

حقیقت انسان از دیدگاه نجم الدین رازی و رادا کریشنان

محمدعلی رستمیان

شناخت حقیقت انسان، از آن جهت که راه تکامل وجودی انسان و نیل به شناخت شهودی حقایق عالم را که غایت عرفان است فراهم می‌کند، یکی از مسائل بسیار مهم عرفان شمرده می‌شود. این مبحث در عرفان اسلامی و هندو که از جایگاه والایی در میان اندیشه‌های عرفانی برخوردارند، اهمیت ویژه‌ای دارد، به صورتی که تقریباً هیچ کتابی نیست که از حقیقت انسان بحث نکرده باشد. عرفان اسلامی با الهام از منابع غنی اسلامی تا آن حد به این مسئله توجه کرده است که شناخت حقیقت انسان را زمینه‌ای کافی برای شناخت خداوند مطرح می‌کند: «هر کس خویش را شناخت در حقیقت خدای خویش را شناخته است»^۱. «راه معرفت» در عرفان هندو که به طور سنتی با سه طریق عمل، معرفت و عشق به سوی غایت محبوب قدم بر می‌دارد، نیز جایگاه ویژه‌ای دارد و در گیتا به عنوان برترین راه برای رسیدن به سرمنزل مقصود ارائه گردیده است.

مقاله حاضر با توجه به اهمیت شناخت حقیقت وجودی انسان، این مسئله را در عرفان اسلامی و عرفان هندو پیگیری می‌کند و می‌خواهد به این سؤال اساسی پاسخ گوید که آیا حقیقت انسان امری ملکوتی و غیر مادی است که قبل از بدن خلق شده یا امری مادی است که از بدن نشأت گرفته است و در هر صورت با بدن مادی چه رابطه‌ای

دارد. از سوی دیگر این مسئله را دنبال می‌کند که مراتب مختلف وجودی که در این دو عرفان برای انسان مطرح گردیده به چه معناست و چگونه می‌توان تصویر روشنی از آن ارائه داد.

این مقاله در حقیقت بدون آن که بخواهد به قضاوت بنشیند، حقیقت انسان را در دو مشرب عرفانی، اسلامی و هندو، که از ریشه‌های مشترکی برخورداراند، بررسی می‌کند. در این رابطه در زمینه عرفان اسلامی کتاب مرصاد العباد نوشته نجم الدین رازی را برگزیدیم که در میان کتاب‌های عرفانی از لحاظ طرح اصطلاحات عرفانی، تفسیر آیات قرآن کریم و احادیث به سبک عرفانی و مرجع بودن، جایگاه ویژه‌ای دارد و به زبان فارسی نگاشته شده است. در عرفان هندو، کتاب گیتا^۱ را با تفسیر رادا کریشنان بر آن، مرجع قرار داده‌ام. این کتاب نیز یکی از منابع مهم عرفان هندو محسوب می‌شود و در سیر و سلوک از جایگاه بلندی برخوردار است. از دو جهت می‌توان اندیشه‌های مطرح در گیتا را به رادا کریشنان نیز نسبت داد. اول اینکه او از گیتا در مقدمه کتاب تمجید بسیار کرده و آن را یکی از دست‌مایه‌های بشریت برای نجات و گذر از دوران بحران می‌داند. دوم اینکه هر شارحی در شرح، نظرات خویش را مطرح می‌کند و اصولاً شرح رنگ و بوی افکار شارح را دارد مگر اینکه شارح به نحوی تصریح کرده باشد که ملتزم است که در محدوده متن باقی بماند و نظرات خویش را نگوید. البته اگر چنین امری اصولاً ممکن باشد. در مورد تفسیر گیتا این خصوصیت نیز وجود دارد که مفسر قصد دارد اندیشه‌های گیتا را به روز کرده، برای جهان امروز تبیین کند. این مقاله به مقایسه این دو کتاب می‌پردازد و با ارائه طرحی که از مطالب مطرح شده در آن‌ها استنباط می‌شود، حقیقت انسان و چگونگی شکل‌گیری مراتب وجودی او و ارتباط میان آن‌ها را در این دو کتاب به صورت مستقل بررسی می‌کند.

در این رابطه ابتدا در هریک از این دو کتاب به مراتب مختلف وجود انسان که در سیر نزول به وجود می‌آید اشاره می‌کنیم و سپس ارتباط میان این مراتب وجودی و چگونگی چینش آن‌ها در یک نظام وجودی را بررسی می‌کنیم و در پایان حقیقت وجود انسان را در ارتباط با مرتبه‌ای از وجود او که می‌تواند مرتبه محوری قرار گیرد، پی‌گیری می‌کنیم.

۱. Gītā یا بگودگیتا Bhagvad-Gita، این کتاب را محمدعلی موحد با نام سرود خدایان (بهگودگیتا) به فارسی برگردانده

است. رک: سرود خدایان (بهگودگیتا)، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۴.

مراتب وجود انسان در عرفان اسلامی

انسان در سنت عرفانی اسلام، موجودی است دارای مراتب مختلف، که این مراتب به طور کلی در دو مرتبه مادی و ملکوتی جای می‌گیرد؛ همانگونه که مراتب عالم کبیر نیز در دو مرتبه عالم خلق و امر یا ملک و ملکوت قرار دارند.^۱ بدن انسان مرتبه مادی وجود او را تشکیل می‌دهد و روح از عالم ملکوت و متعلق به عالمی فراتر از ماده و مادیات است. نجم‌الدین رازی در بحث خلقت بدن انسان به این دو مرتبه وجودی انسان پرداخته است و جایگاه روح را در میان موجودات، اعلیٰ علیین و بدن را اسفل السافلین معرفی می‌کند.^۲ او بدن انسان را بدین جهت در مرتبه اسفل السافلین قرار می‌دهد که از هر موجود مادی دیگری پست‌تر است، زیرا جسمی مرکب است و عناصر بسیط تشکیل دهنده آن از این جهت که بسیط هستند به مقام و مرتبه ارواح که در غایت بساطت هستند، نزدیک‌ترند. جماد، نبات و بدن حیوان نیز به ترتیب به همین دلیل از بدن انسان و هر یک از دیگری شریف‌تر است. بدین ترتیب، بدن انسان به خاطر دارا بودن نهایت ترکیب، در میان اجسام و مراتب هستی، پایین‌ترین مرتبه را به خود اختصاص داده است.^۳

البته این ترتیب شرافت اجسام مادی از جهت ظاهری است. اما نجم‌الدین رازی برای موجودات مادی جنبه‌ای ملکوتی نیز مطرح می‌کند که تمام اجسام از آن برخوردارند. اگر به اجسام از این جنبه ملکوتی بنگریم سلسله مراتب شرافت برعکس می‌شود و بدن انسانی که در جهت ظاهری در پایین‌ترین مرتبه قرار داشت، در بالاترین مرتبه قرار می‌گیرد و بالاترین مرتبه که عناصر بودند در پایین مرتبه جای می‌گیرند. از جهت ملکوت اجسام، عناصر به ترتیب تکامل یافته‌اند و در سیر کمال خویش به مرتبه بدن انسانی رسیده‌اند که لیاقت قبول روح انسانی را داراست.^۴

جنبه ملکوتی بدن انسان که در اینجا در مقابل جنبه جسمی و ظاهری آن مطرح گردیده است، در حقیقت به یکی دیگر از مراتب وجودی انسان اشاره دارد. این مرتبه وجودی همان نفس انسان است. نجم‌الدین رازی در بحث از اقسام ملکوتیان، آن‌ها را به ارواح و نفوس و هر کدام را به عالی و سافل تقسیم می‌کند و برای هر یک از اجسام حتی

عناصر بسیط ملکوت یا نفسی بر می‌شمارد. در مورد عناصر بسیط این نفس همان خاصیت آنهاست و فقط در نبات است که از نفس آن به نفس نامیه تعبیر می‌شود.^۱ او در جای دیگر از این فراتر می‌رود و مراتب نفوس را با ارواح برابر می‌شمارد و برای مرتبه‌ای از ارواح مرتبه‌ای از نفوس را ذکر می‌کند. و مراتب نفوس را از عقل کل آغاز می‌کند و بعد از آن مراتب عقول و سپس نفوس عرش، کرسی، سر، قلم، افلاک و... را در زمره مراتب نفوس قرار می‌دهد.^۲ او در بحث از خلقت بدن انسان به مرتبه نفس او نیز اشاره می‌کند و همان‌طور که روح انسان را از تمام ارواح در عالم خویش قوی‌تر می‌داند، نفس او را نیز در عالم نفوس از قوت و اقتداری برخوردار می‌داند که هیچ نفسی ندارد و از این جهت است که انسان لیاقت تحمل امانت را دارد.^۳

در پایان این بحث تذکر این نکته ضروری است که مقصود از مرتبه روح انسانی فقط روح کلی نیست. بلکه نجم الدین رازی علاوه بر روح کلی که از آن به روح محمدی تعبیر می‌کند، مراتب مختلفی را برای ارواح جزئی برمی‌شمرد که همه از پرتو روح کلی به وجود آمده‌اند. از روح محمدی، ارواح انبیاء(ع) پدید آمده‌اند و از آن ارواح، ارواح اولیا و سپس ارواح مومنان، عاصیان، منافقان، کافران، ملائکه، اجنه، شیاطین و... به وجود آمده‌اند.^۴ او همچنین در بحث از عالم ذر، ذرات را نفوس انسانی می‌داند که از صلب آدم (ع) خارج گردیدند و هر یک در مقابل روح خاص خویش قرار گرفتند و در پرتو نور آن روح قدرت تکلم و پاسخ سؤال خداوند را پیدا کردند.^۵ بدین ترتیب در عالم ارواح و قبل از خلقت بدن، هر انسانی برای خویش یک روح جزئی دارد که از روح کلی نشأت گرفته است و بعد از خلقت بدن انسان، این روح جزئی به بدن تعلق می‌گیرد.

بدین ترتیب، هر انسان در مراتب وجودی خویش از سه مرتبه روح، نفس و بدن برخوردار است که شناخت حقیقت وجودی او در پرتو شناخت ارتباط این مراتب و مرتبه محوری وجود او امکان‌پذیر است. و این حقیقتی است که در سخنان عرفای دیگر نیز بر آن تأکید شده است.^۶ البته در وجود انسان مراتب دیگری همچون عقل، دل، سر و خفی نیز مطرح می‌شود که آن‌ها نسبت به این سه مرتبه فرعی محسوب می‌شوند و در بحث‌های بعدی به آن‌ها اشاره خواهد شد.

۱. همان، ص ۴۶.

۲. همان، ص ۵۶.

۳. همان، ص ۶۷.

۴. مرصاد العباد، ص ۳۷.

۵. همان، ص ۱۷۶.

۶. رک: به کشف المحجوب، ص ۲۴۹.

۲. پیوستگی و ارتباط مراتب وجود انسان

از بحث قبل مشخص گردید که انسان دارای مراتب وجودی سه گانه بدن، نفس و روح است. در اینجا این سؤال مطرح می‌گردد که این مراتب با همدیگر چه ارتباطی دارند. زیرا مفروض است که انسان از وحدت شخصیتی برخوردار است که این وحدت برای او کمالات خاصی را به ارمغان آورده است. وحدت شخصیت انسان این اقتضا را دارد که این مراتب وجودی ارتباط تنگاتنگی با هم داشته باشند و هیچ نوع انفکاک و تعارضی بین آنها نباشد. این مسئله اولاً اقتضا دارد که این مراتب از نحوه‌ای سازگاری برخوردار باشند تا بتوان در پرتوی آن مسئله تعلق روح یعنی مرتبه عالی وجود انسان به بدن یعنی پایین‌ترین مرتبه آن را توجیه کرد؛ و ثانیاً مستلزم این است که تنها یکی از این مراتب محور وجود انسان بوده و بقیه مراتب به نحوی در رابطه با آن قرار گیرند. زیرا تنها در این صورت است که بین مراتب وجود انسان انسجام و هماهنگی حاصل می‌شود و اگر در وجود انسان محوری نباشد که مراتب مختلف را به هم پیوند دهد، لاجرم هر یک از آنها برای خویش استقلال پیدا می‌کند.

بحث پیوستگی مراتب وجودی انسان را با دو عنوان سازگاری مراتب وجود انسان و محور بودن نفس در وجود او پی‌گیری می‌کنیم. اولی به بحث تعلق روح به بدن و چگونگی به وجود آمدن نفس انسانی و دومی به تبیین خصائص نفس برای قرار گرفتن در محور وجود انسانی می‌پردازد.

