

ترجمه‌ای زبان‌شناختی و تفسیری عرفانی از

« من عرف نفسه فقد عرف ربه »

سالار منافی اناری *

چکیده

حیات انسان در اصل از آن روح است که جوهری الهی، غیرمادی، و نامیراست و منشاء تمام استعدادهای حیاتی انسان مانند تفکر، تعقل، ادراک، اراده، گفتار و کردار می‌باشد. آنچه پس از جدا شدن روح از بدن بتدریج متلاشی و به اصل خود که خاک است تبدیل می‌گردد تن مادی انسان است و نه جوهر الهی او. این جوهر الهی انسان که حقیقت غیرمادی اوست از همان لحظهٔ آفرینش در تن مادی، در مسیر بازگشت به «اصل» خویش که خداست قرار می‌گیرد و سفر عمر را آغاز می‌کند.

گاهی از حقیقت غیرمادی انسان با نام «نفس» نیز یاد می‌شود. سجادی (۱۳۶۲) از قیصری نقل کرده که گفته است: «روح انسان را باعتبار تعلق آن به بدن و مدیریت آن مریدن را نفس گویند.» از دیدگاه علامه طباطبائی، از حقیقت روح گاهی با کلمهٔ «من» نیز تعبیر می‌شود که حقیقتی غیرمادی و غیرقابل انقسام و تجزئ است. پس «من» هرکس همان روح یا نفس اوست که حقیقت ذاتی و الهی او می‌باشد، و مدیریت بدن را به عهده دارد. تمام اعضاء و جوارح بدن ابزاری جهت اجرای فرامین «من» هستند. حاکمیت ارادهٔ محدود «من» بر بدن نشانه‌ای از حاکمیت ارادهٔ مطلق پروردگار «من» بر کل جهان هستی است. پس «هرکس خودش را بشناسد پروردگارش را می‌شناسد.» این جمله ترجمه‌ای زبان‌شناختی است از «من عرف نفسه فقد عرف ربه». اما اینکه «خودشناسی» چیست و چگونه حاصل می‌شود نیاز به تفسیر عرفانی دارد که هدف این مقاله بیان آن است.

اصطلاحات کلیدی: عرفان نفس، معرفت پروردگار، غیرمادی، بعدالهی، لایتناهی.

مقدمه

حقیقت انسان روح نامیرای اوست که در تن انسان به تجربه انسانی مشغول است و تمام اعضا و جوارح انسان ابزار تحقق این تجربه به حساب می‌آیند. مهمترین این ابزار مغز انسان است که

پیچیده‌ترین و شگفت‌انگیزترین ساختار و کارائی را در جهان آفرینش داراست. روح که همان «خود» انسان است می‌تواند از طریق مغز هم با جهان طبیعت و هم با عالم ماورای طبیعت ارتباط داشته باشد. مغز انسان از دو نظر اهمیت دارد: یکی اینکه مرکز فرماندهی تن است و از طریق آن بین تمام گیرندگان عصبی وحدت و هماهنگی ایجاد می‌شود و لذا با آسیب دیدن نقطه‌ای از مغز جایی از بدن از کنترل خارج می‌شود. در این نظر، کار مغز انسان مشابه کار مغز بسیاری از حیوانات است. اما آنچه مغز انسان را کاملترین خلقت در عالم ماده می‌کند این است که مغز مرکز تفکر، تعقل، ادراک، و ارادهٔ آدمی، یعنی مرکز تمام علوم مادی و غیرمادی انسان است. از طریق مغز است که انسان می‌تواند با عالم ماده ارتباط داشته باشد و با کشف روابط موجود بین اجزای مختلف در این عالم به کشفیات علمی نایل آید و هم می‌تواند با عالم ماورای ماده در ارتباط باشد، به قدرت غیرمادی مؤثر در جهان پی ببرد و به کشف و شهود برسد. عبارت دیگر، انسان از طریق مغز می‌تواند هم در آفاق سیر کند و هم در انفس، هم برون را بنگرد و قال را، هم درون را بنگرد و حال را، هم جهان را بشناسد، هم «خود» را، و هم پروردگار این هر دو را، اما آنچه مهم است این است که این توانایی مغز ناشی از جنبهٔ جسمانی آن نیست بلکه ناشی از روح انسان است که از خداست و منشاء تمام توانایی‌های انسان می‌باشد زیرا وقتی روح از بدن جدا می‌شود هیچ توانایی در بدن نمی‌ماند. پس روح که منشاء تمام توان انسان و از خداست تمام توان انسان نیز از خداست: بحول الله و قوته اقوم واقعد. روح از امر خدا، غیرمادی، نامیرا، حقیقت الهی انسان، و همان «خود» انسان است که با جسم انسان به طور لاینقطع به کسب تجربه انسانی مشغول است. وین دایر (۱۹۹۰) روانشناس غربی می‌گوید: « شما یک روح هستید با یک جسم، و نه یک جسم به همراه یک روح، و یک موجود روحانی هستید که دارای تجربهٔ انسانی است، و نه یک انسان دارای تجربهٔ روحانی» (ترجمهٔ هاشمی، ص ۱۰).

