

جایگاه انسان از منظر عقل و نقل

حمیدرضا رضانیا^۱

چکیده

در این نوشتار، حقیقت انسان و دوساحتی بودن وجود او، تجرد نفس و دسترسی به مقامات بلند انسانی در سایه بندگی حضرت حق، جایگاه فطرت، کرامت انسان، نقش معرفت نفس، مقام قرب و مکانت انسان کامل مورد بررسی قرار گرفته و مشخص شده است که عبودیت خداوند نه تنها اسارت و محدودیت نیست، بلکه انسان را در بالاترین جایگاه عالم امکان قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: انسان، نفس، قرب، عبودیت، انسان کامل.

مقدمه

در تعبیر دینی همه عالم امکان مسخر انسان قرار گرفته است؛ زیرا وی از چنان وسعت وجودی برخوردار است که می‌تواند به کمال آیتیت کبرای پروردگار نایل گردد و این مکانیت و جایگاه را هیچ‌یک از ممکنات دارا نمی‌باشند.

این محوریت خاص انسان در عالم امکان بسیار متفاوت است با محوریت انسان در اندیشه انسان‌مداری غرب. چون جایگاه اول، جایگاه ظلی انسان است در ارتباط با سر چشمه نور عالم هستی (حضرت حق) در حالی که منزلت انسان در تفسیر دوم بیگانه از خالق و ملکوت و باطن عالم است. آری! خداوند توانمندی‌هایی را تکویناً به انسان عطا کرده است که برتر از جماد و نبات و حیوان است و در آن تردیدی نیست؛ ولی همه ماجرا در این دارایی خلاصه نمی‌گردد که البته انسان‌مداری رویکردی صرفاً متمرکز بر توانمندی‌های ابتدایی انسان است در حالی که انسان از چشم‌انداز عقل و نقل می‌تواند این توانمندی تکوینی را سرمایه حرکتی خویش قرار دهد و به کمالاتی دست یابد که باور آن بر مدعیان انسان‌مداری دشوار است و همه این تطور و سیورورت انسان در هیچ‌ندیدن خویش است و همه‌چیزدیدن ربّ که حقیقت امر نیز چنین است. در حالی که دیدگاه دوم بر خلاف این جهت طی طریق می‌نماید.

دیدگاه اول بارور ساختن سرمایه است و از حیات طبیعی به حیات طیبیه رسیدن و در مسیر فلاح و رستگاری گام برداشتن، در حالی که دیدگاه دوم نادیده گرفتن توانمندی‌های غیبی و باطنی انسان است و بسنده کردن به حیات دنیوی.

۱. انسان، حقیقتی ذومراتب

این حقیقت را نمی‌توان انکار نمود که برای انسان حی و زنده آثار و اوصافی است که بسیاری از آنها برای فرد میت نمودی ندارند در حالی که اگر این اوصاف معلول جسمانیت انسان بود در حال حیات و مرگ جسمانیت وی باقی است؛ بنابراین پرسشی که از دیرباز ذهن بشر را متوجه خود ساخته این است که آن منبعی که اوصاف و آثار حیات از آن ناشی می‌شود چیست؟ کجاست؟ آیا در درون بدن ماست یا بیرون آن؟ و چه ارتباطی میان آن حقیقت و بدن ما برقرار است؟ چگونه

ارتباط آن منبع با بدن و کالبد ما قطع می‌گردد و انسان می‌میرد؟

تفسیر مختلف و گوناگونی از قدیم‌الایام تا کنون در پاسخ این پرسش‌ها مطرح شده است. از جمله تحلیل‌های معقول و فلسفی مشهور در این زمینه سه دیدگاه است: اول) دیدگاه *افلاطون* که معتقد است انسان موجودی مرکب از بدن جسمانی و روحی مجرد است. روح جوهری است قدیم که در جایگاه عقول نوری مجرد (مثل) تحقق داشته و با آنها قرین بوده است و بعداً با حدوث بدن روح از مرتبه خود تنزل یافته و به بدن تعلق گرفته است. این دیدگاه یک دیدگاه ثنوی است؛ زیرا روح و بدن را دو جوهر منفک و جدای از هم قلمداد نموده و علاقه میان آنها را عرضی و اعتباری می‌داند. همچون ارتباط راکب و مرکوب و مرغ و آشیانه و روشن است که با این نظر هیچ‌گونه وحدت و ارتباط و اتصالی میان روح و جسم نمی‌تواند حکمفرما باشد، مگر همان ارتباط صوری کشتیبان و کشتی یا مرغ و قفس (ر.ک: کاپلستون: ۱۳۷۵، ج ۱، فصل ۲۱ / ژیلسون: ۱۳۷۰، فصل ۹).

دیدگاه *افلاطون* به وسیله شاگرد وی، *ارسطو* مورد نقد قرار گرفت. *ارسطو* بر این نکته توجه داشت که *افلاطون* بیشتر جنبه دوگانگی، ثنویت و اختلاف و جدایی امور روحی و امور بدنی را متذکر شده و به وحدت و وابستگی آنها عنایتی نداشته است. *ارسطو* معتقد بود که نمی‌توان ارتباط و وابستگی روح و جسم را سطحی قلمداد نمود؛ بنابراین وی ارتباط روح و جسم را همچون ارتباط صورت و ماده دانست. با این تفاوت که قوی عاقله چون مجرد است صورتی است با ماده نه در ماده با طرح این نظریه دیگر در فلسفه *ارسطو* روح قدیم نیست بلکه حادث است و در ابتدای امر قوه و استعداد محض است و هیچ‌گونه علمی پیشین برایش حاصل نیست و روح همه کمالات و ادراکات خود را در همین جهان از قوه به فعلیت می‌رساند؛ ولی از آن رهگذر که در دیدگاه *ارسطو* نفس و بدن دو جوهر نیست بلکه دو جزء لاینفک یک جوهر به شمار می‌رود و تا وقتی که اتحاد نفس و بدن دوام دارد انسان نیز بر دوام خود باقی است؛ ولی همین که این اتحاد زایل می‌گردد، تنها انسان نیست که از بین می‌رود بلکه هم نفس و هم بدن فساد می‌پذیرد.

به گفته *ژیلسون* پذیرش این دیدگاه از سوی فیلسوف مسیحی دشوار بود، چون وی قائل به معاد است و همین که این اتحاد بین نفس و بدن زائل گردد همه هویت انسان از بین می‌رود؛ بنابراین اصحاب افکار در نظام مسیحی عقیده *ارسطو* را قطعاً غیرقابل پذیرش شمردند. اصحاب نظر مسیحی

آنچه اینک بدان حاجت داشتند این بود که هم بتوانند خلود نفس را بر طبق فلسفه افلاطون بپذیرند و هم قائل به وحدت انسان بعنوان موجود مرکب از نفس و بدن بر طبق فلسفه ارسطو باشند.

ابن سینا درست در همین موقع سر رسید و به همین سبب بود که تأثیر عمیق در فلسفه مسیحی در سده‌های سیزدهم و چهاردهم بخشید. مثال ساده که از خود *ابن سینا* اقتباس می‌کنیم معنای رأی او را به وضوح معلوم می‌دارد؛ مثلاً رهگذری را می‌بینیم از او می‌پرسیم که او کیست؟ در جواب می‌گوید: کارگری است، فرض کنیم که این رهگذر کارگر است؛ ولی پاسخ او کامل نیست؛ زیرا او قبل از آنکه کارگری باشد، انسان است؛ یعنی از حیث ذات خود انسان و حیث عمل خود کارگر است. در مورد نفس نیز همین نکته را می‌توان گفت. نفس در ذات خود جوهری است که از لحاظ عمل به مثابه صورت است و از همین رو بیم آن نمی‌رود که فساد بدنی که زنده به نفس است در نفس اثر گذارد چه آنگاه که بدن می‌میرد مرگ آن تنها بدین معناست که اعمال نفس در بدن و از طریق بدن اثر نمی‌نهند (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۲۹۰).

