

رویکرد نظری شاعران سنت‌گرای معاصر به روح و روان

(با تکیه بر شعر حکیم هیدجی، علامه حسن‌زاده آملی و استاد شهریار)

خلیل حدیدی

دانشیار دانشگاه تبریز

محمدباقر بهادری

دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تبریز

چکیده

این مقاله کوشیده است پس از ذکر مقدمه‌ای کافی پیرامون روح و روان و کیفیت آن از نظر فلاسفه و عرفا و همچنین روح از منظر قرآن، به بررسی و تبیین بازتاب شاعرانه روح و روان در شعر سنت‌گرای معاصر با تکیه بر اشعار علامه حسن‌زاده آملی، حکیم هیدجی و شهریار که هر کدام نماینده طیفی از شاعران با رویکردها و دیدگاه‌های متفاوت هستند، پردازد و در مسیر و فرایند پژوهش بدین نکته رسیده است که شاعران فوق با تأسی از تعالیم و آموزه‌های قرآنی و دیدگاه‌های عرفانی، فلسفی و دینی بر این نظرند که انسان مرکب از جسم و روح است که جسمش به اقتضای ماهیتش فناپذیر و روحش به جهت تجردش نامیراست. آنان به تأثیر و تأثر جسم و روح معتقدند و روح را عنصر ملکوتی و رجعت‌یابنده به موطن اصلی می‌دانند و بر این باورند که همه شرافت آدمی مترتب بر این عنصر است و کمال و اعتلای صفاتی آن بدین بعد بسته است. آنان بعد خاکی انسان را فاقد کرامت و فضیلت می‌شمارند و اعتقاد دارند که روح مجرد از ماهیت است و پس از متلاشی شدن جسم همواره باقی خواهد ماند.

کلیدواژه‌ها: روح و روان، مکاتب، قوس نزول و صعود، بازتاب، شاعران سنت‌گرا، بقا و فنا.

مقدمه

گفته‌ها و نوشته‌های صاحب‌نظران و آثار بیانی و بنانی قدما و معاصران جهان درباره انسان و ابعاد وجودی او، چنان گسترده است که مطالعه همه و یا بخشی از آن در حوصلهٔ زمان و ظرفیت و امکان یک یا چند فرد نمی‌گنجد و احاطه به معارف و مطالب آنها را ممکن نمی‌سازد. این گستردگی مطالعات و تحقیقات و نظریه‌پردازی‌ها خود موجب برداشت‌ها و دیدگاه‌های متفاوت و موجب ترسیم سیمای متباینی از انسان شده و تعاریف متنوعی را از آن ارائه داده است. اگرچه انسان و شناخت او از دیرباز از اساسی‌ترین موضوعات پژوهشی دانشمندان بوده است، ولی هر منظومه معرفتی، به بعدی یا ابعادی از وجود او و یا گروه خاصی از انسان‌ها پرداخته و خود را از پردازش تفصیلی معاف و معذور داشته است. ناسازگاری تئوری‌ها با یکدیگر و فقدان انسجام درونی، فقدان داوری کارآمد و مورد اتفاق، نادیده گرفتن گذشته و آیندهٔ انسان، ناتوانی از تبیین مهم‌ترین پدیده‌های انسانی و نظایر اینها انسان و انسان‌شناسی را دچار بحران جدی کرده و رویکردها و مکاتب گوناگون انسان‌شناسی را پدید آورده است. انسان در علوم و اندیشه‌های مختلف به گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم بررسی شده و در عرفان، فلسفه، روان‌شناسی، پزشکی، جامعه‌شناسی، سیاست، اقتصاد و... گوشه‌ای از حقایق و مسائل مرتبط با او به بحث گذاشته شده است؛ بنابراین رویکردهای متفاوتی نظیر: انسان‌شناسی عرفانی، انسان‌شناسی دینی، انسان‌شناسی فلسفی، انسان‌شناسی تجربی و تاریخی به وجود آمده است که هر کدام رویکردها و فرآیندهای خاصی دارند؛ «گروهی راه درست شناخت انسان را سیر و سلوک عرفانی و دریافت شهودی دانسته و با تلاش‌هایی که از این طریق انجام داده‌اند به نوعی شناخت از انسان، که می‌توان آن را انسان‌شناسی عرفانی نامید، دست یافته‌اند. جمعی دیگر از راه تعقل و اندیشه فلسفی به بررسی زوایای وجود انسان دست یازیده و او را از این منظر تحقیق کرده و نتیجه تلاش فکری خود را انسان‌شناسی فلسفی نامیده‌اند و گروهی با استمداد از متون دینی و روش نقلی، در صدد شناخت انسان برآمده و انسان‌شناسی دینی را پایه‌گذاری کرده و برخی دیگر به بررسی مسئله با روش تجربی پرداخته و انسان‌شناسی تجربی را بنیان نهاده‌اند، که به نوعی دربرگیرندهٔ رشته‌های علوم انسانی است» (رجبی، 1384: 35-20).

این است که شناخت انسان از بالاترین و ضروری‌ترین شناخت‌ها به نظر می‌رسد و اهمیت ویژه می‌یابد؛ ولی از آنجایی که تحلیل این موضوع فراخ‌دامن در مجال این پژوهش نمی‌گنجد و رسالت این مختصر هم پرداختن بدین بحث گسترده نیست؛ بنابراین از میان هزاران موضوع مربوط به انسان صرف‌نظر و به بررسی بعدی از ابعاد وجودی او یعنی روح بسنده می‌شود؛ لکن قبل از شرح و بسط مطلب لازم است بدین نکته اشاره شود که چون گاهی واژه «نفس» در لسان قرآن و به تبع آن در زبان فلاسفه و عرفا به معنی روح به کاررفته است، لذا ما هم همان روش را پی می‌گیریم و آن دو را به یک معنی به کار می‌بریم.

پیشینه روح پژوهی

پیشینه بحث درباره روح و روان و غربت و اسارت آن در دنیا به گذشته‌های دور می‌رسد. یونانیان نخستین گمان می‌کردند که همه چیز دارای نفس یا روح است. ارسطو در کتاب درباره نفس خود آورده است که دموکریتوس معتقد بود که نفس نوعی از آتش و گرماس و فیثاغوریان نفس را همان غبارهای هوا می‌دانند و برخی از آنها گفته‌اند که نفس چیزی است که این غبارها را حرکت می‌بخشد و آناکساگورس نفس را علت محرکه و تنها کسی است که نفس را انفعال‌ناپذیر می‌داند. ارسطو در تعریف نفس می‌گوید: «نفس یکی از اجناس وجود جوهر است اما جوهر به معنی اول، ماده است؛ یعنی چیزی است که بنفسه شیء معینی نیست. به معنی دوم، شکل و صورت است، که ماده را برحسب آن شیء معینی می‌خوانیم و به معنی سوم، شیء مرکب از ماده و صورت است، اما ماده قوه است و صورت کمال و کمال به دو معنی می‌آید: یا مثل علم و یا مثل به کاربردن علم» (ارسطو، 1378: 75)، و نیز آورده است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است؛ یعنی برای جسم آلی و اعضای نبات نیز آلاتی برای آن است، منتهی درغایت سادگی» (همان: 79). وی در نتیجه‌گیری دیگری می‌آورد: «نفس جوهری است به معنی صورت، یعنی ماهیت جسمی است که دارای کیفیت معینی است (جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است)، یعنی اصل حرکت و سکون خود را در خویشتن دارد. او جسم را جدا از نفس نمی‌داند و دوباره می‌آورد که نفس کمالی معین و صورتی از چیزی است که قوه این را دارد که طبیعتی معین داشته باشد» (همان: 93).

در آثار حکمای یونان باستان روح به صورت زندانی‌ای ترسیم شده است که باید خود را از تن و تعلقات آن برهاند تا به اصل خود پیوندد. همچنین تمثیل غار که در کتاب جمهوری افلاطون آمده است خود ماهیت و سرشتی عرفانی دارد (ر.ک: افلاطون، 1384:420-395). نکته قابل توجه آن است که افلاطون معتقد است فلسفه یا همان اشتیاق به دانش، وقتی به روح نزدیک شود، غربت روح و گرفتاری آن در نفس احساس می‌گردد و با فلسفه است که می‌توان دریافت بندی که بر پای روح نهاده شده از خوشی‌ها و لذت‌های تن ساخته شده است پس با نزدیک شدن به فلسفه می‌توان روح را از زیر یوغ ماده و جسم رها کرد» (افلاطون، بی تا: 518-495).