۱. انسجام مراتب وجود انسان

ارتباط روح و بدن یکی از مباحث مهمی است که در شناخت حقیقت انسان نقش اساسی دارد. در بحث قبل مشخص شد که از نظر نجم الدین رازی روح انسان به عالمی بسیار متعالی تعلق دارد و مرتبه وجودی آن از مرتبه بدن که در میان اجسام پست‌ترین است، بسیار فاصله دارد. این مسئله اقتضا دارد که روح با بودن در مرتبه خویش، هیچ نحوه ارتباطی با بدن نداشته و نمی‌تواند داشته باشد. اما آیا روح می‌تواند از مقام خویش تنزل نماید و در مرتبه‌ای قرار گیرد که بتواند با بدن مرتبط گردد. نجم الدین رازی به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد، زیرا او همچون دیگر عرفا روح را امری مجرد و تام می‌داند که

همچون ملائکه دارای مقام معلومی است و هیچ نحوه تکامل و تغییر مرتبه برایش ممکن نیست.^۱ بدین ترتیب سیر نزولی روح از عالم قرب و جوار الهی و تعلق آن به بدن که در کلام نجم الدین رازی^۲ و دیگر عرفا مطرح است چه معنایی دارد.

نفس واسطه روح و بدن

سیر نزولی روح تا مرحله تعلق به بدن مادی در سخنان نجم الدین رازی با پدید آمدن نفس ناطقه انسانی تبیین می‌گردد. در بحث قبل روشن شد که او برای بدن انسان ظاهر و ملکوتی قائل است که ظاهر آن در پست‌ترین مرتبه عالم اجسام قرار دارد و ملکوت آن در بالاترین مرتبه این عالم واقع شده و نزدیک‌ترین مادیات به عالم روح است. اما این مرتبه ملکوتی چگونه شکل می‌گیرد. نجم الدین رازی شکل‌گیری ملکوت بدن انسان یا نفس ناطقه او را در راستای تکامل بدن مادی و با عنایتی از طرف روح تبیین می‌کند. او در مقام تفاوت انسان و حیوان این حقیقت را اجمالاً بیان کرده است. او مهم‌ترین تفاوت بین نفس انسان و حیوان را صفت بقا می‌داند که نفس انسانی از روح دریافت کرده است:

بدانکه نفس به جملگی اجزا و ابعاض قالب انسانی محیط است... و نفس دیگر حیوانات در تن ایشان همین نسبت دارد... ولیکن نفس انسانی را صفات دیگر است که در نفس حیوانات نیست... یکی از آن جمله، صفت بقا است.^۳

این سخن، در حقیقت، به این معنا است که نفس انسانی در سیر تکامل بعد از نفوس حیوانات قرار گرفته و این کمال از طرف روح به آن افزوده شده است. یعنی نفس حیوانی باافاضه نوری از روح، تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردیده است. زیرا قالب و بدن انسان قدرت تحمل و تدبیر نفس ناطقه انسانی را داشته ولی بدن حیوانات دیگر از این توانایی برخوردار نبوده است و این رمز سخن او در بحث قبل است که بدن انسان از جهت ترکیب پیچیده‌ترین موجودات عالم اجسام است.

تبدیل نفس حیوانی به نفس ناطقه با عنایت روح ملکوتی به آن، در سخنان دیگر عارفان هم مشرب با نجم الدین رازی نیز مطرح شده است. عزالدین کاشانی در مقام تبیین چگونگی به وجود آمدن نفس ناطقه می‌گوید:

نفس ناطقهٔ انسانی عبارت از مجموعه خلاصه لطایف اجزای ترکیب بدن که آن را روح حیوانی و طبیعی گویند و نوری است که از روح علوی انسانی به آن افزوده می‌شود و بدان نور مورد الهام فجور و تقوی می‌گردد، چنان که نص کلام مجید است؛ «ونفس و ماسویها فالهمها فجورها و تقویها»^۱

بدین ترتیب تعلق روح به بدن، در حقیقت به معنای تکامل ملکوت بدن به حدی است که صلاحیت افزوده از طرف روح علوی انسانی را پیدا می‌کند و روح با افزوده نور خویش به نفس حیوانی صفت بقا می‌بخشد و آن را تبدیل به نفس ناطقه می‌کند و نفس با این صفت خویش واسطه بین روح و بدن می‌شود و افاضات روح از راه نفس به بدن می‌رسد.

دل واسطهٔ روح و نفس

اما به نظر می‌رسد که روح در تعلق به نفس حیوانی نیز به مرتبه‌ای واسطه نیازمند است تا بتواند درجه به درجه به افق عالم اجسام نزدیک گردد. با اینکه ملکوت بدن انسان یعنی روح حیوانی که به نفس ناطقه تبدیل شده است، نزدیک‌ترین موجودات جسمانی به عالم ارواح است ولی هنوز هم با مرتبهٔ عالی روح فاصله بسیار دارد. نجم الدین رازی در تبیین چگونگی تعلق روح به بدن، از دو فرزند سخن می‌گوید که از این تعلق به وجود می‌آید. یکی نفس ناطقه و دیگری دل. نفس ناطقه فرزندی است که با بدن می‌ماند و دل فرزندی است که با روح می‌ماند:

از ازدواج روح و قالب دو فرزند دل و نفس پدید آمد. اما دل پسری بود که با پدر [، یعنی] روح، می‌ماند و نفس دختری بود که با مادر [، یعنی] قالب خاکی، می‌ماند. در دل، همهٔ صفات حمیدهٔ علوی روحانی بود و در نفس، همه صفات ذمیهٔ سفلی، ولیکن چون نفس زادهٔ روح و قالب بود در وی از صفات بقا و بعضی از صفات حمیده که تعلق به روحانیت دارد، بود.^۲

سِرِّ واسطهٔ بین دل و روح

یکی دیگر از مراتب وجودی انسان سِرِّ است که بین دل و روح قرار دارد و فیض را از روح دریافت می‌کند و در اختیار دل می‌گذارد، همانگونه که دل واسطه پخش فیض بین

عالم ملکوت و عالم مادی است.^۱ این مرتبه وجودی کاملاً در عالم ملکوت قرار دارد، برخلاف دل که یک روی در عالم مادی و حتی مظهري مادی دارد که همان قلب صنوبری است. مرتبه سرّ نزد نجم‌الدین رازی، مرتبه‌ای است که انسان به واسطه رسیدن به آن به مرتبه‌ای از شهود نائل می‌شود که به آن شهودات و مکاشفات الهامی می‌گویند و برطبق آن اسرار آفرینش و حکمت وجود هر چیز ظاهر و مکشوف می‌شود.

مرتبه خفی

مراتبی که تاکنون برای انسان برشمردیم، تمام انسان‌ها را دربر می‌گیرد و حتی خصوصیات هر یک از این مراتب یعنی کشف و شهود مخصوص به آن، برای هر کس که تلاش کند و با نفس خود مخالفت کند حاصل می‌شود، حتی اگر ایمان نیز نداشته باشد؛^۲ هر چند که مکشوفات برای مومنین و کافرین متفاوت است.^۳ اما مرتبه خفی مرتبه‌ای است فوق مرتبه روح که اختصاص به مومنین دارد و خداوند جز به خاصان خویش این مرتبه را عنایت نمی‌کند.^۴ این مرتبه واسطه‌ای بین مرتبه صفات خداوند و روح انسانی است و زمینه را برای شهود صفاتی فراهم می‌سازد.^۵

مرتبه عقل

در اینجا مناسب است که به یک مرتبه دیگر از وجود انسان یعنی عقل نیز اشاره کنیم که همواره در کنار سایر مراتب مطرح می‌شود. البته نجم‌الدین رازی به صراحت جایگاهی برای این مرتبه مشخص نکرده است. لیکن از بعضی کلمات او این‌طور مشخص می‌شود که عقل مرتبه‌ای بین دل و نفس دارد. زیرا او اولین مقام سالکین را همین مرتبه عقل می‌داند و از مشاهدات آن به کشف نظری تعبیر می‌کند. و بعد از این مرتبه مکاشفه از راه دل را مطرح می‌کند. او همچنین فلاسفه و حکما را متوقف در این مقام می‌داند زیرا از عشق که کار دل است غافل شده‌اند و تنها به اصلاح معقولات و تصفیة عقل اکتفا نموده‌اند.^۶ او همچنین کسانی را که به تهذیب نفس به از بین بردن تک تک صفات مشغول می‌شوند، عاقلانی می‌داند که راه به جایی نمی‌برند و فلاسفه را پیرو این راه

۱. همان، ص ۳۱۴.

۲. همان، ص ۳۱۴.

۳. همان، ص ۳۱۳.

۴. همان، ص ۳۱۴.

۵. همان، ص ۳۱۵.

۶. همان، ص ۳۱۲.

می‌داند که با تبعیت از این راه عقلانی پیروی از انبیا(ع) را بر خویش لازم نمی‌داند و به راه دل که همان راه عشق و محبت است بی‌توجه‌اند.^۱

این مراتب وجودی تفسیر تمام بحث‌هایی است که دربارهٔ تنزل روح از اوج ملکوت به حضيض ناسوت مطرح می‌شود. روح برای اینکه بتواند با بدن رابطه برقرار کند، در مرتبه‌ای پایین‌تر از خویش تجلی می‌کند که این مرتبه دل نام دارد. این مرتبه هر چند صفات کمال روح را داراست ولی از لحاظ وجود می‌آید، با مادیات نزدیک‌تر است. این مرتبه از وجود انسان است که با نفس حیوانی پدید آمده می‌آید، با کالبد انسانی رابطه برقرار می‌کند و آن را به نفس ناطقه تبدیل می‌کند و در نتیجه وجود انسان در قالب خاکی شکل می‌گیرد.

تعبیر لطیف «حجاب» که در کلام نجم‌الدین رازی و دیگر عرفا در مورد تنزل روح از مقام خویش مطرح است، نیز نشان دهنده این است که مقصود آن‌ها از تنزل روح از مرتبهٔ خویش، پدیدار شدن مراتب وجودی انسان از تجلیات روح است. روح انسانی در هنگام تعلق به بدن از چندین هزار عوالم مختلف روحانی و جسمانی گذر می‌کند که در این میان هفتاد هزار حجاب نورانی و ظلمانی پدید می‌آید.^۲

حجاب حکایت از مستور شدن یک چیز با پدید آمدن موانعی برای رؤیت آن است. همان‌طور که در مورد خداوند تمام عوالم وجود - اعم از مجرد و مادی - به نحوی حجاب ذات او محسوب می‌شوند. بنابراین محجوب شدن روح انسان نیز به معنای مستور شدن حقیقت آن است که دیگر امکان مشاهده آن وجود ندارد. بدین ترتیب، تنزلات وجودی روح انسان برای تعلق به بدن، به هیچ وجه به معنای تجافی یا سقوط روح از عالم اعلیٰ به عالم مادی نیست بلکه روح از زمان خلقت در همان مرتبهٔ خویش باقی می‌ماند و اصلاً امکان حرکت و سقوط برای آن وجود ندارد و در هنگام تعلق به بدن، در حقیقت، تجلیات آن مرتبه به مرتبه حاصل می‌شود تا آنگاه که به نفس حیوانی در بدن انسانی تعلق گیرد و آن را به نفس ناطقهٔ حیوانی تبدیل کند.

۲. نفس، محور وجود انسان

از بحث قبل مشخص گردید که انسان حقیقتی دارای مراتب مختلف است که از

پست‌ترین مراتب هستی تا عالی‌ترین آن برخوردار است. و این مراتب در یک سلسله وجودی به طور منسجم یکی بعد از دیگری قرار دارند به صورتی که روح مرتبه به مرتبه به بدن نزدیک می‌شود و بدن نیز تکامل می‌یابد و این دو در مرتبه نفس تلاقی می‌یابند. اکنون سؤال این است که آیا این مراتب چگونه می‌تواند حقیقت وجود انسان را تبیین کند. به عبارت دیگر آیا این مراتب مختلف موجب تکثر شخصیت در انسان می‌شود و باعث می‌گردد که او در عین حال که موجودی کاملاً مجرد و متعالی است و در ذوق و وجد عرفانی و اشراقی با خداوند به سر می‌برد، موجودی مادی و کاملاً متعلق به ماده باشد. در صورتی که انسان‌ها به طور طبیعی از وحدت شخصیت برخوردارند.

