۱۹، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. _____، (۱۳۶۹) ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ج ۲۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۸. _____، (۱۳۸۳) حرکت و تحول از دیدگاه قرآن، تهران: مؤسسهٔ تدوین و نشر آثار علامه محمد تقی جعفری.
۱۹. حائری مازندرانی، (۱۳۶۶)، حکمت بوعلی، ج ۳، چاپ دوم، تهران: نشر محمد.
۲۰. حائری یزدی، مهدی، (۱۳۸۰) سفر نفس، به کوشش عبدالله نصری، تهران: نقش جهان.
۲۱. شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۹ هـ.ق) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

