

# نفس و روح در فلسفه و عرفان

□ دکتر مختار تبعه ایزدی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی فسا

اندیشمندان، حقیقت نفس را غیر قابل شناخت دانسته‌اند و عده‌ای از آنها در تأیید این ادعا به آیه شریفه «و یسئلونک عن الروح قل الروح من أمر ربی وما أوتیتم من العلم إلاّ قليلاً»<sup>۱</sup> استشهاد نموده‌اند.

چکیده

بررسی و تبیین ماهیت و حقیقت نفس انسان یکی از مهمترین مسائل فلسفی و عرفانی است. فلاسفه در آغاز بخش علم النفس فلسفه به توضیح و تحلیل ماهیت و حقیقت نفس می‌پردازند. مباحث فلاسفه هم از جهت صورت و هم از جهت مفاد و محتوا از نظم منطقی ویژه‌ای پیروی می‌کنند اما در کتب عرفانی مسائل مربوط به روح - مانند بسیاری از مسائل دیگر - نه تنها رازآلوده است، بلکه این مسائل در فصلهای مختلف و بنحو پراکنده بیان شده است، بطوریکه علی‌رغم اهمیت وافری که مسئله روح در عرفان دارد فصل ویژه‌ای به آن اختصاص نیافته اما در عین حال در اکثر فصلها سخنی از آن به میان آمده است.

عرفا - بنا بر اقتضاء علم عرفان - در تحلیل حقیقت روح نگرشی کاملاً الهی و ماوراء الطبیعی دارند و روح انسان را از حیث مراتب آن بررسی می‌کنند اما فلاسفه به نفسیت نفس و تعلق آن به طبیعت نیز توجه دارند.

مهمترین نکته سنجی فلاسفه بعد از ارسطو درباره تعریف وی از نفس عبارتست از مناقشه ملاصدرا با حکمای مشاء مبنی بر اینکه آیا آن تعریف مربوط است به حقیقت نفس یا حیثیت تعلق آن؟ در بین نظراتی که درباره حقیقت نفس ارائه گردیده احیاناً نظرات غریبی بچشم می‌خورد. و شاید بتوان یکی از عوامل گرایش به چنین عقایدی را پیچیدگی حقیقت نفس دانست؛ تا جایکه بعضی از

## کلید واژه‌ها

عرفان؛	فلسفه؛
کمال اول؛	نفس؛
روح؛	نفس رحمانی؛
نفخه الهی؛	جوهر؛

نفس و روح از جهت لغوی معنای واحدی دارند، این منظور در لسان العرب می‌گوید:

«النفس: الروح»<sup>۲</sup> و «الروح: الريح، نسیم الهواء و كذلك نسیم کل شیء»<sup>۳</sup>. در لغت‌نامه دهخدا برای روح و نفس معادل فارسی «جان» آورده شده است.<sup>۴</sup>

اما از جهت اصطلاح و کاربردی که در فلسفه و عرفان از آنها مراد است این دو مفهوم متفاوتند. در فلسفه به حقیقت مجردة انسان «نفس» گفته می‌شود و غالباً مراد از «روح» روح بخاری است. فلاسفه با عنایت به طب و

۱. سورة اسراء، آیه ۸۵.

۲. ابن منظور، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، بیروت،

۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ص ۲۳۳.

۳. همان، ج ۵، ص ۳۵۵.

۴. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، دانشگاه تهران،

۱۳۴۶ ه. ش، ج ۴۸، ص ۶۶۰.

طبیعیات قدیم معتقد بودند که از تلطیف اخلاط اربعه جسم لطیفی تولید می‌شود که به آن «روح بخاری» و یا «حرارت غریزه» اطلاق می‌گردد. این روح سه نوع است: روح طبیعی، روح حیوانی و روح نفسانی. روح طبیعی در کبد، تولید و از طریق عروق به سایر قسمتهای بدن می‌رود تا به قوای طبیعی (نباتیّه) بدن قوام دهد. روح حیوانی در قلب تولید می‌گردد و از طریق عروقی دیگر به سایر جاهای بدن منتقل می‌شود تا قوای حیوانی (حس و حرکت) را حفظ و تقویت کند و روح نفسانی در مغز تولید می‌شود و از طریق عصبها به قسمتهای بدن می‌رود تا قوای نفسانی (ادراک انسانی) را قوام دهد.<sup>۵</sup>

با اعتقاد فلاسفه، اولین آلت و واسطه بین نفس مجرد و بدن جسمانی همین روح بخاری است.<sup>۶</sup> در اثبات وجود روح بخاری فلاسفه گفته‌اند: بستن مسالک و اعصاب باعث از بین رفتن قوه حس و حرکت در قسمتهایی می‌شود که محل عبور چیزی به آن قسمتها مسدود شده است و با عنایت باینکه بستن یک منفذ مانع عبور یک چیز جسمانی می‌باشد، بنابراین عامل حس و حرکت یک جسم لطیف است که همان «روح بخاری» می‌باشد.<sup>۷</sup>

برخلاف فلسفه که به حقیقت مجردة انسان، «نفس» را اطلاق می‌کند، در عرفان غالباً به این حقیقت، «روح» اطلاق می‌شود و «نفس» در معانی متعددی بکار می‌رود، یکی از آن معانی عبارت است از چیزی که فلاسفه از آن با عنوان «روح بخاری» نام می‌برند.<sup>۸</sup> در این نوشتار نیز طبق آنچه در فلسفه و عرفان مصطلح است، در قسمت مربوط به نظرات فلاسفه از حقیقت مجردة انسان با عنوان «نفس» و در قسمت مربوط به نظرات عرفا، از این حقیقت با عنوان «روح» نام برده می‌شود.