روح‌پژوهی از دیرباز مورد توجه حکما، فلاسفه، فقها و شعرای ما نیز قرار گرفته است؛ به طوری که ابن‌سینا در رساله حدود یا تعریفات آورده است: «نفس جوهری است غیر جسمانی و آن کمال جسم و محرک آن است به اختیار و از مبدأ ناطقه یا عقلانی بالفعل یا بالقوه» (ابن‌سینا، 1388: 635). او همچنین در آثارش به صورت رمزی و تمثیلی به غربت روح انسان اشاره می‌کند و روح را محبوس در قفس تن و کمال اول برای جسم طبیعی عالی می‌داند. چنانکه در قصیده عینیه (ورقائیه) روح را به کبوتری تشبیه می‌کند که از جای بلندی فرود آمده و اسیر و محبوس گشته است. وی حقیقت روح را غیرقابل شناخت می‌خواند و می‌سراید که این روح از دیدگاه هر شخص دانایی پوشیده است با اینکه نقابی بر چهره ندارد و آشکار است. روح با اکراه به کالبد پیوسته و با اکراه نیز از آن جدا می‌شود؛ چون وقتی بدان پیوست با او انس گرفت. روح اشک داغ می‌ریزد؛ زیرا عهدهای گذشته را به یاد می‌آورد:

هبطت الیک من المحل الاریع	ورقاء ذات تعزز و تمنع
محبوبه عن کل مقله عارف	وهی التی سفرت ولم تبرقع
وصلت علی کره الیک وربما	کرهت فراقک وهی ذات تفجع
انفت ومانست فلمـاواصلت	الفت مجاوره الحراب البلقع
تبکی وقد ذکرت عهدا بالحمی	بمدامع تحمی ولم تتقطع

(ابن‌سینا، به نقل از سبزواری، 1388:278)

شیخ اشراق نیز در خلال آثارش به روح و کیفیت آن اشاره می‌کند و به مسئله نفس صورت الهی می‌بخشد. از نظر وی نفس نوری از انوار حق تعالی است که در زندان تن گرفتار شده و در

جهت رهایی از دام تن و نجات از تاریکی جهان مادی می‌کوشد. سهروردی در داستان‌های رمزی خود از قبیل *قصه الغریبه الغریبه، عقل سرخ، لغت موران* و... به غربت و گرفتاری روح و اشتیاق آن به بازگشت و رجعت به مسکن اصلی می‌پردازد (پور نامداران، 1375: 457).

ملاصدرا بر این نظر است که نفس کمال اول برای جسم طبیعی است که از آن جسم، کمالات ثانوی با آلاتی که از آنها استعانت و یاری بر افعال حیات، مانند احساس و حرکت ارادی می‌جوید صادر می‌گردد (ملاصدرا، 1383: 12)، و نفس ناطقه از ماده و لواحق ماده مجرد است خواه به مرز عقل بالفعل رسیده باشد یا نرسیده باشد (همان: 293).

حکیم سبزواری نیز ضمن اثبات تجرد نفس با چهارده برهان، شناخت نفس ناطقه انسان را ممکن نمی‌داند و آن را دارای حدیقف و مقام معلوم نمی‌خواند (سبزواری، 1383: 264). در بیان وی نفس ناطقه ظل الله است و وحدت حقه ظلیه دارد نه عددیه. نفس فاعل حقیقی آثار است و قوای تن و ارواح مظاهر نفس است (همان: 320) و نفس ناطقه ماهیت ندارد (همان: 341) و مدرک به همه ادراکات و محرک به همه تحریکات است (همان: 321).

بررسی اجمالی متون نظم و نثر کلاسیک فارسی هم، آشکار می‌سازد که روح و روان و مؤلفه‌های مرتبط با آن در آثار شاعران حکیم همچون فردوسی، ناصر خسرو، نظامی و نظایر اینها تبلور یافته و در آثار و اشعار سخنوران عارفی چون ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدا... انصاری، نجم رازی، عزالدین محمود کاشانی، حکیم سنایی، عطار، مولانا، حافظ و غیره نیز منعکس شده و اقیانوسی عظیم از مطالب و معارف مربوط به روح برای خوانندگان و آیندگان به یادگار مانده است که برای پرهیز از تطویل کلام به سخنی کوتاه از مولوی و حافظ بسنده می‌شود که مولوی از دل سروده است.

بشنو از نسی چون حکایت می‌کند	و ز جدایی‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
تن زجان و جان زتن مستور نیست	لیک کس را دیدجان دستور نیست

(مثنوی، 1383: 13)

مولوی در این ابیات ضمن اشاره به جسم و روح، روح را به نی تشبیه می کند ولی آن را تعریف نمی کند و ساحت روحانی را برتر و هابط از عالم بالا و برگشت کننده و متعلق به عالم ملکوت می داند و حقیقت روح را غیرقابل شناخت می خواند که بیت های زیر از غزلیات معروف دیوان شمس ناظر بدین معناست:

مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
دوسه روزی قفسی ساخته اند از بدنم
ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بردوست
به هوای سرکویش پروبالی بزنم

حافظ نیز ضمن بیان ساحت های فلکی و افلاکی انسان و اشاره صریح به دو بعد متفاوت جان و تن آدمی، جسم و تعلقات و علایق آن را غبار چهره جان می شمارد که جلو درخشندگی و تالائو جان را می گیرد و از تشعشع آن می کاهد و نمی گذارد اوج یابد و در عالم قدس و قرب الهی ماوا گزیند. از این جهت می کوشد که از دام تن برهد و به ملکوت پرواز کند. حافظ در این ابیات جان را عنصر ملکوتی و بازگشت کننده به سوی منزل اصلی و تن را زمینی و فناپذیر می نامد.

حجاب چهره جان می شود غبار تنم
خوشا دمی که از آن چهره پرده بر فکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانیست
روم به گلشن رضوان که مرغ آن چمنم

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس
که در سراچه ترکیب تخته بند تنم

(حافظ، 1383: 247)

اکثر این عرفا بر آن اند که در ازل عشق را با وجود انسان آمیخته اند و پس از هبوط روح از عالم ماده این عشق در وجود او باعث ایجاد احساس غربت و عدم تجانس و سنخیت در این سرای ظلمانی شده و سرانجام انسان مبتلا به غم غربت و هجران شده است (ر.ک: عناقه و کلاهدوز، 1389: 165-161).

امام محمد غزالی (م. 505 ه.ق) در کتاب *احیاء علوم الدین* و ترجمه فارسی آن *کیمیای سعادت* تصریح می کند که جایگاه اصلی روح عالم ناسوت نیست و عالمی دیگر است. روح باید عوالمی را طی کند تا به جایگاه اصلی خود برسد (ر.ک: غزالی، 1384: 108 به بعد). وی بعد از بیان معانی گوناگون دل، جان، نفس و عقل، عنوان می کند این الفاظ هر کدام دو معنا دارند که معنی دوم و عمومی این الفاظ لطیفه ربانی و روحانی و به عبارت دیگر لطیفه ای دانا و دریابنده آدمی است که بر حقیقت انسان اطلاق می شوند (غزالی، 1374: 10).

سخن شاعران این پژوهش یعنی علامه حسن زاده آملی، حکیم هیدجی و استاد شهریار نیز از این جنس اند و به غیرمادی و مجردبودن و نامیرایی روح و هبوط و غربت آن معتقدند. شاعران مذکور نماینده سه طیف نسبتاً متمایزند: علامه حسن زاده آملی نماینده شاعران عارف که صاحب سیر و سلوک و مدارج والای عرفانی اند، محسوب می شود. این گونه سخنوران به دیدگاه های حکما و عرفای پیشین و نیز نوع تلقی دین از روح و روان اشراف کامل دارند، از این رو مطالب آنها در خصوص روح انسان و شئون آن از رنگ و لعاب دینی - عرفانی برخوردار است. حکیم هیدجی نماینده شاعران فیلسوف است و این دسته به بحث انسان و روح و روان او با بینش عمیق فلسفی نگریده اند و مباحثشان در این باب دارای ژرفای عقلی است. دسته سوم که شهریار نماینده آنهاست بیشتر شاعرند تا حکیم و فیلسوف. این گروه درباره روح و کم و کیف آن اطلاعات کلی و کلیشه ای دارند، به همین دلیل در شعرشان معلومات سطحی و عمومی و نگاه توصیفی از روح و روان و کیفیت آن انعکاس یافته است. نوع برداشت آنها از روح و روان آدمی غالباً تبعی از برداشت شاعران عارف یا عارفان شاعر در ادبیات سنتی و باورهای عمومی دینی است. لذا ورود به حوزه سخن این سخنوران و پردازش کلام آنها ایجاب می کند که نخست از ابعاد وجودی انسان از منظر قرآن بحث و سپس دیدگاه های شاعران مذکور تبیین گردد.

