

شواهد میزان انگاری نفس

و نحوه جمع آن با دشمن انگاری نفس

محمدهادی مفتاح*

رضا کریمی**

چکیده

آیات و روایات جایگاه دوگانه نفس را نشان می‌دهد. یعنی نفس هم به‌عنوان دشمن و مظنون انگاشته شده (دشمن‌انگاری) و هم توصیه شده که نفس را میزان بین خود و دیگران قرار بدهیم (میزان انگاری نفس). در این مقاله، به روش تحلیلی ابتدا شواهد قرآنی و حدیثی میزان انگاری تبیین شده و نام خودباشی برای آن تعیین گردیده است. در ادامه، توجیه رایج برای جمع این دوگانگی که می‌گویند نفس را به دو جنبه مثبت و منفی می‌کنیم، ناکافی دانسته‌ایم. چون با این توجیه برخلاف نص آیات و روایات، میزان انگاری نفس دچار چالش می‌شود و در این حالت نفس خود به میزان جداگانه‌ای برای اثبات صلاحیتش نیاز دارد! توجیه دقیق‌تر برای جمع بین دوگانگی مذکور، این است که خلاف میل نفس عمل کردن سبب می‌شود که نفس اصالت خود را حفظ کند. چرا که نفس تمایل دارد از حد خود فراتر برود و به‌نوعی علیه خود اقدام کند و دشمن‌انگاری مانع این میل است؛ لذا میزان قرار دادن

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

(rezakarimi.1001@gmail.com)

خود با مظنون دانستن آن نه‌تنها منافاتی ندارند؛ بلکه این دو مکمل همدیگر هستند. دستاورد اصلی این پژوهش، علاوه بر تبیین اهمیت میزان‌انگاری نفس، اثبات این نکته مهم است که دشمن‌انگاری برای تأیید و تحکیم میزان‌انگاری نفس است.

کلیدواژه‌ها: نفس، دشمن‌انگاری، میزان‌انگاری، خودباشی.

بیان مسئله

شناخته‌ترین مبحث مرتبط با آثار مثبت نفس در سنت اسلامی مبحث «معرفت نفس» است. در این مورد، آثار بسیار مفید و غنی در میان علمای اسلامی به چشم می‌خورد و با یک بررسی اولیه آثار زیادی تحت عنوان معرفت نفس احصاء می‌شود. در این مبحث اساسی «راه رسیدن به خدا خود نفس است و تعلق یافتن به خویش برای سلوک به خداست» (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

مسئله معرفت نفس نزد علمای اخلاق و عرفان بسیار مورد تأکید بوده است و در دوران معاصر این مسئله به نحو ویژه‌ای در آثار علمای معاصر مطرح شده است. به‌عنوان مثال مجموعه دروس معرفت نفس از علامه حسن‌زاده آملی (حسن‌زاده، بی تا الف) و نیز رساله *الولایه* از علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۱) و همچنین کتاب *تفسیر انسان به انسان* از آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۷) به نقش اساسی معرفت نفس در سیر معرفتی و عملی انسان اشاره می‌کنند. اما فراتر از این مباحث که نفس به‌عنوان منبع و راه معرفت است می‌توان شواهد متعددی را یافت که نفس را میزان و معیار معرفی می‌کند.

در این مقاله هدف این است که علاوه بر شواهد دشمن‌انگاری نفس، شواهد میزان‌انگاری آن هم تبیین شود که می‌توان نام «خودباشی» بر آن نهاد و با «خودبینی» به معنای مصطلح تفکیک کرد. بر اساس آیات و روایات بین کارکرد مثبت نفس با خودبینی و اعتماد مطلق بر نفس باید تفکیک قائل شد. اثبات کارکرد مثبت نفس در آیات و روایات شواهد متعددی دارد؛ ولی آن‌چنان که شایسته است مورد استنتاج قرار نگرفته است و تنها آثار نزدیک به این موضوع مباحث معرفت نفس است که میزان‌انگاری نفس در آنها تصریح نشده است.

۱. تعریف نفس

مسئله نفس از دیرباز برای صاحب‌نظران مورد اهمیت بوده است و در روزگار معاصر این مسئله دوچندان اهمیت پیدا کرده است. در این مقاله منظور از نفس روح و تلقی فلسفی آن نیست بلکه «خود مفسر» مدنظر است و سه تعبیر مفسر، نفس و خود نهایتاً به یک معنا به کار می‌روند. به عبارت دقیق‌تر، منظور از نفس «خود» مفسر است که او را از «غیر» و «دیگری» متمایز می‌کند. این کلمه در قرآن بسیار آمده است و معانی مختلفی دارد که مهم‌ترین آنها یکی نفس در معنای مضاف الیه است و دیگری نفس به معنای روح انسان در مقابل بدن است. علامه طباطبایی استعمالات سه‌گانه نفس انسانی را تبیین کرده است:

کلمه نفس (آن طور که دقت در موارد استعمالش افاده می‌کند) در اصل به معنای همان چیزی است که به آن اضافه می‌شود پس «نفس الانسان» به معنای خود انسان و «نفس الشیء» به معنای خود شیء است و «نفس الحجر» به معنای همان حجر (سنگ) است. بنابراین اگر این کلمه به چیزی اضافه نشود هیچ معنایی ندارد. لیکن بعد از معنای اصلی استعمالش در شخص انسانی که موجودی مرکب از روح و بدن است شایع گشته و معنای جداگانه‌ای شده که بدون اضافه هم استعمال می‌شود مانند این آیه شریفه که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (اعراف: ۱۸۹) یعنی از یک شخص انسانی و نیز مانند آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده: ۳۲) یعنی کسی که انسانی را بکشد و یا انسانی را زنده کند... آن گاه همین کلمه را در روح انسانی استعمال کردند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۱۴: ۴۰۳).

کلمه «نفس» معنای اصلی استعمالش با اضافه و تأکید به دیگری است و معنای بعدی در انسان مرکب از روح و بدن شایع گشته و در آیه «كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا» (نحل: ۱۱۱) دو کلمه نفس دارد؛ ولی این‌گونه باید ترجمه کرد: هر نفسی درباره خودش مجادله می‌کند. در این آیه نفس اولی به معنای نفس انسان و دومی به معنای خود (معنای مضاف الیه) است.