در میان فلاسفه اسلامی در دوره‌های بعد از *ابن سینا* هم تحقیق جدیدی مستقیماً روی این مسئله صورت نگرفت ولی در عمومی‌ترین و اساسی‌ترین مسائل فلسفه اولی یعنی مسائل وجود تحول و پیشرفت‌های عظیمی رخ داد که به طور مستقیم در روی بیشتر مسائل فلسفه و از آن جمله مسائل حرکت و مسئله دوگانگی و یگانگی روح و بدن تأثیر مهم و عظیم داشت. صدرالمتألهین که قهرمان این تحول در مسائل وجود بود از اصول نو و عالی و نیرومندی که تأسیس کرد چنین نتیجه گرفت که علاوه بر حرکات ظاهری و عرضی و محسوس که بر سطح عالم حکم فرماست یک حرکت جوهری و عمیق و نامحسوس بر جوهره عالم در جریان است و آن حرکت است که اصل این حرکت‌های ظاهری و محسوس است. اگر ماده و صورتی باید فرض کرد از همین طریق حرکت باید فرض کرد نه از طریق دیگر، پیدایش و تکون انواع جسمانی روی قانون حرکت است نه کون و فساد، نفس و روح هم به نوبه خود محصول قانون حرکت است مبدأ تکون نفس ماده جسمانی است. ماده این استعداد را دارد که در دامن خود موجودی پیرواند که با ماوراءطبیعت هم افق باشد اساساً بین طبیعت و ماوراء طبیعت دیوار و حائلی وجود ندارد هیچ مانعی نیست که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیرمادی، فکر افلاطونی در مورد مبدأ تکون نفس و نوع علاقه‌اش به هیچ‌وجه صحیح نیست، هم چنین فکر ارسطویی، نوع علاقه و رابطه ماده و حیات و بدن و روح،

طبیعی تر و جوهری تر از اینهاست. از قبیل نوع وابستگی درجه شدید و کامل یک شیء است با درجه ضعیف و ناقص آن.

۲. جسم و نفس انسان

انسان از دو گوهر است و یک حقیقت ممتد از ملکوت تا ملک. بدن انسان که مرتبه نازل اوست گوهری است جسمانی که به اوصاف جسم هم چون شکل و صورت و کیفیت و... متصف می‌گردد و روان او گوهری است که از همه اوصاف تن منزّه است؛ زیرا که نفس ناطقه مجرد از ماده و مبرای از احکام آن است پس بین این دو گوهر هیچ شرکت در حقیقت ذات نیست و چون روح انسان از عالم امر است «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵) فقط قوه عاقله می‌تواند به وی برسد یعنی او را به علم حضوری و شهودی ادراک کند و قوه واهمه و متخیله و دیگر قوای مادی چون در رتبه مادون اویند از ادراک آن عاجزند؛ زیرا که هیچ محاطی محیط بر محیط خود نمی‌شود و شأن این قوای مادی که همه از شئون و فروع نفسند و مظاهر و مجالی اویند، ادراک محسوسات است نه معقولات، انسان به واسطه قوه ملکوتی‌اش که از عالم امر است، حشر با ماورای طبیعت دارد و سیر در عوالم مفارقات می‌کند و به این دیده ملکوتی قابل است که نظر در ملکوت آسمان‌ها و زمین کند «وَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵). چنان که به واسطه قوای خلقی‌اش با اقالیم محسوس است؛ بنابراین عالم خلق و امر هر دو در انسان جمع است که روح از عالم امر و بدن از عالم خلق است و انسان حقیقت جامعه جمیع عوالم است.

این دو گوهری که انسان از آن دو ترکیب یافته است یعنی همان جسم و روح مادام که انسان در دنیا زندگی می‌کند متلازم و باهمند و همین که انسان از دنیا رفت بدنش می‌میرد و روحش همچنان زنده می‌ماند و انسان که حقیقتش همان روح است به سوی خدای سبحان باز می‌گردد. خدای بزرگ در این باره می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۶).

و باز در این باب خدای بزرگ می‌فرماید: «و قالوا إذا ضللنا فی الارض انا لفی خلق جدید بل هم بلقاء ربهم کافرون قل یتوفاکم ملک الموت الذی و کل یکم الی ربکم ترجعون؛ و گفتند بعد از آنکه در زمین گم شدیم آیا در خلقتی جدید واقع می‌شویم؟ اینها همه بهانه است، واقع مطلب این است که آنها معاد و دیدار خدای را قبول ندارند. به ایشان بگو شما را در دم مرگ فرشته قابض ارواح که موکل بر شماست تحویل می‌گیرد (و شما در زمین گم نمی‌شوید و آنچه در زمین گم می‌شود تن مادی شماست نه خود شما) و سپس به سوی پروردگارتان برمی‌گردید» (سجده: ۱۱). با دقت در این آیه مبارکه پرسش کفار ناشی از این بود که مردن بدن را مردن آدمی می‌پنداشتند و از باب تعجب می‌پرسیدند: بعد از آن که مردیم و اعضاء و اجزاء ما متلاشی و در زمین مستهلک شد دوباره زنده می‌شویم؟ خدای بزرگ در پاسخ می‌فرماید: آنچه در زمین مستهلک می‌شود شما نیستید بلکه بدن شماست؛ ولی خود شما را ملک‌الموت می‌گیرد و ضبط می‌کند پس شما غیر از آن بدن هستید که در زمین دفن می‌شود آنچه در زمین گم می‌شود بدن هاست؛ ولی انسان‌ها که همان نفوس بشری باشد، گم‌شدنی و از بین‌رفتنی و قابل استهلاک نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۸۴).

از این آیه استفاده می‌شود آن موجودی که با خدا ملاقات می‌کند و ملک‌الموت وی را توفی یعنی اخذ و قبض می‌نماید همان نفس و روح ایشان است که با لفظ «کم» از آن تعبیر می‌شود. پس آنچه انسان از آن به لفظ «من» تعبیر می‌کند روح اوست و هم اوست که خداوند وی را قبض و اخذ می‌نماید. بعد از آن که نفخ نمود و حقیقتش با بدن مغایر است (طباطبایی، ۱۳۶۹، ص ۱۹).

به فرموده شیخ‌الرئیس: مراد از نفس هرکسی همان چیزی است که چون آن کس «من» می‌گوید بدان چیز اشاره می‌کند (ابن سینا، ۱۹۵۲، ص ۴۰).

و اگر از روی تحقیق سخن گوئیم نفس تو جز خود تو نیست «بل هو انت عندالتحقیق». (همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۵).

۳. تبیین قرآنی حدوث نفس براساس حرکت جوهری

«لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ

أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون، ۱۲-۱۴) به فرموده مرحوم علامه طباطبائی، در اینجا خدا می‌فرماید: ما انسان را از گلی خالص آفریدیم. پس اصل آفرینش انسان از سلاله گلی است و معلوم است که گل جسم است پس حدوث انسان از گل شروع شده و آن جسم است و پس از آفرینش او از گل ما آن را یعنی آن انسان گلی را نطفه نمودیم در اینجا هم تبدیل به جسم شده است چون نطفه جسم است. پس براساس حرکت جوهریه گل تبدیل به نطفه شده است یعنی جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و پس از آن ما نطفه را به شکل علقه یعنی به شکل پاره گوشت جویده شده آفریدیم. در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و پس از آن ما علقه را مضغه آفریدیم در اینجا نیز جسمی به جسم دیگر تبدیل شده است و پس از آن ما مضغه را استخوان آفریدیم که باز تبدیل جسم به جسم دیگر است و چون خداوند بر روی استخوان گوشت پوشانید می‌فرماید: در این حال ما انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمودیم یعنی این انسان جسمی را روحانی کردیم و حقیقت این اجسام تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردید. پس در «ثم انشأناه خلقاً آخر» ماده کنار می‌رود و آن ماده تبدیل به نفس مجرد می‌گردد و بنابر آنچه از آیه به دست می‌آید آنچه را که حکماء قداماء می‌گفتند که چون انسانی بخواهد پدید آید اول، وجود جنینی او تحقق می‌یابد تا بسر حدی که مستعد برای ولوج و دمیدن روح می‌گردد و در آن وقت در یک آن بلافاصله خداوند متعال نفس را ایجاد می‌کند. متعلقاً بالماده این مطلب خلاف آیه مبارکه است. مرحوم علامه طباطبائی در ادامه می‌فرماید:

قدهاء از حکماء می‌گفتند: انسان مرکب است از روح و بدن ولی آیه ترکیب را نمی‌رساند. بلکه با صراحت تبدیل را می‌رساند. می‌فرماید: انسان از سلاله گل است و همین طور خلقت خدایی براساس مجرای مادی سیر می‌کند قدم به قدم تا می‌رسد به جایی که از ماده می‌پرد «ثم انشأناه خلقاً آخر» می‌گوید ماده این شد، خلقت دیگری شد. در اثر حرکت جوهری ماده تبدیل به موجود مجرد می‌گردد، جسم نفس ناطقه می‌شود.

