

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال پنجم، تابستان ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۱۶

وحدت یا دوگانگی روح و نفس ناطقه انسانی در عقل و نقل

تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۰/۵

محمدتقی یوسفی *

یکی از موضوعات مربوط به مباحث نفس وحدت یا دوگانگی نفس و روح در فلسفه و متون شریعت است؛ آیا نفس ناطقه انسانی همان روح است که در متن کتاب و سنت از آن یاد می‌شود یا اینکه این دو غیر از همدیگرند؟ ما در این نوشتار بر آنیم تا ضمن بررسی اصطلاحات نفس و روح در حوزه عقل و نقل شواهدی بر وحدت آنها ارائه کنیم. در روایات، به روح مادی که در بدن انسان است و با فعلیت بدن حاصل می‌شود، روح الحیات یا روح الحیوان اطلاق شده است. بر اساس روایات مذکور، انسان دو نفس یا دو روح دارد: روحی که فعلیت بدن به آن است و بدون آن بدن حیات نباتی‌اش را نیز از دست می‌دهد و روحی دیگر که روح‌العقل نام دارد که با نفخ آن در کالبد انسان، حیات او شکل می‌گیرد. از سویی دیگر، به اعتقاد حکما نفس ناطقه انسانی نیز عامل امتیاز انسان از سایر انواع حیوانی و جسمانی است، به گونه‌ای که حیات انسانی با آن شکل می‌گیرد. از این دو نکته می‌توان به خوبی نتیجه گرفت که روح نفخ‌شده قرآنی که در روایات با نام روح‌العقل ذکر می‌شود همان است که

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

در فلسفه از آن به نفس ناطقه انسانی یاد می‌شود.

واژه‌های کلیدی: نفس، روح، نفس انسانی، نفس ناطقه، روح بخاری، روح الحیات، روح العقل، روح الحیوان، روح البدن.

مقدمه

مباحث نفس را می‌توان از پر دامنه‌ترین مباحث فلسفی دانست که فکر اندیشه‌وران را به خود معطوف داشته است، خواه حکما و خواه متکلمان و اندیشمندانی که نه در فلسفه که در حوزه علوم دینی تدبر می‌کنند. مباحث متنوع و گسترده‌ای که در این زمینه وجود دارد، با وجود اختلافات شدید، ناشی از غموض و سختی چنین موضوعاتی است که برخی از آنها بسان کلاف سردرگمی می‌ماند که نمی‌توان ابتدا و انتهایش را پیدا کرد. با این وجود، تعطیل اندیشه و دوری از ورود به این مباحث نیز سزوار نیست و، در واقع، پاک کردن صورت مسئله است که درخور انسان اندیشمند و متفکر نیست، آفریده‌ای که همه امتیازش بر سایر موجودات به همین اندیشه است، و تعطیل عقلش مساوی با مرگ حیات عقلانی است.

وحدت یا دوگانگی نفس و روح در فلسفه و متون شریعت یکی از این موضوعات است؛ آیا نفس ناطقه انسانی همان روح است که در متن کتاب و سنت از آن یاد می‌شود یا اینکه این دو غیر از همدیگرند؟ در این میان، گروهی از یک سو با استناد به کلمات حکما و از سوی دیگر با مراجعه به آیات و روایات بر این باورند که این دو هیچ سنخیتی ندارند و هرگز نمی‌توان مراد دین و مراد حکما را در این موضوع مشابه دانست بلکه این خلطی است که از سوی حکما صورت گرفته است. (خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۲۷/۱۸) در مقابل، می‌توان

گفت غالب حکمای اسلامی متمایل به وحدت آنها هستند و تفاوت جدی بین آنها نمی‌بینند، هر چند برخی از اندیشمندان با سکوت از کنار مسئله گذشته‌اند. نگارنده به دیدگاه دوم تمایل دارد و بر آن است تا ضمن بررسی اصطلاحات نفس و روح در حوزه عقل و نقل شواهدی بر وحدت آنها ارائه کند.

مفهوم‌شناسی

۱. نفس

کلمه «نفس» در لغت به معنای شخص، روح، خون، حقیقت شیء، قصد، نیت و... به کار رفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۳/۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۷۰/۳۲؛ ابراهیم و دیگران، ۱۹۸۸: ۴۰/۹۴۰؛ همچنین، ر.ک. الطریحی، ۱۳۶۷: ۳۴۷/۲۸-۳۴۸) در این میان، آنچه با معانی اصطلاحی آن همخوانی دارد روح است که درباره نفس انسان به کار می‌رود و در این نگاشته با آن سرو کار داریم.