### بررسی ماهیت و حقیقت نفس در فلسفه

در فلسفه - بنابر نظم منطقی - قبل از توضیح و تحلیل ماهیت و حقیقت نفس که بمنزله «مای حقیقیّه» آن است به تعریف اجمالی آن «مای شارحه» و نیز اثبات آن (هلیّه بسیطه) پرداخته می‌شود. فلاسفه در تعریف اجمالی و کلی نفس گفته‌اند: «قوه‌ای که در بعضی از اجسام وجود دارد و آثار و افعال مختلف و ناهمگونی از آن صادر می‌شود».<sup>۹</sup> نظر باینکه در فلسفه قوه بمعانی متعددی بکار می‌رود باید توجه نمود که آنچه در تعریف نفس ملحوظ است قوه بمعنای مبدأ فعل است<sup>۱۰</sup> و بگفته حکیم سبزواری:

### مبدأ الأفعال قد تخالفت

عديم درك قوه لما نبت

ومع شعور قدرة الحيوان سم

بصحة الفعل وتوكله رسم<sup>۱۱</sup>

برای اثبات وجود نفس در معنای عام، از یک برهان سبر و تقسیم استفاده می‌شود، با این تقریر که در بعضی موجودات جسمانی مانند نباتات و حیوانات آثار و افعالی مشاهده می‌گردد که این آثار و افعال ناهمگون و غیر یکنواخت (لاعلی و تیره واحده) هستند.

حال این سؤال مطرح است که منشأ این افعال و آثار چیست؟ احتمالاتی که می‌توان برای آن فرض نمود عبارتست از صورت جسمیه، ماده اولی و شیء دیگری غیر از ایندو.

اما با توجه باینکه جمادات نیز واجد صورت جسمیه و ماده اولی هستند درحالیکه فاقد آثار و افعال مذکور می‌باشند مشخص می‌گردد منشأ آنها نه صورت جسمیه و نه ماده اولی است بلکه شیء دیگری است که طبق تعریف اجمالی که از نفس ارائه گردید می‌توان به آن «نفس» را اطلاق کرد.<sup>۱۲</sup> بعد از اثبات وجود نفس بمعنای عام، لازم است که با روشی دیگر وجود نفس انسان را نیز اثبات نماییم.

برای اثبات وجود نفس انسان بهترین روش بیانی است که ابن سینا در کتاب شفاء و نیز کتاب اشارات و تنبیهات با عنوان «تنبیه» (و نه «اشاره») آورده و با همین عنوان مشخص نموده که وجود نفس انسان احتیاجی به

۵. ر.ک: ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس (فن ششم)، تحقیق حسن زاده آملی، ص ۳۵۸؛ ابن سینا، مبدأ و معاد، ترجمه محمود شهابی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲، ص ۱۰۹؛ شیخ اشراق، پرتو نامه، بتصحیح حسین نصر، ص ۳۱؛ المطارحات، بتصحیح گرین، ص ۴۵۱؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۵۱؛ والشواهد الربوبیه، بتصحیح جلال الدین آشتیانی، ص ۱۶۷.

۶. ر.ک: ابن سینا، الشفاء، النفس (فن ششم)، ص ۳۵۷؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۷۵.

۷. ر.ک: همان دو مرجع.

۸. ر.ک: کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجوی، ۱۳۷۷ ش، انتشارات مولی، ص ۱۴۴.

۹. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۷.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۵؛ ج ۸، ص ۸.

۱۱. السبزواری، ملاحادی، شرح غرر الفرائد، باهتمام مهدی محقق، ص ۱۵.

۱۲. ر.ک: ابن سینا، الشفاء، النفس (فن ششم)، ص ۱۳؛ فخرالدین الرازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۲۲۰؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۶.

اقامه برهان ندارد بلکه کافی است انسان را منتبه ذات خودش نماییم. بیان ابن سینا در این خصوص (که به «انسان معلق» شهرت یافته) چنین است که: هر انسانی به ذات و حقیقت خودش علم دارد بطوریکه اگر فرض کنیم کسی در ابتدای تولدش بگونه‌ای باشد که اولاً از لحاظ عقلی سالم باشد ثانیاً بدن او هیچ دردی نداشته باشد ثالثاً چشمان او چیزی را نبیند رابعاً هیچ قسمتی از بدن وی قسمت دیگر را لمس نکند خامساً در هوایی متعادل با دمای بدنش معلق باشد (وفی الجملة متوجه هیچ چیزی از بدن و اشیاء خارج از بدن نشود) با این فرض انسان نسبت به هیچ چیزی علم ندارد بجز ذات و حقیقت خویش که همان نفس اوست.<sup>۱۳</sup>

ارسطو در کتاب درباره نفس، قبل از آنکه نظر خود را درباره حقیقت نفس بیان کند نظرات بعضی از متقدمین را نقد و بررسی نموده است. بعضی از نظراتی که ارسطو در کتاب خود آورده از این قرارند: عده‌ای گفته‌اند نفس بحدّ اعلی محرک است. دموکریتوس معتقد است که نفس نوعی از آتش و گرماست... فیثاغوریان معتقدند که نفس همان غبارهای هواست... آمپرکلس می‌گوید نفس مرکب از تمام عناصر است و هر یک از عناصر نیز خود یک نفس است. بعضی از آنها گفته‌اند نفس عددی است که خود را به حرکت در می‌آورد...<sup>۱۴</sup>

ابن سینا نیز در کتاب شفا یک فصل را با عنوان «فی ذکر ما قاله القدماء فی النفس و جوهرها و نقضه»<sup>۱۵</sup> به نقد و بررسی نظرات متقدمین راجع به نفس اختصاص داده است. ایشان در این فصل با ذکر آراء قدما به نقض و رد آنها پرداخته اما ملاصدرا در فصلی که به همین موضوع اختصاص داده به تأویل و توجیه آن نظرات همت گماشته است. ملاصدرا حتی در عنوان فصل مزبور حسن ظن خود را مبنی بر موجه دانستن عقاید پیشینیان اظهار نموده است:

فی تعدید مذاهب القدماء فی أمر النفس ذکرها  
الشیخ فی الشفاء و نقضها و نحن نحمل کلامهم علی  
الرموز و تأویلها تأویلات حسنة بقدر ما یمكن ان شاء  
الله.<sup>۱۶</sup>

در اینجا به بررسی حقیقت نفس از نظر ارسطو و فلاسفه بعد از وی می‌پردازیم.

عقیده ارسطو درباره نفس این است که نفس صورت است برای جسم و صورت کمال می‌باشد. جسمی که نفس صورت آن است باید دارای صفت معینی باشد که

• عقیده ارسطو درباره نفس این است که نفس صورت است برای جسم و صورت کمال می‌باشد. جسمی که نفس صورت آن است باید دارای صفت معینی باشد که عبارتست از ذی‌حیات بودن؛ بنابراین جسم یا نفس یکی نخواهد بود، زیرا که جسم ذی‌حیات، محمول موضوعی نیست بلکه خودش حامل و ماده است.