پاسخ به این سؤال در بررسی این حقیقت نهفته است که آیا در وجود فعلی انسان کدام یک از این مراتب محور اساسی شخصیت او محسوب می‌شود و کدام یک تابع. زیرا اگر تمام این مراتب - و حتی حداقل دوتای از آن‌ها - بخواهد برای خود استقلال داشته باشند مسئله تعدد شخصیت انسان پیش خواهد آمد و شاید این بیماری که بعضی افراد به آن مبتلا می‌شوند از انفصال رابطه بین این مراتب وجودی به وجود می‌آید. از دیدگاه نجم الدین رازی و عرفای هم مشرب او، محور وجود انسان مرتبه نفس اوست و بقیه مراتب به نحوی تابع وجود او محسوب می‌شوند. محور بودن نفس در وجود انسان اقتضا دارد که وجود او برتر از سایر مراتب وجودی انسان باشد که این مطلب را از جهات مختلف در سخن او پی‌گیری می‌کنیم.

الف) برتری‌های نفس بر روح و دل

۱. برخورداری از کمالات بیشتر

یکی از خصوصیات نفس که آن را محور وجود انسان قرار می‌دهد، برخورداری از کمالات بیشتر نسبت به سایر مراتب است. هر چند نجم الدین رازی در بحث تنزل روح تا مقام بدن و پدید آمدن نفس ناطقه این مطلب را بیان کرده است که نفس دارای تمام صفات ذمیمه سفلی و بعضی از کمالات و صفات روحانی است، در حالی که روح^۱ و دل از صفات و کمالات بسیار روحانی برخوردارند^۲ ولی حقیقت به شکل دیگری است.

۱. مقصود از روح در اینجا و تمام مباحث آینده روح جزئی انسان است، نه روح کلی که والاترین مرتبه خلقت است و ارواح جزئیه همان‌طور که در بحث‌های قبل گذشت، دارای مراتب مختلف هستند و اینگونه نیست که این ارواح جزئی از همه

مقایسه‌ای که بین مراتب وجود انسان، در این مقام، صورت گرفته مربوط به کمالات بالفعل آن‌ها است. در این مقایسه روح و دل بر نفس مزیتی چشم‌گیر دارند، اما نفس از یک سلسله کمالات دیگر برخوردار است که روح و دل با آن شریک نیستند. نجم‌الدین رازی در بحث سفر روح برای تعلق به بدن، از این حقیقت پرده برمی‌دارد که نفس علاوه بر کمالات روح و دل از کمالات تمام عوالم وجود برخوردار است، روح در این سفر هنگام گذر از عوالم مختلف - سیصد و شصت هزار عالم - از هر عالم ما حاصل آن را با خود برمی‌دارد که هر چند هر یک از آن‌ها برای او حجابی می‌شود ولی بر کمال او نیز می‌افزاید:

بدان‌که چون روح انسان را از قرب و جوار رب العالمین به عالم قالب و ظلمت آشیان عناصر و وحشت سرای دنیا تعلق می‌ساختند، برچم‌لگی عوالم ملک و ملکوت عبور دادند و از هر عالم آنچه زبده و خلاصه آن عالم بود با او بار کردند... نگرش او به هر چیز در هر عالم اگر چه سبب کمال او خواست بود، حال هر یک او را حجابی شد.^۱ این سخن حکایت از این دارد که هر عالم را به صورت خلاصه و فشرده در باطن روح قرار می‌دادند. پس روح در تجلیات مختلف خویش هر چند ظاهراً کمالات خویش را از دست می‌داده و از کمالات بالفعل خالی می‌شده ولی از لحاظ باطنی و بالقوه دارای سرمایه‌ای بسیار گرانقدر می‌شده است. در نتیجه آخرین مرتبه تجلی روح یعنی نفس ناطقه انسانی، هر چند ظاهراً از کمالات کمتری نسبت به سایر مراتب برخوردار است، در باطن خویش از کمالات بیشتری برخوردار است.

از طرف دیگر صفات مذموم که نفس از آن برخوردار است و دیگر مراتب وجودی آن‌ها را ندارند، خود برای نفس، کمال محسوب می‌شوند. نجم‌الدین رازی تمام صفات مذموم نفس را به دو صفت هوا و غضب باز می‌گرداند. زیرا تمام صفات دیگر از این دو نشأت می‌گیرد.^۲ اما این دو صفت همان‌طور که راه دوزخ را برای انسان هموار می‌کند و هر صفتی که از این دو منشعب گردد یکی از درکات دوزخ است، ولی اصل وجود این دو صفت برای تکامل نفس ضروری است. زیرا نفس با صفت هوا، به جلب منافع می‌کوشد و با صفت غضب، ضررها را از خود دور می‌کند و نقص هر یک از این دو صفت موجب نقصان نفس و بدن است، هر چند که زیاده روی در این دو نیز موجب نقصان عقل می‌گردد،^۳ اما اعتدال این دو صفت راه تمام صفات کمال را بر روی انسان می‌گشاید.^۴ این

دو صفت در حالت اعتدال هم چون براقی هستند که انسان را به مقامات بالا می‌رسانند. اصلاً بدون این دو، نفس قدرت حرکت و تکامل ندارد، زیرا بدون آن‌ها انسان تبدیل به موجودی مجرد می‌شود که همچون روح در مقامی ثابت قرار دارد و راه حرکت و تکامل به روی او بسته است. پس هوا و غضب همچنان که راه سقوط را بر انسان گشوده‌اند، راه کمال را نیز به روی او باز کرده‌اند.^۵ او برای تبیین اینکه نفس برای تکامل خویش به این دو صفت احتیاج دارد، به سخنی از بزرگان استشهاد می‌کند که بدون هوی راه سلوک را بسته می‌دانند:^۶

لولا الهوی ما سلک احد طریقا الی الله، یعنی اگر هوا نبود هیچ کس را راه به خدا نبود بدین ترتیب وجود هوا و غضب در نفس، او را به موجود کاملتری نسبت به روح ودل تبدیل می‌کند که با این دو صفت قدرت تکامل فوق العاده‌ای پیدا می‌کند که در مراتب دیگر وجود انسان نیست.

۲. برتری غایت نفس

با توجه به بحث سابق که نفس قدرت تکامل دارد ولی روح از چنین امکانی برخوردار نیست، یکی دیگر از فضیلت‌های نفس بر روح آشکار می‌شود. روح هر چند در مقام عالی قرار دارد ولی نفس با توجه به امکانات و استعدادهایی که در او نهفته می‌تواند از این مقام روح نیز بالاتر رود و به مقامی دسترسی پیدا کند که روح گنجایش پذیرش آن را ندارد:

چون توفیق رفیق گشت و به کمند جذبۀ «ارجعی الی ربک» نفس توسن صفت را به عالم علو و حضرت عزّ خواندند، روح که سواری عاقل بود چون به مقام خویش رسید خواست که جبرائیل وار عنان باز کشد. نفس توسن صفت چون پروانه دیوانه بود، پَرّ ظلومی و جهولی هوا و غضب خود را بر شم جلال احدیت زد و به ترک وجود مجازی گفت.^۷

یکی از جنبه‌های برتری نفس بر روح از جهت غایت و هدف از خلقت که به مسئله تکامل آن بازگشت می‌کند، معرفت و شناختی است که نفس به آن دسترسی پیدا می‌کند. نجم الدین رازی در بیان حکمت تعلق روح به بدن علت این امر را رسیدن به معرفت

شهودی بیان می‌کند. او ابتدا شناخت را به سه قسم عقلی، نظری و شهودی تقسیم می‌کند و این شناخت اخیر را از دسترس ارواح و ملائکه نیز دور می‌داند، زیرا آن‌ها هر چند به نحوی از صفات ربوبی برخوردارند ولی هزاران حجاب نورانی بین آن‌ها و صفات خداوند وجود دارد. لطافت بیش از حد آن‌ها موجب گردیده است تا نتوانند به تجلیات صفات خداوند بنگرند. اما تعلق روح به بدن این قدرت را به انسان می‌بخشد که بتواند به این معرفت شهودی نائل گردد.^۱ و تعلق روح به بدن چیزی نیست جز تولد نفس ناطقه انسانی و تکامل آن که می‌تواند از مرتبه و مقام روح فراتر رود و به شهود تجلیات صفات خداوند پردازد بلکه اصلاً خود مظهر صفات حق گردد:

تا نفس دستکاری ظلومی و جهولی خویش به کمال نرساند در این مقام نفس را نتوان به کمال شناخت که او چیست و او را از بهر چه آفریده‌اند و در کدام مقام به چه کار خواست آید؟ چون این دستکاری از او به کمال ظاهر شد و از دیوانگی پروانگی به نور بخشی شمعی رسید که «کنت له سمعا و بصراً و لسانا فبی یسمع و بی یبصر و بی یناطق» حقیقت «من عرف نفسه فقد عرف ربه» محقق گردد. یعنی هر که نفس را به پروانگی شناخت حضرت را به شمعی باز داند.^۲

این مرتبه که فوق روح است در اصطلاح عرفا، مرتبه خفی نامیده می‌شود و واسطه‌ای بین عالم صفات خدا و عالم روح است. نفس با رسیدن به این مرتبه در حقیقت روح را پشت سر می‌گذارد و به کشف صفاتی نائل می‌شود و مظهري از صفات خداوند می‌گردد.^۳ نجم‌الدین رازی خفی را روح حضرتی می‌داند که بجز خاصان درگاه حضرت حق کسی را به آن راهی نیست. اما مرتبه قبل از آن یعنی روح، بین کافر و مسلمان مشترک است.^۴ البته تکامل نفس در این مرحله نیز متوقف نمی‌شود و می‌تواند مرتبه صفات را نیز پشت سر بگذارد و به مرتبه کشف ذاتی نائل شود.^۵ نجم‌الدین رازی در تبیین تفاوت بین کشف صفاتی که در مرتبه خفی حاصل می‌شود و کشف ذاتی که در مرتبه بعد به وجود می‌آید، به تقسیم صفات خداوند به جمال و جلال و تقسیم صفات جمال به ذاتی و فعلی و صفات ذاتی به نفسی و معنوی تمسک می‌جوید. صفات نفسی آن‌هایی هستند که عین ذاتند و صفات معنوی زائد به ذات. درحقیقت کشف ذاتی آنجا حاصل می‌شود که نفس باصفت معنوی خداوند یعنی موجودی، واحدی و قائم به نفسی او متحد و

مظهر آن گردد. در این مقام است که جنید و ابوسعید غیر از خدا در عالم چیزی نمی بینند و بایزید به مقام الوهیت خویش پی می برد.^۱

در تبیین این مسئله که مرتبه روح بین کافر و مسلمان مشترک است. اما مراتب بالاتر نه، نجم الدین رازی به بحث خلط بین تجلیات می پردازد که بعضی از سالکان به اشتباه بعضی از تجلیات را تجلی حق می پندارند و خیال می کنند که به مرتبه رزق تجلی نائل گشته اند. در مقام روح برای سالک تجلیاتی حاصل می شود که اگر شیخ کاملی او را راهنمایی نکند، چنین اشتباهی برایش پیش می آید و نمی تواند از این ورطه نجات یابد.^۲ او با تقسیم تجلیات به روحانی و ربانی، به صفات این دو تجلی می پردازد و از خصوصیات تجلی روحانی این را برمی شمارد که در آن هنوز صفات مذموم نفس و از جمله حيله گری، غرور، عجب و خودخواهی وجود دارد و رنگ و بوی حدوث دارد و نه فنا، یعنی در این تجلی، نفس هنوز به فنای صفاتی خویش نائل نگشته است.^۳ این صفات نفس که در این مرحله از تجلی وجود دارد، در حقیقت، همان صفاتی هستند که در عرفان اتصاف به آن‌ها کفر تلقی می شود. زیرا راس کفرها، خودبینی و عجب و کبر است که در این مرتبه هنوز باقی هستند.