فکر و اندیشهٔ انسان بعد لایتناهی و غیر مادی مغز اوست که منشاء تمام ادراکات انسان و در نتیجه مایهٔ تمام پیشرفتهای مادی و معنوی بشر است و چون اندیشهٔ انسان حدیقف ندارد تمدن بشری و پیشرفت علمی او نیز متوقف شدنی نیست. اما پرواضح است که کارائی مغز تنها وقتی امکان‌پذیر است که انسان در قید حیات باشد و چون منشاء حیات انسان روح نامیرای اوست پس منشاء تمام تجربیات

انسانی روح انسان است که بعد الهی و لایتناهی وی می باشد. حیات دنیوی انسان با حلول این بعد الهی و معنوی در بعد جسمانی و مادی آغاز و با جدا شدن این دو از همدیگر به پایان می رسد. آنچه در این جدائی که همان مرگ است انتفاف می افتد بازگشت هریک از دو بعد خاکی و الهی انسان به اصل خویش است. «تن» انسان که از خاک بوده به خاک می افتد و با گذشت زمان بتدریج به اصل خود می پیوندد و خاک می شود. «خود» انسان نیز که همان روح اوست با تمام تجربیات انسانی کسب شده به پیشگاه اصل خود که خدا است باز می گردد. پس هرکس «خود» را بشناسد پروردگار «خود» را هم می شناسد (من عرف نفسه فقد عرف ربه).

طول زندگی انسان در این جهان همان طول راه بازگشت او به سوی پروردگارش است، یعنی آغاز بازگشت همان آغاز زندگی و پایان بازگشت نیز همان پایان زندگی در این جهان است. به عبارت دیگر، انسان از همان آغاز زندگی در مسیر بازگشت اجتناب ناپذیر به سوی خدا قرار می گیرد، بازگشتی که خارج از اراده انسان است و لحظه ای متوقف نمی شود. درحقیقت، انسان در این جهان مسافری است که دائماً در حال حرکت است و هر لحظه که می گذرد به پایان راه نزدیکتر می شود. در غرالحکم آمده: «خدای رحمت کند کسی را که بداند دمی که بر می آورد او را به سوی اجلس می برد و آنگاه به سوی عملش بشتابد و آرزو را کوتاه کند.» بسیاری از مترجمین انگلیسی قرآن کریم در ترجمه «انا لله و انا الیه راجعون»، کلمه «راجعون» را در زمان حال استمراری ترجمه کرده اند و این به آن معنی است که ما در حال بازگشت به سوی خدا هستیم و این بازگشتن لحظه ای متوقف نمی شود. امام علی (ع) در نهج البلاغه می فرماید: «اهل الدنيا کرکب یسار بهم و هم نیام»: اهل دنیا همانند مسافرانی هستند که برده می شوند در حالی که خوابند.

عظمت مقام انسان در جهان هستی

در آیاتی از قرآن کریم که نشان از عظمت مقام انسان در جهان هستی دارند خدا در مورد آفرینش بشر چنین می گوید: اذ قال ربک للملائکة انی خالق بشرأ من طین، فاذا سوّته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین (۷۲ - ۷۱): هنگامی که پروردگارت به ملائکه گفت: «من بشری از گل خلق

می‌کنم، پس وقتی او را درست کردم و از روح خودم در او دمیدم آنگاه او را سجده کنید.» دو جنبهٔ خاکی و الهی وجود انسان و نیز تدریجی و تکاملی بودن آفرینش جنبهٔ خاکی یا تن انسان به وضوح از این آیات فهمیده می‌شود. به این نکته مهم هم می‌توان اشاره کرد که این روح خدا در وجود انسان است که او را موجودی خداگونه، مسجود ملائکه و شایستهٔ مقام خلیفهٔ الهی در زمین کرده است. خدا با به ودیعت نهادن «امانت» روح در انسان و به تبع آن با اعطای سه صفت الهی عقل و اراده و کلام به وی او را اشرف موجودات جهان و خلیفهٔ خدا در زمین قرار داده و همه چیز را در زمین برای او آفریده است: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (اول آیهٔ ۲۹، سورهٔ ۲ قرآن): «اوست که همه چیز را در زمین برای شما آفریده است.» خدا عظمت مقام انسان را در جهان آفرینش حتی بالاتر از این برده و همه چیز را در آسمانها و زمین در خدمت او قرار داده است: وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَنَ أَنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (سورهٔ ۴۵، آیهٔ ۱۳): «و خدا همه چیز را در آسمانها و زمین، که کلاً از اوست، برای شما رام کرده است، یقیناً در آن آیاتی هست برای مردمی که می‌اندیشند.»

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری
همه از بهر تو سرگشته و فرمانبردار شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبردی

(گلستان سعدی)

عبدالله یوسف علی (۱۹۷۷)، مترجم و مفسر پاکستانی قرآن به زبان انگلیسی، در تفسیر آیات مربوط به خلقت انسان از خاک، دمیده شدن روح در وی، و سجده نکردن ابلیس بر او، سه نکتهٔ زیر را مورد تأکید قرار می‌دهد:

۱. دمیدن روح خدا در انسان به معنی دادن علم و اراده الهی به وی است که اگر به درستی از آن استفاده شود انسان را بر سایر مخلوقات برتری می‌بخشد.
۲. ریشه شر در مورد شیطان در تکبر و حسادت بوده که باعث شد فقط جنبهٔ خاکی انسان را ببیند و توجهی به جنبهٔ متعالی انسان یعنی حضور روح خدا در وی نکند.
۳. شر شیطان به کسانی می‌رسد که تسلیم وی می‌شوند، زیرا طبق آیهٔ ۴۰ از سورهٔ ۱۵، شیطان هیچ توانی در اغوای بندگان مخلص خدا ندارد. (ص ۶۴۵).