در این پژوهش منظور از نفس معنای اصلی و اولیه آن است که بر «خود» انسان تأکید دارد و لزوماً به مباحث فلسفی روح و بدن وارد نشده؛ بلکه در تعریف مضاف، تقابل با غیر (دیگری) مقوم هویت کلمه است یعنی «خود» در تقابل با «دیگری» تعریف می‌شود. نفس در اینجا به

معنی گسترده آن، کلیت آن چیزی است که انسان را از غیر متمایز می‌کند. طرح مباحث روح و بدن تا آنجا که تعیین و تشخیص این «خود» کمک کند مورد نیاز این پژوهش خواهد بود و فارغ از ورود به دیگر مباحث مانند تجرد روح و مسائل معاد نفس و... به اصل معنای اولیه نفس در جهت شناخت جایگاه مفسر خواهیم پرداخت.

پس به طور خلاصه، منظور از «مفسر» کسی است که تفسیر می‌کند و در این پژوهش نفس مفسر محور تحقیق است. نفس در علوم مختلف مانند فلسفه و روان‌شناسی و اخلاق معانی مختلفی دارد؛ اما در اینجا به معنای «خود» مفسر است که وجود و جایگاه او را از «غیر» متمایز می‌گرداند. به عبارت دیگر کلمه نفس متضاد کلمه «غیر» است. پس دو عبارت مترادف «نفس و خود» از کلمات کلیدی در تحقیق حاضر به شمار می‌روند.

۲. جمع میزان‌انگاری با دشمن‌انگاری نفس

نفس علاوه بر اینکه یک «خطر» و «مانع» است جنبه‌های مثبت هم دارد و اگرچه نمی‌توان منکر شد که خطر نفس در قرآن تصریح شده است: «فَلَا تُرْكُوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى»^۱ (نجم: ۳۲)، «وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي»^۲ (یوسف: ۵۳)؛ اما از سوی دیگر خود و نفس در قرآن مورد توجه مثبت قرار گرفته است که در این زمینه شواهد مهمی وجود دارد:

۲.۱. شواهد میزان‌انگاری نفس

۲.۱.۱. میزان بودن نفس در قاعده زرین

کلینی در باب انصاف و عدل اصول کافی، روایاتی نقل کرده است که صریحاً و تلویحاً مضمون قاعده زرین را بیان می‌کنند: «فَتَرْضَى لِلنَّاسِ مَا تَرْضَى لِنَفْسِكَ وَ تَكْرَهُ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ»؛ آنگونه که دوست داری مردم با تو رفتار کنند، با آنان رفتار کن و آنگونه که نمی‌پسندی با تو رفتار کنند، با آنان رفتار مکن (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۴۶).

۱. پس خودتان را پاک بشمارید. او به (حال) کسی که پرهیزگاری نموده داناتر است.

۲. من نفسم را (از بدی) تبرئه نمی‌کنم قطعاً نفس به سوی بدی امر کننده است مگر اینکه خدا رحم کند.

اما متن کامل‌تر این قاعده را از منظر اسلامی می‌توان در نهج‌البلاغه دید که قبل از بیان توصیه اخلاقی، سخن بر سر این است که نفست را میزان قرار بده!

يَا بَنِيَّ اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ غَيْرِكَ فَاحِبِبْ لَغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَارْكَرْ لَهُ مَا تُكَرُّهُ لَهَا وَ لَا تَظْلِمُ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ وَ اسْتَقْبِحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَقْبِحُهُ مِنْ غَيْرِكَ وَ اَرْضَ مِنَ النَّاسِ بِمَا تَرْضَاهُ لَهُمْ مِنْ نَفْسِكَ وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تَعْلَمُ وَ إِنْ قُلْتَ مَا تَعْلَمُ وَ لَا تَقُلْ مَا لَا تُحِبُّ أَنْ يُقَالَ لَكَ (شريف الرضى، ۱۴۱۴: ۳۹۸).

این عبارت نهج‌البلاغه روشن‌ترین عبارت منابع شیعی است که هم وجه ایجابی و هم وجه سلبی قاعده زرین را بیان می‌کند و آن را «میزان» می‌داند. در این حدیث کلمه نفس و کلمه حب دو کلمه کلیدی است که کارکرد مثبت نفس را به تصویر می‌کشد.

۲.۱.۲. حب در سیر ابراهیم ﷺ

در احادیث وقتی میزان بودن نفس بیان می‌شود می‌بینیم که «حب» از دیگر کلمات کلیدی است که در متن احادیث مربوطه نیز آمده است. کلمه حب لاجرم با «خود» پیوند خورده است و این دو کلمه کلیدی در اثبات کارکرد مثبت نفس هستند. حب در قرآن مانند مسئله نفس در قرآن جنبه مثبت و منفی دارد. در ماجرای سیر حضرت ابراهیم ﷺ میان ستاره و کوكب و خورشید، حب کلمه‌ای کلیدی است که مورد توجه علامه طباطبایی قرار گرفته است و با استناد به آن سطح بحث را از بحث درباره غروب و حادث بودن رب فراتر برده است: «می‌توان گفت که ابراهیم ﷺ در این کلام خود به ملازمه‌ای که بین حب و بندگی کردن یا بین معبود بودن و محبوبیت است» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۷: ۲۵۰). آیت‌الله جوادی آملی در براهین خداشناسی برهان محبت را بر اساس تقریر استادش علامه طباطبایی از قصه سیر ابراهیم ﷺ تبیین می‌کند. در این برهان رکن و محور استدلال حضرت ابراهیم ﷺ نه حرکت و نه حدوث و نه امکان، بلکه محبت است. مفاد آیات شریفه آن است که ستاره و ماه و خورشید آفل هستند و آفل محبوب نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۸۶). در حقیقت اشتباه مفسرین دیگر این است که بر کلمه افول تمرکز کرده‌اند؛ ولی کلمه کلیدی حب است و اگر به افول استناد می‌شود از جهت کمکی است که به تشخیص امر محبوب می‌کند.

در تحلیل نحوه مواجهه ابراهیم با مشرکین در سوره انعام (آیات ۷۴ الی ۷۹)، پرسش محوری این است که ابراهیم در همراهی اولیه با مشرکین و گفتن جمله «هذا ربی»، واقعی است یا ظاهری و نمایشی؟ اگر سیر را واقعی و حقیقی بدانیم می‌توانیم اثر حب را در سیر اختصاصی هر فرد بررسی کنیم.

علی‌رغم ظاهری شمردن و جدال با خصم دانستن این مواجهه توسط تعدادی از مفسرین، شواهدی وجود دارد که علامه طباطبایی نمی‌خواهد حقیقی بودن سیر ابراهیمی را رد کند. بنا به شواهد قرآنی و روایی هم احتمال واقعی بودن سیر ابراهیمی وجود دارد. ابراهیم به علت رؤیت ملکوت در هر مرحله با احتمال و در حال طلب و برای آزمودن، هذا ربی گفت؛ ولی این گفته نمایشی نبود؛ بلکه ابراهیم واقف هر منزل شد تا بتواند وجودش را به مقصد نهایی (هدی الله) برساند.