نفس در اصطلاح اندیشمندان، به فراخور نیازهای علمی آنان، کاربردهای متفاوتی دارد که حاکی از نوع تلقی و دیدگاه ویژه‌ای است که به آن دارند. در میان اندیشمندان، فلاسفه نیز تعریف‌هایی از نفس ارائه کرده‌اند که ذکر دیدگاه‌های آنان فرصتی فراتر از این می‌طلبد. از این رو، در نوشتار حاضر تنها به تعریف برخی از آنها اکتفا می‌شود.

افلاطون در تعریف نفس آورده: «نفس خاستگاه حیات و حرکت اوست» (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۱/۲۳۵۷؛ همچنین، ر.ک. کاپلستون، ۱۳۶۲: ۳۵/۲۸۳؛ کرم، بی‌تا: ۴۶/۱۹) «حیات» در اینجا به معنای عامل تغذیه، رشد و تولید مثل است و تنها در اجسام عنصری معنا می‌یابد.

ارسطو از نفس تعریفی ارائه می‌کند که پیروانش نیز با پذیرش تعریف او به

بسط و تبیین آن می‌پردازند؛ وی در تعریف نفس می‌گوید: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی ارگانیک است». (ارسطو، ۱۴۰۸: ۱۰/۱۵۷) «کمال» در لغت به معنای فزونی است ولی در اصطلاح به چیزی گفته می‌شود که نوع در ذات یا صفات خود با آن تمام می‌شود (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۰/۳؛ الجرجانی، ۱۳۷۰: ۱۶/۸۱) کمال اول تمام‌کننده ذات نوع و فعلیت‌دهنده به آن است و، از این رو، منوع شیء است و حقیقت شیء به آن است. بدین سبب است که کمال اول در برابر کمال ثانی می‌آید که تمام‌کننده صفتی از نوع و اثر آن است. به این صفت عارض یا عرضی گویند. «جسم» جوهری است که ابعاد سه‌گانه طول، عرض و عمق (ارتفاع یا ضخامت) دارد. «طبیعی» جسمی است که خودبه‌خود در طبیعت موجود بوده، ساخته دست بشر نباشد. بنابراین، طبیعی در اینجا در برابر جسم صناعی است، نه جسم تعلیمی یا جسم مثالی. «ارگانیک» جسمی است دارای اندام و اعضا که هر یک از آنها وظیفه‌ای ویژه دارند، مانند گیاه که دارای ریشه، تنه، شاخه و برگ است.

متأخران در تعریف دیگری نفس را این‌گونه توصیف کرده‌اند: «نفس جوهری است ذاتاً مجرد از ماده که در مقام فعل به ماده تعلق دارد» (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۲۴/۱۹) با واژه جوهر عرض بودن نفس نفی می‌شود، و با قید مجرد ذاتی مادیتش. هرچند همه مجردات در تعریف قرار می‌گیرند ولی با قید تعلق آن به ماده در مقام فعل دیگر مجردات نیز خارج می‌شوند، خواه عقلی باشند و خواه مثالی. آنگاه، تنها نفس می‌ماند که، هرچند در ذات خود مجرد است، تعلق به ماده دارد و، به اصطلاح، در مقام فعل اجمالاً به ماده نیازمند است. به نظر همه حکمای اسلامی، چنین تعریفی شامل نفس انسانی می‌شود، هر چند در شمولش

نسبت به نفس حیوان اختلاف وجود دارد.

۲. روح

روح از ماده ر. و ح است و در لغت به معنای شادی، نسیم و باد ملایم به کار رفته است، همچنان که بر نفس و عامل حیات موجود زنده نیز اطلاق شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۴۶۲)

در میان معانی مذکور، روح به معنای عامل حیات معنای اصطلاحی یافته است، زیرا ابن سینا نفس و روح را دقیقاً به یک معنا گرفته و با تعبیر روح نباتی، روح حیوانی و روح انسانی از نفوس سه گانه یاد کرده است. (ابن سینا، ۱۳۳۲: ۴/۱۳۶) بر این اساس، می توان روح را به معنای عامل حیات موجود زنده دانست که آن را از موجود بی جان ممتاز می کند. موجود دارای روح موجودی زنده است که کارهای حیاتی را انجام می دهد و دست کم می تواند تغذیه، رشد و نمو داشته باشد. در این اصطلاح، روح با نفس به معنای اصطلاحی اش در فلسفه همسان است و شامل نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی می شود.