باری آیات بسیاری در قرآن دلالت می‌کند که بدون تردید اصل آفرینش نفس انسانی از جسم و ماده بوده است (حجر: ۲۶ / رحمن: ۱۴ / مؤمنون: ۱۲ / سجده: ۷ / سجده: ۸ / فاطر: ۱۱ / آل عمران: ۵۹).

و آن ماده که صلصال یا حماء مسنون و یا غیر آنها بوده است در اثر تطورات و تبدلاتی که در جوهرش بیابد، به صورت نطفه و سپس علقه و سپس مضغه درآمد و یا آدم ابوالبشر را پس از آن که از خاک آفرید با لفظ کن که همان نفس مشیت الهیه است لباس وجود پوشانید و این به واسطه حرکت در جوهر است یعنی نفس جوهر در کینونت خود متحرک است از سلاله گل گرفته تا مراحل بعدی نطفه و علقه .. و پس از رویانیدن گوشت بر روی استخوان یک باره ماده تبدیل به نفس مجرد گشت. ماده نفس ناطقه شد و وقتی هم که از این عالم می‌رود این روح مجرد یکباره ماده را ترک می‌کند و می‌رود و ماده بدون تعلق نفس روی زمین می‌ماند و «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيُّتُونَ» (مؤمنون: ۱۵) تحقق می‌یابد و باز همان نفس ناطقه پس از تجرد از ماده و پس از مردن به واسطه حرکت در جوهر خود رو به استکمال می‌رود و پس از گذراندن برزخ به صورت تجرد قیامتی در می‌آید و لباس اخروی می‌پوشد و «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۶) متحقق می‌گردد. اینها همه به واسطه حرکت در جوهر است تا وقتی که انسان ماده محض شد حرکت در ماده بود و چون نفس ناطقه شد حرکت جوهریه‌اش در نفس ناطقه است (حسینی طهرانی، [بی‌تا]، ص ۷۱).

۴. فطرت انسان

کلمه فطرت بر وزن (فَعَّلَه) است که دلالت بر نوع ویژه می‌کند و در لغت به معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش و خلقت است و چیزی را در مورد انسان فطری می‌گویند که نوع خلقت انسان اقتضای آن را داشته باشد و خدادادی و غیراقتسابی و کمابیش مشترک بین همه افراد انسان باشد و از این رو شامل همه بینش‌ها و گرایش‌های خدادادی انسان می‌شود از این رو خاصیت امور فطری این است که اولاً، اکتسابی نیست؛ ثانیاً، در عموم افراد وجود دارد هرچند ممکن است شدت و ضعف داشته باشد. نکته قابل توجه اینکه فطری در دو مورد به کار می‌رود یکی در مورد ادراک و آگاهی و بینش و دوم در مورد میل و خواهش و گرایش (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۶)؛ بنابراین فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت حق است نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن

نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است فصل اخیر انسان را همان هستی ویژه مطلق بینی و مطلق خواهی او تشکیل می‌دهد. همه این عناوین یاد شده مفهوماً از یکدیگر جدا و مصداقاً عین یکدیگرند به طوری که اگر انسانیت انسان محفوظ بماند، هم آن بینش شهودی به حضرت حق تعالی محفوظ است و هم این انجذاب و پرستش خاضعانه و اگر این خضوع عملی و آن شهود علمی نبود فصل اخیر انسان هم نخواهد بود؛ زیرا هویت انسانی انسان به سیرت انسانی اوست نه به صورت انسانی او (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۵).

۵. فطرت، هدایت‌گر انسان به سوی سعادت

هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی به جز سعادت ندارد. همچنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود و آن هدفی که ایده‌آل آنهاست هدایت فطری شده‌اند و طوری خلق شده و به جهازی مجهز شده‌اند که با آن غایت و هدف مناسب است. قرآن کریم از حضرت موسی علیه السلام حکایت می‌کند که در پاسخ فرعون گفت: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ پروردگار ما کسی است که نخست خلقت هر چیزی را به آن عطا کرد و سپس هدایتش نمود» (طه: ۵۰). و نیز فرمود: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى؛ آن خدایی که خلق کرد و (آن را) پرداخت اندازه‌گیری کرد (و درست و دقیق آفرید)» (اعلی: ۳)؛ و سپس هدایت فرمود؛ بنابراین انسان نیز مانند سایر انواع مخلوقات مفضل به فطرتی است که او را به سوی تکمیل نقایص خود و رفع حوائجش هدایت نموده و آنچه که نافع برای اوست و آنچه برایش ضرر دارد، ملهم کرد و فرمود: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸) و با این حال مجهز به جهاز بدنی نیز هست جهازی که با آن اعمال مورد حاجت خود را انجام دهد. همچنانکه فرمود: «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ؛ سپس وسیله و راه زندگی را برایش فراهم کرد» (عبس: ۲۰)؛ بنابراین انسان دارای فطرتی خاص به خود است و راه معینی دارد که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود. راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) و انسان که در این نشأه زندگی می‌کند نوع واحدی است که سودها و زیان‌هایش نسبت به بنیه و ساختمانی که از روح و بدن دارد، سود و زیان مشترکی است که در افراد مختلف اختلاف نمی‌یابد؛ پس انسان از این جهت که انسان

است بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است لازم است که در مرحله عملی تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود تا آن سنت وی را به یک هدف ثابت هدایت فرماید و باید این هادی همان فطرت و نوع خلقت باشد و به همین جهت به دنبال «فَطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» اضافه کرد که: «لاتبدیل لخلق الله» (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

بنابراین، انسان گرایش به کمال مطلق و خیر و پاکی دارد. گرچه خدا به او فجور و تقوا را نیز الهام کرده و او به خیر و شر و بد و خوب آگاه است؛ ولی میلش به سمت تقوا و خیر و خوبی است به شرط اینکه سوء تربیت خانواده یا محیط جامعه او را آلوده نکند و اگر انسانی در اثر تربیت غلط در مسیر فجور و شر و بدی قرار گرفت. این سیر و حرکت در واقع تحمیلی بر حقیقت اوست؛ بنابراین اگر همین انسان تحت تربیت صحیح قرار گیرد فطرت حق طلبی و کمال خواهی در او شکوفا می‌گردد؛ زیرا در نهاد همگان این حقیقت نهفته است؛ بنابراین فطرت انسان متمایل به حق است و گرایش به باطل تحت تأثیر شرایط بر او عارض می‌شود چنان‌که قرآن کریم گرایش به حق را برای نهاد انسان اصلی می‌داند و از میل به هرگونه تباهی تعبیر به انحراف از صراط مستقیم می‌کند یعنی فطرت انسان در بستر مستقیم قرار گرفته و اضلال و اغوای شیطان او را منحرف می‌کند تعبیر به استقامت و انحراف بهترین شاهد بر فطری بودن دین برای انسان است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۴۳).