ابعاد وجودی انسان از منظر قرآن

در نگاه قرآن انسان موجودی نیست که مکاتب بشری بتوانند معرف آن باشند و تصویر درست از آن ترسیم کنند و به اول و آخر، ذات و کیفیت سرشت و روح و دیگر زوایای باطنی و مختصات او پی ببرند. قرآن انسان را نه فاقد طبیعت و سرشت می داند و نه طبیعت او را پست، شرور، اهریمنی و مشحون از غریزه جنسی می شمارد. نه روح او را منکر می شود و نه موجودی صرفاً منفعت طلب و ضد هم نوعان به حساب می آورد، بلکه او را مخلوق خداوند و دارای سرشت و فطرت الهی با خصوصیات و ویژگی ها، اهداف، آغاز و انجامی خاص، مکلف، مختار و با ابعاد ملکی و ملکوتی می داند و شناخت او را بسیار مهم و ضروری می خواند و با « سنریم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم» (فصلت/53) آدمی را به این مهم متوجه می کند.

از نظر قرآن به رغم وجود تفاوت‌های متعدد و متنوع میان انسان‌ها در شکل ظاهری و خلق و خو، انسان‌ها وجوه مشترک زیادی هم در بعد ظاهری و باطنی باهم دارند. برخی از این مشترکات در بین همه انسان‌ها دیده نمی‌شود؛ مثل: زبان، رنگ، شغل، طول قد و... ولی بعضی از مشترکات در بین همه انسان‌ها یافت می‌شود؛ نظیر حواس پنجگانه، غرایز و علایق جنسی، جسمی و... در نگاه قرآن انسان هرچند که از نظر طبیعت با حیوان مشترکات ظاهری مانند خوردن، تولید مثل کردن و امثال اینها دارد، ولی انسان از مشترکات فراحوانی در بعد شناختی، گرایشی و توانایی مانند قدرت انتزاع و استنتاج، دستگاه شناختی و ادراکی و... نیز برخوردار است که خود نشان‌دهنده برتری انسان است.

قرآن انسان را برآمده از دو عنصر مختلف می‌داند که با هم هم‌تراز و قابل مقایسه و جمع نیستند. ماده اولیه آفرینش او را زمین، خاک، گل، گل چسبیده، گل بدبو، گل پرداخت شده و گل خشک‌شده چون سفال می‌داند و در جاهای مختلف بدین موارد اشاره می‌کند؛ مانند: «هو انشأکم من الارض (دهر/61)». آیاتی از این قبیل همه از خلقت جسمانی انسان نخستین سخن می‌گویند و آفرینش دیگر انسان‌ها بیرون از این جریان است، ولی در آیات دیگری به مواد دیگر تشکیل‌دهنده انسانی اشاره می‌کند که اشمال کلی دارد و چرخه آفرینش همه انسان‌ها بعد از انسان نخستین را در برمی‌گیرد و در آنها از آب، آب جهنده، آب پست، علقه، مضعه، امشاج، پیدا شدن استخوان و رویش گوشت نام می‌برد؛ مثل: «هو الذی خلق من الماء بشراً فجعله نسباً و صهباً» (فرقان/54) «انا خلقتنا من نطفه امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً» (دهر/2). در آیات دیگری از ساحت دیگر او، که قداست و هویت واقعی‌اش رهین منت آن است، یعنی روح، سخن به میان می‌آورد که پس از خلقت مرحله جسمانی وارد فرآیند آفرینش انسان می‌شود، مانند: «ثم سواه و نفخ من روحه» (سجده/9) ثم انشأناه خلقاً آخر» (مؤمنون/14). روشن است که «آفرینش دیگر در آیه اخیر نمی‌تواند همان مرحله مادی و جسمانی باشد؛ چرا که تکامل جنبه جسمانی انسان قبل از دمیدن روح، مطرح شده و «خلقاً آخر» مرحله دیگر و بعدی را در برمی‌گیرد و آن نفخ روح است» (ر.ک: طباطبایی، 1388، ج 19: 15).

روح به معنی روان و جوهر مجرد و مقابل جسم در قرآن مجموعاً بیست و یک بار به معانی گوناگونی همچون فرشته شریعت و دین، فرشته به‌خصوص و ... آمده که بررسی اجمالی هریک از آنها چنین است:

1- فرشته: در برخی آیات روح به معنی فرشته است؛ مثل: فارسلنا الیهاروحنا فتمثل لها بشراً سوياً (مریم/17) یعنی ما روح خویش (فرشته خویش) را به سوی او فرستادیم و به صورت بشر کامل بر وی نمودار شد.

2- شریعت و دین: آیات زیر در بیان مطلب فوق قابل دقت است. «و کذلک اوحینا الیک من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب و لا ایمان و لکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا». (شوری/52) «ینزل الملائکه بالروح من امره علی من یشاء من عباده ان اندروا أنه لا اله الا انا...» (نحل/2) در این آیات قید «من امرنا» و «من امره» روشن می‌کند که این روح از امر خدا، وحی، نازل و القا شده است و مراد از انزال آن انداز و هدایت مردم است.

3- فرشته به‌خصوص: در آیات زیر قهراً روح در معنای فرشته مخصوص به کار رفته است «تعرج الملائکه و الروح الیه فی کان مقداره خمسین الف سنه فاصبر صبراً جمیلاً» (معارج/4 و 5). «تنزل الملائکه و الروح فیها به اذن ربهم من کل امر» (قدر/4). در این آیات سخن از روحی است که در عروج به سوی خدا و در نزول برای هر کار با ملائکه همراه است. می‌شود گفت که مراد از روح جبرئیل است و به علت مزیتش به‌خصوص ذکر شده و الف و لام آن برای عهد است.

4- روح مستقل: در آیات زیر منظور از روح، روح مستقل است. «ثم سوّاه و نفخ فیہ من روحه...» (سجده/9). «فاذا سوّیته و نفخت فیہ من روحی فقعوا له ساجدین» (حجر/29) (قرشی، 131-139:1361).

شایان ذکر است که واژه «نفس» در قرآن گاهی به معنای روح نیز استعمال شده است که آیه زیر نمونه ای از آن است: «... یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسکوا التی قضی علیه الموت...» (زمر/42)

دیدگاه‌های مختلف درباره روح و روان

در مطالعه نظریه‌های گوناگون در کتاب‌های انسان‌شناسی این نکته به دست می‌آید که در مورد روح انسان دیدگاه‌های مطرح شده به طور کلی چهار دسته است:

الف- دیدگاهی که به کلی منکر پدیده‌های روحی و روح به عنوان عنصری در برابر جسم است و همه پدیده‌های روحی را توجیه مادی می‌کند.

ب- دیدگاهی که پدیده‌های روحی را پذیرفته، ولی منکر روح مجرد است. فرانمودگرایی که پدیده‌های روحی را به کلی متفاوت با پدیده‌های مادی و در عین حال برخاسته از تحولات مادی و فیزیولوژیک اعضا می‌داند و نیز نظریه شخص که روح را همان پدیده‌های روحی می‌داند که پیاپی در مسیر انسانی پدید می‌آید و از بین می‌رود، در این دسته قرار دارند.

ج- دیدگاهی که روح و جسم را دو عنصر مستقل از یکدیگر می‌داند، ولی برای هر دو یک خمیرمایه حسی و مادی در نظر می‌گیرد.

د- دیدگاهی که هرچند تأثیر و تأثر روح و جسم را می‌پذیرد؛ ولی علاوه بر ساحت جسم، معتقد به ساحت مجرد دیگر به نام روح است که همه پدیده‌های روحی به آن منتسب است و از آن برمی‌خیزد (ر.ک: رجیبی، 1384: 107 و 106).