گاهی روح به معنای منشأ حیات بدن به کار می رود، خواه در حیوان باشد و خواه در انسان (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۱/۲۹۱) روح در این اصطلاح بر نفس حیوان، نفس انسان و نفس فلک - بنابر اعتقاد به وجود آن - قابل تطبیق است نفسی که منشأ حیات ادراک و حرکت ارادی به کار می رود.

در اصطلاح سوم، روح تنها بر عامل حیات، احساس، حرکت و تفکر در انسان اطلاق می شود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۴۶۲)، که بر این اساس نفوس نباتی، نفوس حیوانی و نفوس فلکی خارج می شوند.

روح، در اصطلاح، معنای دیگری نیز دارد که همان روح بخاری است که در

تعریف آن می‌توان گفت: جسمی است گازی‌شکل با ترکیبی بسیار پیچیده و مزاجی خاص که مستعد حدوث نفس و محل تصرفات بی‌واسطه آن است و در حفره‌های قلب تکون می‌یابد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۲/۳)

وحدت نفس و روح در متون فلسفی

نزد حکما، روح به معنای روح بخاری غیر از نفس ناطقه انسانی است، به گونه‌ای که می‌توان گفت هیچ فیلسوفی این دو را، دست‌کم درباره انسان، یکی ندانسته است، زیرا حکما آن را تنها به عنوان واسطه بین نفس مجرد و بدن مادی می‌دانند (همان؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۵۲۱/۲۱؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۲/۳۰). آیا آنان روح را در نفس ناطقه انسانی هم به کار برده‌اند یا نه؟ پاسخ مثبت است. بر این اساس، نفس و روح به صورت گسترده‌ای در متون فلسفی به یک معنا یعنی همان نفس ناطقه و متفکر انسانی، به کار رفته‌اند. اکنون مناسب است پیش از ورود به بحث نقلی مروری اجمالی بر ویژگی‌های نفس یا روح انسانی در متون فلسفی داشته باشیم.

ویژگی‌های نفس (روح) از نگاه حکما

از دیدگاه مشائیان، نفس انسانی فاعلی است که افعال و آثارش را با اراده انجام می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵/۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱۳/۷۲۵ - ۷۲۸). آنان بر این باورند که می‌توان با دلایلی وجود نفس را در بدن انسان اثبات کرد، از جمله اینکه رفتار اختیاری از موجود بیجان و غیرمتفکر امکان صدور ندارند (همان). بنابراین، تعقل و اندیشه‌ورزی و قدرت جداسازی زیبا از زشت - در کنار آثاری چون تغذیه، رشد، تولید مثل، احساس و حرکت ارادی - ناشی از نفسی برتر به نام نفس انسانی است، هر چند می‌توان از همین راه وجود نفوس نازل‌تری چون

نفس نباتی را از راه آثار خاص آن نظیر تغذیه، رشد و تولید مثل و نیز وجود نفس حیوانی را از راه آثار خاص آن، نظیر احساس و حرکت ارادی، اثبات کرد (همان، ۱۴۰۴: ۳/۳۰ و ۳۲) با این حساب، نفس نقش صورت نوعیه را ایفا می‌کند که جوهر است. از این رو، نفس نیز جوهر است، نه عرض؛ دلیل جوهریت نفس این است که همانند صورت مقوم جوهر است و مقوم جوهر ضرورتاً جوهر است.

در نگاه ابن‌سینا، نفس نباتی و حیوانی از نوع جواهر مادی و منطبع در جسم‌اند ولی نفس انسانی از ابتدای پیدایش و در بقا ذاتاً جوهری مجرد و از نوع مجرد عقلی است. بر این اساس، نفس انسانی - برخلاف صور نوعیه که به سبب حلول در جسم، دارای ابعاد سه‌گانه طول، عرض و ارتفاع‌اند، و فضا را اشغال کرده، وضع و مکان دارند - مجرد است. از این رو، نفس نه در چیزی مانند بدن حلول می‌کند و نه دارای ابعاد سه‌گانه است و نه مکان و فضایی را اشغال می‌کند و نه با اشیاء مادی وضع خاصی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳/۱۸۷-۱۹۵) ابن‌سینا، پس از ارائه برهان هواء طلق، نتیجه می‌گیرد که نفس جسم نیست (همان: ۳/۱۳؛ نیز ربک. فخرالدین‌الرازی، ۱۹۶۶: ۱۹/۳۴۵)، ولی در سایه یک ارتباط اضافی - و نه ذاتی - با جسم کار انجام می‌دهد، یعنی بدن و اعضای آن را به کار می‌گیرد و با ایجاد آثار حیاتی در بدن امر تکامل نفس و بدن را در سایه بهره‌مندی از حرکت عرضی - و نه حرکت جوهری - رهبری می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳/۳۱)