بنابراین بر طبق رای نجم الدین رازی اصولاً وصول حقیقی بعد از مرتبه تجلی روحانی حاصل می شود و مراحل قبل همه مقدمه است و تجلیات روحانی در حقیقت حجاب نورانی هستند نه تجلی و شهود حقیقی. اما در اینجا یک سؤال مهم مطرح می شود، که چگونه نفس می تواند از مقام روح که نفس تجلی آن محسوب می شود، فراتر رود و آیا این امر منجر به این نمی شود که نفس بتواند از مقام روح کلی نیز فراتر رود و حتی به مرتبه خدایی برسد؟ به عبارت دیگر، در بحث مراتب وجودی انسان مطرح گردید که نفس به واسطه تجلی روح به نفس حیوانی به وجود می آید، پس فرع وجود او محسوب می شود. حال چگونه است که این فرع می تواند آنقدر تکامل یابد که از رتبه روح نیز فراتر رود و به مراتب والاتر نائل گردد. در اینجا به پاسخ این دو سؤال در سخنان نجم الدین رازی می پردازیم: ۱. نفس چگونه می تواند از مقام روح جزئی خویش که تجلی آن است فراتر رود؟ ۲. آیا نفس قدرت و قابلیت دارد که از مقام روح کلی نیز بالاتر رود؟

به نظر می‌رسد پاسخ سؤال اول تا حدودی از سخنان نجم‌الدین رازی که قبلاً مطرح گردید، آشکار شده است و در اینجا با کمی تفصیل به بیان آن می‌پردازیم. نجم‌الدین رازی تفاوت عمده‌ای بین نفس و روح قائل است که همین امر اصولاً منشأ تکامل‌پذیری نفس است. این تفاوت از جهت تعلق نفس به بدن و جسمانی بودن آن است. این تعلق دو صفت هوا و غضب را برای نفس به ارمغان می‌آورد که اصلاً تکامل نفس هم در همین رابطه ارزیابی می‌شود.

او پیش از این، در عالم ارواح، این دو آلت نداشت، همچون ملائکه به مقام خویش راضی شده بود و از شمع جلال احدیت به مشاهده نوری وضوئی قانع گشته بود که «ما منا الاوله مقام معلوم»^۱

پس همانطور که در بحث قبل نیز مطرح گردید، نفس از کمالاتی برخوردار است که روح جزئی این کمالات را ندارد و این کمالات از عالم ماده یعنی بدن برای نفس حاصل شده است و ربطی به روح جزئی ندارد. این سخن یعنی مرکب بودن نفس از صفات عالم ارواح و صفات مادی در حقیقت به این معنی است که نفس صرفاً معلول روح جزئی نیست بلکه بدن نیز در پدید آمدن آن نقش دارد و همین امر موجب می‌شود که نفس بتواند از مقام روح بالاتر رود. به عبارت دیگر روح جزئی علت تامه برای نفس نیست و تنها جزء العله است و اشکالی ندارد که معلولی بتواند بر جز علت خویش تقدم پیدا کند. آنچه که محال است این است که معلولی بتواند بر علت تامه خویش تقدم پیدا کند، زیرا معلول با خصوصیت معلول بودن و فرع بودن نمی‌تواند بر منشأ و اصل خویش تقدم یابد، زیرا این امر مستلزم این است که فرع بر اصل مزیت یابد و علت تامه تمام کمالات معلول را دارا نباشد.

اما سؤال دوم، که آیا نفس می‌تواند از مقام روح کلی نیز فراتر رود؟ به نظر می‌رسد مباحث مطرح شده در بحث تکامل نفس موهم این معنا باشد که چنین امری جایز است، زیرا نفس می‌تواند به مقام فنای ذاتی نیز نائل گردد و این مقام و مرتبه‌ای فراتر از مقام روح کلی است که خود مخلوق ذات احدی است. اگر چنین تصویری حقیقت داشته باشد، اشکال مطرح شده در بالا وارد می‌شود. یعنی اگر نفس بتواند بر مقام روح کلی تقدم یابد و از آن بالاتر رود، در حقیقت معلول بر علت تامه خویش مقدم می‌شود و فرع

بر اصل مزیت می‌یابد، زیرا تمام مراتب مجرد و مادی عالم از پرتو نور محمدی که همان روح کلی است به وجود آمده‌اند. پس کمالات نفس چه مادی و چه روحانی همه پرتوی از کمالات اوست.^۱ اما حقیقت این است که تکامل نفس تا والاترین مقامات به هیچ وجه اقتضا ندارد که بتواند از مقام روح کلی بالاتر رود. هر کس چنین تصویری را در خویش راه دهد نه از مقام روح محمدی آگاه است و نه از حقیقت و چگونگی سلوک انسان در عرفان اسلامی. نجم‌الدین رازی در بحث وصول به حضرت خداوندی، سالکان به سوی او را به دو دسته تقسیم می‌کند: آن‌ها که به پای خویش می‌روند و آن‌ها که می‌برندشان. دسته اول که خود می‌روند، راهی جز به ضلالت و گمراهی ندارد و آن‌ها که با جذبۀ حق می‌روند و اصل هستند.^۲ او بعد از این تقسیم، به مقام پیامبر اکرم (ص) می‌پردازد که آن حضرت را با براق بردند و به مقام ادنی رساندند و آنگاه با پوشاندن لباس رحمت بازگرداندند. وصول آن حضرت به این مقام، این اقتضا را در بر داشت که هر نوع دوگانگی بین او و خدا از میان برخیزد. به صورتی که هر کس پیامبر را اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده^۳ و هر که با او بیعت کند با خدا بیعت کرده باشد.^{۴،۵}

این سخن رازی، هم جایگاه روح محمدی (ص) را بیان می‌کند و هم چگونگی سلوک به سوی خدا، که کاملاً با جایگاه آن حضرت مرتبط است. اولاً پیامبر اکرم (ص) به والاترین مرتبه در کمال نائل گشته است و مرتبۀ بالاتری نمی‌توان تصور نمود که آن حضرت نرسیده باشد. بنابراین این فرض که کسی بتواند از جایگاه و رتبه آن حضرت فراتر رود منتفی است. آن حضرت به مقام فنای در ذات و بقای بعد از فنا نائل شده است و این مقام انسان کامل است که والاتر از آن نمی‌توان تصور کرد. از طرف دیگر همانطور که در قوس نزول همه مخلوقات و موجودات عالم پرتوی از وجود آن حضرت محسوب می‌شوند و به واسطه وجود او در عالم ظهور یافته‌اند. در مرحله سلوک و رجوع نیز هر کس بخواهد به مقام والای انسان کامل نائل شود محتاج اوست و باید به دامن او چنگ زند تا او را به این مقام رساند. پس اگر کسی به مقام انسان کامل نیز برسد باز این رسیدن او به عنایت خداوند و روح محمدی است و اگر دست او را نگیرند، نمی‌تواند به این مقام نائل شود. پس نه روح محمدی که به مقام فنای ذاتی رسیده است، رتبه خدایی پیدا کرده

۳. سوره نسا: ۷۹.

۲. همان، ص ۳۳۰.

۱. همان، ص ۳۷.

۵. مرصادالعباد، ص ۳۳۱.

۴. سوره محمد: ۱۰.

است، زیرا او را برده‌اند و اگر نخواهند او را از آن مقام باز می‌گردانند، زیرا این مقام را از لطف و رحمت ایزدی یافته است و نه هر کس دیگری که به آنجا برسد بر روح محمدی سبقت جسته است، زیرا در وصول محتاج به اوست. حقیقت مقام پیامبر اکرم (ص) در قوس نزول و صعود را نجم‌الدین رازی در یک فصل^۱ مفصل در باب نسخ ادیان و ختم نبوت پیامبر اکرم (ص) تبیین کرده است که در آن نه تنها تمام مردم بلکه تمام پیامبران گذشته و آینده به او محتاجند و خلاصه آن در این دو حدیث تجلی یافته است که فرمودند:

«الناس یحتاجون الی شفاعتی یوم القیامه حتی ابراهیم»^۲

مردم حتی ابراهیم (ع) در روز قیامت به شفاعت من احتیاج دارند.

«آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیامه ولا فخر»^۳

آدم و هر کس که از او به وجود آید روز قیامت در زیر پرچم من هستند ولی من بر آنها بزرگی نمی‌فروشم.

ب) روح و دل، ابزار تکامل نفس

در بحث قبل، تکامل نفس و برتری آن از جهت غایت بر روح مطرح شد. در بحث حاضر می‌خواهیم به این حقیقت در کلام رازی بپردازیم که اصولاً او با مطرح کردن نفس به عنوان محور وجود انسان، سایر مراتب را ابزاری برای تکامل آن می‌داند. این امر اقتضا دارد که حقیقت وجود انسان را نفس تشکیل دهد و بقیه مراتب قوا و ابزار آن باشند که برای تکامل او ضروری هستند.

نجم‌الدین رازی در تبیین حکمت تعلق روح به بدن به اقسام معرفت می‌پردازد و آن را به سه قسم عقلی، نظری و شهودی تقسیم می‌کند. معرفت عقلی، معرفتی استدلالی است که با مقدمات حسّی حاصل می‌شود و انسان را از معلول به علت و از مصنوع به صانع راهنمایی می‌کند. معرفت نظری، معرفتی است که انسان با تبعیت از شریعت و باز شدن چشم ملکوتی‌اش به مرحله یقین می‌رسد. این معرفت برای خواص است، همان‌طور که معرفت اول مخصوص عوام است. اما معرفت شهودی برای خواص الخواص است، صاحب این معرفت نه تنها به دیدن انوار ملکوت نائل می‌شود بلکه

حجب نورانی را نیز می‌شکافد و به شهود صفات و ذات خداوند می‌رسد.^۱ او بعد از توصیف مراتب معرفت، حکمت تعلق روح به بدن را معرفت شهودی ذکر می‌کند. این از این جهت است که روح انسان قبل از تعلق به بدن همه نوع معرفتی را دارا بوده ولی قابلیت معرفت شهودی را نداشته و نمی‌توانسته است به سبب لطافت بسیار به این معرفت نائل شود. همانطور که ملائکه نیز در پس حجاب‌های نورانی مانده‌اند و لیاقت شهود صفات جمال و جلال خداوند و ذات او را ندارند. حیوانات نیز قابلیت تکامل به این مرتبه از معرفت را ندارند، زیرا آن‌ها ابزار لازم یعنی عقل، دل، سر، روح و خفی را دارا نیستند، همانطور که ملائکه نیز دارای آن‌ها نیستند.^۲

در کتاب مرصادالعباد در جاهای مختلف^۳ بر این امر تأکید شده است که انسان از این جهت که دارای این ابزارهای لازم برای معرفت شهودی است، قابلیت تکامل و شهود صفات و ذات خداوند را داراست. اما آیا این پنج قوه مدرکه، صفت کدامیک از مراتب وجود انسان هستند. با کمی دقت در مراتب وجود انسان مشخص می‌شود که این مرتبه محوری نفس است، زیرا غیر از این پنج مرتبه که از آن‌ها به عنوان ابزار نام برده شده است، تنها دو مرتبه باقی می‌ماند؛ نفس و بدن. بدن که امری زایل و فانی است، پس تنها نفس است که می‌تواند با برخورداری از این ابزارها تکامل یابد و به معرفت شهودی نائل گردد. البته خود همین تعبیر او که می‌گوید روح به تنهایی و بدون تعلق به بدن قابلیت رسیدن به این معرفت را نداشته است و به هنگام تعلق به بدن این لیاقت را به واسطه فراهم آمدن این ابزارها پیدا می‌کند، روشن می‌سازد که این ابزارها صفت نفس هستند زیرا آنچه که از تعلق روح به بدن به وجود می‌آید، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، دو موجود است؛ یکی نفس و دیگری دل. دل در اینجا خود یکی از ابزار قرار گرفته است. پس آنچه متعلق این ابزار و مالک آن‌ها می‌تواند تلقی شود، نفس است. بنابراین، این قوا، همه، صفات نفس و ابزاری برای تکامل آن محسوب می‌شوند.

بدین ترتیب، روح و دل که دو مرتبه وجود انسان هستند و در خلقت بر وجود نفس مقدم‌اند، بعد از خلقت نفس، تابع وجود آن می‌گردند و در خدمت مقاصد و تکامل آن قرار می‌گیرند. از آنجا که مقدمات هر چیز، هر چند بر اصل وجود آن مقدم‌اند، ولی مقصود از آن‌ها به وجود آمدن آن چیز است که این امر از این حیث چندان بعید به نظر

نمی‌رسد. در وجود انسان هدف به وجود آمدن نفس و تکامل آن برای به دست آوردن معرفت شهودی است که این امر از طریق خلقت ارواح و سپس نفوس از آن‌ها حاصل می‌شود و بدین ترتیب روح بعد از به وجود آمدن نفس در خدمت آن قرار می‌گیرد.