باتوجه به توضیحات فوق، این نکته پیش می‌آید که بینیم شاعران مذکور در این باره چه گفته و در کلامشان چسان بازتاب داده‌اند و آنها در کدام یک از گروه‌های چهارگانه جای می‌گیرند، لکن ذکر این مطلب در اینجا ضروری به نظر می‌رسد که انسان و موضوعات مربوط بدان در شعر معاصر و دوره مشروطیت و بعد از آن و حتی امروز بسیار گسترده بازتاب یافته است، ولی از آنجایی که حتی اشاره مختصر به انسان در شعر معاصر خود مجموعه‌ای مفصل می‌شود، لذا از آن اقیانوس وسیع به چند قطره بسنده می‌کنیم و یادآور می‌شویم که شاعران انسان‌گرا و رسالت‌مند معاصر و امروز نمی‌تواند حق و حضور و شان انسان و ابعاد وجودی و صفات او را در شعر خود نیاورد و از مسائل انسانی و گرایش به ارزش‌های جمعی و فردی سخنی نگوید؛ چرا که اگر شاعری خود را از مجموعه فرهنگی جامعه تفکیک کند و بردرد و رنج و جنگ و صلح و غم و شادی و جشن و عزا و مطالبات و نیازها و اخلاق و خصایص گوناگون مردمش نپردازد و به آزادی و استقلال و رشد و آگاهی‌های اجتماعی، سیاسی و پیشرفت‌های اقتصادی، علمی و غیره خلقتش نیندیشد و از علل سقوط و صعود و ترقی و تنزل جامعه‌اش غافل شود و شعر خود را از تاثیر عوامل

و عناصر و نهادها و ریشه‌های فرهنگی جامعه برکنار بیند نمی‌تواند به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند متعلق باشد؛ این است که شاعران این دوران هم پیام‌آور ارزش‌های تازه و تبلور نواندیشی در باب انسان است و هم پیوندهای ارزش‌های انسانی گذشته و حال به همراه وسعت و تازگی دید نسبت به انسان و نوع زندگی و تفکر و بینش و منش و چالش‌های فرهنگی و سیاسی او و نیز شیوه حکومت و کشورداری و موقعیت جهانی کشور و مردم خود و وجود یا نبود نهادهای مدنی جامعه و چگونگی شکل‌گیری نطفه آزادی و پیشرفت و موارد گوناگون از این قییل است. ولی چون تحلیل گوشه‌ای از مضامین و مفاهیم پرنفخ انسانی در شعر دوره مزبور در این سطور ممکن نیست از این رو از میان انبوهی از مطالب و مسائل مطرح شده در شعر عصر حاضر و صدها شاعر معاصر جریان‌های سنت‌گرا، جامعه‌گرا و انقلابی، سمبولیسم اجتماعی و شعر مقاومت و پایداری دامنه بحث را به نگاه حکیم هیدجی، علامه حسن‌زاده و شه‌یار گره می‌زنیم و وارد حوزه نهایی این پژوهش می‌شویم که تبیین انعکاس روح در شعر آنسه شاعر سنت‌گرای معاصر است.

تجلی روح و روان در شعر حکیم هیدجی

علما، عرفا و شعرای قرآنی هر جا از انسان سخن گفته‌اند، مرکز ثقل و جان کلام خود را بعد روحانی انسان قرار داده و همه بزرگی و شرافت آدمی را مترتب بر این بعد دانسته و بعد خاکی را فاقد هر نوع کرامت شمرده‌اند. به عبارت دیگر از دیدگاه قرآنی مدد جسته و دید مادی و بشری را ناقص و نادرست شمرده‌اند. آنها شقاوت و سعادت بشر را بدین بعد مربوط می‌دانند و معتقدند که آرایش و آرایش روح است که انسان‌های متفاوت بیرون می‌دهد و یکی را به مقام محمود و مسجود ملایک می‌رساند و دیگری را در سیاهچال مذموم اسفل سافلین منکوب و مدفون می‌سازد؛ چنانکه حکیم هیدجی می‌گوید:

روان گوهر آفریننده جوست	نماینده آفریننده اوست
نشان است از هستی راستین	دهد آگهی از جهان آفرین
روان شد چو از دانش آراسته	جهانی بود پر ز هر خواسته
ازین روی گفتند مردان راه	که حکمت تشبیه بود بر اله

(هیدجی، 1336: 101)

حکیم هیدجی در این ابیات روح را به گوهری همانند دانسته که جوینده و نماینده آفریننده است و نشانی از هستی و وجود خداوند جهان آفرین است. وی روح دانش آموخته را به دنیایی پر از مال و نعمت تشبیه می کند و خرد را چیزی جز روح نمی داند و معتقد است روحی که انسان را از راه به در کند خرد نام نمی گیرد؛ چرا که خرد، آدمی را به اعمال صالح رهنمون می کند و آن روح نابکار است که به ناپسندی‌ها و منکرات می خواند. وی با این عبارات روح را قابل تربیت و اعتلا می داند که در بیان او دانش یکی از ابزارهای تربیت است.

حکیم هیدجی همچنین روح را گیاهی از باغ بهشت می داند که جهان از شکوه او به گلشن تبدیل شده است و روح از ابر جود و بخشش الهی نمی است که باریده تا من انسانی را خرمی و شادابی دهد. روح اگرچه برای چند روز با جسم همساز و هماهنگ شده ولی در نهایت به همان جایی برخواهد گشت که از آنجا هبوط کرده است؛ زیرا روح پس از مفارقت جسم، از بین نخواهد رفت، بلکه برای همیشه زنده است و «انا لله وانا الیه راجعون» در آن متبلور است:

گیاهیست از باغ مینو روان	شده گیتی از فر او گلستان
تو گو آمد از ابر بخشش نمی	جهان منش را دهد خرمی
اگر چند روز است با جسم ساز	دگر باره گردد از او بی نیاز
چو آهنگ رفتن کند زین سرای	از آنجا که آمد رود باز جای

(همان: 101)

از لابه لای اشعار حکیم هیدجی مستفاد می گردد که او به پاک بودن فطرت و روح و روان بشر اعتقاد دارد و می گوید که روح تحت فرمان انسان است و اگر انسان بخواهد می تواند آن را کودک آسا پرورد و به راه درست هدایت کند. او در اشعار زیر روح و روان را به بازی چشم بسته تشبیه می کند که در پنجه تقلیب بشر است:

ولی کودک آسا روان از نخست	به راه و روش زیر فرمان تست
به بسیار و کم گردد آموخته	چو بازیست چشمان او دوخته
پس او را به نیکی بده پرورش	پسندیده گردد به راه و روش

(همان: 101)

همچنین او بیان می‌کند که روان انسان همچون آبگینه دورو است که یک سوی آن موجب پادشاهی و سوی دیگرش باعث گمراهی می‌شود که « قدافلح من زکیها وقد خاب من دسیها» (شمس/9-10) شاهد آن است:

روان تو چون آبگینه دوروست	یکی سوی تو دیگری سوی دوست
نگاهت بدان روی باشد شهی	بدین روی گر بنگری گمرهی

(همان: 107)

وی به سبب آمیزش روح و روان مینوی با جسم خاکی اذعان می‌کند که انسان موجود خرد و حقیری نیست بلکه جهان مهین در او است «اتحسب انک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الاکبر» (طنطاوی، 1426 ه.ق: 72) و «العالم هو صورة الحقیقه الانسانیه» (صدرحسینی، 1386: 17) مصدق این معناست:

تو خود را مپندار خرد و کهمین	نهانست در تو جهان مهین
خرد مات و سرگشته در این طلسم	که چونست آمیزش جسم و جان
یکی از فرراز و دگر از فرود	هم آغوش گردیده غیب و شهود

(همان: 85)

حکیم هیدجی در مطاوی دیوانش عواملی را که مانع حرکت روح و روان به سمت و سوی خدا و منشأ اصلی خود می‌شود، برمی‌شمارد. این عوامل را تماماً ناشی از جسم و ماده و مسبب کم‌فروغ شدن روح می‌داند؛ یعنی «روح علوی و نورانی در اثر انس و آویزش جسمانی رنگ و بوی قوای حیوانی و جسمانی به خود می‌گیرد و قوای بهیمی و سبعی در او اثر می‌نهد و روزبه‌روز علاقه او به جسم و مادیات افزون‌تر می‌گردد و آرایش‌های زیبای جهان فرودین پر و بال مرغ گردونی روح را می‌بندد و او را زمین گیر می‌کند» (همایی، 129:1354). عواملی که حکیم می‌شمارد، عبارت‌اند از:

تن پروری

به گیتی همی مردم بی‌خرد	روان را کند خوار و تن پرورد...
ترا ناید از رفتن تن زیان	روانست پاینده و جاودان
مپندار جانا که سودی بری	ازین خورد و خوابید و تن پروری

(همان: 30)

خواهش

دوم دیگر از بازدارنده‌ها
یکی کو به دلخواه خود کرد کار

روانرا ز ره خواهش است و هوا
شد از کرده خویشتن شرمسار

(همان: 31)

خشم و کینه

سیم دیگر از بازدارندگان
نهان آتش کینه در دل مدار

به دل داشتن کینه بندگان
زیان آورد آتش افروز غار

(همان: 34)

حرص و آرز

چهارم از آنها که دارند باز
زدن جامه بالا و بستن کمر

روان را ز رفتار آز است و کاد
پی جویش جامه و سیم و زر

(همان: 35)

هیدجی به عنوان شاعری فقیه و فیلسوف در خلال اشعارش به مسائل فلسفی و پیچیده در مورد روح و روان می‌پردازد که « اختلاف اقوال درباره معاد»، « آزادگی روان از هیولای اولی»، « اشاره به دو قوه عاقله و عامله» و « بطلان مذهب تناسخ» از جمله آنهاست.