ملاصدرا نیز همانند ابن‌سینا و پیروانش با اقامه برهان اثبات می‌کند که نفس جوهر است نه عرض (صدرالدین‌شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۰/۲۷؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۱/۲۱)، همچنان‌که اجمالاً تجردش را می‌پذیرد، هرچند مدعای ملاصدرا درباره

تجرد نفس با مدعای ابن‌سینا تفاوت دارد، زیرا وی نفس را در ابتدا جسمانی ولی در ادامه حیات جسمانی - روحانی و پس از مرگ روحانی محض می‌داند. صدرالمتألهین بر آن است که نفس در مقام فعل مادی است و حتی نفسیت نفس هم به سبب مادی بودن و تعلق آن به بدن است، به گونه‌ای که نفس هویتی غیر از تعلق به بدن ندارد، تعلقی که ذاتی او است، نه امری عرضی، نه عرضی لازم و نه عرضی مفارق. (همو، ۱۳۷۹: ۹/۲۰)

نفس در قرآن

واژهٔ نفس و مشتقات آن ۲۴۵ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است، مواردی که کاربرد یکسان ندارند. از این رو، توجه به کاربردهای گوناگون آن در قرآن شایان توجه است، که ارائهٔ تفصیلی کاربردهای واژهٔ «نفس» و مشتقات آن به مجالی گسترده‌تر نیاز دارد. به اختصار، می‌توان گفت در قرآن کریم این واژه هم در خالق استعمال شده (مائده: ۱۱۶؛ طه: ۴۱؛ آل‌عمران: ۲۸ و ۳۰؛ انعام: ۱۲ و ۵۴) هم در مخلوق، به گونه‌ای که هرگاه به چیزی اضافه شود به معنای خود ذات است؛ مثلاً، اگر به خدا اضافه شود، به معنای خود خدا و اگر به انسان اضافه شود، به معنای خود انسان و اگر به چیزی دیگری اضافه شود، به معنای خود همان شیء مضاف‌الیه خواهد بود. بر این اساس، می‌توان گفت نفس به معنای «خود» به کار می‌رود که می‌توان آن را به هر چیزی اضافه کرد و معنای خود مضاف‌الیه را از آن انتظار داشت. استفاده از نفس به عنوان یکی از ادوات تأکید نیز از همین باب است. واژهٔ نفس در میان مخلوقات نیز به گونه‌های متفاوت به کار رفته است، گاه در انسان خاص (نساء: ۱) و گاه در انسان به صورت مطلق (سجده: ۱۷؛ احزاب: ۶؛ زمر: ۵۶؛ طارق: ۴؛ ۱۹)

از سویی دیگر، کاربردهای گوناگون نفس همراه با معانی متفاوت است، مثلاً به معنای ذات (نساء: ۱) دل و درون (یوسف: ۶۸؛ بقره: ۲۳۵؛ مائده: ۵۲ و ۱۱۶) کس (برای نمونه، سجده: ۱۳ و ۱۷ و ۲۷؛ احزاب: ۶؛ زمر: ۵۶) انسان و، در نهایت، روح و جان به کار رفته است که مبدأ حیات موجود زنده است و با زوال آن حیات او سلب می‌شود. (ر.ک. قرشی، ۱۳۷۱: ۹۴/۷ - ۹۵) بی‌تردید آنچه مورد نظر ما است همین معنای اخیر است. از این رو، در اینجا تنها به آیاتی اشاره می‌کنیم که واژه نفس در آنها به همین معنا به کار رفته است.

۱. توفی نفوس

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.ⁱ
(زمر: ۴۲)

در اینکه مراد از «انفس» در آیه چه معنایی باشد احتمالاتی وجود دارد که بدان اشاره می‌شود.

احتمال اول. ذات و شخص؛ در مصداق این معنا دو احتمال وجود دارد:

- مجموع نفس و بدن؛ به این معنا که ذات انسان و، در نتیجه، هر شخص انسانی مجموع نفس و بدن است، که در هنگام مرگ توفی می‌شود.