عبارتست از ذی‌حیات بودن؛ بنابراین جسم یا نفس یکی نخواهد بود، زیرا که جسم ذی‌حیات، محمول موضوعی نیست بلکه خودش حامل و ماده است. در نتیجه نفس بالضروره جوهر است بدین معنی که صورت برای جسم طبیعی است که دارای حیات بالقوه می‌باشد. اما جوهر صوری کمال است. بنابراین نفس، کمال است برای جسمی که دارای چنین طبیعتی است و لکن کمال بدو معنی می‌آید: گاهی مانند علم است و گاهی مانند بکار بردن علم؛ بدین ترتیب پیداست که نفس کمالی مانند علم است، زیرا که خواب هم مانند بیداری مستلزم وجود نفس است منتهی بیداری چیزی مانند بکار بردن علم است، و خواب چیزی مانند داشتن علم بی‌آنکه آنرا بکار برند. از همینرو تعریف نفس چنین می‌شود «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است».<sup>۱۷</sup>

اگر چه بعد از ارسطو فلاسفه نکاتی درباره تعریف او از نفس بیان کرده‌اند و نقد و بررسیها و نقض و ابرامهایی درباره جامعیت و مانعیت این تعریف و نیز اولویت مفهوم «کمال» نسبت به مفاهیم «صورت» و «قوه» اظهار نموده‌اند، اما اکثر آنها تعریف ارسطو را پذیرفته و همان را تکرار کرده‌اند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوه». باتوجه باینکه نفس یک ماهیت مرکب از جنس و فصل نمی‌باشد، نمی‌توان تعریف به حد یا به رسم (که مخصوص ماهیات مرکب است) برای آن ارائه نمود،

۱۳. ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، مطبعة الحیدری، ج ۲، ص ۲۹۲؛ الشفاء، الطبیعیات، النفس (فن ششم)، ص ۲۶.

۱۴. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داودی، انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۱۳ - ۲۶.

۱۵. ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، النفس (فن ششم)، ص ۲۸.

۱۶. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۲۴۱.

۱۷. ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داودی، ص ۷۵.

بهمین خاطر مفهوم کمال در تعریف مذکور بمنزلهٔ جنس است و نه خود جنس و قیود دیگر نیز به منزلهٔ فصل هستند.

### تبیین مفاهیم بکار رفته در تعریف نفس

نفس برای جسم، کمال است. چون طبیعت جنس بخاطر اقتران فصلی که از نفس نشئت گرفته کامل می‌شود و بصورت یک نوع کامل ظاهر می‌گردد؛ بعبارت دیگر کامل و تمام شدن آن بواسطهٔ نفس است، بنابراین نفس را کمال طبیعت جنسی می‌دانند.<sup>۱۸</sup> اما از آنجایی که کمال، دو نوع است یکی کمال اول و دیگری کمالی ثانی، باید مشخص کنیم که نفس کدامیک از ایندو نوع کمال می‌باشد. کمال اول کمالی است که قوام نوع وابسته به آن است اما کمال ثانی عبارتست از کمالی که پس از تقوّم یافتن نوع برای آن بوجود می‌آید. بعبارت دیگر آثار و افعالی که از یک صورت نوعیه صادر می‌شود کمالات ثانیه و منشأ و مبدأ آن آثار و افعال، کمال اول است. با این توضیح روشن می‌شود نفس از نوع کمال اول است و نه ثانی.<sup>۱۹</sup>

جسمی که نفس برای آن کمال است «جسم لاشروط» است و نه «جسم بشرط لا» چراکه «جسم لاشروط» جنس و لذا دارای ابهام است و در نتیجه می‌تواند شامل همهٔ اجسام واجد نفس باشد؛ اما «جسم بشرط لا» تعیین دارد.<sup>۲۰</sup> قید طبیعی در تعریف نفس برای خارج کردن اجسام صناعی از تعریف می‌باشد.<sup>۲۱</sup> منظور از جسم طبیعی جسمی است که دارای صورت ماهوی است و همین صورت طبیعی ماهوی ملاک وحدت اجزاء آن است مانند خاک، گیاه و حیوان. اما جسم صناعی دارای وحدت ماهوی نیست مثلاً در عالم یک ماهیت حقیقی بنام صندلی یا کشتی نداریم و بهمین خاطر صورت صندلی یا کشتی، نفس آنها بشمار نمی‌آید.

قید دیگری که در تعریف نفس اخذ شده است قید «آلی» می‌باشد. این قید بدین منظور در تعریف نفس قرار گرفته تا اجسامی که دارای صورت طبیعی ماهویه هستند اما فعل خود را بدون آلات و قوا انجام می‌دهند مشمول این تعریف نباشد چراکه ماهیتی مانند آتش علی‌رغم اینکه صورت تارّیه کمال اول است برای آن، اما نفس آن محسوب نمی‌گردد.

قید «ذی حیاة بالقوه» مانع ورود نفس فلکی در تعریف است چراکه آثار و افعال نفس فلکی - مانند ادراک - دائمی است. برخلاف نفوس ارضی (نباتی و حیوانی) که آثار و

افعال آنها دائمی نیست مثلاً حیوان دائماً در حال تغذیه، نمو، حرکت و ادراک نمی‌باشد. ذکر این نکته لازم است که بنابر عقیدهٔ بعضی از فلاسفه نیازی به اخذ چنین قیدی در تعریف نفس نیست چون همهٔ افلاک اعم از جزئی و کلی، مستقل و دارای نفس بوده افلاک جزئی قوا و آلات افلاک کلی نیستند و در نتیجه نفوس فلکی فاقد قوا و آلاتند. بنابراین قید آلی مانع ورود نفس فلکی در تعریف خواهد بود. اما فلاسفه‌ای که معتقدند افلاک جزئی، مستقل و دارای نفس نیستند بلکه آنها قوا و آلات افلاک کلی هستند از اینرو قید آلی برای مانعیت تعریف کافی نیست، قید «ذی حیاة بالقوه» را در تعریف نفوس نباتی و حیوانی لازم می‌دانند.<sup>۲۲</sup>