وی در شعری با عنوان « اشاره در اختلاف اقوال در معاد» اذعان می‌کند که حکما و فلاسفه درباره بازگشت روان به تن در رستخیز اختلاف نظر دارند. گروهی بر آنند که در رستخیز روان به کالبد و جسم بازمی‌گردد و گروهی در این نظر تردید دارند و معتقدند که حساب و کتاب و سؤال و جواب به روح مربوط می‌شود نه به جسم:

خرد خیره در بازگشت روان
گروهی بر آنند در رستخیز

به این تن که چونست این داستان
روان بازگردد به این جسم نیز

همین جسم یا اینکه مانند اوست
به برخی گمان باز پرس و شمار

در این هم میان مهان گفتگو است
برای روانست با تن چکار

(همان: 27)

حکیم هیدجی پس از مطرح کردن این موضوع و بحث دربارهٔ کم و کیف آن به سخن پیامبر(ص) استناد می‌کند و می‌گوید که روح به جسم انسان برخواهد گشت و جسم و جان با هم در عرصات محشر حاضر خواهند شد:

به گفتار بیهودهٔ فلسفی	سخن را ببايد شنفت از صفی
چنین گفت پیغمبر رازدان	ترا باز گردد به پیکر روان

(همان: 27)

او در جای دیگری که بی‌ارتباط با این موضوع نیست، برهانی می‌آورد بر اینکه پیکر مینوی همین کالبد ناسوتی است:

برای تو بر آنکه در رستخیز	ترا باز گردد همین جسم نیز
ترا گرچه هستی رسد نو به نو	بدانسان که بر مه ز خورشید ضو

(همان: 105)

او روان را فروغ ایزدی و سایه‌ای از خدا دانسته و دربارهٔ آزادی روان از هیولا آورده است.

روان نزد دانای رخشنده‌جان	فروغیست از ایزد ایزدان
چو وی از جهان‌آفرین سایه است	چنان می‌نماید که بی‌مایه است
روان با هیولی اگر بودجفت	به خود بودن خویش بودی نهفت
از آنجا که دارد به خود آگهی	بود گوهری از هیولی تهی

(همان: 106)

به نظر وی روان، عنصری جدا و مستقل از جسم محسوب می‌شود. زیرا که جسم هر لحظه در معرض تغییر و فنا شدن قرار دارد ولی روح همواره بی‌کم‌وکاست برپاست. او می‌گوید که هستی و شالودهٔ روح و روان از عناصر اربعه تشکیل نشده است که گردش چرخ آسیبی بدان برساند:

پذیرد تن افزونی و کاستی	روان بی‌کم‌وبیش برپاستی
بن و بود این گوهر تابناک	نه از آتش و آب و باد است و خاک
که از گردش چرخ گردد تباه	بود نیستی را به هستیش راه

(همان: 106)

این است که حسن‌زاده آملی در این باره می‌گوید: «فساد و تلاشی و اضمحلال از طواری مرکبات است و آنچه که از ترکیب بری و منزه است موجودی باشد نوری بسیط که هیچ‌گاه فساد و هلاک راهی بدان ندارد؛ بنابراین اگرچه نفوس شخصیه ازلی نیستند لیکن به بقای فاعل ازلی و ابدی‌شان باقی‌اند» (حسن‌زاده، 1380: 28). و نیز آورده است که «چون نفس ناطقه جسم و جسمانی نیست، کون و فساد در آن راه ندارد که متلاشی گردد؛ لذا زوال و هلاک در نفس و هرچه از عالم امر است راه ندارد» (حسن‌زاده، 1362: 502).

هیدجی در جای دیگری اشاره می‌کند که جهان‌آفرین برای پرواز روح و روان دو بال آفریده است که از خاکدان پرواز کند و در اوج فلک نهم آرام گیرد. این دو بال قوه عاقله (علمیه) و عامله (عملیه) است. در واقع می‌خواهد عنوان کند که هرکس دو بال علمیه و عملیه را در اختیار داشته باشد از ملائک پیش می‌افتد.

جهان‌آفرینی که جان آفرید	دو بال از برای روان آفرید
چو پرواز گیرد از این خاکدان	یکی بر فراز نهم آسمان
دو نیرو ترا داده پروردگار	یکی بهر دانش یکی بهر کار

(همان: 109)

بدین جهت است که علامه آملی آورده است: «انسان جز علم و عملش نیست و آن دو با نفس اتحاد وجودی دارند» (حسن‌زاده، 1380: 493)، و «علم تشخیص‌دهنده و مقوم روح انسان است و عمل تشخیص‌دهنده بدن اخروی وی می‌باشد و علم و عمل مقوم انسان‌اند» (همان: 496). «علم و عمل مقوم نفس و مشخص آن‌اند» (47)، و در دفتر سوم معرفت نفس نیز می‌آورد: از امیرالمومنین علی سؤال شد که عالم علوی چیست؟ فرمود: و خلق الانسان ذانفس ناطقه ان زکیها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل عللها (اگر نفس ناطقه انسانی با علم و عمل تزکیه شود به حسب وجودش مشابه جواهر اوائل علل خود می‌گردد)، و در توضیح کلام مذکور می‌افزاید: علل اوائل اوصاف نوری علمی عالی و عاری از موادند و غالب و قاهر و مستولی بر عالم طبیعت‌اند. نفس ناطقه انسانی از علم و عمل مشابه آنان می‌گردد و اشتداد و تأکد وجودی پیدا می‌کند (حسن‌زاده، 1362

(434)، و از این‌رو تو صیه می‌کند که ای انسان دو بال علم و عمل بگشا و به عالم قدس طیران نما که همه برای تست و تو برای همه (همان: 373).

حکیم هیدجی در ردّ و بطلان مذهب تناسخ هم می‌گوید:

روان نیست گردنده از تن به تن دوجان گرد نایند در یک بدن

(همان: 30)

وی فقط به اشاره‌ای مختصر بسنده می‌کند و از تشریح بحث پیرامون تناسخ و چند و چون آن خودداری می‌کند.

روی هم‌رفته حکیم هیدجی بر این اصل تأکید می‌کند که روح اصل ماورایی دارد و متعلق به این خاکدان نیست و با خاک و ماده سنخیت و تجانس ندارد. او خاطر نشان می‌کند که روح و روان و فطرت انسانی عاری از هرگونه آرایش است و بشر می‌تواند با استمداد از دانش و خرد و با دوری جستن از خشم و کینه، حرص و آز، تن‌پروری و خواهش، روح را به قاف ملکوت و جایگاه اصلی خود برساند. گذشته از اینها می‌توان گفت که در مطاوی دیوان شعری حکیم، نظریات فلسفی او نیز که از بینش عمیق او درباره روح و روان و مسائل مرتبط با آن نشأت می‌گیرد، انعکاس پیدا کرده است.

تجلی روح و روان در شعر علامه حسن‌زاده آملی

روح و روان در آثار منظوم و منثور علامه حسن‌زاده آملی در سطح بسیار گسترده‌ای تجلی یافته است. وی در زمینه روح و روان و معرفت نفس کتاب‌های گرانقدر متعددی نگاشته و به تفصیل در این موضوع سخن رانده است که به عنوان مثال می‌توان از کتاب‌های *عیون مسائل نفس و شرح آن*، *دروس معرفت نفس*، *گنجینه گوهر روان* و *مهمل‌الهمم فی شرح فصوص الحکم* نام برد. استاد حسن‌زاده آملی از حکیمان عارفی است که مدارج علمی و سیر و سلوک عرفانی وی گره‌خوردگی تفکیک‌ناپذیری با موضوع معرفت نفس و روح و روان و مسائل مرتبط با آن دارد. وی معتقد است که «معرفت نفس مدخل هر خیر است و باب سایر ابواب معارف حقه الهیه و انسان از این باب به ملکوت آسمان‌ها و زمین می‌رسد و به کمال لایق خود نایل می‌گردد. باب غیب به واسطه معرفت نفس بر ما گشوده می‌گردد و طریق ما به سوی معاد معلق است بر اثبات نفس. پس از آنکه انسان به معرفت نفس خویش نایل گشت در آن می‌اندیشد که چه را باید بجوید