شرافت، عظمت، و عزت انسان در حقیقت ناشی از وجود جوهر الهی در اوست، و نه به خاطر تن خاکی او: تن آدمی شریف است به جان آدمیت (سعدی). و لذا وقتی جان به جان آفرین تسلیم می‌شود جسد بی‌جان، دیگر آن شرافت، عظمت، و عزت تن جاندار را ندارد. شرافت جانها همه یکسان نیست، جان که جوهری الهی در تن انسان است هرچه از صفات کمالیه الهی بیشتر داشته باشد شرافتش بیشتر و عزت و عظمتش بالاتر است. پس هرچه انسان فضایل و کمالات «خود» را بیشتر کند مقامش متعالی‌تر و به خدا نزدیکتر خواهد بود.

تن و روح، دو بعد مادی و الهی انسان

با توجه به آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره قرآن، وقتی جنبه جسمانی انسان با آفرینش تدریجی از سلاله‌ای از گل در زمان و مکان تکامل می‌یابد و صورت جسمانی انسان درست می‌شود آنگاه با آفرینشی دیگر که در آن از زمان و مکان و تدریج و تکامل سخنی به میان نیامده خلقت انسان به اتمام می‌رسد و خالق این اشرف مخلوقات بر خود تبریک می‌گوید. به دنبال این در آیه ۱۵ مرگ حتمی انسان صراحتاً بیان می‌شود و در آیه ۱۶ سخن از برانگیخته شدن انسان در روز قیامت است.

پس وقتی به مرور زمان صورت جسمانی انسان با آفرینش تدریجی در قرارگاهی مکین درست می‌شود و این جنبه خاکی شایسته حلول جنبه الهی یعنی روح در آن می‌گردد آنگاه با انشاء خدا روح در جسم هستی پیدا می‌کند یعنی «صورت» دارای «معنی» می‌شود و آفرینش انسان به اتمام می‌رسد. با دمیده شدن روح در جسم حیات دنیوی انسان آغاز می‌شود و قدرت و حرکت در این موجود ایجاد می‌گردد، و وقتی روح از بدن جدا می‌شود حیات انسان با جسم خاکی به پایان می‌رسد و جسم بی‌روح که از زمین آمده بود دوباره به اصل خویش باز می‌گردد و به زمین می‌پیوندد. روح نیز پس از جدا شدن از جسم انسان به اصل خویش که خداست باز می‌گردد. اما روح هر انسان که حقیقت نامیرای وجود اوست در بازگشت به پیشگاه خدا کوله‌باری از تجربیات انسانی را به همراه دارد که به هنگام زیستن با جسم در این جهان کسب کرده است. پس آنچه در قبر متلاشی می‌شود، می‌پوسد و به خاک تبدیل می‌شود تن انسان است و نه «خود» انسان. جوهر هستی انسان که «خود» انسان است همان «روح»

اوست که به هنگام مرگ توسط ملک‌الموت گرفته می‌شود و به پیشگاه خدا باز گردانده می‌شود.

آنانکه انسان را محدود به تن انسان می‌دانند «خود» انسان را نمی‌شناسند. همین منکران و بی‌خبرانند که حیات جاودانه انسان را انکار می‌کنند و هستی و حیات را محدود به همین چند روز زندگی این دنیا می‌دانند و چون اعتقادی به معاد و حیات پس از مرگ ندارند و همه چیز را با مرگ تمام شده تلقی می‌کنند لذا غرق در مادیات می‌شوند و از معنویات دور می‌گردند غافل از اینکه آنچه پس از مرگ به خاک تبدیل می‌شود تن انسان است و آنچه می‌ماند «خود» انسان با تمام تجربیات و اعمالش.

اگر هوشمندی به معنی‌گرای که معنی بماند ز صورت به جای

(بوستان سعدی)

قرآن کریم از قول منکرین معاد و حیات پس از مرگ می‌گوید: «گویند: چگونه وقتی (پس از مرگ) در زمین گم شدیم دوباره در خلقتی تازه در خواهیم آمد؟ اما آنان در حقیقت منکر رفتن به پیشگاه پروردگار خود هستند. بگو: فرشته مرگ که بر شما گماشته شده شما را می‌گیرد و سپس به پیشگاه پروردگارتان بازگردانده می‌شوید» (ترجمه آیات ۱۰ و ۱۱، سوره ۳۲). علامه طباطبائی در تفسیر این آیات می‌نویسد: «آنکه ملائکه در حین مرگ او را می‌گیرند آن انسان است و آنکه (آنچه) در قبر متلاشی می‌شود و می‌پوسد آن بدن انسان است نه خود انسان» (ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۹، ص ۳۱). در ترجمه فارسی تفسیر المیزان در ادامه تفسیر همین آیات می‌خوانیم: «حقیقت مرگ بطلان و نابود شدن انسان نیست، و شما انسانها در زمین گم نمی‌شوید، بلکه ملک‌الموت شما را بدون اینکه چیزی از شما کم شود، بلکه به طور کامل می‌گیرد، و شما را از بدنهایتان بیرون می‌کشد، به این معنی که علاقه شما را از بدنهایتان قطع می‌کند. و چون تمام حقیقت شما ارواح شما است... بعد از مردن هم محفوظ و زنده‌اید، و چیزی از شما کم نمی‌شود، آنچه گم می‌شود و از حالی به حالی تغییر می‌یابد، و از اول خلقتش دائماً در تحول و دستخوش تغییر بود بدنهای شما بود، نه شما، و شما بعد از مردن. بدنها محفوظ می‌مانند» (ج ۳۲، ص ۸۶).