مهمترین نکته سنجی و چالشی که بعد از ارسطو راجع به تعریف نفس بوقوع پیوسته، مناقشهٔ بین ملاصدرا و حکمای مشاء می‌باشد. حکمای مشاء معتقدند که تعریف نفس به «کمال جسم» تعریف ذات و حقیقت نفس نیست بلکه این تعریف مربوط است به حیثیت تعلقی نفس، و نظر به اینکه ذات و حقیقت نفس که دارای وجود لنفسه می‌باشد مغایر است با حیثیت تعلقی آن که وجودی لغیره دارد؛ بنابراین تعریف ذات نفس و تعریف نفس از طریق حیثیت تعلقی آن با یکدیگر متفاوت خواهند بود.<sup>۲۳</sup> بعنوان مثال اگر بخواهیم مفهومی مانند «بتّاً» را تعریف نماییم این تعریف دو گونه می‌تواند باشد یکی تعریف «بتّاً» از جهت نسبتی که با بنا (ساختمان) دارد، چنین تعریفی مربوط است به حیثیت تعلقی «بتّاً» و دیگری تعریف «بتّاً» از آن جهت که انسان است (یعنی حیوان ناطق)، این تعریف مبین ذات و حقیقت بتّاً می‌باشد.<sup>۲۴</sup> ملاصدرا بنا بر مبانی فلسفی خود، از جمله حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث دانستن نفس، با عقیدهٔ مشاء موافق نیست. ایشان معتقد است نفس در ابتدا دارای یک وجود جسمانی است که بتدریج از طریق حرکت جوهری

۱۸. رک: صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۷.

۱۹. رک: ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس (فن ششم)، ص ۲۲.

۲۰. رک: قطب‌الدین الرازی، الشرح علی شرح الاشارات و التنبیحات، ج ۲، ص ۲۹۰.

۲۱. رک: همان؛ صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۵.

۲۲. رک: همان دو؛ الشفاء، النفس، ص ۲۲؛ فخرالدین الرازی،

المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۲۲۲.

۲۳. بهمین خاطر فلاسفهٔ مشاء مباحث نفس از جهت تعلقی آن به جسم را مربوط به علم طبیعیات، اما مباحث نفس از جهت ذات مجرد آن را مربوط به علم الهیات می‌دانند.

۲۴. رک: ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس (فن ششم)، ص ۲۱.

تکامل می‌یابد. تعلق نفس به بدن جسمانی یک حیثیت عرضی و از مقوله اضافه نیست بلکه نفس ذاتاً به بدن جسمانی تعلق دارد و با توجه باینکه این تعلق از نحوه وجود آن انتزاع می‌گردد و نه از حدّ وجودیش، لذا مستلزم قرار گرفتن آن تحت مقوله اضافه نخواهد بود. نفس تا زمانی که نفس است یک نوع تعلق به بدن دارد، اگر چه از طریق تکامل می‌تواند به مرتبه عقل نائل شود. با توجه به این مبانی ملاصدرا، تمایزی بین ذات و حقیقت نفس و حیثیت تعلقی آن نمی‌بیند و لذا قائل به دو نوع تعریف - یکی مربوط به ذات و حقیقت نفس و دیگری مربوط به حیثیت تعلقی آن - نیست.<sup>۲۵</sup>

نفس جوهر است

ابن سینا در شفا فصل مستقلی را به جوهریت نفس

اختصاص داده است: «فی أنّ النفس داخلة فی مقولة الجوهر». در این فصل ایشان معتقد است اگر تجرد ذاتی نفس اثبات گردد در جوهر بودن آن دیگر شکی نخواهد بود.<sup>۲۶</sup> در کتاب اشارات و تنبیهات قبل از هر چیز با یک بیان تنبیهی، مغایرت و تجرد نفس انسان را از بدن متذکر می‌شود و در واقع تلویحاً اعتقاد به تجرد نفس از بدن را برای اعتقاد به جوهریت آن کافی می‌داند.<sup>۲۷</sup>

ضابطه جوهر بودن نفس را اثبات می‌کند: هرگاه چیزی با ترکیب طبیعی مرکب باشد از دو امری که جوهر بودن یکی از آندو معلوم و قطعی باشد اما جوهر بودن دیگری مشکوک باشد برای تشخیص جوهریت یا عرضیت آن باید ببینیم آیا شدت وجودی و مرتبه فضیلت آن نسبت به دیگری که جوهریت آن معلوم و قطعی است بیشتر است یا خیر. اگر مرتبه وجودی آن (که از آثارش پیداست) شدیدتر باشد در اینصورت امر مشکوک الجوهریه اولی است بر مقوم، مقدم و علت بودن نسبت به امر دیگر، اما اگر مرتبه وجودی آن جزئی که جوهر بودنش معلوم است شدیدتر از جزء دیگر باشد در اینصورت جزء دیگر (مشکوک الجوهریه) یا ماده است و یا عرض. حال با توجه باینکه مرتبه و آثار وجودی نفس شدیدتر از مرتبه و آثار وجودی بدن است و از طرفی جوهر بودن بدن جسمانی معلوم و قطعی است، مشخص می‌گردد که نفس در جوهر بودن نسبت به بدن اولویت دارد.<sup>۲۹</sup>

اگر چه جوهر بودن نفس با ادله قاطعی اثبات شده مع الوصف اشکالات متعددی بر آن وارد شده است. در این مقال برای جلوگیری از اطالة سخن فقط به طرح دو اشکال همراه با پاسخ آندو می‌پردازیم. یکی از آندو، اشکالی است که ملاصدرا از ابن سینا و امام فخر رازی نقل نموده و با ردّ پاسخ

**\* مسائل علم النفس در فلسفه بطور منظم و منقح طرح و بررسی گردیده و در بکارگیری و استعمال اصطلاحات دقت کافی بعمل آمده است، اما در علم عرفان مسائل مربوط به روح - مانند بسیاری از مسائل دیگر - بنحو پراکنده و در فصول مختلف طرح شده، و علاوه بر آن در بکارگیری اصطلاحات مربوط به روح و نفس از اسلوب مشخص و یکنواختی پیروی نشده است.**