۶. طبیعت و فطرت انسان

قرآن کریم آیات فراوانی را به بیان اوصاف و ویژگی‌های انسان اختصاص داده است بعضی آیات وی را مدح و ستایش کرده و دسته‌ای از آیات او را مذمت و نکوهش می‌کند آیاتی که انسان را ستایش می‌کند از او به خلیفه خدا بر روی زمین و برخوردار از ظرفیت علمی گسترده و امانت دار خدا و دارای کرامت و واجد فطرت و موجودی ابدی و دیگر اوصاف پسندیده یاد می‌کند در برابر، آیاتی است که او را نکوهش کرده و از او به موجودی ضعیف، عجول، قتور، فخور، هلوع، جزوع، منوع، ظلوم و جهول و دیگر اوصاف نکوهیده تعبیر می‌کند. از این آیات استفاده می‌شود که انسان دارای فطرتی است و طبیعتی از آن جهت که دارای فطرت الهی است مورد ستایش قرار گرفته و از آن جهت که در بند طبیعت و تابع شهوت و غضب است ضعیف است و هلوع.

انسان فطرتی دارد که پشتوانه آن روح الهی است و طبیعتی دارد که به گِل وابسته است. همه فضایل انسانی به فطرت و همه رذایل به طبیعت او باز می‌گردد، اگر انسان به طبیعت خود توجه کند و از هویت انسانی خود که روح اوست غافل گردد نه تنها از پیمودن مسیر کمال باز می‌ماند، بلکه دچار انحطاط می‌شود تا آنجا که قرآن می‌فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلَّ هُمْ أَضْلُ» (اعراف: ۱۷۹) و اگر به بعد فطری خود توجه کند تا جایی تکامل می‌یابد که به «افقِ اَعْلَى» و مقام «أُو اَدْنَى» می‌رسد که از مقام فرشتگان برتر است «وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹-۷).

در قرآن کریم این دو جنبه حیات یعنی حیات طبیعی و حیات فطری انسان ترسیم شده است چنان که فرمود: «إِنِّي خَالِقُ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي؛ من بشر را از گل آفریدم و آنگاه او را راست گردانیده از روح خود در او دمیدم» (ص: ۷۱-۷۲).

از آیه مذکور استفاده می‌شود که انسان‌ها مستوی‌الخلق خلق شده‌اند و استواری خلقت انسان به روح اوست و استواری خلقت روح به آن است که به او فطرت ارزانی داشته و او را به فجور و تقوا الهام کرده است؛ بنابراین «در فرهنگ قرآن هر جا سخن از نکوهش و مذمت انسان در میان است. گفتگو از انسانی است که از خاک آفریده شده و هر جا از کرامت و بزرگی مقام انسان سخن می‌رود، گفتگو درباره انسان است که سجد فرشتگان و جانشین خدا در زمین است. یعنی نکوهش‌ها به طبیعت انسان مربوط است و ستایش‌ها به روح و فطرت او باز می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۱).

۷. جایگاه انسان در نظام آفرینش

تعیین جایگاه هر موجودی فرع بر تبیین ماهیت و هویت اوست. اگر از ماهیت و هویت آدمی از یک سو و جایگاه او در هستی از سوی دیگر سؤال کنیم به دو پرسشی پرداخته‌ایم که در طول یکدیگر قرار دارد؛ زیرا سخن از جایگاه انسان همواره متأخر از بحث پیرامون هویت و ماهیت اوست. به دیگر سخن اگر انسان را موجودی طبیعی دانستیم و ماهیتش را به طبیعت منحصر ساختیم وی را باید طبیعی بدانیم و جایگاه او را نیز در طبیعت جست‌وجو کنیم و اگر آدمی را صرفاً فراطبیعی تلقی کردیم باید وی را فراطبیعی بدانیم و جایگاهش را نیز در ملکوت ببینیم و

چنانچه او را جامع میان ملک و ملکوت انگاشتیم چنان که دستی بر طبیعت دارد و دستی بر فراطبیعت وی را کون جامع و جایگاه او در نظام هستی نیز جامع بین طبیعت و فراطبیعت و درد و قلمرو ملک و ملکوت تعیین می‌شود.

آدمی اگر جامع میان ملک و ملکوت است گاهی بیشتر عمر خود را در طبیعت گذرانده و گاهی بیشتر در قلمرو فراطبیعت بوده؛ ولی گاهی انسان کاملی است که میان ملک و ملکوت جمع کرده و حیات طبیعی و فراطبیعی را در نهایت سلامت و در درون خویش گرد آورده است چنین انسانی که قادر به جمع میان حضرات خمس «نشئه انسانیت، طبیعت، ملکوت، جبروت و لاهوت» و تنها در رتبه انبیا و اولیاء الهی است «کون جامع به جمع سالم» خواهد بود؛ (بنابراین انسان کامل با اینکه متعلق به نشئه نخستین است چهار نشئه دیگر را نیز در درون خود جمع کرده است) برجسته‌ترین نمونه کون جامع و جمع سالم میان ملک و ملکوت وجود مقدس پیامبر اسلام ﷺ است که از یک سو همراهی‌اش با مردم در طبیعت مایه شگفتی انسان‌های عادی است که چنین بشری که غذا می‌خورد چگونه دارای رسالت آسمانی است؛ «وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ» (فرقان: ۷)؛ ولی از سوی دیگر همین شخصیت در مدار فراطبیعت خود چنان اوج می‌گیرد که نه تنها مراتب ملک را زیر پا می‌گذارد بلکه آفاق ملکوت را نیز پشت سر می‌اندازد و در والاترین افق شهود به دیدار معبود بار می‌یابد «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹۷).

۸. کرامت انسان

قرآن کریم گوهر اصلی انسان را به عنوان یک موجود شریف و کریم معرفی می‌کند که اگر انسان کریم شود راه طبیعی خویش را پیموده و گوهر اصیل خود را بازیافته است و چون اطاعت و صعود مناسب با گوهر اصلی انسان است؛ بنابراین عصیان و سقوط بر انسان تحمیل است. اگر انسان مانند سایر موجودات فقط از خاک خلق می‌شد، کرامت برای او ذاتی یا وصف اولی نبود ولی انسان دارای فرع و اصلی است، فرع او به خاک برمی‌گردد و اصل او به الله منسوب است.

«إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۱-۷۲)

در این آیه خداوند روح را به خود نسبت داد و جسم را که به خاک و طبیعت مرتبط است به طین

منسوب کرد. نفرمود من انسان را از گل و روح مجرد خلق کردم بلکه فرمود انسان را از گل ساختن سپس از روح خود در او دمیدم و چون روح انسانی به خداوند که معلم اکرم است مرتبط می‌باشد پس سهمی از کرامت دارد و روح الهی به معنای روح کرامت است. علاوه بر این فرمود: من انسان را با دو دستم خلق کردم، خدای سبحان وقتی به شیطان اعتراض می‌کند که چرا همانند فرشتگان در برابر آدم سجده نکردی، مقام والای او را این چنین می‌ستاید: «یا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيدِي أَسْتَكْبِرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ؛ ای شیطان چه چیز تو را از سجده کسی که من او را با دو دستم آفریدم منع نمود؟» (همان: ۷۵)؛ و لازمه این گفتار این است که شیطان و مانند آن با دو دست خلق نشده باشند. «خلقت با دو دست یا کنایه از تعظیم و بزرگ داشتن است یا ناظر به صفات جلال و جمال حق است که بازگشت هر دو به یک اصل است. اگر خدا، انسان را با دو دست جلال و جمال خویش خلق کرد. انسان مظهر جلال و جمال خدا خواهد بود و از موجوداتی که با یک دست خدا و با یک بخش از اوصاف الهی آفریده شدند یقیناً برتر و ممتازتر است» (جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۶۳).

اما باید توجه نمود که این مظهریت جلال و جمال الهی در انسان تحصیلی است نه حصولی. این چنین نیست که انسان از ابتدا کریم باشد بلکه با طی مسیر بندگی و اطاعت از فرامین حضرت حق توان دستیابی به این مقام ارزشمند را داراست.