روایات در این موضوع معنای این آیه دو دسته هستند. یک روایت امام رضا علیه السلام در پاسخ به مأمون که این آیه را بنا بر انکار و استخبار معنا می‌کنند (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲: ۴۳۳) یعنی سخنان ابراهیم علیه السلام را ظاهری و برای مخاطبین او می‌داند نه سخنی حقیقی. ولی روایاتی هم این سیر را طلب ابراهیم می‌دانند: «إِنَّمَا كَانَ طَالِبًا لِرَبِّهِ وَ لَمْ يَلْبَغْ كُفْرًا وَ إِنَّهُ مِنْ فَكْرٍ مِنَ النَّاسِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ بِمَنْزِلَتِهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۶۴)؛ یعنی سیر ابراهیم سیر حقیقی و طلب او در مسیر حقیقت بود. علامه طباطبایی ذیل پاسخ امام رضا علیه السلام که فرمودند «جمله هذا ربی بر سبیل استخبار و انکار بوده نه بر سبیل اخبار و اقرار»، می‌نویسد: «این یک‌وجه است و امام علیه السلام آن را برای قطع حجت مأمون ایراد کرد و منافات با سایر وجوه ندارد» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۷: ۲۸۷). یعنی علامه امکان واقعی بودن جمله هذا ربی را می‌پذیرد و اصرار ندارد، نمی‌خواهد ظاهری نبودن سیر ابراهیمی را رد کند. به تعبیر دیگر می‌توان هذا ربی را نه استخبار دانست و نه اخبار واقعی بلکه آن را بنا به تعبیر برخی اخبار احتمالی دانست: محتمل است که بر سبیل اخبار احتمالی باشد که برای هر استدلال کننده‌ای صحیح است که در نخستین نگاه احتمالی را در نظر گیرد و آن را دلیل بداند (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۳۸). در واقع این وجه با وجوه دیگر قابل جمع است: همه این معانی از آنها روایت شده است، چون قرآن دارای وجوه متعدّد است و مادام که ائمه علیهم السلام فاسد بودن آن وجه را ذکر نکرده باشند حمل بر جمیع وجوه می‌شود (همان: ۱۳۹). قرآن ذو بطون است و ما همیشه ناگزیر از انتخاب یکی از وجوه معنایی آیات نیستیم. به نظر می‌رسد این دیدگاه صاحب بیان السعاده دیدگاه نهایی صاحب المیزان هم هست.

خلاصه اینکه حقیقی دانستن سیر حضرت ابراهیم بر اساس حب، یکی از شواهد کارکرد مثبت نفس است. تبیین برهان حب توسط علامه طباطبایی به جای برهان امکان و حدوث می‌تواند تأکیدی باشد بر به رسمیت شناختن سیر انسان‌ها به سوی حق (صیوروت و شدن) بر اساس حب انفسی.

۲.۱.۳. اطمینان نفس و حدیث وابصه

از آیات قرآن می‌توان فهمید اطمینان در نفس و قلب میزان و معیار است. از آیه «لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي» (بقره: ۲۶۰) می‌توان نتیجه گرفت که اطمینان قلبی هدف ابراهیم علیه السلام بود و او متعلق اطمینان را مشخص نکرد پس می‌توان گفت نفس اطمینان قلبی مطلوبیت دارد. البته می‌توان اشکال کرد که شاید به قرینه سیاق آیه، متعلق اطمینان بیان نشده است؛ ولی شواهدی مانند حدیث وابصه، نفس اطمینان را مایه تشخیص بر از فجور می‌داند.

آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷ و ۲۸) نشان می‌دهد نفس به خاطر مطمئن بودن شایسته خطاب الهی می‌شود. پرسشی که مسئله را واضح می‌کند این است که مطمئن بودن نفس چقدر میزان و معیار است؟ به عبارت دیگر، منظور از «النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» نفسی است که چون به اطمینان رسیده پس به سوی خدا می‌رود یا اینکه چون به سوی خدا می‌رود پس مطمئن شده است؟ ظاهر آیات سوره فجر احتمال اول را نشان می‌دهد یعنی اطمینان نفس خود نشان راضی و مرضی شدن نفس و بهشتی شدن آن است. حدیث وابصه هم مؤید احتمال اول است.

حدیث وابصه از امام صادق علیه السلام بدون تفکیک معنادار بین قلب و نفس ملاک مهمی در تشخیص نیک و بد معرفی می‌کند.

آیت‌الله جوادی آملی که اصطلاح تفسیر *انسان* به *انسان* را به‌عنوان شاخه‌ای از معرفت نفس و تفسیر انفسی مطرح کرده، یکی از شئون تفسیر انسان به انسان نزد وی این است که قلب می‌تواند میزان باشد. استدلال آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر «حدیث وابصه» از پیامبر صورت می‌گیرد.

متن حدیث به این شرح است: «يَا وَابِصَةَ الْبِرِّ مَا أَطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ وَالْبِرُّ مَا أَطْمَأَنَّنَ بِهِ الصَّدْرُ وَالْإِثْمُ مَا تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ وَجَالَ فِي الْقَلْبِ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوُكَ» (حر عاملی، ج ۲۷: ۱۶۶).

چنانچه از قرآن می‌توان اثبات کرد قلب انسان حریم امنی است که هرگز یقین او خطا نمی‌کند پس می‌توان از آن استفتا کرد. اساساً اطمینان قلب ملاک تشخیص نیکی و گناه است.^۱ شاید کسانی خدشه کنند که این حدیث از لحاظ سندی قوت کافی ندارد؛ ولی از لحاظ مضمون توسط دیگر روایات و نیز با عرضه بر قرآن مورد تأیید است و لذا دلالت حدیث ضعف سند را جبران می‌کند. شهید مطهری حدیث و ابصه را نشان اهمیت وجدان می‌داند و می‌گوید: از قلبت استفتا کن یعنی خدا این شناخت را به صورت یک الهام به قلب هر بشری الهام فرموده است این شعر مولوی که: «گفت پیغمبر که استفتوا القلوب» همین حدیث را بیان می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۵).

حدیث و ابصه ممکن است فقط در مورد تاریخی خود یعنی قضاوت محدود شود. اما باید دانست اولاً مضمون حدیث و ابصه به مسئله قضا اختصاصی ندارد، هر چند آن را هم دربر می‌گیرد و ثانیاً در این که بر اثر طهارت روح، برخی از مطالب بهره نفس زکی می‌شود، تردیدی نیست... بنابراین ضعف سند برخی از احادیث به اصل مطلب آسیبی نمی‌رساند. خلاصه آنکه قاضی عادل، مرجع باتقوا و مفتی وارسته، در درون خودش کرسی قضا دارد و آن همان محکمت اندیشه و انگیزه است که باید دانسته‌ها و خواسته‌ها به آن عرضه شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۸۲).