این حقیقت در جای دیگر این گونه تبیین می‌شود. روح، منبع فیضی است که برای استمرار حیات انسان لازم است و دل، این فیض را در عالم وجود انسانی تقسیم می‌کند: همچنین دل آدمی را یک روی در عالم روحانیت است و یک روی در عالم قالب و دل را از این وجه قلب خوانند که در قلب دو عالم جسمانی و روحانی است تا هر مدد و فیضی که از روح می‌ستانند، دل مقسم آن فیض بود.^۱

بدین ترتیب، روح، از طریق قلب، فیض خویش را برای استمرار حیات روحانی و جسمانی به کالبد می‌فرستد. دل، که به جهتی قلب نیز خوانده می‌شود، همچون یک تربیت‌کننده گرداگرد نفس را فراگرفته از سویی با عضوی در بدن در ارتباط است که آن را قلب صنوبری می‌خوانیم و از سوی دیگر سر در آستان روح مجرد دارد و راه وصول فیوضات روح به نفس و سپس بدن را هموار می‌کند. عزالدین کاشانی نیز مرتبه نفس ناطقه را بین صورت دل (قلب صنوبری) و حقیقت آن معرفی می‌کند. زیرا صورت دل در غایت کثافت است و حقیقت آن در غایت لطافت و برای پیوند این دو، موجودی لازم است که از یک جهت با اول و از جهت دیگر با دوم مناسبت داشته باشد. فیض از دل به نفس می‌رسد و از نفس به روح حیوانی و از آن جا به صورت قلب و در تمام بدن منتشر می‌گردد.^۲

بنابراین چون غایت وجود انسان رسیدن به معرفت شهودی است و هیچ مرتبه‌ای از وجود انسان به جز نفس نمی‌تواند به این معرفت شهودی دست یابد، تمام مراتب وجود انسان اعم از بدن، روح، دل، سر و خفی، برای این طرح ریزی شده‌اند که نفس به وجود آید و در سیر کمال خویش به این معرفت دست یابد. پس همه این مراتب ابزاری برای نفس در رسیدن آن به کمال هستند.

ج - تطبیق نفس با حالات وجودی انسان

یکی از اموری که می‌تواند نشان دهد که کدام یک از مراتب وجود انسان حقیقت و محور

وجود او است، تطبیق آن بر حالات وجودی انسان از ابتدای خلقت تا غایت کمال است. نجم الدین رازی در بحث معرفت نفس این حقیقت را بیان می‌کند که انسان در ابتدای خلقت، مجمع تمام صفات مذموم است که از دو صفت هوا و غضب پدید آمده است و این دو صفت از صفات ذاتی نفس هستند و با مشاهده این صفات بود که ملائکه با دیدن آدم گفتند: خدایا آیا در روی زمین کسی را می‌آفرینی که به فساد و خونریزی اقدام کند.^۱ این سخن او حکایت از این دارد که انسان در ابتدای خلقت تمام صفات مذموم را داراست و این صفات در وجود او غالب هستند، به گونه‌ای که انسان را به هر سو که بخواهند می‌کشند. از طرف دیگر این صفات همه از نفس زائیده می‌شوند و سایر مراتب وجودی انسان دارای چنین صفاتی نیستند. پس در ابتدای وجود انسان، نفس محور وجود اوست. هر چند همان طور که قبلاً روشن شد، بهره‌ای ناچیز از کمالات نیز به واسطه ارتباط با روح در نفس وجود دارد.

اما در سیر کمال وجود انسان نیز همواره نفس محور وجود است. زیرا در مرتبه اول که صفات مذموم در وجود انسان غالب است، نفس در مرتبه امارگی قرار دارد و بعد از تکامل و تربیت نفس، آن‌گاه که توانست دو صفت هوا و غضب را که منشأ تمام صفات مذموم هستند در غلبه خویش در آورد، از مرتبه امارگی به نفس مطمئنه تبدیل می‌شود.^۲ اما همان طور که واضح است، این نفس است که به اطمینان می‌رسد نه این که نفس جای خویش را به وجود دیگر یا مرتبه دیگر از انسان بدهد. در بحث‌های قبل نیز روشن شد که انسان در تمام مراتب کمال خویش به دو صفت هوا و غضب نیازمند است و این دو از صفات ذاتی نفس محسوب می‌شوند.

این حقیقت در مراتب بالاتر از کمال، یعنی مراتب فوق نفس مطمئنه، واضح‌تر است، زیرا روح مجرد به هیچ وجه صلاحیت گذر از این عوالم را ندارد و تنها نفس به خاطر قدرت خویش که از دو عالم ملک و ملکوت دریافت کرده است، می‌تواند با قدرت در این وادی قدم نهد و غایت وجود انسان یعنی شهود اسما و صفات خداوند را به دست آورد.^۳ نجم الدین رازی در راستای محور بودن نفس یک نکته لطیف قرآنی را متذکر می‌شود که در ابتدای تعلق روح به بدن از این تعلق به نفع روح تعبیر شده است و در موقع مراجعت انسان به سوی عالم اعلی خطاب به صورت یا ایته‌ها النفس المطمئنه

مطرح شده و نفس مورد خطاب قرار گرفته است نه روح. او در تفسیر این آیات، متذکر می‌شود که چون هنگام تعلق روح، زمان بذریاشی است، از حقیقت انسان به روح تعبیر شده و در زمان برداشت ثمره از این حقیقت به نفس تعبیر شده است.

این خطاب قرآنی تأیید این مطلب است که بعد از خلقت وجود انسان مرتبه روح و سایر مراتب استقلال خویش را از دست می‌دهند و تابع وجود انسان می‌شوند و در هنگام بازگشت این نفس است که به بار نشسته و به سوی پروردگار خویش بازمی‌گردد. البته نجم‌الدین رازی، چون حقیقت انسان را مرکب از مراتب مختلف می‌داند، این خطاب قرآن در بازگشت را، به مجموع مراتب نسبت می‌دهد و نفس را در آیه شریفه به حقیقت انسان بازگشت می‌دهد، اما بلافاصله متذکر می‌شود که اگر ما در این بازگشت روح را نیز مدخلیت می‌دهیم از این جهت است که روح بذری اولیه بوده و هر بذری به نحوی در ثمره موجود است، هرچند تبدیل شده و دیگر صورت فعلی خویش را دارا نیست.^۱

نتیجه‌گیری

این تحقیق در حقیقت، پی‌جوی این مسئله بود که انسان را باید چگونه موجودی تصویر کرد. آیا او موجودی کاملاً ملکوتی است که چند روزی را در زندان تن اسیر گشته و مرگ در حقیقت آزادی او محسوب می‌شود، یا موجود کاملاً مادی و نشأت گرفته از ماده است و هیچ ارتباطی با عالم ملکوت ندارد، مگر اینکه سعی و تلاش نماید و به این حقیقت دست یابد.

با بررسی این مسئله در سخنان نجم‌الدین رازی این حقیقت هویدا گردید که هیچ یک از این دو به طور مطلق صحیح نیست و راهی میانه یا ترکیبی از این دو نظریه بیان‌گر حقیقت انسان است. روح که یکی از مراتب وجود انسان است قبل از خلقت بدن موجودی در ملکوت اعلیٰ بوده است و در آنجا حیاتی منطبق بر سرشت ملکوتی خویش داشته است و خلقت انسان و تعلق روح به بدن موجب نگریده است که او مقام خویش را ترک کند و در قفس زندان در آید بلکه اصلاً چنین قابلیت را نیز دارا نیست.

تعلق روح به بدن، در حقیقت، پدید آمدن نفس ناطقه در قالب بدن است که با جلوه‌ای از روح به نفس حیوانی به وجود می‌آید و نفس ناطقه بعد از تولد از روح محور

وجود انسان قرار می‌گیرد، هرچند از اول نیز محور وجود انسان بوده است، زیرا هدف از خلقت روح، تولد نفس بوده است. از طرف دیگر تمام کمالات وجود انسان با کمالات نفس او سنجیده می‌شود. به عبارت دیگر کمالات انسان، کمالاتی است که در نفس او به وجود می‌آید و تثبیت می‌گردد. اگر صفات رذیله که اولین صفات نفس انسانی است در او راسخ گردد، او تبدیل به حیوانی از جنس آن صفتی می‌گردد که در او غالب است و اگر این صفات در کنترل نفس قرار گیرند و نفس بتواند با کمک الهامات و فیضی که از روح به واسطه دل دریافت می‌کند و با سعی و تلاش بر این صفات غالب گردد، همین صفات بهترین ابزار و امکان تکامل را برای او فراهم می‌کنند تا به شهود صفات و اسماء خداوند بپردازد، معرفتی که حتی برای روح مجرد امکان وصول به آن نبوده و نفس در پرتو همت خویش به آن دست یافته است.

بدین ترتیب مشخص می‌شود که روح در سیر صعودی انسان به یاری دهنده نفس تبدیل می‌شود. حال اگر نفس انسانی به سوی کمال گرایش پیدا کند تا کم کم به مقام روح جزئی خویش و حتی بالاتر از آن دست پیدا کند، با رسیدن به مقام روح، روح را در خود جذب کرده و تمام کمالات آن را به صورت بالفعل به خود اختصاص می‌دهد. اما اگر نفس راه انحطاط پیش‌گیرد، موجب می‌شود که روح انسانی به طور کلی از بین برود و نفس انسانی یعنی انسان، موجود ظلمانی گردد که جز امور این دنیوی یعنی شهوات و امیال که اموری حیوانی هستند، از کمال دیگری برخوردار نباشد.^۱

در اینجا این نکته شایسته ذکر است که در سخنان نجم‌الدین رازی به جملاتی برخورد می‌کنیم که نشان می‌دهد نفس، دل، سر و خفی، ابزار تکامل روح هستند و روح است که از عالم ملکوت به این عالم سقوط می‌کند و این‌ها به همراه حواس ظاهری ابزار کمال آن هستند.^۲ اما با توجه به امر مسلمی که بارها در سخنان او تکرار شده است که مجردات قابلیت تغییر و تبدیل ندارند، لازم است این موارد را یا بر این حمل کنیم که مقصود از روح، همان نفس و مقصود از نفس، همان روح است، زیرا این دو واژه بسیار به جای هم به کار می‌روند و یا اینکه نفس را بر روح بخاری، یعنی روح حیوانی حمل کنیم و روح را بر نفس که مرتبه تنزل یافته روح است و احتمال اشتباه نیز در این موارد منتفی نیست، زیرا در موارد دیگر همواره روح یکی از مدرکات باطنی محسوب شده است نه نفس.^۳

حال اگر سؤال شود که بالاخره انسان موجودی مادی است یا ملکوتی، پاسخ این است که حقیقت انسان در ابتدای امر موجودی در افق عالم ماده است که از بدن سر بر آورده و با آن پیوندی بسیار نزدیک و طبیعی دارد ولی دارای ارتباط تنگاتنگی با ملکوت است و از امکانات بسیاری برای تکامل برخوردار است. پس می توان انسان را موجودی مادی تلقی کرد که عنایت خداوندی از عالم ملکوت ابزار عقل، روح، دل، سر و خفی را برای او قرار داده است تا با کمک آنها بر رذائل وجود خویش که از ذاتش برخاسته غلبه کند و آنها را نیز در کنار ابزار ملکوتی خویش برای وصول به کمال به کار گیرد.

به این ترتیب، هم مشکل خلقت روح قبل از بدن حل می گردد و هم چگونگی تعلق روح به بدن آشکار می گردد. جمع بین اینکه روح انسان موجودی بالفعل قبل از بدن باشد و بعد بتواند به بدن بالفعل تعلق گیرد و به تدبیر آن پیردازد نیز یکی از مشکلاتی است که بر اساس نظریه مطرح در کلام نجم الدین رازی حل می شود. هر چند روح قبل از بدن خلق گردیده است ولی آن روح، حقیقت وجود انسان را تشکیل نمی دهد و خود ابزاری برای تکامل آن است و آنچه حقیقت و محور وجود انسان و مدبر بدن است، پدیده ای سر برآورده از خود بدن است که با اشراق روح به موجودی ذاتاً مجرد تبدیل می شود و با آن رابطه ای کاملاً طبیعی دارد و مشکلی در تدبیر بدن ندارد.

مراتب وجود انسان در گیتا

وجود انسان در گیتا از دو مرتبه روحانی و مادی تشکیل شده است که از آنها به پُورُوشه^۱ و پَرَکرتی^۲ تعبیر می شود. این دو نه تنها درباره این دو مرتبه از انسان بلکه درباره دو مرتبه روحانی و مادی تمام عالم به کار می رود.