و چه فعلی را باید انجام دهد تا به سعادت ابدی واصل شود و این از اهم امور است و مادامی که انسان نفس خویش را نشناسد چگونه می‌تواند چیز دیگر را بشناسد؟» (حسن‌زاده، 1380: 63). از این رو در خلال اشعارش همواره بدین موضوع و روح و روان و الفت آن با جسم و تن اشاره می‌کند و به تبیین آن می‌پردازد. وی در قصیده‌ی زیر از خود می‌پرسد که من کی هستم و به کجا خواهم رفت و چرا روح و جان من با تن مادی الفت یافته است، در حالی که میان آن دو سنخیتی نیست:

من کیم تا که بگویم که منم؟	من چرا بی‌خبر از خویشتم
کیست تا کسو بنماید وطنم؟	من بدینجا ز چه رو آمده‌ام
چیست مرگ من و قبر و کفنم؟	آخر الامر کجا خواهم شد
چیست این الفت جانم به تنم؟	باز از خویشتن اندر عجبم

(حسن‌زاده‌ی آملی، 1377: 116)

او در ادامه بیان می‌کند که چرا زمانی انسان و زمانی حیوان هستم؟ او با حالت تعجب از خود می‌پرسد که چرا بشر بین دو مقام فرشتگی و شیطانی در نوسان است:

گاه بینم که در این دار وجود	با همه همدم و هم سخنم
گاه انسانم و گاه حیوانم	گاه افرشته و گاه اهرمنم

(همان: 116)

با توجه به سیاق کلام می‌توان حدس زد که نظر علامه درباره‌ی نوسان بشر در مقام شیطانی و فرشتگی بی‌ربط به تلفیق روح و جسم نیست. شاید علامه درصدد بیان این نکته برآمده است که روح چون اصل ماورایی دارد همواره به سمت فرشته بودن و قداست، حرکت می‌کند و به سوی آسمان‌ها عروج می‌یابد و جسم چون به خاک و عالم ناسوت منتسب است تمایل به مادیات و شیطان بودن دارد. «روح انسانی با قدرت‌گزینشی که خدا به او موهبت کرده است، می‌تواند هر یک از فطرت یا طبیعت را در ابعاد مختلف وجود خود، یعنی علم، اراده و عمل حاکم کند که مسلماً حاکمیت فطرت به دلیل همسویی و هم‌نوایی با روح الهی و ودیعه ملکوتی انسان، شاکله او را الهی می‌کند و طبیعت چون با بدن مادی و عالم خاکی پیوند دارد، در صورت حاکمیت بر

انسان، او را منکوس و معکوس به سمت عالم ماده و طبیعت قرار می‌دهد» (ر.ک: جوادی آملی، 1386: 148).

آری «با استناد به آیه «فَالْهَمُّهَا فَجُورُهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/8) در انسان هم استعداد کمال و پیشرفت در خوبی‌ها و رسیدن به مقام فرشتگی به ودیعه نهاده شده و هم استعداد غور و توغّل در پستی‌ها. در واقع انسان از دیدگاه اسلام موجودی غریزی - فطری است. اگر غرایز بر او مسلط شود به سوی حیوانیت کشیده خواهد شد و اگر فطرتش بر او حکمرانی کند به سوی قرب الهی و کمال راه خواهد سپرد» (ر.ک: فرزانه، 1384: 70).

علامه حسن زاده آملی همچنین در یکی از آثار منثور خود به این مهم می‌پردازد و مراتبی را که آدمی ظرفیت و پتانسیل رسیدن به آنها را دارد چنین برمی‌شمارد: «اگر آدمی می‌خورد و می‌خوابد و شهوت به کار می‌برد به هیمة است و اگر علاوه بر این سه امر، ضرر، آسیب و آزار به خلق خدا دارد، سبع است و اگر می‌خورد و شهوت می‌راند و حیله و مکر و تزویر و خلاف... می‌کند شیطان است. اگر می‌خورد و می‌خوابد و شهوت می‌راند، ولی صفات سبعی و شیطانی ندارد، ملک است و اگر علاوه بر مقام ملکی به سوی معارف و ادراک حقایق عوالم وجود و سیر الی الله و فی الله گرایش دارد، انسان است» (حسن زاده 1377: 31).

استاد آملی تصریح می‌کند که وقتی به سیر و سلوک می‌پردازم و مرغ جانم از لانه جسم و کدورت پرواز کنان دور می‌شود، زبانم یارای وصف دیده‌ها و شنیده‌ها را ندارد:

گاه مرغ جانم از بند تنم آید برون	کی مرا از وصف آنچه بیندش یاراستی
هین منم گوینده یا گوینده باشد دیگری	از سر انصاف گویی دیگری گویاستی

(همان: 178)

وی خطاب به آدمی زاده می‌گوید که تیرگی‌های هوی و هوس را از لوح دلت پاک کن تا فرشتگان در جانت مسکن سازد و نیز نور خدا بینو اوج یابیو به اسرار ماسوا دست یازی:

ژدا لـوح دلت از تیرگی‌های هواهایت که تا فرشتگان در جان تو سازند مسکن‌ها

(همان: 11)

ای نور چشم من بیا دل را رها کن از هوا
 یینی همه نور خدا یایی به اوجت ارتقا
 (همان: 24)

بزدای زنگ و رنگ جام جهان‌نما را
 تا بر تو عرضه دارد اسرار ماسوا را
 (همان: 17)

او با این بیان دیو نفس و هواهای نفسانی را مانع صعود انسان برای وصول به کمالات انسانی و طهارت باطن و جلای روح می‌داند. چنانکه در جاهای دیگر دیوانش نیز به همین معنا اشارت مکرر دارد:

که جان نازنیت تیره گشته است
 ولیکن دیو نفست چیره گشته است
 ز خرم‌ها به یک دودانه ارزن
 ز وسواس هریمن‌های رهن
 همی در مطبخ گرمی به خوردن
 فتادی دور و نزدیکی به مردن
 (همان: 333)

نیایی هرگز از کویش نسیمی
 چو با نفس و هوای خود ندیمی
 (همان: 382)

مرغ جان را از حسیض رجس نفست کن رها
 زانکه جایش اوج قدس سدره و طوباستی
 (همان: 174)

از این رو آورده است: «حرف عمده^۱ ما در پیرامون این موضوع اصیل و قویم معارف انسانی این است که انسان را قابلیت و لیاقتی است که اگر نهال وجودش را به دست مریبان کامل و مکمل بسپارد و دستورالعمل باغبان دین و نهال‌پرور و انسان‌ساز را در متن وجود و شئون زندگی‌اش پیاده کند، آن‌چنان عروج وجودی و اشتداد روحی پیدا می‌کند که اگر در مقام تمثیل بخواهیم حقیقت آن را بازگو کنیم و نمایش دهیم، شجره طوبای الهی می‌شود که «اصلها ثابت و فرعها فی السماء توتی اکلها کل حین به اذن ربها». این نهال وجود انسانی که به فعلیت رسیده است تمام شئون زندگی‌اش و همه ثمره شجره وجودش انسانی است. آری اگر این نهال غذایش انسانی باشد، میوه‌اش نیز انسانی خواهد شد» (حسن‌زاده، 1380: 81).

او در جای دیگر علم را آب حیات روح و جان می‌داند که موجب جاودانی و سرزنده بودن آن می‌گردد:

علم آب حیات جان باشد بهر تحصیل سیم یا زر نیست

(همان: 42)

از این جهت است که دانش را یوسف گمشده خود می‌خواند و از فراقش یوسف‌وار می‌نالد و برای رسیدن بدان روز و شب نمی‌شناسد و این چنین از شیدایی خود به علم سخن می‌گوید و با حرارت درونی بر زبان می‌راند که اگر علم آتش باشد من دوست دارم که در درون آن بشینم:

منم آن تشنه دانش که گر دانش شود آتش مرا اندر دل آتش همی باشد نشیمن‌ها

(همان: 18)

یوسفم تحصیل دانش گشت و من یعقوب‌وار از فراقش کوبه‌کو کو یا به بانگ یا اسف

(همان: 83)

این بیت و ابیات زیر می‌رساند که درنگاه علامه تحصیل علم و تزکیه نفس دو جوهر انسان‌ساز و دو بال پرواز انسانی‌اند برای صعود به ملکوت عالم. او درامتداد این باور نفس را موجودی و رای عالم طبیعت می‌داند که هر چه مظروف او یعنی «علم» در او نهاده شود سعه وجودی او بیشتر می‌گردد. او هم علم را آب حیات می‌داند و هم به ظرف جان حد محدودی قایل نیست:

بلی علم است که انسان ساز باشد مرا ورا هم عمل دم‌ساز باشد

چو علم‌اند و عمل بانی انسان هر آن کس هر چه خود را ساخت هست آن

(همان: 335)