از نوع نتیجه‌گیری آیت‌الله جوادی آملی بر می‌آید که وی اطلاق کلمه نفس در حدیث را نپذیرفته و مقصود را در هر نفس صادق نمی‌داند. چون با تصریح به قلب سلیم با قلب مریض تفکیک ایجاد می‌کند: «قلب سلیم انسان قرآنی بعد از عَرْض عقیده، خُلُق و عمل خود بر قرآن و عترت و احراز استقامت دل می‌تواند میزان کردار، رفتار و گفتار خود باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۰).

اما ظاهر حدیث مطلق است! پس آیا درست است که بگوییم نفس هر وقت احساس اطمینان کرد به مرحله تشخیص برّ از فجور رسیده است؟! گویا برای پرهیز از این محذور بوده که صفت

۱. در برخی منابع حدیث و ابصه به این صورت آمده است که: *الْبِرُّ مَا طَابَتْ بِهِ النَّفْسُ وَ اطمَانَ إِلَيْهِ الْقَلْبُ وَ الْإِثْمُ مَا جَالَ فِي النَّفْسِ وَ تَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ* (ابن اشعث، بی‌تا: ۱۴۸)؛ یعنی اطمینان به قلب نسبت داده شده و تردد به صدر. مزیت این نقل این است که بین قلب و صدر تفکیک ویژه‌ای صورت گرفته که مطابق تفسیر قرآنی است. چون قلب گرچه می‌تواند مریض شود ولی حریم امن الهی است که به طور کامل در اختیار شیطان قرار نمی‌گیرد. برخلاف صدر که می‌تواند سکونت‌گاه شیطان شود و به کفر اطمینان پیدا کند.

سلیم و نیز لزوم عَرَضِ عقیده، خُلُق و عمل خود بر قرآن و عترت و احراز استقامت دل مورد تصریح قرار گرفته است. در واقع با این بیان اطلاق ظاهری حدیث به صورت مقید تفسیر شده است. برای حفظ اطلاق یقین و اطمینان قلبی، صحیح‌تر این است که بیشتر بر اهمیت اطمینان و یقین در قلب و نفس توجه کنیم. اطمینان و یقین دو ویژگی قلب هستند که نفس وجود آنها ملاک و معیار تشخیص حق است که معنایی نزدیک به هم دارند و در روایات به هر دو اشاره شده است و قرآن آنها را تأیید می‌کند.

۴.۱.۲. دیگر شواهد کارکرد مثبت نفس

- نقش جلوگیری از خیانت به نفس در تعیین احکام: «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ...» (بقره: ۱۸۷)؛ خدا می‌دانست که شما با خودتان ناراستی می‌کردید، پس توبه شما را پذیرفت و از شما درگذشت. پس، اکنون (در شب‌های ماه رمضان می‌توانید) با آنان هم‌خوابگی کنید و آنچه را خدا برای شما مقرر داشته طلب کنید. - تحریم اقدام علیه نفس مانند خودکشی^۱، ظلم به نفس و خیانت به خود: در معنای «وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ» گفته‌اند: این «انفسهم» یعنی به خود اصلی خویش که امانت الهی است، ظلم می‌کنند، بنابراین قرآن به شناخت گوهر اصیل انسانی و رعایت حدود و حقوق او بسیار اصرار دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۸۵).

- در نظر گرفتن استطاعت در ادای حق: مقایسه دو آیه «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَآيَهُ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» چنین استفاده می‌شود که حقیقت تقوی برای هر کس بر اساس استطاعت او در نظر گرفته می‌شود. در این آیات نخست خدای تعالی همه مردم را دعوت به حق‌النقوی نموده و سپس دستور داده که در این مسیر قرار بگیرند و برای رسیدن به این مقصد تلاش کنند، و هر کس هر قدر توانایی دارد صرف بکند. نتیجه این دو دعوت این می‌شود که همه مردم در صراط تقوا قرار بگیرند. الا اینکه هر کس به یک مرحله آن برسد، و طبق فهم و همت خود و توفیقاتی که خدای تعالی به او افاضه می‌کند، یک درجه آن را کسب کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۷۱).

۱. در این میان برخی دستورات خاص در تاریخ انبیا، مانند «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (بقره: ۵۴)، ظاهراً خلاف این تحریم است که می‌تواند به صورت خاص بررسی شود یا اینکه نهایتاً به عنوان جنبه منفی نفس در قرآن لحاظ شود.

پس معلوم شد که این دو آیه اختلافی در مضمون ندارند. آیه اولی دعوت به اصل مقصد دارد و آیه دومی کیفیت پیمودن راه این مقصد را بیان می‌کند (همان: ۵۷۲). علامه طباطبایی معتقد به جمع بین دو آیه است و جمع آن دو نشان می‌دهد حقیقت تقوی برای هر کس طبق استطاعت هر فرد تعریف می‌شود. بر اساس جمع آیات یادشده باز هم به اهمیت نفس در قرآن پی می‌بریم. آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»^۱ (بقره: ۲۸۶) هم بر اهمیت نفس تأکید دارد و هم تکلیف نفس را با وسعش معرفی می‌کند. وسع هم از کلمات کلیدی است که در تبیین مفهوم نفس و خود بسیار راهگشاست.

۲.۲. جایگاه دوگانه نفس: میزان یا مظنون؟

با توجه به جایگاه دوگانه نفس در قرآن و حدیث، لازم است تفاوت مذمت خودبینی و مدح خودباشی (دشمن‌انگاری و میزان‌انگاری) و مرز بین این دو به وضوح و شفاف بیان شود. علامه حسن‌زاده آملی می‌نویسد: دو چیز وجود دارد: «خود» و «خودیت»، «خود» نباید فراموش شود چرا که راه اتصال انسان به خداست، اما «خودیت» و باد کردن غلط است (حسن‌زاده، بی‌تا: ۱۳۱). خود و خودیت را باید تبیین و توضیح داد. برای تبیین مرز دقیق بین دو بعد مذموم و ممدوح نفس باید آیات و روایات در این زمینه بررسی شود.