ملاصدرا اعتقاد دارد که بعد از تعریف نفس باید برهان مستقلی بر جوهریت نفس بمعنای عام اقامه شود. یکی از براهین اثبات جوهریت نفس که در اسفار اربعه آمده و حکیم سبزواری آنرا در تعلیقه توضیح داده، اینستکه: مبدأ آثار و افعال حیات در نبات و حیوان و انسان (تغذیه، نمو، احساس، حرکت و ادراک)، نفس می‌باشد. چون آنچه که جسم مبهم و لابلشروط را تحصیل می‌بخشد فصل است و مبدأ فصول نبات و حیوان و انسان عبارتست از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی و با توجه به اینکه هر نفسی مقوم نوع خود است و انواع نبات و حیوان و انسان، جوهر هستند بنا برین مبدأ فصول این انواع نیز باید جوهر باشد.<sup>۲۸</sup>

ملاصدرا در قسمت دیگری از اسفار با عنوان «قاعده عرشیه» ضابطه‌ای ذکر نموده، آنگاه با استفاده از همین

۲۵. رک: صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۱۱.

۲۶. رک: ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس (فن ششم)، ص ۴۱.

۲۷. رک: ابن سینا، الاشارات والتنبیهات، ج ۲، ص ۲۹۲.

۲۸. رک: صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۵.

۲۹. رک: همان، ج ۵، ص ۱۷۰.



جوهر است و جوهر ذاتی نفس است لازم می‌آید که علم به جوهریت نفس بدیهی و بینیا از دلیل باشد.

ملاصدرا بعد از طرح این اشکال در پاسخ به آن می‌گوید: علمی که انسان به نفس خودش دارد یک علم حضوری است و نه علم حصولی. متعلق علم حضوری، وجود است اما متعلق علم حصولی عبارت است از مفهوم و ماهیت. علم به جوهر بودن یک چیز از جمله نفس، از سنخ علوم حصولی است و نه حضوری. ما انسانها که به ذات (نفس) خودمان علم داریم متعلق علم ما یک مفهوم یا ماهیت کلی نیست بلکه یک حقیقت و وجود شخصی است که بوسیله «آنا» از آن تعبیر می‌کنیم؛ اما باید توجه کرد که حتی در این تعبیر نیز منظور، وجود شخصی انسان است و نه مفهوم «آنا». بنابراین جوهر بودن نفس که علم به آن از سنخ علوم حصولی است ممکن است مورد غفلت یا جهل قرار گیرد و نیاز به اقامه برهان داشته باشد.<sup>۳۰</sup>

اشکال دیگری که بر جوهر بودن نفس وارد شده اینست که: نفس، مبدأ فصل ماهیت صاحب نفس است، مثلاً اگر ماهیت انسان را مورد نظر قرار دهیم، می‌بینیم فصل اشتقاقی انسان عبارتست از نفس او که اگر بنحو لابشرط لحاظ شود همان ناطق است. از طرفی جوهر برای ماهیت تحت آن (مثلاً انسان) جنس است و فصل یک ماهیت (مثلاً ناطق) تحت مقوله جنس آن ماهیت (مثلاً جوهر) قرار نمی‌گیرد همچنانکه گفته‌اند: «فصول الجواهر لیست بجواهر». با توجه به این مطلب مشخص می‌گردد که نفس جوهر نیست.<sup>۳۱</sup>

ملاصدرا در کتاب اسفار اربعه و همچنین علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمة بعد از طرح اشکال فوق در پاسخ به آن گفته‌اند: مفاهیم، بواسطه اعتبارات مختلفی که برای آنها ملحوظ می‌گردد احکام مختلفی پیدا می‌کنند. اگر وجود فی نفسه یک موجود را ملاحظه کنیم حکمی مغایر با وجود لغیره آن دارد، چون ماهیت شیء از وجود فی نفسه آن انتزاع می‌گردد و نه از وجود لغیره آن، اگر چه وجود لغیره آن عین وجود فی نفسه‌اش است.

فصل یک ماهیت نیز وقتی از حیثیت فصل بودنش ملحوظ می‌گردد یک وجود ناہتی و لغیره دارد و لذا از این جهت دارای یک ماهیت تامی نیست تا بتوان آنرا نوعی از انواع جواهر بشمار آورد. از اینرو هر گاه مثلاً نفس انسان از حیث فصل بودنش اعتبار گردد جوهر نخواهد بود، اما همین نفس را اگر از آن جهت مورد نظر قرار دهیم که اولاً نفس انسان صورت انسان است با عنایت باینکه «شیئیة

الشیء بصورته لا بمادته»، ملاک شیئیت و نوعیت نوع انسان نفس اوست و نه بدن او. ثانیاً نفس انسان اگر چه در مقام فعل به بدن تعلق دارد اما در مقام ذات، مجرد است، در اینصورت جوهر بودن نفس با هیچ اشکالی مواجه نخواهد بود.<sup>۳۲</sup>

### بررسی حقیقت روح و نفس ذر عرفان

مسائل علم النفس در فلسفه بطور منظم و منقح طرح و بررسی گردیده و در بکارگیری و استعمال اصطلاحات دقت کافی بعمل آمده است، اما در علم عرفان مسائل مربوط به روح - مانند بسیاری از مسائل دیگر -<sup>۳۳</sup> بنحو پراکنده و در فصول مختلف طرح شده، و علاوه بر آن در بکارگیری اصطلاحات مربوط به روح و نفس از اسلوب مشخص و یکنواختی پیروی نشده است. عرفای اسلامی در بعضی از کتب خود پیروی از قرآن، روح را در دو معنا بکار برده‌اند: یکی معنای اعم و دیگری معنای اخص. قرآن کریم در آیاتی که روح را از «امر» پروردگار دانسته معنای اعم آن، (هر موجود غیر مادی) را مورد نظر داشته است. «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی»،<sup>۳۴</sup> اما آیاتی که به یک نوع خاصی از موجودات مجرد اشاره دارد معنای اخص روح را مراد نموده است: «قل نؤله روح القدس من ربک».<sup>۳۵</sup> یکی از مواردی که قرآن بمعنای اخص روح اشاره دارد آیاتی است که در مقام بیان آفرینش روح انسان است مانند «فإذا سوّته و نفخت فیہ من روحی».<sup>۳۶</sup> محی‌الدین بن عربی با عنایت به همین اتقسام می‌گوید:

۳۰. ر.ک: همان، ج ۸، ص ۴۶.