از نظر علامه حسن‌زاده انسان موجودی دوبعدی است که هم جنبه ملکوتی (روح) و هم جنبه ناسوتی (جسم) دارد ولی جنبه ملکوتی یعنی روح بر جنبه مادی سایه انداخته است و در واقع بقای صورت تن‌ها از پرتو انفس و جان‌ها نشأت می‌گیرد:

یکی شمس حقیقت می‌درخشد در همه عالم تعین‌های امکانی بود مانند روزن‌ها

نه جان اندر بدن باشد که آن روح است و آن جسم است بود از پرتو انفس بقای صورت تن‌ها

(همان: 11)

وی گاهی همانند قرآن به جای «روح» واژه «نفس» را به کار می‌برد که آیات فوق نمونه‌ای از آنهاست و معتقد است که: «نفس جوهریست مجرد از ماده جسمانیه و عوارضش و آن را تعلقی است به بدن. تعلق تدبیر و تصرف استکمالی و بدن مرتبه نازله آن است. نفس از مقوله جوهر است و جوهر نفس به اعتبار ربوبیتش برای بدن روح نامیده می‌شود و بدن، تجسد و تجسم روح و مظهر آن مظهر کمالات و قوای آن است در عالم شهادت»

(حسن زاده آملی، 1380: 18)

وی گاهی تصریح می‌کند که تن حجاب جان است و سیر نزولی روح و روان در عالم ماده سبب فراموش شدن خاطرات حضور در باغ ملکوت می‌شود:

در این کوی و در این برزن چه پیش آمد ترا رهن
به یک دو دانه ارزن فروماندی ز خرمن‌ها
در این لای و لجن‌ها و در این ویرانه گلخن‌ها
شد از یاد تو آن ریحان و روح و باغ و گلشن‌ها
(همان: 11)

علامه رسالت اصلی تن و جسم را در دنیا فقط منحصر در مرکب بودن می‌داند. به عبارت دیگر او تن را همچون مرکب دنیاوی روح می‌شمارد:

مرکب دنیاوی جانست تن ررف عقبی ست فرس دیگری

(همان: 158)

همچنین او در موضع دیگر تن را نیام شمشیر جان معرفی می‌کند:

تن غلاف و جان بود شمشیر تا شمشیر چیست خود غلافش گیر کز بیضاست یا صفراستی

(همان: 175)

از منظر علامه برخلاف متفکران غربی از قبیل هابز، لورنتر، ولتر و... که به دلیل داشتن تلفی صرفاً مادی و فرودین از انسان به بیراهه رفته و به او تک‌بعدی نگریسته‌اند (ر.ک: فروغی، 1372، ج 2: 120). آدمی موجودی دوبعدی است که بهشت و جهنم او خود او و در اختیار اوست و در واقع انسان بر ساخته اعمال خویش است و نفس تربیت‌نیافته و ناطقه‌نشده عامل سقوط اوست:

تو بهشت خودی و دوزخ خود جز که نفس تو مار و اژدر نیست

(همان: 42)

علامه از عرفای نامی معاصر است که در آثارش به صورت زیبا، هنرمندانه و عارفانه غربت انسان در عالم ماده و اسارت جان در تن را به تصویر می کشد. علامه در خلال اشعارش بارها به جایگاه اصلی روح ماقبل دنیا اشاره می کند و می گوید که روح مرغ عرش آشیان است که دیده ای همانند او ندیده است:

ندیده دیده ای مانند تو عرش آشیان مرغی چرا سر زیر پا چال مکدر داری ای خواجه

و در جای دیگری روح را به عنقای جهان جاودانه تشبیه می کند :

ای طایر عرش آشیانه عنقای جهان جاودانه

(همان:35)

اصل غربت انسان و احساس آن را، ناشی از آن می داند که این دنیا متعلق به انسان نیست و انسان قبل از آمدن به این دنیا در سرایبی دیگر با اصل وجود متحد و یگانه بوده است و به قول مولانا روح در یک عالم بسیط قرار داشت که هنوز آب و گل بر ارواح ریخته نشده بود (ر.ک : عناقه و کلاهدوز، 1389:167)

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
یک گهر بودیم همچون آفتاب بی گره بودیم و صافی همچو آب

(مثنوی: 687 – 686)

این است که به صورت مستقیم بشر را به بریدن از دنیا و عالم ماده و سیر و سلوک به سمت عرش (قوس صعود) رهنمون می شود:

الا یا ایها العنقا الا یا نفخه الرحمن الا یا جنه الماوی الا یا نفخه الرضوان
تذکر عشک العرشى واطلع ذلک المطلع واهمل هذه الاوکار للأبوام و الغربان
ببر زین کرکسان جیفه خوار بدکنشت دون گشا بالت بهسوی ملک دل رو جانب جانان

(دیوان:119)

ای طایر عرش آشیانه عنقای جهان جاودانه
با بال و پر خدای دادت بشتاب بهسوی آشیانه
بشتاب بهسوی گلشن قدس کانجاست به رایت آب و دانه

(همان:35)

نگاه علامه به ماجرای هیبوط و نزول روح از عالم ملکوت به ناسوت (قوس نزول) عارفانه است. او تصریح می‌کند که معشوق ازلی جلوۀ جانانه کرده و برای صید طائران گلشن قدس از خطّ و خال، طرح دام و دانه انداخته است:

فرزانگان دهر را دیوانه کردی	تا از ازل یک جلوۀ جانانه کردی
مفتونش از آن نرگس فتانه کردی	از عقل اوّل تا هیولای نخستین
از خطّ و خالت طرح دام و دانه کردی	از بهر صید طائران گلشن قدس

در مجموع باید گفت که نگاه علامه حسن‌زاده آملی به روح و روان و مسائل مرتبط با آن مبتنی بر دیدگاه‌های قرآنی و عرفانی است. او به دوبعدی بودن وجود بشر و تأثیر و تأثر جسم و روح اشاره کرده و تصریح می‌کند که تجلی جلوۀ جانان موجب هیبوط روح از عالم برین به عالم فرودین شده است. وی بیان می‌کند که انسان هم استعداد سقوط به مقام شیطانی و هم استعداد رسیدن به مقام فرشتگی را دارد. هنگامی که آدمی لوح دل را از هوا و هوسها، خواهی ناپاک، آمال دنیوی و... پاک بکند، ملائک در جانش مسکن می‌یابند و می‌تواند به سوی آشیانۀ عرش و مأوای اصلی خود پرکشد.

تجلی روح و روان در شعرشهریار

شاعر سنت‌گرای معاصر دیگری که همچون سخنوران گذشته از هیبوط روح و تعلق آن به عالم ملکوت سخن به میان آورده شهریار شیرین سخن است. او با اینکه مثل حکیم الهی قمشه‌ای و حکیم حسن‌زاده آملی، مقام بالایی درحکمت، فلسفه و عرفان ندارد، ولی قلم سحارش وی را یکی از مبارزطلبان این عرصه کرده و هنرنمایی‌اش را قرین تحسین ساخته است. وی در این بیت صراحتاً به آسمانی بودن روح اشاره می‌کند:

تن همه یک کالبد خاکی است جان همه یک عنصر افلاکی است

(شهریار، 1385: 701)

شهریار در غزلی به شیوایی از بعد روحی انسان و جدایی روح او از عالم امر سخن گفته و به زیبایی به شرح هجران آن پرداخته است. وی می‌گوید: من همانم که روح و روانم در طناب تن، به

بند کشیده شده است. وقتی تنم ساخته شد روزگار به دور پرنده روحم تار تنید و آن را اسیر قفس جسم کرد و از این روست که قرن‌هاست در قفس جسم گرفتارم و از این فراق اشکبار و غمناک. اگرچه سال‌هاست که از موطن ملکوتی خود دورم و چیزی از وطن خود در ذهن ندارم ولی باز سرخوش از خواب و خیال وطن اصلی‌ام هستم و به امید آن در عالم ناسوت دلخوشم.

همای طایر جان بسته در طناب تنم	امید کاین گره از کار بسته باز کنم
فلک چو تار تنم نغمه‌ها طنین انگاشت	که دور طایر جانم تنید تار تنم
به کنج این قفسم قرن‌ها گذشت و هنوز	به یاد چشمه خلد و صفای آن چمنم
اگرچه زان وطنم یاد هم نمانده ولی	مدام سرخوش خواب و خیال آن وطنم
دلم به حسرت گم کرده‌ای است چون یعقوب	گر آن عزیز نوازد به بسوی پیرهنم

(همان: 315)

شهریار روح را به همایی تشبیه می‌کند که در طناب تن اسیر است و فلک را به عنکبوتی همانند می‌کند که تار تن را به دور جان تنیده و آن را گرفتار آن تار ساخته است. وی عالم ملکوتی روح را به چشمه خلد و چمن با صفا و خود روح را به پرنده‌ای تشبیه کرده که در پی مهاجرت بدان سرزمین است و برای اینکه به سختی این فراق اشاره کند از صنعت تلمیح مدد گرفته و داستان شیون و گریه حضرت یعقوب را آورده است. او همانند حضرت یعقوب از هجر یوسف عالم ملکوت می‌نالند.