«کرامت همان نزاهت از پستی و فرومایگی است و روح بزرگواری و منزّه از هر پستی را کریم می‌گویند و خدای سبحان محدوده عالم طبیعت و اعتبارات آن را در برابر کرامت دانست و از آن به عنوان دنیا تعبیر نمود، چون دنائت در برابر کرامت و دنی در مقابل کریم است» (همان، ص ۲۲) از این رو با دل بستگی به امور بی‌ارزش دنیا انسان نه تنها به سوی کرامت گام بر نمی‌دارد بلکه نقش دنائت و بی‌ارزشی را در جان خویش رقم می‌زند و کریم کسی است که آزاد و رها از دام‌های دنیا در طریق عبودیت مولی، بزرگ منش باشد یعنی اسیر هوی و هوس نگشته بلکه امیرملک جان خویش باشد.

و رابطه‌ای بسیار هماهنگ میان بندگی حضرت حق و آزادی از قید هوی و هوس برقرار می‌باشد. بدین معنی که اسیر تمایلات دنیوی نه تنها عبد نیست بلکه به ظاهر در مقام انسانیت ایفای نقش می‌نماید؛ زیرا اساس موجودیت انسان به روح اوست و چون روح منسوب به حضرت

پروردگار است. اصالتاً باید صاحب کرامت و بزرگ منشی باشد.

۹. معیار کرامت انسان

قرآن کریم در بیش از پنجاه آیه به اوصاف نکوهیده‌ای اشاره و به جهت آنها انسان را سرزنش می‌نماید. صفاتی مانند: بخیل، ضعیف، هلوع، جزوع، منوع، عجول، قتلور، ظلوم، جهول ... همگی به طبیعت انسان باز می‌گردد و منشأ پیدایش این اوصاف رذیله، جاذبه‌های طبیعی انسان است، چنان که منشأ صفات فضیلت جاذبه‌های فراطبیعی اوست جهاد اکبر یا اوسط صحنه نبرد میان این دو دسته صفات است و در این میان اگر جاذبه‌های طبیعی بر جاذبه‌های فراطبیعی انسان، پیروز گردد صفات رذیله ظهور می‌یابد و اگر جاذبه‌های فراطبیعی انسان بر جاذبه‌های طبیعی او غالب‌اید اوصاف فاضله پدید می‌آید. عوامل مادی به منزله مبدأ قابل و مستعد پدیدآمدن رذایل اخلاقی است و چون این رذایل نفسانی است و نفس گرفتار آنها به عیب و شر موصوف است ریشه در ملکوت عالم ندارد و مشمول اصل جامع «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) نخواهد بود؛ زیرا برابر آیه «وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹) همه سیئه‌ها از نفس خود انسان است و اگر چه اصل هستی آنها از نزد خداست چون «كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (همان، ۷۸)؛ ولی صبغه نقص و عیب و شر و رنگ سیئی بودن آنها از نفس خود انسان است؛ ولی بخش اصیل انسان یعنی روح او ویژگی‌هایی دارد که اساس آنها کرامت است خداوند به این ویژگی چنین تصریح فرموده است که مابنی آدم را مکرم کردیم «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء: ۷۰).

آیا مرجع این کرامت، بدن انسان است یا روح او و یا حقیقتی دیگر؟ ولی بازگشت کرامت انسان به بخش طبیعی او توجیه علمی و معقول ندارد؛ زیرا در میان حیوان‌ها زیباتر و ظریف‌تر از انسان هم فراوان است پس اگر معیار کرامت انسان بدن او باشد این کرامت ویژه آدمی نخواهد بود؛ زیرا خط سیر و تطور آفرینش بدن را دیگر حیوان‌ها نیز پیموده‌اند ولی

خداوند درباره هیچ‌یک خود را «أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» نخواند و تنها درباره انسان چنین فرمود که:
 ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ؛ اگر خدای انسان

آفرین «احسن الخالقین» است پس خلقت انسان (احسن خلقت‌ها) و خود انسان هم (احسن المخلوقین) است» (مؤمنون: ۱۴)؛ از این رو می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ» (تین: ۴)؛ بنابراین محور کرامت انسان را در غیر بدن و جنبه طبیعی او باید جستجو نمود (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۸۰).

۱۰. معرفت نفس

از اینکه خدای بزرگ برای اهل ایمان راهی را تعیین کرده که هدایتشان در آن قرار دارد و نیز از اینکه با جمله «علیکم انفسکم» (مائده: ۱۰۵) مؤمنین را امر به پرداختن به نفس خود نموده به خوبی فهمیده می‌شود که راهی که به سلوک آن امر فرموده همان نفس مؤمن است؛ زیرا وقتی گفته می‌شود: زنهار راه را گم مکن معنای آن نگهداری خود راه است نه جدانشدن از راهروان. پس در اینجا هم که می‌فرماید: زنهار نفسهایتان را از دست ندهید معلوم می‌شود که نفس‌ها همان راه هستند نه راهرو. چنان که نظیر این معنا در آیه «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام: ۱۵۳) به چشم می‌خورد.

پس اگر فرمود: (بر شما باد نفستان) مقصود این است که شما ملازمت کنید نفس خود را از جهت اینکه نفس شما راه هدایت شماست نه از جهت اینکه نفس یکی از رهروان راه هدایت است به عبارت دیگر اگر خدای بزرگ مؤمنین را در مقام تحریک به حفظ راه هدایت امر می‌کند به ملازمت نفس خود، معلوم می‌شود نفس مؤمن همان طریقی است که باید آن را سلوک نماید؛ بنابراین نفس مؤمن طریقی و خط سیری است که منتهی به پروردگار می‌شود نفس مؤمن راه هدایت اوست راهی است که او را به سعادتش می‌رساند.

برای نفس، امروز و فردایی است و نفس هر آنی در حرکت و در طی مسافت است و منتهای سیرش خدای سبحان است. چه نزد اوست حسن ثواب یعنی بهشت؛ بنابراین بر انسان است که این راه را ادامه داده همواره به یاد خدای خود باشد و لحظه‌ای فراموشش نکند چه خدای سبحان غایت و هدف است و انسان عاقل هدف را از یاد نمی‌برد؛ زیرا می‌داند که فراموش کردن هدف باعث از یاد بردن راه است روی این حساب اگر کسی خدای خود را فراموش کند خود را هم فراموش کرده و در نتیجه برای روز واپسین خود زاد و توشه‌ای که مایه زندگی‌اش باشد نیندوخته

است و این همان هلاکت است به فرموده حضرت ختمی مرتبت محمد بن عبدالله ﷺ «من عرف نفسه فقد عرف ربه؛ هر که خود را شناخت خدای خود را شناخت» (امام صادق، ۱۳۸۲، باب ۶۲، ص ۳۲۲)؛ و این معنی نکته‌ای است بسیار حائز اهمیت؛ زیرا انسان در مسیر زندگی‌اش اگرچه به هر نقطه‌ای امتداد داشته باشد هیچ همی جز خیر و سعادت زندگی خویش ندارد اگرچه منافع و عوائد کارهایش به ظاهر عاید دیگران شود خدای بزرگ در سوره اسراء، آیه ۷ در این باره می‌فرماید: «ان احسنتم احسنتم لانفسکم و ان اساتم فلها» (طباطبایی، ۱۳۶۶، ج ۱۱، ص ۲۸۱).

۱۱. عبودیت و بندگی

«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵).