۳۱. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۴۱؛ الطباطبایی، محمد حسین، نه‌ایة الحکمة، جامعة المدرسین، قم، ص ۸۳.

۳۲. همان دو مرجع.

۳۳. ابوالعلا عقیلی درباره کتاب فصوص الحکم که از مهمترین کتب عرفانی است می‌گوید: «کتاب فصوص ابن عربی طبق یک فکر منظم نوشته نشده است، بلکه وی ترجیح داده است مسائل ماوراء الطبیعی را با کمک تشبیه و تمثیل بیان کند (عقیلی، ابوالعلا، تعلیقة علی فصوص الحکم، مکتبة الزهراء، ۱۳۶۶، ص ۲۷).

۳۴. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه (۸۵ سوره اسراء) معتقد است در این آیه سؤال از مطلق روح بوده است و خداوند می‌فرماید مطلق روح (هر موجود غیر مادی) از امر پروردگار است که وجود دفعی و غیر زمانی و غیر مکانی دارد چون «إتّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون» و نیز «وما أمرنا إلا واحدة کلمة بالصیر» (الطباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جامعة المدرسین، ج ۱۳، ص ۱۹۸).

۳۵. سوره نحل، آیه ۲۹. ۳۶. سوره حجر، آیه ۲۹.

ایشان در توضیح این بیت مشخص نموده که منظور از «روح الیاء» همان معنای اخص روح است که با ذکر یک نوع خاص (روح انسان) آنرا بیان کرده و منظور از «روح الامر» معنای اعم روح (هر امر مجردی) است. وی در بخش دیگری از فتوحات مکیه که بیان مراتب روح پرداخته، معتقد است خداوند ارواح را در سه مرتبه خلق نموده: یک مرتبه ارواحی هستند که هیچ شغلی بجز تعظیم خداوند ندارند، مرتبه دیگر ارواحی هستند که تدبیر کننده اجسام طبیعی می باشند، و مرتبه سوم ارواحی هستند که در تسخیر انسانها بوده و دارای مراتب متعددی می باشند بعضی موکل وحی، بعضی موکل قبض ارواح و بعضی موکل احیاء امواتند.<sup>۳۸</sup>

### حقیقت روح انسان

با اعتقاد عرفا حقیقت روح انسان عبارتست از نفخه الهی که خداوند در جسم او دمیده است.<sup>۳۹</sup> ابن عربی با اشاره به آیه «فَإِذَا سُوِّتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» گورزد می کند که خداوند با اضافه «یاء» به خودش به انسان تذکر داده است که ای انسان مقام تو شریف است و کاری خلاف اصل خود انجام مده.<sup>۴۰</sup> عرفا معتقدند که کلمه «نفخ» کنایه است از اینکه روح انسان از «نفس رحمانی» متجلی و ظاهر گشته است.

ابن عربی در فصّ عیسوی فصوص الحکم می گوید:

از آنچه برگفته ما در امر نفخ روحانی با صورت بشری عنصری دلالت دارد اینست که حق تعالی نفسش (یعنی ذاتش) را به نفس رحمانی وصف فرمود و هر موصوف به صفتی بایستی در جمیع آنچه که آن صفت مستلزم آن است تابع آن صفت باشد و دانستی که نفس در متنفس (حق یا انسان) چه چیزی را مستلزم است، لذا نفس الهی صور عالم را قبول کرده است. پس نفس الهی برای صور عالم مثل جوهر هیولایی است و این در حقیقت نیست مگر عین طبیعت.<sup>۴۱</sup> جندی شارح فصوص نیز می گوید «حقیقت روح انسان نور تجلی «نفس رحمانی» است که در ماهیت قابل انسانی تعین یافته و با نسیم قدسی آرامش را ایجاد و دشواری نیستی را برطرف نموده است.<sup>۴۲</sup>

برای تحقیق معنا و مفاد «نفس رحمانی» در عرفان می توان به کتبی نظیر فتوحات مکیه،<sup>۴۳</sup> مصباح الانس<sup>۴۴</sup> و

تمهید القواعد<sup>۴۵</sup> مراجعه نمود. اجمالاً مراد از «نفس رحمانی» در عرفان عبارتست از «وجود اضافی وجوداتی به حقیقت خود که به صور معانی (که همان اعیان و احوال اعیان در مقام واحدیت است) متکثر می شود، از این جهت بدین نام نامیده شده و تشبیهی است به نفس انسانی که بواسطه صور حروف مختلف می گردد با اینکه در ذات خود هوایی صاف و ساده است و نیز نظر به غایتی است که (غایت) عبارت از ترویج و آرامش بخشی است که می باشد که داخل در تحت دایره اسم «الرحمن» هستند - از سختی و کربتشان - و آن «نفس رحمانی» کمون و باطن اشیاء است و بالقوه بودنشان در آن مانند ترویج و آرامش انسان است بواسطه نفس».<sup>۴۶</sup>

عرفا نیز مانند فلاسفه، روح را مدبر بدن می دانند. با اعتقاد آنها روح متعلق به بدن و مدبر آن و جزء باطنی انسان است. وقتی در تعریف انسان می گوئیم «انسان حیوان ناطق است» حیوان حاکی از جزء ظاهری (بدن) و ناطق حاکی از جزء باطنی (روح) است و در واقع بدن منهای روح را نمی توان انسان خواند و اگر بعد از مفارقت روح از بدن، به بدن گفته می شود انسان، سخنی مجاز و مسامحه آمیز است؛ چرا که بعد از زوال روح از بدن، هیچ فرقی بین بدن و یک قطعه چوب نیست.<sup>۴۷</sup>

### تفکیک روح و نفس و مراتب آنها

نفس اصطلاحاً برزخ بین دو سنخ وجود است، نفس کلّیه - که اولین برزخ عالم است و لاجرم باید ذو وجیهین باشد - وجهی بسوی سبب خود و وجهی بسوی خداوند

۳۷. ر.ک: ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، دارالفکر، بیروت، ج ۴، ص ۳۷۳ (باب ۲۶۸).  
 ۳۸. ر.ک: همان، ج ۵، ص ۷۰، (باب ۳۲۰).  
 ۳۹. ر.ک: ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، شرح حسن زاده آملی، انتشارات فرهنگ و ارشاد، ص ۳۵۸.  
 ۴۰. ر.ک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۷۳ (باب ۲۶۸).  
 ۴۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۳۶۲.  
 ۴۲. جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱، ص ۷۹.  
 ۴۳. ر.ک: ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۵ (باب ۱۹۸).  
 ۴۴. ر.ک: حمزه فتاری، مصباح الانس، ترجمه محمد خواجوی، انتشارات مولی، ص ۲۰۰.  
 ۴۵. ر.ک: صائغ الدین بن ترکه، تمهید القواعد، تحریر جوادی آملی، انتشارات الزهراء، ص ۴۷۱.  
 ۴۶. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجوی، ص ۱۴۴.  
 ۴۷. ر.ک: ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۱۸.