شهریار در بیت آخر این غزل تن را به غبار بی‌ارزش و جان را به چشمه با صفا و بارزش همانند می‌کند:

غبار تن نه منم شهریار زان بگذر صفای چشمه جان را نظاره کن که منم

(همان: 315)

او همچون شاعران دیگر خود را زخم‌خوردهٔ هبوط می‌نامد و به همین دلیل میل به بازگشت و عروج روح در شعر او موج می‌زند:

پیرای روح علوی بسوی بالا که این زندان پستی جای من نیست

(همان: 130)

تنیده دور و بر جان من طناب تنم دو تا شدم که پر و پای بسته باز کنم

(همان:314)

در آستانه طویی نماندم از سر ناز نه خاکیم که به زندان خاکدان مانم

(همان:313)

شهریار معتقد است که جسم آدمی در ورطه دنیا همچون گیاه زرد بی ارزش محسوب می شود و جان و دل گل باغ مینو است.

گیاه زرد خزانم در آب و گل لیکن به جان و دل گل باغ مینویم
من شاهباز عرشم و مسکین تدر و خاک بختش بلند نیست که باشد شکار من

(همان:351)

او همچون حکیم هیدجی و علامه حسن زاده تن را به اربابای دنیای برای روح و روان معرفی می کند:

فکر آن باش که تو جانی و تن مرکب تو جان دری است فدا کردن و جان پروردن

(همان:343)

شاعر توانای معاصر، برای تفهیم مطلب و ترغیب مخاطب، به نحو احسن در برج سخن سرایی درخشیده و زیباترین تصاویر و ترکیبات را خلق کرده و کوشیده است که انعکاس هنرمندانه روح را در شعر خود نمود دهد و بیان هنری و شاعرانه موضوع را مقدم سازد.

در مجموع درباره انعکاس شاعرانه روح و روان و مسائل مرتبط با آن در شعر شهریار می توان گفت که شهریار با تاسی از تعلیمات و آموزهای قرآنی و همچنین تأثیرپذیری از محتوای شعری شاعران کلاسیک صرفاً به جنبه های آشکار و مشخص روح و روان و مسائل مرتبط با آن از قبیل هبوط انسان در عالم ناسوت، آسمانی بودن روح و جسمانی بودن تن، شکوه از جدایی و هجران روح و... به صورت مختصر پرداخته و از طرح مباحث پیچیده فلسفی و عرفانی در باب روح و روان انسان امتناع ورزیده است، در حالی که حکیم هیدجی و حکیم حسن زاده آملی بعد هنری سخن را تبلور نداده و به نمایش قوت قریحه و قدرت شاعری خود اهتمام نکرده بلکه کوشیده اند نگاه فلسفی - عرفانی خود را عرضه و درباره روح نظریه پردازی کنند و راهگشای مخاطبان شوند؛ بدین جهت شعر آنها از حلاوت و جزالت شعر شهریار برخوردار نیست و ویژگی های نظم بر کلامشان مستولی است.

نتیجه

دیدگاه‌های شاعران سنت گرای معاصر دربارهٔ روح و روان مبتنی بر نگرش اسلامی آنهاست. آنان با تأسی از تعلیمات و آموزه‌های قرآنی و نیز دیدگاه‌ها و مشرب‌های عرفانی، فلسفی و دینی انسان را متشکل از دو ساحت وجودی (جسم و روح) معرفی می‌کنند که روح از عالم برین و جسم و صورت از عالم فرودین است. روح در یک سیر نزولی به عالم ناسوت هبوط کرده و همواره در کمین فرصتی برای رهایی و گام نهادن در سیر صعودی به سوی مأوای اصلی خود است. در مجموع در مورد بازتاب شاعرانهٔ روح و روان در شعر سنت گرای معاصر می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که هر یک از شاعران با رویکردی متفاوت به تبیین روح و روان پرداخته‌اند. استاد حسن‌زادهٔ آملی با رویکردی عرفانی به تبیین روح و روان می‌پردازد و تصریح می‌کند که انسان موجودی دوبعدی است که هم استعداد شیطان بودن و هم استعداد فرشته بودن را داراست. حکیم هیدجی بر این اصل تکیه می‌کند که روح اصل ماورایی دارد و با جسم و ماده سنخیت و تناسبی ندارد. نیز او در مطاوی دیوانش به طرح مباحث پیچیدهٔ فلسفی در باب روح و روان اعم از بطلان تناسخ، آزادگی روان گویا از هیولی اولی، اختلاف اقوال دربارهٔ معاد و ... که نشأت گرفته از بینش عمیق فلسفی اوست، می‌پردازد. شهریار نیز با پیروی از تعالیم و آموزه‌های قرآنی و تلقیات عمومی - دینی از روح و روان، به جنبه‌های آشکار و روشن دربارهٔ روح و روان اشاره می‌کند و از طرح مباحث پیچیدهٔ فلسفی و گره‌افکنی‌های عرفانی امتناع می‌ورزد. شهریار در شعر خود به صورت موجز و مختصر به ملکوتی بودن روح، هبوط روح در عالم ماده، غربت روح و هجران آن، اسارت روح در قفس تن و اشتیاق آن به بازگشت به موطن اصلی خود پرداخته است.

منابع

- قرآن کریم

- ابراهیمیان، سید حسین. (1381)، *انسان‌شناسی اسلام، آگزیستانسیالیسم و اومانیزم*، تهران، نشر معارف.

- ابن سینا، (1388)، *مجموعهٔ رسایل، تصحیح طاهری*، چاپ اول، قم، انتشارات آیت اشراق.

- افلاطون. (1384)، ترجمه فواد روحانی، چاپ دهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. ----
- (بی تا)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ارسطو. (1378)، درباره نفس، ترجمه داودی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات حکمت.
- پورنامداریان، تقی. (1375)، رمز و داستان‌های رمزی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- حافظ. (1383)، دیوان غزلیات، براساس نسخه غنی و قزوینی، چاپ سوم، تهران، نشر محمد.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (1377)، دیوان اشعار، چاپ پنجم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- (1380)، عیون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه محمدحسین ناییجی، چاپ اول، قم، انتشارات قیام.
- (1380)، گنجینه گوهر روان، ج اول، قم، نشر طویی.
- (1362)، معرفت نفس، ج سوم، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی
- (1378)، ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلبی، علی اصغر. (1377)، سه فیلسوف، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
- جوادی آملی، عبدالله. (1386)، تفسیر انسان به انسان، چاپ سوم، قم.
- رجبی، محمود. (1384)، انسان‌شناسی، چاپ ششم، تهران، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سبزواری، ملاحادی، (1383)، اسرار الحکم، به کوشش ح.م فرزاد، تهران، انتشارات مولی.
- شهریار، محمدحسین. (1385) دیوان اشعار، چاپ 28، تهران، انتشارات نگاه.
- صدر حسینی، علیرضا. (1386)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، نشر ادیان.
- طباطبایی، محمدحسین. (1388)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، مکتب العلمیه الاسلامیه.
- طبرسی، ابوعلی فضل. (1379)، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، مکتب العلمیه الاسلامیه.
- طنطاوی، عبدالرحمن. (1426 ه.ق)، دیوان امام علی، طبع ثانی، بیروت، دار معرفه.
- عناقه، عبدالرحیم؛ الهه کلاه‌دوز. (1389) «بررسی غربت انسان در اشعار مولانا»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال چهارم، شماره سوم پیاپی.

- غزالی، محمد. (1374)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیو‌جم، چاپ ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ----- (1374)، *احیای علوم دین*، ترجمه‌ خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- فرزانه، عبدالحمید. (1384)، «انسان‌شناسی در صحیفه سجاده»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، پای‌ی 15، تابستان.
- فروغی، محمدعلی. (1372)، *سیر حکمت در اروپا*، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار.
- قرشی، علی‌اکبر. (1361)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، روح‌ا.... (1378)، *ابواب معرفت*، تهران، مؤسسه فرهنگی قدر ولایت.
- مولوی، جلال‌الدین. (1383)، *مثنوی معنوی*، به تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ اول، تهران، نشر علم.
- همایی، جلال‌الدین. (1354)، *مولوی‌نامه*، تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر.
- هیدجی، محمد. (1336)، *دانشنامه و دیوان*، چاپ سوم، تبریز، کتابفروشی حقیقت.