اگر انسان حقیقت یاد شده را باور کند و با معرفت به وابستگی ذاتی و تزلزل واقعی خویش بنگرد، نه تنها در برابر مولای حقیقی‌اش سرکشی و سرافرازی نمی‌کند که پیوسته احساس حقارت و ضعف و مسکنت و ذلت، او را مطیع و متواضع در پیشگاه معبودش خاشع و خاضع می‌دارد. بندگی یعنی شناخت ضعف خویش و تزلزل درون و در پرتو این شناخت گرایش درونی با تمام توجه به ذاتی که وجودش بی‌کران و مطلق و اسماء و صفات او عین ذات اوست و اوج این بندگی همان بیان بلند مولی امام علیؑ است خدایا چون تو را سزاوار بندگی یافتم سر بر آستان بندگی‌ت ساییدم «بل وجدتک اهلاً للعبادة فعبدتک» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۱۹۷). در این سیر عرشی انسان از همه قیود مادون رها می‌شود و همه تعلقات منفی را کنار می‌زند و از پوسته نفسانیت به در می‌آید از طرفی نظر به بی‌هویتی خویش دارد و یأس سر تا پای وجودش را فرامی‌گیرد و از طرف دیگر نظر به هویت مطلق حضرت حق دارد و امید و نشاط او را سرمست می‌سازد و این خوف و رجای ارزشمند است و عبد به کمک به این دو بال می‌تواند در آسمان سعادت‌مندی پرواز کند عبودیت تعلق و وارستگی است تعلق به حق و وارستگی از غیر حق. حافظ از جور تو حاشا که بگرداند روی من از آن روز که در بند توأم آزادم

۱۲. انسان، جامع ملک و ملکوت

«خداوند بزرگ در قرآن کریم نظام عالم را به قلمرو ملکوت و عالم برزخ و محدوده طبیعت

تقسیم کرده است که هر کدام موجودهای ویژه خود را دارد و در کنار سفره‌های عام با دیگران مرتبط است؛ ولی در این میان، یک مائده الهی است که نه مانند فرشته از فراطبیعت تنها سهم دارد و نه همتای گیاهان و حیوانات فقط درگیر محدوده طبیعت است. بلکه از خاک و گل آغاز می‌شود و تا اوج «إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) پران می‌شود که در شأن چنین کون جامعی کریمه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) نازل شده است و هموست که طبیعت و ماورای آن را در خود گرد آورده و دو سر خط حلقه هستی را به یکدیگر وصل کرده است. پس می‌توان او را «مجمع‌البحرین» بلکه (مجمع‌البحاری) خواند که درون او سه دریای طبیعت و مثال و عقل بدون اختلاط و امتزاج باغیان، (رحمن: ۱۹ و ۲۰) فراهم آمده و در ساحت و صحنه وجود او میانه دنیا و برزخ و قیامت جمع شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۸۳) حضرت امام خمینی در این باب می‌فرماید:

انسان دارای سه مقام است یکی مقام ملک و دنیا دوم مقام برزخ و سوم مقام عقل و آخرت و در انسان کامل این سه مقام یکی مقام تعینات مظاهر است و یکی مقام مشیت مطلقه که برزخ البرازخ است و به اعتباری مقام عماء است و یکی مقام احدیت جمع اسماء است و آیه شریفه بسم الله اشاره به این سه مقام تواند بود. (الله) که مقام احدیت جمع است و اسم که مقام برزخیت کبری و تعینات رحمانی و رحیمی مشیت و به اعتباری دارای چهار مقام است. ملک، ملکوت و جبروت و لاهوت و به اعتباری دارای پنج مقام است: شهادت مطلقه و غیب مطلق و شهادت مضافه و غیب مضاف و مقام کون جامع، مطابق حضرات خمس متداول در لسان عرفاء و به اعتباری دارای هفت مقام معروف به هفت شهر عشق و هفت اقلیم وجود در السنه عرفاء است و به اعتبار تفصیلی دارای صد منزل یا هزار منزل است که تفصیل آن از حوصله این مختصر خارج است (امام خمینی، ۱۳۶۹، ص ۴).

آری! از شگفتی‌های آفرینش الهی و از عجایب خلقت او، آفرینش انسان است که خداوند رحمان او را جهانی همانند جهان ربوبی آفریده و نشأه جامعی پدید آورده که مجموع آنچه که در دیگر عوالم و نشأت وجودی است، در آن گرد آمده است، بلکه ذاتی را خلق فرموده موصوف به تمام آنچه که ذات احدی او بدان‌ها توصیف و تعریف می‌گردد. «از صفات جمال و جلال و آثار و افعال

و عوالم و نشأت و خلاق و قلم و لوح و قضا و قدر و فرشتگان و افلاک و عناصر و مرکبات و بهشت و دوزخ و... خلاصه آن که انسان کامل را خداوند نمونه و مثالی از جهت ذات و صفت و فعل برای خود آفریده و معرفت و شناخت الهی جز به معرفت انسان کامل ممکن نیست؛ زیرا او باب الهی و ریسمان محکم و طناب استواری است که با آن به جهان اعلی و برتر توان رفت و راه راستی است که به خداوند علیم و حکیم منتهی و کتاب کریمی است که از پروردگار رحمان رحیم نازل و وارد گردیده است» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، ص ۹۰).

۱۳. انسان، صورت الهی

از دیدگاه محی‌الدین عربی: انسان صورت الهی است، شریف‌المنزلة، رفیع‌المرتبة است. عالم اصغر است که روح عالم اکبر و علت و سبب آن است. اکمل موجودات است هم خلق و هم حق است. ابن عربی پس از اینکه انسان را اکمل موجودات می‌خواند می‌گوید: «فکل ما سوی الانسان خلق الا الانسان فانه خلق و حق» (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۹۶) و در فصوص (فص آدمی) می‌نویسد: «فهو الحق الخلق». قیصری در شرحش آورده است که او حق است به اعتبار ربوبیتش نسبت به عالم و اتصافش به صفات الهی و خلق است به اعتبار عبودیت و مربوبیتش و یا حق است به اعتبار روحش و خلق است به اعتبار جسدش» (قیصری، ۱۲۹۹، ص ۹۴) و عبد‌الرزاق کاشانی نوشته است «حق است به حسب صورت باطن و حقیقتش و خلق است به حسب صورت ظاهرش» (کاشانی، ۱۳۲۱، ص ۲۵).

انسان مختصرالشریف است که جمیع میانی عالم کبیر موجود در آن است نسخه جامعه است که آنچه در عالم کبیر است از اشیاء و نیز آنچه در حضرت الهیة است از اسماء مجموع در آن است کون جامع است هرچه در عالم اکوان است مسخر آن است و خلاصه هرچه در این عالم است خلاصه‌وار موجود در آن است با اینکه جرمش نسبت به کل عالم کوچک و مختصر است، در معنی بسیار بزرگ و عظیم است. به تنهایی برابر با مجموع عالم و مضاهی جمیع موجودات است. اکمل مجالی حق است که حق تعالی که در جمیع صور عالم تجلی دارد تجلی‌اش در انسان به نحو اعلا و اکمل است مجمع حقایق و مراتب وجود است که در مراتب وجودش همه کمالاتش عالم اکبر با جمیع کمالات حضور الهی اسمایی و صفاتی منعکس است. در قصد اول،

در ایجاد، آخر، به صورت ظاهر به سورت (منزلت) باطن. نسبت به الله عبد و نسبت به عالم رب است، به این جهات است که او خلیفه الهی در روی زمین و ابنایش خلفای او هستند (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۱۹) و از اجزای عالم برتر است و مقامش از فرشتگان و کروییان عالم بالا نیز برتر است که فرشتگان تنها مظهر صفات جمال حق اند در صورتی که انسان هم مظهر صفات جمال است و هم مظهر صفات جلال (همان، ص ۲۱۶). ابن عربی این عقیده شگفت آور را اظهار می کند که فرشتگان از اسراری که خداوند در انسان نهاده است غافل ماندند؛ بنابراین مقام خلافت الهی انسان را نپذیرفتند و از سجده وی به این بهانه که او در روی زمین خون می ریزد و فساد می نماید سرباز زدند. بی خبر از اینکه خون ریزی و افساد نیز از مظاهر جلال حق است که ایشان (فرشتگان) از مظهریت آن صفات بی بهره اند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۱). در این مقام باید این نکته همواره مورد نظر باشد همان طور که از مطالب پیشین برمی آید در عرفان ابن عربی این همه عزت و اهمیت و قوت انسان از حیث عقل و فکر و معنویت اوست یعنی به این جهت است که او صاحب امر و صورت الهی و دارنده فکر و نفس ناطقه است که به عقیده وی انسانیت انسان به آن است نه از حیث جسم و جسد اوست که از این جهت نه تنها بر دیگر موجودات برتری ندارد بلکه از اکثر آنها پائین تر است. پس آن همه عزت و عظمت انسان و استحقاق خلافت وی از الله نه درباره انسانی است که به صورت انسان و در معنی حیوان است بلکه در خصوص انسانی است که مظهر خلافت و حقایق الهی و آئینه دلش تجلای انوار ربانی است.