دارد. با توجه به این مطلب باید دانست که نفس لطیفه انسان که مدبر بدن است ظاهر نمی‌شود مگر بعد از تسویه جسد و دمیده شدن نفعه الهی در جسد، بنابراین نفس انسان نیز برزخ بین روح الهی و جسد جسمانی است.<sup>۴۸</sup>

بین دو جوهر جسم و روح تباین کلی است و هیچ وجه جامعی ندارند مگر جوهریت و وجود. خداوند از این دو جوهر، جوهر ثالثی ایجاد کرد که عبارت است از «نفس». نفس جوهری است غیر متحیز و غیر مقوم به متحیز. این جوهر جهت تدبیر، تغییر و تسخیر به جوهر متحیز جسم تعلق دارد. دلیل مطلب اینست که نفوس ناطقه اگر چه جواهر وحدانیه و نورانیه‌ای هستند اما مشتمل بر قوا و خصایص و حقایق کثیرند که ظهور آنها متوقف بر تعلق تدبیری و تسخیری و تعمیری و تنویری می‌باشد. خداوند جواهر نفسانیة انسان را وسائلی قرار داده است بین جوهر نیر حی شریف وحدانی قدسی روحی، و بین جوهر مظلم میت مرکب کثیر؛ چرا که نفس با دو جهت وحدانی و کثرتی که دارد با هر دو جوهر متناسب است. بنابراین نفس، جوهری است غیر متحیز که به جوهری متحیز جهت تعمیر و تشریف بوسیله تسخیر و تصریف تعلق تدبیری دارد. حقیقت روح انسان نور متجلی از نفس رحمانی است که در ماهیت قابل انسانی تعین یافته و باعث آرامش و طرد نیستی بوسیله نسیم قدسی شده است.<sup>۴۹</sup>

عبدالرزاق کاشانی در کتاب اصطلاحات الصوفیه تعریفی متفاوت از تعریف فوق برای نفس ارائه کرده است:

نفس عبارت است از جوهر بخاری لطیف که حامل نیروی حیات و حس و حرکت ارادی است که حکیم آن را روح حیوانی می‌نامند و آن واسطه بین قلب (یعنی نفس ناطقه) و بین بدن است.<sup>۵۰</sup>

داود قیصری در فصل اول مقدمه شرح فصوص الحکم

«ملاحظه فرمایید بنا بر مباحث فلسفی خود، از جمله حرکت جوهری و جسمانی محدود دانستن نفس، با عقیده مشاء موافق نیست. ایشان معتقد است نفس در ابتدا دارای یک وجود جسمانی است که بتدریج از طریق حرکت جوهری تکامل می‌یابد.»

بین عقل و نفس و روح مصطلح در فلسفه و عرفان تفکیکی را بیان می‌کند که طبق آن، چیزی را که باصطلاح حکماء (مشاء) عقل مجرد می‌نامند اهل الله (عرفاء) آن را روح می‌نامند و بهمین جهت به عقل اول روح الامین و روح القدس اطلاق کرده‌اند. آن موجودی را که حکما نفس مجردة ناطقه نامیده‌اند هرگاه به مرتبه‌ای از فعلیت برسد که سمت خلاقیت نسبت به صور پیدا کند و عقل تفصیلی بحسب ظهور و عقل اجمالی بسیط خلاق صور مفصله گردد و جمیع این صور را بحسب باطن ذات شهود نماید، آنرا قلب گویند و نفس مطلق به اصطلاح عرفا، نفس منطبع حیوانی است که در انسان نیز نفس را به همان مرتبه‌ای از نفس ناطقه که مدبر بدن است و مجرد تام و فوق التمام ندارد اطلاق نموده‌اند.<sup>۵۱</sup> عرفا در بعضی از سخنان خود مراتب باطنی انسان را روح و قلب (نفس ناطقه) و نفس منطبعه و روح بخاری دانسته‌اند.<sup>۵۲</sup>

قیصری در فصل دهم مقدمه خود بر شرح فصوص ابن عربی می‌گوید:

همانگونه که روح اعظم (نفس رحمانی) در عالم کبیر دارای مظاهری است از قبیل عقل اول، قلم اعلی، نور، نفس کلی و لوح محفوظ و غیره همچنین آن حقیقت در عالم صغیر انسانی نیز دارای مظاهری است که در اصطلاح اهل الله بحسب ظهورات و مراتب آنها به اسامی مخصوص نامیده می‌شوند. از این قبیل سر، خفی، روح، قلب، کلمه، روح، فؤاد، صدر، عقل و نفس.<sup>۵۳</sup>

علامه قیصری بعد از آنکه برای هر یک از این اصطلاحات مأخذی از قرآن بیان می‌کند،<sup>۵۴</sup> وجه تسمیه و اعتبارات مختلف و اطلاق این اصطلاحات را نیز توضیح می‌دهد. اطلاق «سر» به لطیفه انسانی باین جهت است که ادراک نور این مقام اختصاص به راسخان در علم ربوبی و معرفة النفس دارد چون قلب مرقی به مقام روح، بواسطه

۴۸. ر.ک: ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۳۷۱ (باب ۲۶۷).

۴۹. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، ص ۷۹.

۵۰. عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه محمد خواجوی، ص ۱۲۴.

۵۱. ر.ک: قیصری، محمد داود، مقدمه شرح فصوص الحکم، شرح جلال الدین آشتیانی، انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۳.