در مسائل جهان شناسی، برهمن^۳ به مثابه پُورُوشه، روح پَرَکرتی، یعنی عالم ماده محسوب می شود که با قرار دادن تخم موجودات در پَرَکرتی آنها را به فعلیت و ظهور می رساند. رادا کریشنان این سخن گیتا را به تجلی برهمن در عالم وجود تفسیر کرده است که به این وسیله صورت های مختلف وجود در عالم ظاهر می شود، زیرا او منشأ تمام موجودات عالم است.^۴ او در جای دیگر رابطه برهمن و پَرَکرتی را در قالب روح و

1. Puruṣa

2. Prakṛti

3. Brahman

4. RADHA KRISHNAN, S. *The BHAGAVAD GITA*.

بدن تصویر می‌کند که حیات عالم وجود به برهمن بستگی دارد و عالم نیز به وجهی او را نشان می‌دهد و تعیین می‌بخشد.^۱

در مسائل انسان‌شناسی، پُورُوشه روح ملکوتی است که از برهمن نشأت می‌گیرد و به کالبد انسان تعلق می‌گیرد. پُورُوشه آگاهی محض است و نه تنها تغییرات وجود انسان به آن سرایت نمی‌کند بلکه به وجود آمدن این تغییرات نیز به آن منسوب نیست. پُورُوشه در عالم وجود انسان تنها نقش شاهد و آگاه را بر عهده دارد. اعمال انسانی از مرتبه پُرکرتی سر می‌زند و تمام تغییرات و حتی تولدهای مکرر مربوط به این مرتبه از وجود انسان است.

بدین ترتیب شناخت حقیقت و مراتب وجود انسان به شناخت پُرکرتی بستگی تام دارد. گیتا در فصل سیزدهم برای پُرکرتی بیست و چهار جزء مطرح می‌کند که عبارتند از: عناصر پنجگانه (آب، باد، خاک، آتش، و ائیر)، خود آگاهی، عقل، اویکنته،^۲ پنج نیروی حس، پنج نیروی عمل، دل و موضوعات پنجگانه حواس. اما در فصل هفتم برای پُرکرتی تنها هشت جزء مطرح است: عناصر پنجگانه، دل، عقل و خود آگاهی. رادا کریشنان این تفاوت را با اجمال و تفصیل تفسیر می‌کند^۳ که نشان می‌دهد تمام آن اجزای بیست و چهارگانه در همین هشت جزء خلاصه می‌شود و در حقیقت با بسط و گسترش این هشت جزء آن بیست و چهار جزء به وجود می‌آید و بدین ترتیب بقیه اجزا به نحوی تابع این اجزای هشتگانه هستند.

رادا کریشنان این اجزای هشتگانه را به دو رتبه والا و پست، رتبه‌بندی می‌کند.^۴ عناصر پنجگانه در این تقسیم در رتبه نازل قرار می‌گیرند که دل، عقل و خود آگاهی به آن‌ها تعلق می‌گیرد. این تقسیم، در حقیقت بین جنبه‌ای از پُرکرتی که به آگاهی مربوط می‌شود و جنبه‌ای از آن که ربطی به آگاهی ندارد تمایز می‌گذارد. دل، عقل و خود آگاهی هر یک به نحوی با آگاهی‌های انسان در زندگی او مربوط هستند ولی عناصر پنجگانه چنین مقام و مرتبه‌ای را دارا نیستند. بدین ترتیب می‌توانیم برای انسان مراتب وجود سه‌گانه تصویر کنیم. مرتبه عناصر مادی که پیکره بدن او را تشکیل می‌دهد، مرتبه‌ای از آگاهی که با این عناصر مادی کاملاً مرتبط است و همراه آن مرتبه پُرکرتی در وجود

۱. همان، ص ۳۰۲.

۲. Avyakta. در لغت به معنی ناپیدا، پنهان، بی‌عین؛ نیرویی که همیشه حاضر است، حتی هنگامی که این جهان نمودها هنوز

انسان را تشکیل می‌دهد و مرتبه‌های بسیار متعالی از آگاهی که هیچ نحو تعلقی به عناصر مادی ندارد نه در ذات خود و نه در عمل.

اما شناخت مراتب وجود انسان در گیتا به تحلیل دو مفهوم دیگر نیز بستگی دارد، یکی، آتمن^۱ و دیگری، جیوه^۲. جیوه روحی در مرتبه پایین است و بر خلاف پُورُوشه که روحی متعالی است. این روح با امور حیات فیزیکی انسان در ارتباط است و دچار تغییر و تبدیل می‌شود.^۳ اما در عین حال یکی از تجلیات روح متعالی محسوب می‌شود و به آن وابسته است.^۴ آتمن پشتیبانی‌کننده تجلی پُورُوشه است^۵ و حقیقتی غیرقابل تغییر و تبدیل دارد^۶ و از این رو تعبیر آن به روح، درست نیست. زیرا روح یا جیوه حاصل برآیند امور احساسی است. این توضیحات در مورد آتمن و جیوه و مقایسه آن‌ها با دو مرتبه مطرح شده در بحث‌های قبل، یعنی پُورُوشه و پرکرتی، می‌تواند تصویر روشن‌تری از مراتب وجود انسان در گیتا به ما ارائه دهد. این مراتب از بالا با پُورُوشه که روح متعالی است آغاز می‌شود و می‌توانیم از آن به روح کلی تعبیر کنیم که هیچ نحوه فردیت و تعین در آن وجود ندارد و مرتبه بعد آتمن است که یک مرتبه واسطه بین پُورُوشه و جیوه محسوب می‌شود که هر چند در عدم تغییر و تبدیل پذیری همانند پُورُوشه است، اما نحوه‌ای از تعین و فردیت را داراست. این مرتبه در حقیقت بین اطلاق و کلیت از یک طرف و فردیت و تعین از طرف دیگر را جمع کرده است.^۷ مرتبه بعدی جیوه یا روح است و مرتبه آخر بدن یا عناصر مادی است.

خود برتر و خود فرودست

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که گیتا دوگونه خود برای انسان مطرح می‌کند؛ خود متعالی که فراسوی عالم ماده است و خود مادی که در ارتباط با این عناصر مادی است. رادا کریشنان در موارد متعدد که از وجود انسان بحث می‌کند، با تعبیرات متفاوتی دوگونه خود را مطرح می‌کند خودی که خود حقیقی، روح برتر و خود برتر است، و خود دیگری که خود جاویدان، وجود ابدی، و تجسد یافته است. یکی از تعبیراتی که تفاوت این دو

1. Ātman

2. Jiva

3. Stutley, Margaret and James. *A Dictionary of HINDUISM*, p. 128.

4. *Ibid*, p.329.

5. *Ibid*.

6. *Ibid*, p. 128.

خود را مشخص می‌کند، این است که خود اول با Self (اس بزرگ) و خود دوم با self (اس کوچک) بیان می‌شود.^۱

رادا کریشنان در تفسیر بند پنجم از فصل نهم گیتا که انسان را تشویق می‌کند که خود را نجات دهد، زیرا خود آدمی است که دوست یا دشمن خود است، این دو خود را مطرح کرده و خود برتر را سرچشمه و غایت خود فرودست می‌داند. او خود برتر را آگاهی زیر بنایی ما معرفی می‌کند که با آگاهی‌های روزمره (خود فرودست) تفاوت دارد و ما اغلب از آن آگاهی برتر به خاطر توجه به خوشایندی و ناخوشایندی امور، آگاه نیستیم. ارتباط خاصی که او بین این دو خود مطرح می‌کند، جالب توجه است. این دو خود ممکن است دشمن هم گردند یا دوست هم باشند. اگر ما خواهش‌های سرکش خود را کنترل کنیم و در زمینه‌آزاده خود خواهانه خویش تلاش نکنیم، نقیبی به سوی خود برتر زده‌ایم و اگر خود را در اختیار خود برتر قرار دهیم، او معلم و راهنمای ما می‌شود.^۲

با مقایسه این دو خود و دو مرتبه پُروُشه و پرکرتی و دو مرتبه آن، این حقیقت آشکار می‌گردد که خود برتر انسان، در حقیقت همان پُروُشه است که متعالی از عالم مادی و مادیات است و به هیچ وجه نه در ذات و نه در عمل مادی نیست و خود فرودست انسان همان مرتبه‌ای از پرکرتی یا جیوه است که از جنس آگاهی است، البته نه آگاهی صرف همچون پُروُشه بلکه آگاهی مخلوط با ماده. این خود نیز هر چند ذاتاً مجرد و جاویدان است ولی در عمل با بدن مادی در ارتباط است و از طریق آن عمل می‌کند و از آن متأثر می‌شود.

۱. انسجام و مراتب وجود انسان

گیتا در فصل پانزدهم از درختی صحبت می‌کند که ریشه‌هایش در بالا و شاخ و برگش در پایین قرار دارد. این درخت که به درخت کیهانی یا آفرینش شهرت دارد از یک طرف به برهن، که منشأ تمام موجودات است ختم می‌شود و از طرف دیگر به عالم مادی که پست‌ترین جلوه‌های عالم است. رادا کریشنان این امر را حاکی از اتحاد جهان مادی با برهن می‌داند. تمام این عالم همچون موجود زنده‌ای با برهن متحد است و در حقیقت عالم مادی جلوه‌ای از برهن محسوب می‌شود.^۳ تشبیه عالم وجود به درخت،

از مراحل مختلف وجودی آن است حکایت می‌کند، که مرحله به مرحله تنزل کرده تا به عالم مادی رسیده است.

گیتا خلقت وجود انسان را نیز بر همین بنا تبیین می‌کند. اصل وجود او از برهمن نشأت گرفته و مرحله به مرحله تنزل کرده تا در عالم مادی شکل گرفته است: پاره‌ای از خود من که در جهان زندگی، روح زنده می‌شود. پنج حس و دل را به سوی خود می‌کشد و در طبیعت سکنی می‌گزیند.^۱

نکته‌ای که در اینجا تذکر آن خالی از فایده نیست، اینکه بین گیتا و اپانیشادها در مورد مرتبه محوری وجود انسان تفاوت عمده‌ای وجود دارد. اوپه‌نیشدها^۲ در تبیین خود متعالی انسان که با برهمن وحدت دارد از مفهوم آتمن استفاده می‌کنند و آتمن را خود حقیقی و باطنی انسان می‌شمارند که با برهمن متحد است.^۳ اما گیتا همواره برای تبیین این خود از مفهوم پوروشه استفاده می‌کند و پوروشه را امری فراسوی ماده و مطلق می‌شمارد که با برهمن یکی و متحد است. اما مفهوم آتمن همانطور که در تفسیر راداکریشنان مشاهده کردیم به یک مفهوم فرعی تبدیل می‌شود که به عنوان پشتیبانی کننده تجلی یا در حقیقت واسطه بودن در تجلی پوروشه به کار می‌رود.

پیوستگی و ارتباط مراتب وجود انسان

از بحث قبل مشخص گردید که مراتب وجود انسان در سه مرتبه بدن، خود فرد است و خود برتر خلاصه می‌شود. اما در اینجا نیز همان سؤالی مطرح می‌شود که در بحث عرفان اسلامی مطرح گردید. آیا این مراتب وجودی چگونه با هم ارتباط و هماهنگی دارند تا انسجام وجود انسان را تأمین کنند. برای پاسخ به این سؤال دو مبحث آینده طرح ریزی شده است. بحث را با چگونگی ارتباط بین مراتب وجود انسان آغاز می‌کنیم و در حقیقت طرحی را که در تفسیر راداکریشنان بر گیتا در مورد انسجام وجود انسان مطرح است، توضیح می‌دهیم. سپس به محور اصلی وجود انسان می‌پردازیم تا دریابیم کدامیک از این مراتب نقش اصلی‌تری در وجود انسان دارد. زیرا طرح انسجام وجود انسان بدون وجود این مرتبه محوری قابل تبیین نیست.