این احتمال به نظر ناتمام می‌آید، زیرا آنچه در هنگام مرگ و خواب توفی

i. خداست که جان‌ها را در دم مرگ می‌گیرد و آنها هم که نمرده‌اند در خواب می‌گیرد. پس، هر یک از جان‌ها که مرگش رسیده باشد نگه‌می‌دارد و آن دیگری را به بدنش برمی‌گرداند تا مدتی معین، به درستی که در این جریان آیت‌ها هست برای مردمی که تفکر کنند.

می‌شود، به یقین، خود بدن نیست، زیرا بدن در عالم ماده می‌ماند و با مرگ به خاک برمی‌گردد و در حین خواب در بستر می‌ماند تا دو باره روح به آن تعلق گیرد.

- روح، بدین معنا که بدن حقیقت و ذات انسان را نمی‌سازد بلکه این روح است که ذات او را تشکیل می‌دهد و در حین مرگ از آن جدا می‌شود و مورد توفی خدای متعالی قرار می‌گیرد.

این احتمال با معنای دوم هماهنگ است و، در نتیجه، با آن تفاوتی ندارد. احتمال دوم. روح = نفس ناطقه انسانی (مصطلح فلسفی)؛ در این معنا نفس مستقیماً به معنای روح به کار رفته است، روحی که منشأ حیات انسان است. نظر نگارنده بر این است که در این آیه مراد از نفس انسانی نفس ناطقه به اصطلاح حکماست، هر چند نفس در هر دو معنای محتمل کاربرد داشته باشد شاهد این سخن آنکه بسیاری از مفسران (ر.ک. قرشی، ۱۳۷۱: ۹۴/۷ - ۹۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۱/۱۷۸؛ طوسی، بی‌تا: ۳۲/۹ - ۳۳) نیز مراد از نفس را در عبارت «يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ» همان روح گرفته‌اند، نه مجموع روح و بدن.ⁱ

در آیات دیگری به جای اینکه «انفس» را مفعول توفی قرار دهد ضمیر مخاطب جمع (کم) را مفعول توفی قرار داده استⁱⁱ و این نشان از آن دارد که حقیقت انسان که در مقام مخاطب با او سخن گفته می‌شود همان نفس انسانی

i. اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا. المراد بالأنفس الأرواح المتعلقة بالأبدان لا مجموع الأرواح و الأبدان لأن المجموع غير مقبوض عند الموت و إنما المقبوضة و الروح يقبض من البدن بمعنى قطع تعلقه بالبدن تعلق التصرف و التدبير... (برای نمونه ر.ک. طباطبایی: ۱۴۱۷: ۱۷/۲۶۹).

ii. «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ» (انعام: ۶۰) «يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ» (سجده: ۱۱).

است. این مطلب را با سه مقدمه می‌توان اثبات کرد:

- به نص صریح برخی از آیات قرآن در هنگام مرگ خود انسان توفی می‌شود؛ (سجده: ۱۱)

- به نص صریح برخی از آیات قرآن در هنگام مرگ و خواب نفس انسان توفی می‌شود. (زمر: ۴۲)

- در هنگام مرگ و خواب بدن انسان توفی نمی‌شود؛

•. حقیقت انسان همان نفس انسانی است نه بدن.

بر این اساس، مراد از «انفس» در این آیه نه همه بدن است و نه جزئی از آن. ممکن است کسی به استدلال فوق اشکال کند و بگوید ما در مقابل استدلال به این آیات به نص آیات دیگری استدلال می‌کنیم و اثبات می‌کنیم انسان همان بدن است:

- وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِⁱ (حج: ۷)

- ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُⁱⁱ (عبس: ۲۱)

بر این اساس، حقیقت انسان همان بدن او است نه نفس او.

در پاسخ، می‌توان گفت: ممکن است بدون توجه به آیات توفی چنین برداشتی درست به نظر برسد، اما اگر این آیات را در کنار آیات توفی قرار دهیم، قطعاً معنای دیگری خواهد یافت. البته، چند احتمال در معنایش خواهد بود که قابل بررسی است:

احتمال اول. انسان مرکب از روح و بدن است؛ آیات توفی را ناظر به نفس و

i. شك و تردیدی در وقوع رستاخیز وجود ندارد و خداوند مردگان را از قبرهاشان برمی‌انگیزاند.

ii. بعد هم او را می‌میراند و در قبر جای می‌دهد.

آیات مذکور را راجع به بدن بدانیم، همچنان که می توان برخی از آیات دیگر را نیز ناظر به مرکب یعنی کل انسان دانست.

این احتمال را نمی توان به ضرس قاطع برگزید، زیرا ترکیب انسان از روح و بدن ادعایی است که به دلیل قاطع تری نیازمند است.