۵۲. ر.ک: همان، ص ۶۷۸. ۵۳. ر.ک: همان، ص ۷۸۷.

۵۴. ر.ک: همان، ص ۸۰۵.



تجرد و صفای تام، محل اسرار الهیه است؛ پس اطلاق سرّ بر آن از قبیل اطلاق اسم حال بر محل است. اطلاق «خفی» بر لطیفه انسانی باعتبار خفاء حقیقت آن می‌باشد. اطلاق «روح» بر آن، از این جهت است که «تروحن» و مجرد از ماده دارد و یا آنکه مربی و مدبّر بدن و مصدر حیات حسی و منبع قوای نفسانی است. وجه تسمیه آن به «قلب» باعتبار تقلّب مقام قلب است از جهتی که مرتبط به حق است همچنانکه مرتبط با نفس حیوانی است، و نیز از جهت تقلّب بین اسماء تشبیهیه، تنزیهیه، جلالیه و جمالیه، و از جهت تقلّب بین ادراکات جزئیّه و کلیه نیز به آن قلب می‌گویند. «کلمه» باعتبار ظهور آن از نفس رحمانی، بر آن اطلاق می‌گردد. از آن لحاظ که از موجد خود متأثر شده است «قوادم» نام دارد و از آنجا که مصدر انوار وارد بر بدن و قوای جسمانی است و مقدم بر بدن و قوای مختلف آن می‌باشد به آن «صدر» می‌گویند. اصطلاح «روح» هم از آن جهت اطلاق گردیده است که خوف و فزع از قهر مبدأ قهار دارد. وجه «عقل» نامیدن آن لطیفه انسانی این است که خود و مبادی وجود خود را تعقل می‌کند. و بالاخره «نفس» نیز بر آن اطلاق می‌گردد بدین اعتبار که تعلّق به بدن دارد و آنرا تدبیر می‌نماید.<sup>۵۵</sup>

اگر چه ده نام بر حقیقت انسانی اطلاق می‌گردد اما باید توجه نمود که تغایر این اصطلاحات، وحدت آن حقیقت را مخدوش نمی‌کند. قیصری راجع به همین مطلب می‌گوید:

کسی که این مراتب متعدد را اعتبار می‌کند اگر به دید وحدت به آن حقیقت واحد بنگرد و آن تعدد را صرفاً اعتبارات عارضی بداند درست است و اگر به آن حقیقت واحد به دید تغایر بین اعتبارات بنگرد و حکم به مغایرت کند نیز درست است.<sup>۵۶</sup>

اما جندی شارح دیگر فصوص می‌گوید: در تعریف قلب، روح، سرّ و نفس، خبط عظیمی رخ داده است و عده‌ای از حکما و عرفا پنداشته‌اند که این عبارات الفاظ مترادفی هستند که بر حقیقت واحدی اطلاق گردیده‌اند و این اسماء باعتبار مراتب و مقامات، مختلف است که روح یا نفس یا قلب نامیده شده‌اند. درحالیکه کشف و تحقیق نشان می‌دهد که قلب، روح، سر و نفس، حقائق متمایزی هستند که هر یک با خصوصیات خود از دیگری تمیّز پیدا می‌کند.<sup>۵۷</sup>

محمد غزالی نیز در کتاب احیاء علوم الدین به تفکیک و تنقیح معانی نفس، روح، قلب و عقل پرداخته است.

ایشان معتقد است همه چهار اصطلاح نفس، روح، قلب و عقل در عبارات مختلف بمعانی مختلفی بکار می‌روند، اما قدر مسلم اینستکه در بسیاری از موارد، منظور از همه این چهار اصطلاح یک معناست و آن عبارت می‌باشد از لطیفه مجردة انسان که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد.<sup>۵۸</sup>

#### بیان چند نکته

۱- تفاوت‌های مبنایی، موضوعی و روشی عرفان و فلسفه در مباحث این دو دانش راجع به روح نمودی محسوس دارد.

۲- مباحث علم النفس فلسفه منظم و منقّح است اما مباحث عرفان راجع به روح در بخشهای مختلف کتب عرفانی پراکنده می‌باشد؛ این درحالی است که یکی از مهمترین مسائل عرفان روح انسان است.

۳- با توجه به اینکه فلسفه یک دانش استدلالی است مباحث علم النفس آن نیز مستدل است، اما عرفان چنین نیست.

۴- در عرفان به حقیقت روح از منظری ماوراء طبیعی نگریسته شده و بیش از هر چیز حیثیت «ما به ینظر» (مرآتیت) آن مورد نظر بوده اما در فلسفه به حیثیت تعلّقی و طبیعی نفس نیز عنایت شده است و نفس را از جهت «ما فیه ینظر» هم بررسی کرده‌اند و بهمین خاطر مباحث علم النفس فلسفه، صبغه‌ای طبیعی نیز دارد.

۵- بنابر آیاتی که از دمیده شدن روح خداوند در جسم انسان سخن گفته‌اند عرفا معتقدند روح انسان نفخه‌ای الهی است؛ اما ملاصدرا از اینگونه آیات تفسیر دیگری بدست می‌دهد که بر طبق این تفسیر روح منسوب به خداوند، همان انسان کلی عقلی است که مثال مطلق انسان و حقیقت کامل اوست و چون انسانهای دیگر نمونه‌ای از آن انسان کلی عقلی هستند، خداوند فرموده «ونفخت فیه من روحی».<sup>۵۹</sup>

۶- بعضی از سخنان عرفا، دلالت و بلکه صراحت دارد به اینکه با دمیده شدن روح الهی در جسم انسان حقیقت مجردی ایجاد می‌شود بنام نفس و لذا وجود انسان تشکیل شده است از سه چیز روح، نفس و بدن. از بین این سه چیز روح و نفس مجردند اما بدن جسمانی است. محملی که می‌توان برای این سخن یافت این است که گفته شود در اینجا منظور عرفا از نفس یکی از مراتب روح است.

\* \* \*

۵۵ ر.ک: همان، ص ۸۰۶. ۵۶ ر.ک: همان.

۵۷ ر.ک: جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، ص ۷۵.

۵۸ ر.ک: الغزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، المطبعة العصرية، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۴.

۵۹ ر.ک: صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۳۲۹.