به‌عنوان نمونه در نهج‌البلاغه در یکجا نفس میزان است و در جایی دیگر مظنون. در خطبه

۱۱۱ می‌خوانیم:

فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِنَّ الْجَنَّةَ حَفَّتْ بِالْمَكَارِهِ وَإِنَّ النَّارَ حَفَّتْ بِالشَّهَوَاتِ وَأَعْلَمُوا أَنَّهُ مَا مِنْ طَاعَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي كُرْهِهِ وَمَا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ شَيْءٍ إِلَّا يَأْتِي فِي شَهْوَةٍ فَرَحِمَ اللَّهُ أُمَّرَأَةً تَزْعُ عَنْ شَهْوَتِهِ وَقَمَعَ هَوَى نَفْسِهِ فَإِنَّ هَذِهِ النَّفْسَ أَبْعَدُ شَيْءٍ مَنْرِعًا وَإِنَّهَا لَا تَزَالُ تَنزِعُ إِلَى مَعْصِيَةِ فِي هَوَى وَأَعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ الْمُؤْمِنَ (لَا يُمْسِي وَلَا يَبْصِيحُ) لَا يَبْصِيحُ وَلَا يُمْسِي إِلَّا وَنَفْسُهُ ظُنُونٌ عِنْدَهُ فَلَا يَزَالُ زَارِيًا عَلَيْهَا وَمُسْتَزِيدًا لَهَا (شريف الرضى، ۱۴۱۴: ۲۵۲).

اما در نامه ۳۱، همانطور که گفته شد، می‌خوانیم که نفس میزان است.

۱. خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. آنچه (از خوبی) به دست آورده به سود او و آنچه (از بدی) به دست آورده به زیان اوست.

در حدیثی دیگر، هم محروم کردن نفس از کسب خود مذمت شده و هم اطاعت از هوای نفس: «مَنْ حَرَّمَ نَفْسَهُ كَسْبَهُ فَإِنَّمَا يَجْمَعُ لِعَيْرِهِ وَ مَنْ أَطَاعَ هَوَاهُ فَقَدْ أَطَاعَ عَدُوَّهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۳۰۴). نفس نباید خود را از آنچه کسب کرده محروم کند و درعین حال منظور از کسب، هوای نفس نیست. این قسمت از وصایای امام صادق علیه السلام به ابن جندب است که رفتار دوسویه با نفس را نشان می‌دهد؛ بهره از کسب نفس و دشمنی با هوای نفس با وجود شواهدی که در قرآن در مورد اهمیت خودباشی هست آیات دیگری وجود دارد؛ مانند آیه «طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ» (آل عمران: ۱۵۴) که توجه به نفس را مذمت کرده است و یا آیه عسی «أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ» (بقره: ۲۱۶) که حب را معیار تشخیص خیر نمی‌داند!

چگونه میان این دو صفت متضاد نفس جمع کنیم؟

۲.۲.۱. پاسخ‌های ناکافی

آیه «وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶) نشان می‌دهد که کراهت و حب معیار تشخیص خیر و شر نیست؛ بلکه چه بسا می‌توان با حرکت خلاف حب و کراهت، به خیر و شر رسید. پس آیا از این آیه می‌توان نتیجه گرفت که حب نفس اصلاً موضوعیت ندارد؟ مفسرین گفته‌اند که:

گاهی فرد یا جامعه از قتال کراهت دارد، آن‌گاه به حکم خداوند می‌نگرد و راضی می‌شود و گاهی رضایت دارد و خواهان تهاجم به دشمن است. سپس به حکم خداوند نظر می‌کند و بعد از اطلاع از منع تهاجم، نسبت به آن کراهت پیدا می‌کند؛ یعنی در رضا و سخط تابع رضا و سخط الهی است (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱۰: ۵۵۱).

رضای الله و رضای بنده توأمان هستند؛ یعنی اگر از این آیه نتیجه بگیریم بنده با رضای الهی خود را راضی می‌کند، آن وقت نمی‌توان تضاد مطرح شده (بین میزان بودن نفس و مظنون بودن آن) را کاملاً حل کرد. در قرآن هم این تضاد وجود دارد. در این آیه خداوند جنگ و قتال را برای انسان‌ها ناخوشایند دانست: «وَ هُوَ كَرِهٌ لَّكُمْ». ولی این سوی دیگر جعل حکم حرجی در دین الهی را به کلی نفی کرده و به حرجی نبودن خصوص جهاد تصریح می‌کند (حج: ۷۸). در مقام رفع تضاد گفته‌اند: اولاً «کَرِه» با «حرج» تفاوت دارد و ثانیاً رنج و زحمت قتال به حدّ حرج نمی‌رسد

(همان، ج ۱۰: ۵۴۱). اما آیه «لا اکراه فی الدین» هم به کره اشاره دارد و تضاد را باید به نحو عمیق‌تری برطرف کرده و بین آیات جمع نمود.

همان‌طور که گفته شد رضایت نفس تنها ملاک سلوک و معرفت نیست و انسان صرفاً به دلیل احساس رضایت نمی‌تواند تشخیص دهد که در مسیر معرفت پیشرفت کرده است، بلکه رضایت الهی ملاک اصلی است. اما نکته مهم این است که این رضایت وقتی کسب شود نفس به اطمینان و یقین می‌رسد که نهایتاً نتیجه آن رضایت نفس است. این رضایت فرع بر رضایت الهی است و رضایت اولیه متفاوت بلکه چه‌بسا (ابتدائاً) متضاد با آن است. اما آیا رضایت بنده به هیچ نحوی موضوعیت ندارد؟ رضایت دوطرفه در قرآن بارها با عبارت «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹؛ توبه: ۱۰۰؛ مجادله: ۲۲ و بینه: ۸) تکرار شده است. از همه واضح‌تر آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷ و ۲۸) است که وصف نفس مطمئنه را با وصف راضیه و مرضیه بودن نفس بیان می‌کند. فقط باید دانست که راضی بودن گرچه در کنار مرضی بودن است اما راضی بودن خود ملاک و معیاری در مسیر سلوک و معرفت است و اگر نفس مطمئنه فقط مرضیه بود و راضیه نمی‌شد اوصاف او ناقص می‌ماند. پس از اینکه رضایت بنده فرع بر رضایت خداست نباید تصور کرد که رضایت نفس اصلاً موضوعیتی ندارد و اگر احساس رضایتی هست به این علت است که با رضایت الهی رضایت را به خودش تحمیل می‌کند! بلکه رضایت خداوند حال رضایت در نفس را به نحو جدی در جان بنده اش به وجود می‌آورد و در نهایت در انتهای مسیر سلوک (در بهشت) خواست او را به مشیت مطلقه تبدیل می‌کند. به همین دلیل دلیل نفس مطمئنه هر دو صفت راضیه و مرضیه را داراست نه فقط یکی از آنها را. ارتباطی که صاحب‌المیزان بین مسئله مشیت مطلقه با آیه «راضیه مرضیه» در سوره فجر برقرار می‌کند بسیار مهم است و نشان می‌دهد که در طی چه فرآیندی نفس متقین مشیت مطلقه پیدا می‌کند (همان: ۱۹۰).