۱۴. انسان کامل

هیچ یک از موجودات عالم امکان نمی توانند مظهر کامل و تام احدیت جمع که مشتمل بر جمیع حقایق فاعلی و قابلی است باشند و تنها موجودی که می تواند این مهم را عهده دار باشد، انسان است که در مرتبه اخیره طبیعت ظاهر می شود؛ زیرا انسان به دلیل احدیت جمعی خود جامع جمیع مراحل اظهار ظهور و مراتب فاعلی و قابلی است و به دلیل نشئات مختلف خود به ادراک تفصیلی و اجمالی عقلی و به ادراک وهمی، خیالی و حسی مدرک و مدرک است.

گرچه همه موجودات از نزد واجب آمده و به سوی او بازگشت می نمایند لیکن هریک از افق مختص به خود ظاهر شده و در همان افق فانی می گردد؛ بنابراین همه به یکسان به

ملاقات خداوند نائل نمی‌گردند هر موجود نظیر آب جدولی است که از چشمه‌ای متناسب با خود می‌جوشد و در حرکت به سوی دریای بی‌کران هستی در نقطه‌ای خاص به آن می‌پیوندد. آب برخی از جداول در لبه ساحل و برخی در اوایل آن مستهلک می‌گردند و در این میان تنها انسان است که چون شطی خروشان امواج مختلف آب را در هم شکسته و تا اعماق اقیانوس راه می‌پیماید تا آنجا که خطاب «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۲۹) را به گوش الهی شنیده و با لسانی خدایی پاسخ می‌دهد. حرکت صعودی انسان در این راه و وصول او به این جایگاه به مصداق «دَنَا فَتَدَلِّي» (نجم: ۸) به این دلیل است که او در قوس نزول تعین اول و صادر نخست است پس او کسی است که دو قوس نزول و صعود را با وحدت خود متحد نموده و بلکه به مقتضای خلافت کامله خود بر فراز این هر دو قوس صاحب مقام (او ادنی) است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۲۸).

ابن عربی که از (الانسان الکامل) گاهی هم با عناوین (الانسان الحقیقی)، (الانسان الارفع) و (الانسان الاول) اسم می‌برد آن را نایب‌الحق در زمین و معلم‌الملک در آسمان می‌خواند (ابن عربی، [بی‌تا]، ص ۴۵۸). وی انسان کامل را، کاملترین صورتی می‌داند که آفریده شده است و موجودی اکمل از آن بوجود نیامده است و یگانه مخلوقی است که با مشاهده به عبادت حق می‌پردازد که او صورت کامل حضرت حق و آئینه جامع صفات الهی است مرتبه‌اش از حد امکان برتر و از مقام خلق بالاتر است، بین وجوب و امکان برزخ است و میان حق و خلق واسطه که به واسطه و مرتبه وی فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است به عالم می‌رسد. او حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصله جامعه است. ملا عبدالرزاق کاشانی در شرح فصوص در شرح کلمه فاصله جامعه می‌گوید: «فاصله یعنی ممیز حقایق و جامعه یعنی نشأ انسان به ویژه انسان کامل جامع جمیع حقایق است» (کاشانی، ۱۳۲۱، ص ۱۳). نسبت به حق مانند نسبت مردم چشم است به چشم، یعنی همان طور که مقصود اصلی از خلقت چشم که عنصر باصره است مردمک آن است که نظر و بصر تنها به وسیله مردمک چشم حاصل می‌شود، همین طور مقصود اصلی از ایجاد عالم، انسان به ویژه انسان کامل است که به وسیله او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر و اتصال اول به آخر حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل می‌گردد. انسان کامل در حقیقت حق مخلوق^۱ به استیغاب است یعنی که عالم به سبب او خلق شده است و از حیث رحمت اعظم از هر مخلوقی

است یعنی که او رحمت عظیم الهی است بر خلق که دلیل معرفت حق و واسطه تجلی حق در این عالم است. چون این عالم را ترک کند و به عالم آخرت انتقال یابد. عالم تباه و خالی از معانی و کمالات می شود عمد و ستون آسمان است که اگر به عالم برزخ انتقال یابد آسمان فرود آید (ابن عربی، [بی تا]، ج ۳، ص ۴۱۹). او حامل سر الهی یعنی کلمه (کن) است یعنی انسان کامل وقتی به چیزی گفت باش آن می باشد مرحوم فیض کاشانی در کتاب *قیم علم الیقین* این حدیث قدسی را نقل می کند: «ان الله عزوجل قال: عبدی اطعنی فیما امرتک به و انتہ عما نهیتک عنه ... انا اقول للشیء کن فیکون اطعنی فیما امرتک اجعلک تقول للشیء کن فیکون» (فیض کاشانی، ۱۳۸۵، باب ۱۷).

ابن عربی می گوید: «لم یرد نص عن الله و لاین رسوله فی مخلوق انه اعطی (کن) سوی الانسان خاصة فظهر ذلك فی وقت فی النبی ﷺ فی غزوة تبوک فقال: کن ابادر فکان ابادر» (ابن عربی، [بی تا]، ص ۲۹۵، باب ۳۶۱).

و روایتی را از حضرت ختمی مرتبت نقل می کند که آن بزرگوار می فرماید: فرشته ای بر اهل جنت وارد می شود پس از اذن دخول و مکتوبی را از ناحیه حضرت حق به آنها اعطا می کند که در آن نوشته شده: «من الحی القیوم الذی لایموت الی الحی القیوم الذی لایموت اما بعد فانی اقول لشیء کن فیکون و قد جعلتک تقول لشیء کن فیکون، فقال ﷺ فلا یقول احد من اهل الجنة للشیء کن الا ویکون» (همان).

به گفته *ابن عربی*: «و لایعرف قدر الحق الا من عرف الانسان الكامل الذی خلقه الله علی صورته» (همان، ج ۴، ص ۱۳۲).

کسی که بخواهد از طریق مشاهده نه از طریق اندیشه به حضرت حق معرفت یابد می تواند به انسان کامل بنگرد که او مظهر کامل حق است تنها اوست که شایسته مقام منیع خلافة الله است.

انسان کامل همانا موحدی است که نه تنها به وحدت شهود راه یافته بلکه به وحدت شخصی وجود بار یافته است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۶).

۱۵. مقام قرب

مرحوم سیدحیدر آملی در جامع‌الاسرار از امیر مؤمنان علیه السلام روایت کرده است: «ان الله تعالى شراباً لا وليائه اذا شربوا منه سكروا و اذا سكروا طربوا و اذا طربوا طابوا و اذا طابوا ذابوا و اذا ذابوا خلصوا و اذا خلصوا طلبوا و اذا طلبوا وجدوا و اذا وجدوا وصلوا و اذا وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لافرق بينهم و بين حبيهم» (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۲۰۵).