در مورد ادامه حیات روح پس از مرگ، در کتاب شیعیه در اسلام چنین آمده است: «حیات

بالاصاله از آن روح است و تا روح به بدن متعلق است بدن نیز از وی کسب حیات می‌کند و هنگامی که

روح از بدن مفارقت نمود و علقه خود را برید (مرگ) بدن از کار می‌افتد و روح همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد» (ص ۹۸).

تشبیهاتی در مورد رابطه روح با تن

از جوهر غیرمادی وجود انسان گاهی با کلمات دیگری مانند «جان»، «نفس»، و «من» نیز در حوزه‌های مختلف علمی یاد می‌شود که البته در بررسی دقیقتر و عمیقتر، تفاوت‌هایی در معانی این کلمات وجود دارد و هر یک در حوزه خاصی از علوم و معارف بشری کاربرد ویژه خود را دارد. در حوزه فلسفه و عرفان کلمه «نفس» کاربرد بیشتری دارد و رابطه آن با بدن گاهی به رابطه مرغ با قفس تشبیه می‌شود، به این معنی که نفس انسان شبیه به مرغی است که از باغ ملکوت فرود می‌آید و چند صباحی در قفس تن گرفتار می‌شود:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم

(مولوی)

حافظ به جای «مرغ باغ ملکوت» از عبارت «طاير گلشن قدس» به همان معنی استفاده می‌کند و به جای «قفس» کلمه «دامگه» را به کار می‌برد:

طاير گلشن قدسم چه دهم شرح فراق که در این دامگه حادثه چون افتادم؟

(حافظ)

ابن سینا در قصیده عینیه به هیبوط نفس از محل رفیع اشاره و از آن با نام ورقاء یعنی کبوتر یاد می‌کند:

هبطت الیک من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزّز و تمنع

فرود آمد سوی تو از جایگاه بلند کبوتری با نیرو و خویشتن دار، یعنی روح تو که در دسترس عالم طبیعت نبود از عالم تجرد سوی تو آمد (اسرارالحکم ملاحادی سبزواری، ص ۲۷۵).

تشبیه بدن به قفسی برای نفس ناطقه انسان سابقه‌ای دیرینه در تاریخ بشر دارد. در اندیشه‌های فلسفی یونان و نیز در افکار گنوسی و اورفئوسی چنین اعتقادی وجود داشته است. در کتاب اُتولوجیا در مورد تشبیه بدن به غاری برای نفس آمده: ان البدن للنفس انما هو کالمغار (ص ۳۸): یعنی

بدن برای نفس همانند غار است. البته در ادامه سخن در اُتولوجیا بر این نکته تأکید شده است که تشبیه بدن به غار برای نفس به این معنی نیست که بدن همچون ظرفی برای نفس است که بر مظهر خود یعنی نفس محیط بوده و نفس نیز در چنین ظرف مادی محاط می‌باشد. چنین پنداری درست نیست و لذا در ادامه کلام چنین آمده است: انه لیست النفس فی البدن کما یکون الشیء فی الظرف (ص ۶۴): یعنی بودن نفس در بدن همانند بودن چیزی در یک ظرف نیست.

امکان سقوط انسان از مقام والای انسانیت

انسان با توجه به دو بُعدی بودن وجودش که یکی خاکی و دیگری الهی است این امکان و اختیار را دارد که با شکر و سپاس در برابر این همه عظمت، شرافت و نعمت که خدایش به وی داده طاعت خدای را به جای آورد، خود را از دامگه این دنیای فانی نجات دهد و با بازگشت به سوی پروردگار خویش که گریزی از آن نیست به سعادت ابدی نایل آید. از طرف دیگر همین انسان که ریشه در خاک نیز دارد این امکان نیز برایش هست که با ناسپاسی در برابر نعمتهای خدا، با نافرمانی از فرامین او، با گرایش به سوی مادیّت و با فراموشی معنویت و جنبه الهی وجود خویش چنان از مقام والای انسانیت سقوط کند که حتی پست‌تر از پست‌ترین حیوانات باشد. پس مقامی که هر انسان به اختیار خویش در این جهان برای خود درست می‌کند می‌تواند در جایی از اسفل السافلین تا اعلی علیین باشد.

از دیدگاه بسیاری از مکاتب فلسفی، دینی و عرفانی تمام رنجها، آلام و عذابی هم که برای انسان چه در این دنیا و چه در جهان پس از مرگ پیش می‌آید نتیجه قطعی و گریزناپذیر نافرمانی او از قوانین استثناپذیر در جهان طبیعت، گرایش به مادیگری و فراموشی معنویت و ارتکاب اعمالی است که در خلاف احکام دین الهی و در تضاد با ندای عقل سلیم و فطرت پاک و روح الهی انسان است. بنابراین، بسیاری از رنجها، آلام و گرفتاریهایی که امروزه بشر متمدن با آنها مواجه است می‌تواند نتیجه غرق شدن در مادیگری و دوری از معنویت و سقوط از مقام والای انسانیت باشد. و اگر چنین باشد که هست راه نجات و رهایی از بسیاری از این رنجها بازگشت به معنویت و تجربه دینی در کنار پرداختن به امور عادی زندگی است. سقوط انسان از مقام الهی انسانیت و پست شدن مقام او وقتی است که از جنبه الهی وجود

انسان به درستی استفاده نشود و او به نحوی از تجربیات دینی و عرفانی که از ضروریات نیازهای روحی و روانی اوست دور یا محروم گردد. گرایش به مادیّت و فراموشی معنویت، یعنی توجه به جنبه خاکی انسان و نادیده گرفتن جنبه الهی و روحی او باعث می‌شود که انسان از انسانیت دور و به حیوانیت نزدیک شود. انسان اگر فقط به خوردن و خوابیدن و رفع نیازهای جسمانی خود بپردازد و توجهی به نیازهای روحی و معنوی خود نداشته باشد ممکن است چنان پست شود که از مقام انسانیت به مرحله حیوانیت سقوط کند. سعدی گوید:

چو انسان نداند بجز خورد و خواب کدامش فضیلت بود بر دواب

از دیدگاه افلوطین (=فلوطین) بدی انسان وقتی آغاز می‌شود که وی «خود» و اصل «خود» را که خداست از یاد می‌برد، یعنی نه خود را می‌شناسد و نه خدا را، و این فراموشی آغاز شرّ است. افلوطین این فراموشی را نتیجه استقلال طلبی «خود» انسان پس از دور شدن از اصل خویش می‌داند (دوره آثار افلوطین، ج ۲، ص ۶۶۱). انسان وقتی فراموش کند از کجا آمده، در کجا هست، و به کجا می‌رود، یعنی غافل از این باشد که از خدا، محتاج خدا، و در حال بازگشت به پیشگاه خداست، و خیال کند موجودی مستقل و بی‌نیاز است، در حقیقت «خود» و خدا را فراموش کرده و نمی‌شناسد. پس کسی که خود را نشناسد خدا را هم نمی‌شناسد و آن کس که خود را بشناسد پروردگار خود را هم می‌شناسد (من عرف نفسه فقد عرف ربه). قرآن می‌گوید: اما انسان اگر خود را بی‌نیاز دید طغیان می‌کند، یقیناً بازگشت به سوی پروردگار توست» (ترجمه آیات ۶ تا ۸ سوره ۹۶).

مخاطب وحی الهی

سیدحسین نصر (۱۹۷۵)، فیلسوف و اسلام‌شناس برجسته معاصر، معتقد است اسلام با در نظر گرفتن تمام جنبه‌ها، امکانات و ماهیت واقعی انسان است که برای وی قانون‌گذاری کرده است. از دیدگاه وی اسلام انسان را موجودی خداگونه می‌شناسد که به عنوان خلیفه خدا در زمین تجلیگاه اصلی اسماء و صفات خداست. نصر با ذکر آیه مربوط به دمیده شدن روح خدا در انسان می‌گوید با توجه به صراحت این آیه در انسان چیزی خداگونه با ماهیت الهی وجود دارد و وحی الهی نیز در حقیقت خطاب به این «ماهیت

الهی» در انسان است. وی در توضیح ماهیت الهی انسان، به سه صفت خدائی عقل و اراده و کلام در انسان اشاره می‌کند که عقل برای تشخیص درست از نادرست (حق از باطل)، اراده برای انتخاب آزادانه بین درست و نادرست (حق و باطل)، و کلام قدرتی برای بیان رابطه بین الوهیت و انسان است. از دیدگاه اسلام، این سه صفت پایه و اساس دین است و لذا انحراف در هر یک از آنها باعث انحراف در دین می‌شود، به این معنی که کارکرد نادرست هر یک از این استعدادها در انسان باعث منحرف شدن وی از حق و گرایش به ناحق می‌گردد. هدف غائی عقل (که از آن به عنوان پیامبر و راهنمای درونی انسان نیز یاد می‌شود) رسیدن به درک این حقیقت است که «خدائی جز الله نیست» (لا اله الا الله)، یعنی درک این اصل که «حقیقت مطلق» یا «هستی مطلق» یکی بیش نیست و غیر از آن هر چه هست «نسبی» می‌باشد. اراده همان قدرت اختیار بین دو گزینه، بین واقعی و غیر واقعی، و بین درست و نادرست یا حق و باطل است. اگر انسان این قدرت اراده و اختیار آزادانه را نداشت دین نمی‌توانست معنی واقعی داشته باشد. اراده آزاد از ضروریات دینی نه تنها در اسلام بلکه در تمام ادیان محسوب می‌شود. قرآن کریم با گفتن «لا اکراه فی الدین» (۲: ۲۵۶) هر نوع اکراه و اجبار در دین را مردود می‌شناسد. آنچه در این مورد از دیدگاه اسلام مورد تأکید می‌باشد این است که اراده مطلق و آزادی مطلق از آن خداست و تنها خداست که هرچه اراده کند می‌شود چرا که واقعیت مطلق فقط اوست. قلمرو اراده در انسان در حد استعدادها، امکانات، مسئولیتها و ماهیت انسانی اوست، و لذا مسئولیت انسان هم در همان محدوده قلمرو اراده وی معنی دارد و از دیدگاه اسلام انسان مسئول انتخاب خویش است که اگر چنین نبود ایمان دینی بی‌معنی می‌شد. و اما کلام، از دیدگاه نصر، مستقیم‌ترین ابزار هستی درونی، یعنی صورت ظاهر از هستی باطن ماست. به همین خاطر است که کلام در اسلام نقش بسزائی در مراسم عبادی دارد. محور این مراسم «نماز» است که «ستون دین» نامیده می‌شود. (نصر، ۱۹۷۵، ص ۲۰-۱۸).

نصر در ادامه سخنان خود در مورد وجود صفات الهی عقل و اراده و کلام در انسان، این سؤال احتمالی را مطرح می‌کند که ممکن است بپرسند: انسان که موجودی خداگونه و دارای عقل است که می‌تواند او را به شناخت خدا و توحید هدایت کند، پس دیگر چه نیازی به وحی و ارسال دین از جانب خدا دارد؟ در پاسخ به این سؤال، نصر ضمن تفاوت قائل شدن به معنی عقل از دیدگاه اسلام و فلسفه

دکارت، چنین ابراز می‌دارد که انسان بدون یاری و راهنمایی خدا به تنهایی نمی‌تواند راه رستگاری یعنی «صراط مستقیم» را کشف کند. انسان در عین حال که موجودی «خداگونه» است به وحی الهی نیاز دارد زیرا طبیعتاً غفلت کار و فراموشکار است و امکان خطا و اشتباه دارد. بنابراین، نیازمند یادآوری و تذکر می‌باشد. (همان منبع، ص ۲۲).