رادا کریشان در تفسیر این سخن به تجلیات برهمن در عالم می‌پردازد که وجود او را از غیب به ظهور می‌رساند. تجلی برهمن برای ایجاد وجود انسانی با پُورُوشه آغاز می‌شود. هر چند پُورُوشه تجلی برهمن است ولی با آن متحد است. گسترش تجلی برهمن با تجلی جیوه از طریق آتمن به ظهور می‌رسد و جیوه به شکل روح زنده در کالبد انسان قرار می‌گیرد. پس هر فرد انسانی، پرتویی از آگاهی الهی است. آن پرتو در درون بدن قرار دارد و اگر اراده کنیم که آن را آزاد کنیم به شکل دیگری در می‌آید.^۱

اما جیوه تنها یک تجلی مجرد از ماده همچون پُورُوشه نیست، بلکه تجلی مرکبی از عالم مجرد و عالم ماده است. رادا کریشان در تفسیر بند ۲۱ و ۲۲ از فصل سیزدهم گیتا ضمن تبیین دو خود انسان، یعنی دو پُورُوشه، که یکی فقط ناظر به وجود انسان است و دیگری که متعلق به گونه‌ها^۲ است، به وجود آمدن خود متعلق به گونه‌ها یعنی جیوه را با تعالی یافتن آگاهی‌های پراکنده که خود روان شناسانه را تشکیل می‌دهد، تبیین می‌کند. این آگاهی‌های پراکنده با تعالی یافتن به وحدت می‌رسند و به خود جاویدان تبدیل می‌شوند.^۳

توجه به این دو سخن رادا کریشان چگونگی پدید آمدن خود فرودست انسانی را تبیین می‌کند. از یک طرف بدن مادی انسان با عناصر مختلف با تغییرات فیزیکی خود به نحوه‌ای از تکامل دست می‌یابد که در آن یکسری آگاهی‌های پراکنده به وجود می‌آید. این آگاهی‌های پراکنده انسان را از سایر حیوانات متمایز نمی‌کند. زیرا چنین آگاهی‌هایی که به وجود می‌آیند و نابود می‌شوند، در سایر حیوانات نیز وجود دارد. اما آنچه این آگاهی‌ها را تعالی می‌بخشد و به جیوه تبدیل می‌کند و به آن‌ها ثبات و دوام می‌بخشد و خود جاویدان پدید می‌آید، تجلی پُورُوشه بر آن‌هاست. پس از یک سو تجلی پُورُوشه وجود دارد و از سوی دیگر آگاهی‌های پراکنده و متفرقی که بر اثر تکامل پرکریتی (عناصر پنج‌گانه) حاصل شده است. پیوند این دو، تحقق خود فرودست انسان یا روح زنده و یا جیوه را در پی دارد که حلقه اتصال عناصر مادی و روح مجرد انسانی (پُورُوشه) است.

رادا کریشان در جای دیگر این دو امر یعنی تحولات پرکریتی و تجلی پُورُوشه یا خود

برتر انسان را با همدیگر بیان نموده است و این دو را برای تشخیص یافتن وجود انسان و پدیدار شدن «من» لازم می‌داند. پرکریتی در ابتدا صرف قوه است^۱ و برای اینکه در جهان ظاهر و آشکار گردد نیازمند گرفتن عناصر پنجگانه، دل، عقل و خودآگاهی است. این اجزای هشتگانه در دو مرتبه قرار دارند. عناصر پنجگانه که موضوع مرتبه دیگر پرکریتی، یعنی دل، عقل و خودآگاهی قرار می‌گیرد که از سنخ آگاهی هستند. اما این آگاهی‌ها در روند و سیستم قرار ندارند. زمانی این آگاهی‌ها به روند تبدیل می‌شود که اشراق پُورُوشه بر آن‌ها بتابد. با این اشراق این آگاهی‌ها به روند تبدیل می‌شود و بدن موضوع آگاهی قرار می‌گیرد و آهَمَکَاَرَه^۲ یا خودآگاهی انسان پدید می‌آید و از این طریق، خود بدن را به خویش مرتبط می‌کند و از اینها خطای یکی دانستن بدن و امر روحانی حاصل می‌شود و احساس «من» پدید می‌آید.^۳

او در این سخن، حقیقت وجود انسان را با تفصیل بیشتری بیان کرده است. علاوه بر اشراق پُورُوشه که به وحدت آگاهی‌های پراکنده به وجود آمده در پرکریتی می‌انجامد و خود فرودست انسان شکل می‌گیرد، مرتبه‌ای دیگر از آگاهی در وجود انسان را بیان می‌کند که بین این خود فرودست و عناصر پدید می‌آید. این آگاهی آهَمَکَاَرَه یا خودآگاهی است. این مرتبه از آگاهی باعث پیوند عمیق خود فرودست انسان با اجزای بدن و حواس مختلف است که باعث می‌گردد انسان به اشتباه خویشتن را بدنی مادی تصور کند و از حقیقت مجرد خویش غافل شود. در حقیقت بعد از اینکه پُورُوشه از مرتبه اعلای ربوبی تنزل می‌کند، آخرین مرتبه نزول آن همین مرتبه آهَمَکَاَرَه یا آگاهی روح به بدن است. این مرتبه از آگاهی از شوون خود فرودست انسان است که در تمام انسان‌ها وجود دارد.

۶- گونه‌ها^۴، تعیین‌کننده آگاهی خود فرودست

از بحث‌های قبل روشن شد که وجود داشتن و نداشتن انسان در گیتا بر محور آگاهی ثابت دور می‌زند. آن زمان که این آگاهی به نحوی پدیدار می‌شود، هویت انسان شکل می‌گیرد و این آگاهی از ارتباط پرکریتی با پُورُوشه به وجود می‌آید. اما به نظر می‌رسد در

۱. پرکریتی در رتبه‌ای که قوه صرف است، اَوَیَکَنه نام دارد که می‌توانیم از آن به هبولای اولی تعبیر کنیم.

2. Ahamkara.

۳. تفسیر گیتا، ص ۲۱۳.

این میان پرکریتی تأثیر بیشتری در تعیین آگاهی انسان دارد. به عبارت دیگر پُورُوشه که آگاهی صرف است با تنزل و تعلق به پرکریتی به مرتبه‌ای از آگاهی تنزل پیدا می‌کند که خصوصیات پرکریتی آن را برای او مشخص می‌نماید. پرکریتی دارای سه عامل است که غلبه هر یک از آنها نحوه‌ای از آگاهی را برای انسان به وجود می‌آورد. این عوامل، دَجَسُ *vajas* نَمَسُ *namas* و سَتَوَه *satva* هستند که گونه‌های سه‌گانه نامیده می‌شوند.

گونه‌ها از این جهت که انسان را دلبسته به دنیا می‌کنند و راه نجات نهایی را بر انسان می‌بندند و منشأ تولد دوباره هستند، مشترکند. اما از جهت نحوه آگاهی که به وجود می‌آورند تفاوت دارند. نَمَسُ پست‌ترین گونه‌هاست. نَمَسُ را به غفلت و رخوت و نادانی تفسیر می‌کنند.^۱ دَجَسُ در مرتبه بعدی قرار دارد و حالت شور و هوس را در انسان پدید می‌آورد. اما سَتَوَه برترین گونه‌هاست و خیر و نیکی و خوبی به بار می‌آورد. این گونه‌ها، هر سه در تمام افراد وجود دارند، لیکن حالت خاص و رتبه وجودی هر فرد به واسطه غلبه یکی از این سه بر دو دیگر پدید می‌آید.

گیتا تمام اعمال و حالات وجود انسان را دایر مدار گونه‌ها می‌داند. چگونگی عمل انسان، آگاهی، فهم، دانش، خوشی، ایمان، پرستش، ریاضت، قربانی و حتی علاقه به غذای خاص، همه از غلبه یکی از آنها ناشی می‌شود.^۲ ما در اینجا نقش گونه‌ها را در فهم و دانش بشر که با هویت انسان در ارتباط است با کمی تفصیل بررسی می‌کنیم.

گیتا هر یک از گونه‌ها را با فهم خاصی از جهان همراه می‌داند. کسی که در حجاب ظلمت قرار دارد و خطا را صواب و همه چیز را بر خلاف واقع می‌یابد، هویت وجودی او نَمَسی است. کسی که بین خوب و بد و درست و نادرست نمی‌تواند به درستی قضاوت کند. طبیعت دَجسی و آن که ذات یگانه را در همه موجودات می‌بیند طبیعت سَتَوه‌یی دارد.^۳ اما مقوله علم حتی در سته نیز رتبه فروتر از دانش عقلانی محسوب می‌شود که با دانش برتر که انسان را به رهایی می‌رساند، قابل مقایسه نیست.^۴

با تطبیق بین بحث‌های پیرامون گونه‌ها و مراتب وجود انسان، مشخص می‌شود که انسان‌های دارای طبیعت نَمسی، کسانی هستند که مرتبه وجودی آنها در اَهَمکاره یا خودآگاهی یا پندار بدن به عنوان تمام حقیقت وجود خویش یعنی پایین‌ترین مرتبه

وجودی انسان که هر انسانی در ابتدای خلقت از آن برخوردار است، قرار دارد و هنوز هیچ گونه رشد و تعالی نیافته است. در این مرتبه وجودی، انسان تنها به ظواهر مادی جهان مشغول است و همه چیز را مادی می‌انگارد و آنچه را حقیقت واقعی است نمی‌شناسد. پس واقع را معدوم می‌انگارد و آنچه را که از حقیقتی درجه دوم برخوردار است و تابع حقایق اصیل است، حقیقت محض می‌پندارد. اما کسانی که از طبیعت رَجسی برخوردارند تا حدودی به خود جاوید خویش آگاهی پیدا کرده‌اند ولی این آگاهی آنقدر ضعیف است که با خطا دست به گریبان است. ولی سَتَوَهیبان به آگاهی محض در رتبه پایین رسیده‌اند. به صورتی که راه درست و نادرست را به خوبی درک می‌کنند. پس این گروه در مرتبه والا، رَجسی‌ها در مرتبه وسط و تَمسی‌ها در پست‌ترین مراتب قرار دارند.^۱ با توجه به اینکه گونه‌ها حتی در مرتبه سَتَوَهیبی نیز انسان را دلبسته به دنیا می‌کنند، گیتا مرتبه خاصی برای انسان مطرح گردیده که برتر از گونه‌ها است. این مرتبه را که جیون مَوکته^۲ (زنده آزاد) می‌نامند^۳، مقام کسی است که از هر گونه تعلق و دلبستگی به امور دنیوی رها شده باشد و خالصانه به خدمت برهمن برخیزد و به لقای برهمن نائل آید.^۴

۲. خود فرودست محور وجود انسان

در بحث‌های قبل دوگونه خود در مورد انسان مطرح گردید که هر یک به نحوی در شکل‌گیری وجود انسان دخالت داشتند. در این جا این سؤال مطرح است که کدام یک از این دو، محور وجود انسان را تشکیل می‌دهد و به عبارت دیگر حقیقت وجود انسان کدام خود است. زیرا هر انسانی به طور وجدانی خویشتن را فراتر یک فرد نمی‌داند و هر فرد انسان از یک وحدت شخصیت برخوردار است و این متضمن آن است که از این دو خود یکی تابع دیگری باشد.

انسان موجودی متکامل

در بحث از گونه‌ها چهار حالت و مرتبه وجودی برای انسان مطرح شد که گونه‌ها در پدیدار شدن آن‌ها نقش اصلی داشتند. اما در این میان، این نکته قابل توجه است که

انسان می‌تواند با سعی و تلاش، خود را از یک مرتبه پایین‌تر به مرتبه بالاتر ارتقاء دهد و حتی از تعلق به گونه‌ها رهایی یافته و به والاترین مراتب کمال دست یابد. حال آیا کدام یک از این دو خود در وجود انسان به این کمال پذیری نائل می‌شود. به نظر می‌رسد بتوان به آسانی پاسخ داد که خود فرودست در انسان تکامل می‌یابد و مرحله به مرحله به غایت خویش می‌رسد. زیرا همان‌طور که در مباحث گذشته مطرح گردید، خود برتر در وجود انسان، تنها نقش شاهد و ناظر را بر عهده دارد، نه عمل‌کننده است و نه از احوال پرکریتی متأثر می‌شود.

رادا کریشنان، در موارد مختلف که بحث نجات انسان مطرح می‌شود، بر این مطلب تأکید می‌کند که خود فرودست انسان با تکامل به مراتب بالاتر دست می‌یابد. گیتا برای نجات انسان سه راه را تبیین می‌کند، راه عمل، راه معرف و راه عشق. گیتا عمل نکردن را امری محال در مورد انسان تلقی می‌کند و ضمن تأکید بر اینکه به هر حال انسان در دنیا عمل‌کننده است، عمل خالص و بدون چشم‌داشت را یکی از راه‌های نجات انسان می‌داند. این امر اقتضا دارد که خود فرودست یا نفس انسان محور وجود او باشد. زیرا عمل از گونه‌ها برمی‌خیزد و خود برتر انسانی مرتبه‌ای متعالی از پرکریتی و گونه‌ها دارد. در حالی که نفس انسان در دامان پرکریتی به وجود آمده و رشد و تکامل یافته است و با تجلی خود برتر به روح جاوید تبدیل شده است. پس آن‌که عمل می‌کند و نجات می‌یابد همان خود فرودست انسان است نه روح متعالی او، زیرا او از ابتدا به زندان پرکریتی وارد نشده است که بخواهد از آن نجات یابد، در حالی که خود فرودست انسان ابتدا از پرکریتی به وجود آمده است و با آن سازگاری داشته، لیکن پس از تکامل و دریافت تجلی از عالم اعلی، این منزل را برای خویش کوچک می‌یابد و به فکر نجات از آن می‌افتد.