پس اگر در آیه «طَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ» (آل عمران: ۱۵۴) توجه به نفس مذمت شده است می‌بینیم که خودخواهی ملازم سوءظن به خدا و منفعت طلبی (هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ...) است. در حالی که در خودباشی نفس بر انسان است نه برای انسان: علیکم انفسکم است نه لکم انفسکم.

دوباره به پرسش اصلی برگردیم: چگونه بین دو توصیف متضاد از نفس، میزان بودن و مظنون بودن، جمع کنیم؟

۲.۲.۲. پاسخ نهایی

برای جمع بین ضدین و امور اختلافی دو راه رایج است:

اول تقسیم طرفین به جزئیات قابل جمع: یعنی به جای اینکه ضدیت را در کل دو طرف ببینیم بگوییم طرفین یا یکی از آنها دو جنبه مثبت و منفی دارد و ضدیت جزئی است نه کلی. مثلاً وقتی در آیات قرآن روایات می‌بینیم نفس هم دشمن است و هم میزان، برای رفع اختلاف بگوییم نفس دو نوع است: منظور از نفسی که باید دشمن دانست نفس اماره و منظور از نفسی که باید میزان دانست نفس مطمئنه است.

راه دوم جمع بین ضدین، ایجاد اتحاد بین آنها از طریق بازتعریف و تأویل آنهاست. مزیت این راه این است که به تعاریف و مفاهیم بار اضافی تحمیل نمی‌کند؛ بلکه موجب عمیق‌تر شدن درک و شناخت نسبت به آنها می‌شود. در مثال مذکور می‌توان گفت نفس اماره یک ساحت جداگانه از نفس مطمئنه نیست؛ بلکه نفس گرایش به این دارد که از خود فراتر رود و این از خودبیگانگی مانع مطمئنه شدن نفس است و اطمینان هم مانع از خودبیگانگی است. پس مبارزه با نفس اماره امداد نفس مطمئنه است به این معنی که نفس، نفس باقی بماند نه اینکه نفس به دو نوع تقسیم شود.

پس خلاف میل نفس عمل کردن سبب می‌شود که نفس در جای خود بماند و اصالت خود را حفظ کند. چون هدف خودباشی بندگی خداست. نفس میل دارد از خودش فراتر برود پس باید به آن مظنون بود. میزان بودن نفس به معنای اطاعت از میل او نیست. نفس اگر تابع قلب باشد میزان است؛ ولی اگر تابع زبان یا شهوت باشد خودش نیست؛ بلکه خودش را تحقیر کرده است: «وَهَاتَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ مِنْ أَمْرِ عَلَيْهَا لِسَانَهُ». معنای عمیق ظلم به نفس این است که نفس خودش نباشد. براین اساس می‌توان ادعا کرد که ظلم به نفس دو معنی دارد: نفس کاری کند که عقاب شود و نیز: نفس خودش نباشد و عقاب شود. در معنای دوم، «خود تعبیر» علت عقاب را نشان می‌دهد؛ یعنی علت ظلم به نفس این است که نفس خودش را خوار کرده است.

میزان بودن نفس به این است که قلب سالم باشد: «لَا يَسْلَمُ لَكَ قَلْبُكَ حَتَّى تُحِبَّ لِلْمُؤْمِنِينَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۷۵: ۸). قلب محل تسلیم است و نفس با مخالفت با شهواتش قلبش قوت می‌گیرد.

در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه می‌خوانیم «التَّصَبُّرُ عَلَى الْمَكْرُوهِ يَعْصِمُ الْقَلْبَ»؛ یعنی صبر بر مکروه موجب حفظ و نگهداری قلب می‌شود. مکروه مقابل حب، یعنی چیزی که خواستنی نیست. پس قلب در صورتی که بخواهد به میل خودش رفتار کند ممکن است در خطر آسیب قرار بگیرد. براین اساس فتوای قلب به معنی میل و خواست قلب نیست. پس فتوای قلب چگونه ملاک است؟ پاسخ در همان تمرکز و اجتماع رأی است که در نامه ۳۱ نهج‌البلاغه آمده است و با شهوت نفس کاملاً متفاوت است. مسئله مهم این است که نفس از طریق مخالفت با شهوت و هوای خود، خود را می‌یابد و نفس اگر تابع شهوت باشد نفس نیست؛ ولی اگر فقط همین مخالفت را طریق و مسیر خود قرار بدهد و به جنبه سلبی نفس بسنده کند پس به جنبه ایجابی نفس اعتنا نکرده؛ یعنی به طریق اطمینان وارد نشود ممکن است وسع خود را رعایت نکرده در نتیجه به تکلف بیفتد و خطا کند.

پس خودبینی مانع خودباشی است! قارون مظهر دنیاگرایی و خودبینی است و می‌گوید «إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي» (قصص: ۸۸) و مدعی است همه اینها در اثر علم و کاردانی خودم جمع شده و این پندار قارونی همگانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۱۱۳). ولی نکته مهم این است که آیه قلبی یعنی «وَأَبْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص: ۷۷) خطاب به قارون است. این آیه نشان می‌دهد کسی که نصیب دنیوی و آنچه خدا به آنها داده را فراموش کند در دنیاگرایی می‌افتد. یعنی اتفاقاً خودباشی نه تنها با خودبینی متفاوت است بلکه مانع آن می‌شود.

براین اساس بین دو نوع حب تفکیک می‌شود. در قرآن می‌خوانیم که چه بسیار حب‌ها که شر هستند؛ ولی حب قلبی از جنس ایمان است: «وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَ زِينَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۷). اکنون می‌توانیم بین دو نوع حب تفکیک کنیم تا خودباشی بیشتر و عمیق‌تر تحلیل شود: اگر حب به شهوات تعلق پیدا کند حب دنیوی است و اعتمادی بر آن نیست؛ ولی حب قلبی میزان است. پیروی از شهوات موجب گمراهی است: «فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَ اتَّبَعُوا

الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا^۱ (مریم: ۵۹) اما پیروی از قلب هدایت است. می‌توان گفت شهوت دو نوع قلبی و نفسی (هوی) دارد. اگر شهوت متعلق به قلب باشد باید از آن به سوی نوافل بهره گرفت ولی شهوت نفس‌مظنون و متهم است و هنوز به خلوص نرسیده است و از طریق مخالفت با شهوت نفس می‌توان آن را خالص کرد.