در اینجا اشاره به این نکته لازم است که یکی از نامه‌های قرآن «ذکر» به معنی یادآوری است: *أنا نحن نزلنا الذكر و أنا له لحافظون (۱۵)*: یقیناً ما خود، این ذکر را نازل کرده‌ایم و ما بیقین نگهبان آنیم. در آیه دیگری پیامبر اسلام به عنوان «مذکر» (یادآوری کننده) مورد خطاب قرار می‌گیرد و دستور «ذکر» (یادآوری کن) به وی خطاب می‌شود: *فذكر أتما انت مذکر (۸۸ : ۲۱)*: پس (به آنان) یادآوری کن که تو فقط یادآوری کننده‌ای.

از یک دیدگاه باتوجه به وجود دو جنبه مادی و روحی یا خاکی و الهی در انسان می‌توان گفت که در این موجود شگفت‌انگیز دو نیرو در مقابل هم صف‌آرایی کرده‌اند. یکی انسان را به سوی پستی و حیوانیت می‌کشاند و دیگری به سوی تعالی و انسانیت سوق می‌دهد. انسان متعادل انسانی است که بین این دو نیرو تعادل و صلح و آشتی ایجاد کند، یعنی از راه درست نیازهای واقعی هر دو نیرو یا هر دو جنبه وجود خویش را به موقع برآورده سازد تا «عدالت» در وجود او برقرار شود و «تعادل» به هم نریزد. به عبارت دیگر، انسان باید هم به نیازهای مادی و جسمانی خود توجه کند و آنها را به موقع و به طریق درست برطرف سازد، و هم به تأمین نیازهای معنوی و روحی خود بپردازد، هر چند که بسیاری از نیازها مشترک و غیرقابل تفکیکند. مهم این است که انسان تلاش کند هوا و هوس و تمایلات حیوانی را در درون خویش چنان عاقلانه کنترل کند که آنها با نیروهای عقلانی و الهی انسان به جنگ بر نخیزند و با طغیان خویش درون انسان را از حالت «تعادل» خارج نسازند. این معنی در سخن سعدی به صورت زیر آمده است:

وجود تو شهریست پر نیک و بد	تو سلطان و دستور دانا خرد
رضا و ورع نیک‌نامان حر	هوا و هوس ره‌زن و کیسه بر
چو سلطان عنایت کند با بدن	کجا ماند آسایش بخردان؟

تو را شهوت و حرص و کین و حسد چو خون در رگ‌اند و جان در جسد
هوا و هوس را نم‌اند ستیز چو بینند سرپنجه عقل تیز

(بوستان سعدی)

براساس آنچه سیدحسین نصر (۱۹۷۵) می‌نویسد، عقل از دیدگاه اسلام یک نیروی شیطانی نیست بلکه یک استعداد خدادادی است که هدف غائی آن شناخت خداست (ص ۲۲). اما چون در درون انسان شهوات و تمایلات حیوانی در مقابل نیروهای عقلانی و انسانی صف‌آرایی کرده و همیشه در انتظار فرصتند تا با تضعیف عقل و با به خطر انداختن سلامت آن از کارکرد درست عقل جلوگیری کنند و باطن انسان را به تصرف درآورند، لذا انسان نیازمند یاری و راهنمایی پروردگار خویش است تا از طریق وحی و ارسال دین «راه راست» را از گمراهی مشخص سازد، موانع کارکرد درست عقل را بیان و نعمت خود را برانسان تمام کند. اینجاست که سلامت عقل در هماهنگی با وحی تضمین و رستگاری انسان تأمین می‌گردد. لذا قرآن می‌گوید: قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ (۲ : ۲۵۶): راه راست از گمراهی (درستی از نادرستی) مشخص شده است. در آیه دیگر می‌فرماید: اِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُورًا (۳ : ۷۶): ما راه را به انسان نشان داده‌ایم خواه سپاسگزار باشد و خواه ناسپاس.

بنابراین، از دیدگاه اسلام عمل به احکام دین سلامت عقل را تضمین می‌کند و رستگاری انسان را به دنبال دارد. نافرمانی از فرامین دین الهی و پیروی از هوا و هوس عقل را بیمار و انسان را به کفر و بی‌ایمانی می‌کشد. پس کفر و بی‌ایمانی نتیجه بیماری عقل و کارکرد نادرست آن است. قرآن کریم می‌فرماید: «هنگامی که به آنان گفته می‌شود ایمان بیاورید همان‌طور که مردم ایمان آورده‌اند، می‌گویند آیا ایمان بیاوریم آن‌طور که سفیهان ایمان آورده‌اند؟ براستی که آنان همان سفیهانند اما نمی‌دانند» (ترجمه آیه ۱۳، سوره ۲).