راه معرفت نیز به شکل دیگری بر نقش محوری خود فرودست انسان تأکید می‌کند. گیتا با این‌که روح والا - خود برتر - را در وجود انسان معرفت و آگاهی صرف می‌داند، ولی انسان را در حالت عادی از این معرفت خالی می‌داند. انسان باید با تلاش و کوشش به چنین معرفتی دست یابد و این امر تنها از طریق رام کردن حواس و کنترل احساسات سرکش حاصل می‌شود. این احساسات و امیال و حواس همه برخاسته از پرکریتی هستند و از صفات و تبعات خود فرودست انسان محسوب می‌شوند. حال کدام یک از این دو خود باید بر امیال و حواس چیره گردد. با توجه به این‌که خود متعالی در وجود انسان

فقط شاهد است و عمل کننده نیست و اصلاً برتر از عالم پرکیتی محسوب می شود، تلاش برای مهار کردن حواس و امیال و خواسته ها کار خود فرودست است، زیرا اینها صفات آن محسوب می شوند و طبیعی است که آن باید تلاش کند و امیال خویش را تحت کنترل در آورد.

گیتا در جای دیگر غایت طریق معرفت را شهود خود برتر می داند. اگر کسی بتواند به این معرفت دست یابد به غایت حقیقی خویش واصل شده است.^۱ اما نکته مهم در این مورد این است که شناسنده در اینجا خود فرودست است. نفس است که با مهار احساسات سرکش خویش به مقام خود برتر دست یافته و به غایت خویش می رسد.

اما طریق عشق و محبت نیز همین گونه است. یعنی آن که می خواهد خویشتن را مستغرق در ذات لایزال برهن کند و جز او هیچ چیز را طلب نکند، خود فرودست انسانی است. خود برتر انسانی که خواه ناخواه در استغراق کامل به سر می برد و با برهن متحد و یگانه است. اما خود فرودست و یا به تعبیر راداکریشنا وجود تجسد یافته در این مرحله کار بسیار دشواری در پیش دارد. زیرا آنکه به بدن و ماده متعلق است و در آن گرفتار آمده، چگونه می تواند اندیشه خویش را در خدای برتر از حواس مستغرق گرداند.^۲ از این جهت است که گیتا بلافاصله به سالک تذکر می دهد که اگر چنین امری در ابتدا برای تو مشکل است، از راه معرفت آغاز کن و اگر نتوانستی، از راه عمل خالص و اگر از این طریق نیز بازمانی، خویشتن را به من بسپار و به تسلط بر نفس خویش مشغول شو.^۳

راداکریشنا در بحث نجات انسان از تولد مجدد و ارتقا او به مرتبه ای فراتر از گونه ها، روح تجسد یافته را محور این ارتقاء معرفی می کند که از گونه ها می گذرد و از مرگ، زندگی، رنج و پیری رهایی یافته و به زندگی جاوید دست می یابد.^۴

بدین ترتیب با توجه به این که انسان موجودی تکامل پذیر است این حقیقت آشکار می گردد که نفس یا خود فرودست انسانی محور وجود او را تشکیل می دهد و این خود اوست که استعداد تکامل را به واسطه قرار گرفتن در زمینه ای مساعد داراست و روح متعالی یا خود برتر تنها برای خلقت این خود به وجود آمده است و ابزاری برای خلقت و تکامل آن محسوب می شود.

۲. همان، ۱۲: ۵، تفسیر گیتا، ص ۲۱۳.

۱. گیتا، ۱۳: ۲۴.

۴. تفسیر گیتا، ص ۳۲۲.

۳. همان، بند ۹ تا ۱۱.

تطبیق نفس بر حالات وجودی انسان

امر دیگری که نشان می‌دهد خود فرودست یا نفس انسان محور وجود او را تشکیل می‌دهد تطبیق آن با حالات وجودی انسان است. انسان در ابتدای امر، خویشتن را با احساس «من» درک می‌کند و هر کس از این طریق است که خویشتن را می‌یابد و حتی در مراحل تکامل این مفهوم هیچ‌گاه از بین نمی‌رود. زیرا از بین رفتن آن به معنای نابودی وجود انسان است و حتی تکامل به مرتبه بالاتر از گونه‌ها نیز بقای «من» به عنوان امری خودآگاه از خویش را در پی دارد. گیتا از انسان متکامل یافته به مرتبه بالاتر از گونه‌ها به «او» تعبیر می‌کند، همان تعبیری که برای انسان در مرتبه تمس نیز به کار می‌رود و این امر نشانگر این است که همان احساس «من» که در این مرتبه پدید می‌آید همواره باقی است و تنها تکامل می‌یابد نه اینکه از بین برود. همچنین در بحث‌های قبل روشن شد که احساس «من» از خود فرودست که متعلق به عناصر بدن است به وجود می‌آید. پس این خود فرودست همواره بعد از خلقت انسان محور وجود او را تشکیل می‌دهد و تکامل یافته و به مراتب بالاتر دسترسی پیدا می‌کند.

یکی دیگر از حالات وجودی انسان دسترسی تدریجی به آگاهی بیشتر است و این امری است که ما وجداناً در خود می‌یابیم. این افزایش تدریجی آگاهی و تبدیل آن به آگاهی صرف که از خصوصیات روح متعالی است، نشان می‌دهد که نفس انسان در یک سیر تکامل به تدریج وسعت وجودی پیدا می‌کند. زیرا اصل وجود انسان با آگاهی قرین است و هر چه بر آگاهی او افزوده شود، لاجرم وجود او گسترده‌تر می‌شود. پس افزایش تدریجی آگاهی انسان حکایت از این دارد که حقیقت او روح متعالی نیست. زیرا آگاهی روح متعالی که دفعی و یک‌باره است از دسترسی وجود انسان خارج است، هر چند انسان با سعی و تلاش می‌تواند به این آگاهی دسترسی پیدا کند یعنی خود را به آن مرتبه وجودی برساند.

نتیجه‌گیری

مباحث گذشته تا حدودی حقیقت وجود انسان از نظر گیتا و رادا کریشنان را روشن می‌کند. انسان هر چند موجودی است که یک بعد وجودی او از عالم مجرد و از برهمن

نشأت می‌گیرد، ولی اصل تکوین وجودش در عالم پرکریتی صورت می‌پذیرد. از این رو در ابتدای خلقت موجودی مادی است که بهره‌ای از عالم برهمن نیز در خود دارد که با این سرمایه وجودی می‌تواند تکامل یابد.

از طرف دیگر از مباحث گذشته این حقیقت نیز آشکار می‌گردد که مفهوم «من» که محور وجود انسان را تشکیل می‌دهد، از دیدگاه گیتا، فی حد نفسه، مفهوم مذموم و معرفت اشتباه محسوب نمی‌شود، بلکه پدیدار شدن مفهوم «من» در وجود انسان و در حقیقت شکل‌گیری وجود انسان با یک معرفت دیگر همراه است که این معرفتی اشتباه و خلاف واقعیت است. پدیدار شدن احساس من در انسان با این تلقی همراه است که او خویشتن را امری منحصر در بدن و حقیقتی صرفاً مادی می‌پندارد. این معرفتی خلاف واقع است که او باید با سعی و تلاش آن را برطرف کند و دریابد که مهم‌ترین بعد وجودی او که غایت خلقت او نیز محسوب می‌شود از عالمی دیگر نشأت گرفته و او صرفاً موجودی مادی نیست و اگر چه در ابتدا خصوصیات مادی بر وجودش غلبه دارد، ولی همان تجلی ضعیف ملکوتی در وجودش آنچنان استعداد تکامل را برای او فراهم کرده است که می‌تواند به لقای برهمن نائل گردد.

بدین ترتیب معرفت پنداری در مورد وجود انسان تلقی وجود خویش به عنوان امری صرفاً مادی است. اگر انسان خویشتن را موجودی تصویر کند که هر چند از ماده نشأت گرفته ولی یک بعد مجرد نیز دارد و موجودی است نه کاملاً مادی و نه کاملاً مجرد، از خویشتن تصویری صحیح دارد و معرفت او معرفتی واقعی است. این معرفت به معرفتی صحیح در مورد غایت خلقت او نیز منجر می‌شود که او هنگامی که سیر نزولی خویش از برهمن را شناخت، در می‌یابد که در همین سیر باید تکامل یابد و به غایت خویش واصل گردد.

آخرین سخن

در تطبیق حقیقت نفس در عرفان اسلامی و گیتا به شباهت‌های بسیاری برمی‌خوریم. در عین حال که تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. در ارتباط با حقیقت وجود انسان بین گیتا و عرفان اسلامی این تشابه وجود دارد که سیر نزولی وجود انسان با سیر صعودی آن مطابقت دارد. در بحث از حقیقت نفس در عرفان اسلامی گفتیم که در سیر نزولی

مهم‌ترین مرتبه وجود انسان روح است. در گیتا نیز این مرتبه اختصاص به خود متعال دارد که با روح در اوصاف و ویژگی‌ها کاملاً شبیه است. از سوی دیگر در سیر صعود این خود فرودست است که محور وجود انسان قرار دارد و صفات و ویژگی‌های شبیه نفس انسان دارد و حتی تکوین آن از عالم ماده مانند نشأت گرفتن نفس ناطقه از روح حیوانی بر اثر فیض خود متعال است.

یکی دیگر از شباهت‌ها، در زمینه مرتبه واسطه بین روح و نفس است. در عرفان اسلامی مرتبه قلب مرتبه‌ای مجرد و شبیه به مرتبه روح است، و هر چند از عالم امر و مجرد است، از مراتب وجودی نفس محسوب می‌شود. حتی حالت معکوس آن در مراتب نازلۀ نفس نیز دیده می‌شود. همین امر در گیتا نیز وجود دارد و دل یکی از مراتب وجودی خود فرودست محسوب می‌شود، اما مرتبه متعالی آن یعنی آتمن موجودی کاملاً مجرد است.

یکی از تفاوت‌ها عمده بین گیتا و عرفان اسلامی در حقیقت وجود انسان، مربوط به مرتبه روح است. به نظر می‌رسد در گیتا خود متعال جنبه اشتراکی دارد. یعنی تمام انسان‌ها در یک خود کلی شریک هستند و هر فردی برای خویش از یک خود متعال برخوردار نیست و تنها جیوه یا خود فرودست در افراد شخصی محسوب می‌شود، ولی مرتبه روح در عرفان اسلامی همچون مرتبه نفس، فردی است و هر کس برای خویش یک روح مجرد خاص نیز دارد که به تربیت نفس می‌پردازد. البته از سخنان بعضی از عارفان اینگونه ظاهر می‌شود که این روح مجرد یک روح کلی است که همه انسان‌ها در آن شریک هستند.

البته با توجه به واسطه‌ای که بین خود برتر، یعنی پُورُوشه و خود فرودست، یعنی جیوه در تفسیر رادا کریشنان مطرح است، می‌توان حدس زد که تلقی رادا کریشنان از مراتب وجودی انسان به عرفان اسلامی نزدیک‌تر است. یعنی می‌توان آتمن را در تلقی رادا کریشنان بر مرتبه روح جزئی در عرفان اسلامی تطبیق کرد. زیرا خصوصیات این دو بسیار شبیه هم هستند.

کتابنامه

۱. رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، تحقیق محمد امین ریاحی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۲. موحد، محمد علی، ترجمه گیتا، سرود خدایان، شرکت سهامی خوارزمی.
۳. حجویری غزنوی، کشف المحجوب، تحقیق، د - ژوکوفسکی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۸.
۴. شایگان، داریوش، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، سپهر، تهران، ۱۳۶۲.
۵. کاشانی، عزالدین، مصباح الهدایة، تحقیق جلال الدین همایی، نشر هما، ۱۳۶۷.

6. Radhakrishnan, S. *The BHAGAVADGITA*. Harper Collins Publishers India, twelfth impression, 1998.

7. Stutley, Margaret and James, *A Dictionary of Hinduism*, 1985, London, Melbourne and Henley.