براین‌اساس اگر قاعده زرین را بر قرآن عرضه کنیم حب و رضایت نفس مؤخر بر رضایت الهی تفسیر می‌شود نه مستقل از آن.

نفس زمانی میزان است که به حقیقت درونی خود رجوع کند که همان اراده الهی است؛ ولی اگر نفس تابع میل و هوا و شهوت خود باشد معیار حقیقت در همراهی با او نیست؛ بلکه معیار این است که با آن مخالفت شود. به عبارت دیگر نفس تا وقتی اصیل باشد و «خود»ش باشد معیار میزان می‌تواند باشد؛ چون در آن وضع و حالت همان اراده الهی است که متعین شده است؛ ولی وقتی امیال او ظهور کرد استقلال او از خداوند ظهور کرده است و همین دلیل مهمی است تا معیار حقیقت، خلاف آن عمل کردن باشد! از تحلیل جایگاه قلب در قرآن و از نامه ۳۱ نهج‌البلاغه می‌فهمیم نشانه اصلی اینکه نفس خودش باشد این است که دچار یقین و اطمینان باشد که کشف این اطمینان و یقین با نظر به قلب ممکن است. دوری از تفسیر به رأی هم زمانی به صورت کامل محقق می‌شود که به جای رأی خود، رأی خدا را برگزینیم. اما نکته ظریف و اصلی این است که رأی خدا در حالت اطمینان و یقین در قلب انسان ظهور می‌کند و رأی انسان در حالت ظن و گمان^۲، پس به معنایی دیگر تفسیر به رأی زمانی رخ می‌دهد که انسان خودش نباشد!

در دعای صباح امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «إِلَهِي هَذِهِ أَرْمَةٌ نَفْسِي عَقَلْتُهَا بِعَقَالِ مَشِيَّتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴: ۳۴۰)؛ یعنی زمام نفسم را با مشیت تو افسار می‌زنم. ولی در فراز پایانی دعا آمده است که «إِلَهِي قَلْبِي مَحْجُوبٌ وَ نَفْسِي مَعْيُوبٌ وَ عَقْلِي مَغْلُوبٌ وَ هَوَائِي غَالِبٌ» (همان: ۳۴۱). آیا می‌توان از کلمات این دعا نتیجه گرفت که باید از نفس به عقل پناه برد؟ دقیق‌تر این است که قلب و عقل و نفس همه در یک جهت و مقابل هواء قرار گرفته‌اند. نفس معیوب همانند قلب محجوب و عقل

۱. پس بعد از آنها جان‌نیشانی بودند که نماز را ضایع کردند و شهوات را پیروی کردند پس به گمراهی می‌رسند.

۲. در ادامه درباره حقیقت تفسیر به رأی بیشتر سخن می‌گوییم.

مغلوب همگی یعنی وجودی که نتوانسته به تمامیت خود برسد و در مسیر کارآیی خود دچار مانع شده است. اینگونه بین دو فراز از کلام امام جمع می‌کنیم. یعنی دادن زمام‌نفس به مشیت الهی، عیب نفس را برطرف می‌کند نه اینکه آن را به کلی از صحنه خارج کند. اگر در این دعا به جای صفت معیوب صفت غالب به کار برده می‌شد، آنچنانکه برای هواء به کار برده شده است، آن وقت اعتبار نفس زیر سوال برده می‌شد. بنابر این مبنای کلی عباراتی مانند «مُحَارَبَةُ النَّفْسِ» (همان: ۳۴۰) به این معنی نیست که نفس را به کلی از وجود ساقط کرد یا آن را از اعتبار انداخت بلکه جنگیدن با نفس به معنی جنگیدن با هوای نفس و رفع عیب از آن است. پس اگر امام می‌فرماید نفس مرکب بدی است از جهت هوای نفس است که ظنون و آرزوها جای عقل و قلب را می‌گیرند: «فَيْسَ الْمَطِيئَةُ الَّتِي امْتَطَتْ نَفْسِي مِنْ هَوَاهَا فَوَاهَا لَهَا لِمَا سَوَّلَتْ لَهَا ظُنُونُهَا وَمَنَاهَا» (همان)؛ یعنی پس چه بد مرکبی است نفسم که از هوای نفس سوار شده است و وای بر آن به خاطر فریب ظنون و آرزوهایش. نفس میزان است و قلب حریم امن الهی است و باید به فتوایش گوش داد. نفس و قلب معتبرند به شرطی که اصالت خود را حفظ کرده و عیب و حجابشان رفع شود.

علامه طباطبایی اعتمادبه‌نفس را یک نگرش غرب‌زده می‌داند و می‌گوید: «این که غربی‌ها می‌گویند آدمی باید اعتمادبه‌نفس داشته باشد و بعضی از نویسندگان ما نیز دنبال آنان را گرفته‌اند حرف درستی نیست، چون دین خدا چنین چیزی را به‌عنوان فضیلت نمی‌شناسد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۵۹۶). شاگرد وی هم می‌گوید: «در هیچ جای قرآن اعتمادبه‌نفس نیست و آن را اعتماد به بت می‌داند» (حسینی طهرانی، ۱۳۹۰: ۳۴). این سخن بر اساس مظنون بودن نفس بیان شده است؛ اما در مقابل می‌بینیم که شواهدی دال بر میزان بودن نفس وجود دارد. شاید براین اساس است که وی با وجود نفی اعتمادبه‌نفس می‌گوید آن نفسی که نورانی باشد و آیت خدا باشد اگر به او اعتماد کند اعتماد به خداست (همان). پس نوعی از نفس وجود دارد که نه تنها مظنون نیست؛ بلکه میزان هم هست. اما پرسش این است نفس نورانی چیست؟ نفس الهی باید با یک معیار شناخته شود یقین و اطمینان معیار مشخصی است که نفس را میزان می‌کند طوری که اعتماد به آن اعتماد به خداست. بر اساس شواهد قرآنی و حدیثی می‌توان گفت در اثر یقین و اطمینان است که می‌توان گفت نفس محل اراده الهی است و به اصالت خود بازگشته است.