احتمال دوم. حقیقت انسان همان روح است؛ هرچند حیات مادی انسان با بدن عنصری است و آدمی به هنگام برپایی قیامت نیز با بدن عنصری محشور می شود، نمی توان انکار کرد که بدنی که با تعلق روح به آن از قبر مادی خارج می شود، در واقع، نفس انسانی است که با بدن عنصری خارج می شود. و چون نفس در قبر به بدن تعلق می گیرد و با آن خارج می شود، می توان خروج از قبر را به آن نسبت داد، نه اینکه بدن حقیقت انسان باشد و از قبر خارج شود، همچنان که تعبیر «أُخْرِجَكُم» (نحل: ۷۸) درباره انسانی که با تعلق نفس به جنین در چهارماهگی تکون می یابد به کار رفته است. آیات توفی صریح در توفی انسان هاست، در حالی که بدن به هیچ وجه توفی نمی شود. پس، در این گونه آیات بدن هیچ جایگاهی ندارد، در حالی که اسناد خروج از قبرها در آیات اشاره شده به نفس به سبب تعلق به بدن معنای معقولی دارد.

علاوه بر این، خروج از قبر به معنایی که در بیان مستشکل آمده تنها زمانی درست است که قبر به معنای همین قبر خاکی باشد که مصطلح عرفی است، در حالی بر اساس برخی از روایات مراد از قبر همان عالم برزخ است نه همین قبر خاکی، مانند این روایت: «الْقَبْرَ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّيْرَانِ».

(ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸: ۹/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۱/۶)

بی تردید، قبر مادی نه باغی از باغ های بهشت است و نه حفره ای از حفره های

آتش، بلکه مراد همان برزخ است که انسان با مرگ وارد آن می‌شود، چنان‌که دربارهٔ کسانی که در طوفان نوح گرفتار شدند می‌فرماید: غرق شدند و وارد آتش شدند. بدون اینکه قبر مصطلحی برای آنان وجود داشته باشد: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا...»ⁱ.

علاوه بر اینکه وقتی پای احتمال در میان باشد، استدلال باطل می‌شود.

۲. تسویهٔ نفس

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَاⁱⁱ (شمس: ۸)

در اینکه مراد از این نفس چه باشد سه احتمال وجود دارد:

- مراد از آن شخص انسان باشد که مرکب از روح و بدن است؛

- آنکه مراد همان روح یا نفس ناطقه انسانی به اصطلاح فلاسفه باشد؛

بر اساس این احتمال، نفس در معنایی به کار رفته است که مورد نظر ما است. به نظر علامه طباطبایی همین احتمال ترجیح دارد. از این رو، مراد از این نفس همان روح انسانی و نفس مصطلح فلسفی است که تقوا و فجور در او به صورت فطری قرار داده شده، می‌تواند راه فلاح و رستگاری یا راه محرومیت و بدبختی را بییماید. (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۹۷) ولی بر اساس احتمال نخست، با توجه به اینکه تقوا و فجور امر مادی نیستند، الهام آنها در انسان معنای معقولی جز این ندارد که نفس انسان متعلق آنها باشد و نه بدن مادی. پس، بر اساس این

i. [بر اثر استغاثهٔ نوح] آن بت پرست‌ها به کیفر گناهانشان در دریا غرق شدند و سپس به آتش دوزخ

درآورده شدند ... (نوح: ۲۵).

ii. و سوگند به نفس و آنکه نیکویش بیافرید، سپس بدی‌ها و پرهیزگاری‌هایش را به او الهام کرده.

احتمال نیز آیه می‌تواند شاهدهی بر این باشد که انسان واجد امری جوهری است که می‌توان خوبی‌ها و بدی‌ها را به او الهام کرد.

- مراد از نفس چیزی غیر از روح باشد، که با این حساب در هر فرد انسانی غیر از بدن یک نفس و یک روح وجود دارد. آیا چنین احتمالی را می‌توان پذیرفت؟ پاسخ منفی است، زیرا در این صورت، باید هر کسی دو هویت ادراکی را در خود بیابد، زیرا از سویی، تقوا و فجور اموری معنوی‌اند و الهام آنها به نفس بدون هویت ادراکی نفس ممکن نیست. پس، نفس باید هویت خود و الهامات فطری‌اش را - خواه آگاهانه و خواه ناآگاهانه - بیابد و از سوی دیگر، روح نیز مرکز ادراکات انسان شمرده می‌شود که لازمه‌اش برخورداری آن از هویت ادراکی است. در نتیجه، هر فردی باید خود را دو شخص بیابد که خلاف وجدان است. بنابراین، پذیرش چنین احتمالی ما را با مشکل تعدد هویت مواجه می‌کند که تنها راه برون‌رفت از آن پذیرش وحدت نفس و روح است.