خداگرایی و ضرورت وحی

گفتم حقیقت ذاتی انسان یا «خود» انسان همان روح اوست که از خدا و جنبه الهی وجود انسان است و این در حقیقت روح خدا در انسان است که او را موجودی خداگونه کرده است و انسان بودن

وی هم تنها با حضور روح در بدن معنی دارد و لذا وقتی روح از یک بدن جدا می‌شود دیگر واژه انسان در مورد آن جسد بی‌روح معنی ندارد چون «خود» انسان در آن وجود ندارد. بنابراین چون ذات انسان روح او و روح نیز مستقیماً از خداست لذا گرایش به خدا امری ذاتی و فطری در انسان است، و انسان تا وقتی که پاکی فطرت الهی خود را از دست نداده است خداگرائی در او امری طبیعی و فطری است که در ذات انسانی و الهی او نهفته است. قرآن کریم می‌گوید: و هنگامی که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتهایشان ذریه آنها را برگرفت و آنان را بر خودشان گواه گردانید (و گفت): آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: آری شهادت می‌دهیم. (که تو پروردگار ما هستی) (۷:). از دیدگاه قرآن انسان ذاتاً و فطرتاً به خداوندی خدا اعتراف کرده است. حال این سؤال پیش می‌آید که اگر انسان ذاتاً و فطرتاً به خداوندی خدا اعتراف کرده و از طرف دیگر روح الهی نیز در وجود او حضور دارد پس چرا برخی از انسانها خدانشناسند؟ در پاسخ باید گفت درست است که انسان ذاتاً و فطرتاً به خداوندی خدا شهادت داده است اما تکویناً موجودی آزاد و مختار و در عین حال غفلت کار، فراموشکار، و محتاج است و در کنار بُعد الهی بُعد مادی نیز دارد. اگر انسان طوری آفریده شده بود که آزادی و اختیار و احتیاج نداشت و امکان غفلت، فراموشی، نافرمانی و ارتکاب گناه در وی نبود و لذا ناتوان از گرایش به غیرخدا بالأجبار خدانشناس می‌شد، آن وقت دیگر وجود دین، روز حساب، بهشت و جهنم، و ثواب و عقاب همه و همه بی‌معنی می‌شد چون دیگر نیازی به هیچکدام از اینها نبود، زیرا موجودی که تکویناً توان گناه نداشته باشد دیگر چه نیازی به هدایت و ارشاد دارد. پس گرچه حقیقت ذاتی انسان روح اوست که از خداست اما این روح با بدنی زندگی می‌کند که از عالم خاک است و این بدن ابزاری برای تماس روح با جهان مادی محسوب می‌شود جهانی که جاذبه‌های زیادی برای فریفتن انسان در آن وجود دارد. بنابراین، انسان طوری آفریده شده که می‌تواند با اراده و اختیار خود آزادانه انتخاب کند، انتخاب بین درست و نادرست، حق و باطل و غیره. و اینجاست که وجود دین و نزول وحی ضرورت پیدا می‌کند تا خدا راه راست را از رله‌های نادرست مشخص کند، معیارهای تشخیص حق از باطل را معین سازد، و بالأخره روش زندگی درست و راه رستگاری را نشان دهد، و در عین حال نتیجه زندگی مطابق با احکام دین و عواقب نافرمانی از دستورات دینی را نیز یادآوری و انسان را تکویناً در انتخاب خود آزاد گذارد و اکراه و اجباری در دین نباشد. وقتی چنین شد که

شده است، نعمت کامل و حجت تمام است و لذا وجود روز حساب، ثواب و عقاب، و بهشت و جهنم همه ضروری و حق است.

رشد جوهر نفس

موضوع نفس در طول تاریخ همیشه مورد بحث متفکران، فیلسوفان و صاحب‌نظران بوده و از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته است. در اینجا فقط به دو دیدگاه مشابه در مورد نفس که ارتباطی با موضوع مقاله دارند اشاره می‌شود. در این دو دیدگاه که یکی از جلال‌الدین رومی و دیگری از صدرالمتألهین است نفس جوهری ثابت و لایتغیر نیست، بلکه مراتب و درجات رشد دارد. در دیدگاه مولوی در مثنوی دامنهٔ رشد از تراب تا رب‌الأرباب است:

ازجمادی مردم و نامی شدم	و از نما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم؟
حملهٔ دیگر بمی‌رم از بشر	تا برآرم از ملایک بال و پر
بار دیگر از ملک پرآن شوم	آنچه اندر وهم نباید آن شوم
بار دیگر بایدم جستن زجو	«کل شیء هالک الا وجهه»
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون	گویدم که «انالیه راجعون»

صدرالمتألهین در کتاب بزرگ *اسفار* و نیز در کتاب *عرشیه* نفس انسان را «جسمانیة

الحدوث و روحانیة البقا» می‌داند. براساس نظریهٔ ملاصدرا، جان آدمی یا نفس انسان در آغاز آفرینش اولین بار که به تن می‌پیوندد جوهری جسمانی یا نیرویی جسمانی است، سپس به تدریج مقامات و درجات زیادی را طی می‌کند تا اینکه در غایت به مقام و درجهٔ عقل فعال می‌رسد. از نظر ملاصدرا، عقل فعال همان روح است که از امر خداست (عرشیه، مشرق دوم، قاعدهٔ ۲). جان یا نفس وقتی برای نخستین بار در جنین انسان هستی پیدا می‌کند در حقیقت مرتبه‌ای از مراتب تکامل جنین است، به این معنی که در تکامل تدریجی و در مراحل رشد در مرحله‌ای که صورت جسمانی انسان درست شده است جوهری الهی و نیرویی محرک در آن موجود متکامل جسمانی ایجاد می‌شود که همان جان یا نفس نام