در همین راستا می‌توان این نکته را افزود که باتوجه‌به خطر هوای نفس است که اشکال برخی پژوهشگران فلسفه اخلاق بر قاعده زرین (قضاوت دیگران بر اساس «خود») مطرح شده است که اگر انسان از حالت بهنجار خود فاصله بگیرد آیا این قاعده همچنان اعتبار خود را حفظ خواهد کرد و پاسخ داده‌اند که فرض بر سلامت روان است (شیوا پور و اخباری، ۱۳۹۳: ۷۸) و خود در معنای قرآنی خود معنایی محدودتر از کاربرد عام آن دارد (همان: ۸۸). اما این پاسخ نهایی و کامل نیست چون اگر بدانیم منظور از نفس در اینجا چیست و حب نفس با شهوت و میل نفس چه تفاوتی دارد آن وقت لازم نیست تا دایره عام نفس را محدود کنیم. منظور از نفس وجودی ثمین و بی عوض است. شاید بر این اساس آزادی و حریت در همین نامه که به معنی بنده دیگری (غیر از خود) نبودن است، را بر اساس تفرد فهم کنیم. چون قبل از بحث از آزادی و حریت، بحث کرامت نفس به میان آمده است: «وَ اَكْرَمُ نَفْسِكَ عَنْ كُلِّ دِينٍ وَ اِنْ سَأَلْتَهُ اِلَى الرَّغَائِبِ فَاِنَّكَ لَنْ تَعْتَاظَ بِمَا تَبَدَّلُ مِنْ نَفْسِكَ عَوْضًا وَ لَا تُكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرًّا»؛ امام می‌فرماید نفس خود را از پستی‌ها حفظ کن چون برای خودت عوض نمی‌یابی. اینجاست که می‌فرماید بنده غیر نباش که تو آزاد آفریده شدی. بر این اساس آزادی یعنی خودباشی. پس سلامت روان، که نزد بعضی پژوهشگران فلسفه اخلاق در قاعده زرین فرض گرفته شده است، همان خودباشی است و نفس زمانی سلیم و مصون از آسیب است که اصالت خود را حفظ کند و به تعبیری خودش باشد. پس (برای فرار از اشکال خودبینی) دیگر نیازی نیست دایره حقیقت نفس را محدود کنیم یا بین نفس سالم و ناسالم تفکیک کنیم بلکه باید اصالت و کرامت نفس را از امور پست و دنیّ تفکیک کنیم.

۳. نتیجه گیری:

اولین و ساده‌ترین راه جمع بین وجوه مثبت و منفی نفس، تقسیم آن است؛ ولی این راه کافی نیست. چرا که در تقسیم نفس، کارکردهای مثبت آن ناقص می‌شود. پاسخ دقیق‌تر و نهایی این است که خلاف میل نفس عمل کردن سبب می‌شود که نفس در جای خود بماند و اصالت خود را حفظ کند. بین وجوه مثبت و منفی نفس منافاتی وجود ندارد. چرا که نفس تمایل دارد از حد خود فراتر برود و به‌نوعی علیه خود اقدام می‌کند. خلاف میل نفس عمل کردن سبب می‌شود که نفس در جای خود بماند و اصالت خود را حفظ کند. تقسیم‌بندی نفس به خود اصیل و بدلی

نمی‌تواند به صورت کامل کارکرد مثبت نفس را حفظ کند چرا که بر اساس روایات اصل اطمینان نفس معیار است و نفس بدون هیچ قید و شرطی میزان است. به عبارت دیگر نفس تا وقتی اصیل باشد و «خود»ش باشد معیار و میزان می‌تواند باشد؛ چون در آن وضع و حالت همان اراده الهی است که متعین شده است؛ ولی وقتی امیال او ظهور کرد استقلال او از خداوند ظهور کرده است پس دیگر نیازی نیست دایره حقیقت نفس را محدود کنیم یا بین نفس سالم و ناسالم تفکیک کنیم؛ بلکه باید اصالت و کرامت نفس را از امور پست و دنیّ تفکیک کنیم؛ لذا میزان قراردادن خود با مظنون دانستن آن نه تنها منافاتی ندارند؛ بلکه مکمل همدیگر هستند.

خلاصه اینکه دستاورد اصلی این پژوهش این است که اولاً در کنار شواهد دشمن‌انگاری نفس، نباید از شواهد میزان‌انگاری نفس غفلت کرد و هر دوی این آموزه‌ها از اعتقاداتی هستند که در مباحث مربوط به نفس ضروری و مهم و مفیدند. ثانیاً این دو آموزه نه تنها منافاتی با هم ندارند؛ بلکه مکمل هم بوده و در حقیقت دشمن‌انگاری نفس برای تأیید و تحکیم میزان‌انگاری نفس است.

منابع

- نهج‌البلاغه (۱۴۱۴ق)، شریف الرضی، محمد بن حسین، قم: هجرت.
- الصحیفه السجادیه (۱۳۷۶)، علی بن الحسین علیه السلام، قم: دفتر نشر الهادی.
- ابن اشعث، محمد بن محمد (بی‌تا)، الجعفریات (الأشعثیات)، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، قم: دار سید الشهداء للنشر.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳)، تحف العقول، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- اسلامی، سیدحسن (۱۳۸۶)، قاعده زرین در قرآن و حدیث، مجله علوم حدیث، ش ۴۵ و ۴۶.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بعثت.
- تیمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، غررالحکم و درر الکلم، قم: دار الکتب الإسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر انسان به انسان، قم: مؤسسه اسراء.
- _____ (۱۳۹۳)، تحریر رساله الولایه، قم: مؤسسه اسراء.

- _____ (۱۳۹۵)، *ادب فنای مهربان*، قم: مؤسسه اسراء.
- _____ (۱۳۹۶)، *توحید در قرآن*، قم: مؤسسه اسراء.
- _____ (۱۳۹۷)، *تفسیر تسنیم*، قم: مؤسسه اسراء.
- _____ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البتیة علیه السلام.
- _____ حسن‌زاده آملی، حسن (بی‌تا)، *دروس معرفت نفس*، قم: انتشارات الف لام میم.
- _____ حویزی، عبد علی بن جمعه العروسی (۱۴۱۵)، *تفسیر نور الثقلین*، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- _____ راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: بی‌نا.
- _____ شیواپور، حامد و اخباری، محسن (۱۳۹۳)، *تأملاتی در کاربرد قانون زرین اخلاق در قرآن کریم*، مجله پژوهش‌نامه اخلاق، سال هفتم، شماره ۲۴.
- _____ طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰)، *تفسیر المیزان*، سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علامه طباطبایی، چاپ چهارم.
- _____ طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۱)، *طریق عرفان (ترجمه رساله الولایه)*، مترجم: حسن‌زاده، صادق، قم: بخشایش.
- _____ طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۱)، *مصباح‌المتهجد و سلاح‌المتعبد*، بیروت: مؤسسه فقه‌الشیعه.
- _____ عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران: المطبعة العلمية.
- _____ فرزندوحی و همکاران (۱۳۹۳)، *قواعد تفسیر در سخنان معصومین*، مجله حسنا، شماره ۲۱.
- _____ کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه، چاپ چهارم.
- _____ گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق)، *السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- _____ مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.