اکنون با توجه به بررسی احتمالات سه‌گانه مذکور گوییم: اگر اثبات شود که حقیقت انسان همان نفس انسانی است - همچنان‌که در ذیل آیه پیشین اثبات شد - به خوبی می‌توان گفت در بسیاری از آیات قرآن مراد از نفس همین نفس ناطقه یا روح انسانی است که بدون آن بدنی بیش نیست. بر این اساس، اطلاق نفس بر شخص انسان به لحاظ برخورداری او از نفس ناطقه انسانی است.

نفس در روایات

کاربردهای نفس در اخبار و روایات نیز مشابه کاربردهای آن در قرآن است. البته، نفس در روایات به معنای «خون» هم آمده که در قرآن کاربرد ندارد. تعبیر «نفس سائله» به معنای خون جهنده در بسیاری از روایات و، به تبع آن، در متون

فقهی ما فراوان به کار رفته است. (ر.ک. مفید، ۱۴۱۳: ۸۰) با وجود بررسی صدها روایت، اصطلاح یا کاربرد دیگری پیدا نکردیم. اطلاق نفس بر جان و عامل حیات انسان که در قرآن هم آمده در روایات فراوان به چشم می‌خورد، موجودی که عامل حیات انسان است و با خروجش از بدن حیات از آن سلب می‌شود. از این رو، ذکر موارد استعمال و کاربردهای نفس در روایات ضرورتی ندارد. در اینجا تنها به ذکر برخی از فرازهایی اشاره می‌کنیم که نفس را بر جان و عامل حیات انسان اطلاق کرده است. تعبیری همچون: «إِذَا بَلَغَتِ النَّفْسُ هَاهُنَا» (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۷/۱) «إِذَا بَلَغَتِ النَّفْسُ هَذِهِ» (همان: ۴۴/۲) «إِذَا خَرَجَتِ النَّفْسُ مِنَ الْجَسَدِ» (همان: ۱۳۳/۳) و «إِذَا خَرَجَ النَّفْسُ اسْتَرَاحَ الْبَدَنُ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۸۱/۱) نفس به معنای موجودی است که عامل حیات انسان است و با خروجش از بدن حیات از آن سلب می‌شود.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که ظهور برخی از روایات با مادیت نفس می‌سازد که می‌توان گفت مراد از آن همان روح بخاری است، روحی که همه اندیشه‌ورزان بر مادیتش اجماع دارند، همچنان که برخی از روایات که در ادامه خواهد آمد با تجرد نفس سازگاری دارد، که می‌توان آنها را بر نفس ناطقه انسانی حمل کرد، مدعایی که در ادامه ثابت خواهد شد.

روح در قرآن^۱

موارد استعمال روح در قرآن کریم را می‌توان در موارد ذیل دانست: فرشته‌ای به نام روح القدس که شاید جبرئیل باشد و شاید فرشته‌ای دیگر؛

۱. ر.ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۴۴-۳۴۸.

(نحل: ۱۰۲)، فرشته ظاهر شده بر حضرت مریم سلام الله علیها؛ ^أ(مریم: ۱۷)، فرشته‌ای برتر از همه فرشتگان حتی جبرئیل (معارج: ۴؛ نبأ: ۳۸؛ قدر: ۴؛ نحل: ۲؛ غافر: ۱۵؛ اسراء: ۸۵؛ با توجه به روایات: کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۲۷۴ و ۳۸۷) فرشته‌ای به نام روح الامین که شاید جبرئیل باشد و شاید فرشته‌ای دیگر (شعراء: ۱۹۳ - ۱۹۴)، قرآن نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم؛ (شوری: ۵) البته، احتمال اینکه مراد از این روح روح القدس یا جبرئیل یا موجودی برتر از آن باشد نیز وجود دارد (نحل: ۲؛ طباطبایی: ۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۵ - ۱۹۶)، هر چند برخی آن را به معنای وحی گرفته‌اند (همان: ۱۳/۱۹۵) که در این صورت، می‌توان آن را بر قرآن حمل کرد. البته، نباید از برخی از روایات غافل ماند که روح را بر فرشته‌ای از فرشتگان الهی تفسیر کرده‌اند که برتر از همه و حتی جبرئیل است. (ر.ک. کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۲۷۴)