دارد. پس جان گرفتن جنین و جاندار شدن آن در حقیقت مرتبه‌ای از مراتب تکامل است که در رحم مادر به وقوع می‌پیوندد و این وقتی است که صورت جسمانی انسان درست شده است. از نظر صدرالمآلهین این سخن که نسبت جان به تن مانند نسبت پادشاه به کشور و کشتیان به کشتی است سخنی باطل و مردود است. به نظر وی جان را از این نظر جان گویند که عین گوهر ذات خویش است. ملاصدرا جان یا نفس را جوهری ثابت و لایغیر نمی‌داند بلکه مراتب و درجات رشد بر آن قائل است: «نخستین بار مرتبه‌ای از مرتبه‌های تن به شمار می‌رود و زان پس کمال می‌پذیرد و به خرد و دانش تناور می‌گردد و ره پروردگار خویش می‌جوید. و چون دانسته شد که این جان به خود پایدار است از ره پژوهش گوئیم: این جان پیش از تن وجود مستقلی که دارای نیروها باشد و آنها را به کارگیرد نبوده است، تا در هنگام بستگی به تن اضافه بر آن عارض گردد. پس این جان گویا چون به خرد بارآورد و توانا شد و از تن زرق انگیز برون آمد، تواند که در برون ذهن و جهان خارج بدون تن زندگی نماید و به سوی جهان خویش که بی‌اندوه و دژم است ره جوید» (عرشیه، ترجمه آهنی، ص ۵۰).

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد حقیقت انسان یا «خود» انسان و یا «من» انسان همان روح اوست که از آغاز تا پایان زندگی به طور لاینقطع در تن انسان به تجربه انسانی مشغول می‌شود و در پایان زندگی پس از مفارقت از تن مادی به همراه تمام تجربیات انسانی (یا اعمال انسانی) خود به پیشگاه اصل خویش که خداست باز می‌گردد و به حیات خود ادامه می‌دهد. در حقیقت مفارقت روح از تن پایان زندگی انسان در این جهان خاکی و آغاز زندگی دیگری در عالم دیگر است. کیفیت آن زندگی بستگی به اعمالی دارد که «خود» انسان به هنگام همنشینی با تن مادی در این جهان انجام داده است. یعنی قبل از آنکه «خود» انسان به آن عالم برود نوع زندگی «خود» در آن عالم را با دستان «خود» در این جهان می‌سازد زیرا تمام اعمال انسان، چه عمل خیر باشد و چه عمل شرّ، به نحوی ثبت و ضبط می‌شود و براساس آنچه در آیات ۷ و ۸ سوره ۹۹ قرآن صراحتاً بیان شده است انسان تمام اعمال «خود» را حتی اگر عملی به وزن ذره‌ای هم باشد خواهد دید. آنچه پس از مرگ به خاک می‌افتد و به تدریج خاک

می‌شود تن خاکی انسان است و نه «خود» انسان. عزت و شرافت انسان به خاطر حضور جوهر الهی روح در اوست که منشاء صفات الهی عقل و اراده و کلام در انسان است. انسان وقتی از مقام الهی انسانیت سقوط می‌کند که از صفات الهی عقل و اراده و کلام به درستی استفاده نکند، مبداء و معاد را به فراموشی سپارد، و غافل از این حقیقت انکار ناپذیر باشد که استقلال وجودی ندارد، محتاج خداست، و در حال بازگشت به سوی اوست. و لذا نزول وحی الهی به انسان ضروری می‌باشد تا راه درست یا «صراط مستقیم» به انسان نشان داده شود و عواملی نیز که می‌توانند سعادت و رستگاری وی را به خطر بیندازند به وی یادآوری شوند. والسلام.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم .
۲. آمدی ، عبدالواحد، *غررالحکم و درر الکلم* ، ترجمه محمدعلی انصاری، چاپ افست، تهران ، بی تا .
۳. ابن‌سینا، حسین‌ابن عبدالله، «قصیده عینیه» در *اسرارالحکم* ، تألیف ملاهادی سبزواری، چاپ اسلامیة ، تهران ، ۱۳۵۱.
۴. *انثولوجیا* ، ترجمه ابن ناعمه حمصی، با تعلیقات قاضی سعیدقمی، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۶.
۵. افلوطنین (فلوطنین)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسین لطفی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶.
۶. دایر، وین، *درمان با عرفان* ، ترجمه فارسی جمال هاشمی، شرکت سهامی انتشار، چاپ هفتم، تهران .
۷. سبزواری ، ملاهادی، *اسرارالحکم*، با مقدمه و حواشی میرزا ابوالحسن شعرانی، چاپ اسلامیة ، تهران ، ۱۳۵۱.
۸. سجادی ، سید جعفر، *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی* ، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۲.
۹. سعدی شیرازی ، شیخ مصلح‌الدین عبدالله، *بوستان* ، نشریه شماره ۴۶، از انتشارات کمیسیون ملی

یونسکو در ایران، ۱۳۶۳.

۱۰. صدرالدین، محمدبن ابراهیم معروف به ملاصدرای شیرازی، عرشیه، تصحیح متن و ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران،.
 ۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، تفسیر المیزان، جلدهای ۲۹ و ۳۲، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، کانون انتشارات محمدی، تهران، ۱۳۵۷.
 ۱۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، شیعه در اسلام، از انتشارات بنیاد عملی و فکری علامه طباطبائی، قم، ۱۳۶۰.
 ۱۳. نهج البلاغه، امام علی علیه السلام، ترجمه اسدالله مبشری، بخش دوم و سوم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، بی تا.
14. Nasr, S. Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1975.
15. Yusuf Ali, A. (translator), *The Holy Qur'an: Text, Translation & Commentary*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1977.