و در کافی از امام صادق علیه السلام روایت شده است که: «ان روح المومن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۳۳) از جمله پرسش‌های اساسی در زمینه قرب این است که چگونه می‌توان به خدا نزدیک شد و مقرب درگاهش گردید. خدایی که نور هستی‌اش آسمان‌ها و زمین و نظام وجود را منور ساخته است (و این تنویر همان ایجاد است) از کدام سو باید به او نزدیک شد و از کدام جهت باید او را طلب نمود؟

پرواضح است که خدای بزرگ را نه سمت و سویی و نه جهتی است و این سیر و این طریق قرب در متن ذات وجود سالک محقق می‌گردد؛ زیرا قرب مکانی نسبت به حق تعالی میسر نیست تا موجودی از موجود دیگر به او نزدیک‌تر باشد چون این گونه قرب در اجزای عالم جسمانی تحقق می‌یابد و خداوند جسم نیست. قرب ماهوی نیز درباره‌ی حضرتش صحیح نمی‌باشد که ماهیتی نزدیک‌تر از ماهیت دیگر نسبت به حق باشد؛ زیرا ماهیت، حد وجود است و حق تعالی «لاحد» است و صرف‌الوجود و قرب در وجود به این معنا که موجودی در وجودش اقرب به حق باشد از وجود موجود دیگر نیز صحیح نیست؛ زیرا که هرکجا وجود قدم نهاد خود شأنی از شئون مبدأ و معطی وجود است و دو وجود ندارد چون حق تعالی مبدأ و معطی هر وجودی است و انفکاک علت تامه از معلولش ممکن نیست چنان‌که انفکاک معلول از علت تامه‌اش محال است هرچند حقیقت امر فوق تعبیر به علت و معلول است؛ زیرا که ما سواى حضرتش شئون وجودی او هستند. پس هیچ قربی نسبت به یک موجود اقرب از اتصال وجود به آن موجود نیست «و اذا سألك عبادى عني فانى قريب» (بقره: ۱۸۶) توضیح اینکه «بسيط الحقیقة كل الاشياء»؛ بنابراین هیچ ذره‌ای نیست که از حیطة وجود خارج باشد و واجب تعالی با ما سوی معیت قیومیه و اضافه اشراقیه دارد که موجودات در هویتشان روابط محض و فقر نوری می‌باشند و تا علت شناخته نشود معلول شناخته می‌شود. «ما رأيت شيئاً الا ورايت الله قبله» (فیض کاشانی، ۱۳۸۵، ج ۱،

ص ۴۹)؛ بنابراین در هر موجودی ابتدا وجه‌الله و نور خدا دیده می‌شود و سپس آن موجود که «بیده ملکوت کل شیء» (مؤمنون: ۸۸).

دلی کز معرفت نور و صفا دید به هر چیزی که دید اول خدا دید

(شبستری، ۱۳۳۳، ص ۵۳)

نتیجه اینکه «هیچ چیزی نه با حق سبحانه قرب مکانی دارد و نه قرب در ماهیت و نه قرب در وجود که یکی را قرب و بعد نبود و دو وجود ندارد از این رو قرب حق به اشیاء از جهت قرب وجودی حق به اشیاء صحیح است و از جانب قرب وجود هیچ قربی اقرب از این قرب نیست؛ زیرا هر کجا وجود است خداوند مبدأ و معطی آن است و معلول به علت خود قائم است و این سخن هم بنابر وحدت شخصیه وجود که طریق عارفان است و هم بنابر وحدت تشکیکی ذات مراتب بودن آن روشن و شفاف است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۴۹۶).

و حضرت امام خمینی قرب انسان را از طریق تجلی تبیین می‌نماید که در قرب نه حرکتی است و نه جا به جایی و نه هیچ کدام از معانی جسمانی‌ای که مانوس با ذهن درگیر تجربه بشری است. البته عبد بر اثر غبار رومی از آینه دل، خود را لایق تجلیات افزون تر حق تعالی می‌نماید و بر اثر این افاضات غنچه قرب می‌شکفتد و عبد مقرب درگاه حق می‌گردد به فرموده ایشان «آنچه منافات دارد با محفل اُنس محبوب و مجلس قرب دوست را از خود دور کن، هجرت کن از رجس ظاهری به تنظیف بدن و لباس و به تخلیه جوف از رجز شیطان که فضول مدینه فاضله است و از رجس باطنی که مفسد مدینه عظمای ام‌القراست به تخلیه تامه و تصفیه کامله و از اصل اصول و شجره ملعونه خیانت به هجرت از انیت و انانیت و ترک غیر و غیریت و چون بدین مقام رسیدی از تصرف شیطان خبیث مخبث خارج شدی و از رجز و رجس هجرت کردی و لایق حضور درگاه جلیل و مخلع شدن به خلعت خلیل گردیدی و یک رکن هجرت و مسافرت الی‌الله و معراج وصول حاصل شده که آن خروج از منزلگاه و بیت نفس است و باقی مانده رکن دوم که در اصل نماز حاصل شود و آن حرکت الی‌الله و وصول به باب‌الله و فنای به فناء الله است» (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۵۴) و این تفسیر همان بیان بلند حضرت مولی علی علیه السلام است که: «إذا اتصلوا لافرق بینهم و بین حبیبهم» چون عبد به این مقام دست یافت فناء حاصل می‌گردد و امتیاز و مرز بین عبودیت و ربوبیت برداشته می‌شود.

نتیجه

به رغم اندیشه مادی مسلکان، انسان فقط همین جسد مادی نیست. درست است که نفس در سیر صعودی سر از همین جسد برمی آورد (جسمانیة الحدوث است)؛ ولی براساس حرکت جوهری در ادامه بقایی روحانی خواهد داشت و به هویتی دست می یابد که نفس او همه کاره وجود او می گردد و وقتی از «من» نام می برد، به همان هویت اصلی وجود دو بعدی خویش یعنی نفس خود اشاره می نماید و همین موجود در سیر استکمالی می تواند به جایگاهی دست یابد که بزرگ ترین آیت خداوند سبحان و از مقرب ترین موجودات عالم امکان به حضرت حق باشد و این قرب، قرب وجودی است.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین؛ الاشارات و التنبیهات؛ شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی؛ تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- ابن سینا، حسین؛ معرفة النفس الناطقة و احوالها؛ قاهره: [بی‌نا]، ۱۹۵۲ م.
- ابن عربی، محمد بن علی؛ فتوحات مکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
- ابن عربی، محمد بن علی؛ فصوص الحکم؛ تعلیقات ابوالعلا عقیفی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- آملی، سیدحیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تصحیح هنری کرین و عثمان یحیی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- جوادی آملی، عبدالله؛ تحریر تمهید القواعد؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
- جوادی آملی، عبدالله؛ صورت و سیرت انسان در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)؛ ج ۱۴، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- جوادی آملی، عبدالله؛ فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)؛ ج ۱۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- جوادی آملی، عبدالله؛ کرامت در قرآن؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۶.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد؛ دیوان حافظ؛ تصحیح دکتر اکبر بهروز و دکتر رشید عیوضی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- حسن‌زاده آملی، حسن؛ نصوص الحکم بر فصوص الحکم؛ تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین؛ مهر تابان (یادنامه مرحوم علامه طباطبایی)؛ ج ۱، قم: انتشارات باقرالعلوم، [بی‌تا].
- خمینی، سیدروح‌الله؛ سر الصلوة؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ۱۳۷۸.

- خمینی، سیدروح‌الله؛ **سرالصلوة** (معراج السالکین و صلوة العارفين)؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی، ۱۳۶۹.
- ژیلسون، اتین؛ **روح فلسفه قرون وسطی**؛ ترجمه ع. داوودی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- شبستری، نجم‌الدین محمودبن عبدالکریم؛ **گلشن راز**؛ شیراز: کتابخانه احمدی، ۱۳۳۳.
- صادق، آل محمد امام جعفر^{علیه السلام}؛ **مصباح الشریعة** (منسوب)؛ ترجمه و شرح حسن مصطفوی؛ قم: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۲.
- صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم؛ **تفسیر آیة مبارکه نور**؛ ترجمه و تصحیح محمد خواجهی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم** (همراه با پاورقی‌های شهید مطهری)؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **انسان از آغاز تا انجام**؛ ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی؛ تهران: انتشارات الزهراء^{علیها السلام}، ۱۳۶۹.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **تفسیرالمیزان**؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ قم: انتشارات دارالعلم، [بی تا].
- طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **تفسیرالمیزان**؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ تهران: انتشارات محمدی، ۱۳۶۶.
- فیض کاشانی، ملامحسن؛ **علم‌الیقین**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۵ق.
- قیصری، داود؛ **شرح فصوص‌الحکم**؛ تهران: دارالطباعة مدرسة دارالفنون، ۱۲۹۹ق.
- کاپلستون. فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۸۰.
- کاشانی، عبدالرزاق؛ **شرح فصوص‌الحکم**؛ مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۳۲۱ق.
- کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۸.
- مجلسی، محمدباقر؛ **بحارالانوار**؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی؛ **معارف قرآن** (۱-۳)؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.