علامه طباطبایی یکی از کاربردهای روح در قرآن کریم را روح ایمان می‌داند. که تفاوت مؤمن و کافر در داشتن و نداشتن آن است. (مجادله: ۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۱۹۷)

کاربرد دیگر واژه «روح» در قرآن همان روح انسانی است که حقیقت وجودی انسان را می‌سازد، که گاهی به صورت ویژه در مورد روح شخص خاصی به کار رفته است و گاهی درباره روح همه انسان‌ها به کار رفته است. اینک، به مواردی از این دست اشاره می‌شود:

- روح دمیده شده در کالبد حضرت آدم (حجر: ۲۹؛ ص ۷۲)

- روح حضرت عیسی یا خود حضرت عیسی علیه السلام (نساء: ۱۷۱؛ تحریم: ۱۲؛

۱. بنابر تفسیر برخی از مفسران در آیات دیگری مانند (انبیاء: ۹۱) و (تحریم: ۱۲) نیز مراد از «روحنا»

انبیاء: (۹۱)

علامه طباطبایی روح را در این آیه (نساء: ۱۷۱) به خود حضرت عیسی علیه السلام تفسیر می‌کند که کلمه خدا است و با امر تکوینی او آفریده شده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۱۵۰) ولی روایاتی نیز در ذیل آیه وارد شده که آن را بر روحی تطبیق کرده که در حضرت آدم و حضرت عیسی علیه السلام هست.

امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال ثعلبه درباره روح در این آیه فرمود: روح خدا است که در حضرت آدم و عیسی آفریده شده است:

عن ثعلبة عن حمران قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وَ رُوحٌ مِنْهُ قَالَ:

هی روح الله مخلوقه خلقها الله فی آدم و عیسی. (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۱۳۳)

بر این اساس، در نگاه ابتدایی، مراد از روح در آیه خود حضرت عیسی علیه السلام نیست بلکه روح دمیده شده در کالبد عیسی علیه السلام است. آیا برداشت علامه که روح را خود حضرت عیسی دانسته با آنچه در این روایت آمده تنافی ندارد؟ با توجه به دو نکته می‌توان تنافی ظاهری مورد نظر را منتفی دانست:

۱. هم‌چنان‌که پیش از این گفتیم، حقیقت انسان همان روح انسانی است، نه بدن جسمانی او؛

۲. عیسی نیز در جسمانی بودن بدنش مشابه انسان‌های دیگر است و جسم و بدنش با جسم و بدن انسان‌های دیگر تفاوتی ندارد. بنابراین، بدن و جسم او نمی‌تواند مصداق «روح منه» باشد.

در نتیجه، می‌توان گفت مراد از «روح منه» چه حضرت عیسی باشد و چه روح او تفاوتی ندارد. بر این اساس، تفسیر علامه با مفاد روایت همسان خواهد

بود.

البته، برخی از مفسران (برای نمونه ر.ک. ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۲۴/۳؛ جلال الدین و سیوطی، ۱۴۱۶: ۳۳۳؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ۴۹/۲) وجود احتمال دیگری را نیز منتفی ندانسته‌اند که «روح منه» فرشته‌ای از فرشتگان (جبرئیل) باشد که بر مریم ظاهر شد و از طریق او حضرت مریم به عیسی باردار شد و تولدش شکل یافت که اگر این تفسیر را بپذیریم، این مورد جدای از موارد سه‌گانه نخست نخواهد بود.

روح دمیده‌شده در کالبد همه انسان‌ها

۱. *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ...^۱ (سجده: ۷ - ۹)*

برخی از مفسران مراد از نفخ روح را در این آیه اشاره به زمانی دانسته‌اند که نطفه انسان در رحم مادر استقرار یابد و، پس از طی مراحل جنینی، به مرحله تعلق روح نایل شود و، سپس، روح در آن دمیده شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۴۹/۱) این تفسیر با روایات زیادی نیز قابل تأیید است. (ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۵۶/۵۷ و ۳۷۰؛ نوری، ۱۴۰۸: ۳۶۴/۱۸؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۸۱/۱۰)

۲. *وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا*

۱. آن که هر چه را آفرید به نیکوترین وجه آفرید و خلقت انسان را از گل آغاز کرد. سپس، نسل او را از عصاره آبی بی‌مقدار پدید آورد. سپس، او را موزون ساخت و از روح خود در آن بدمید. و برایتان گوش و چشم‌ها و دل‌ها آفرید. چه اندک شکر گذارید.

قلیلاً (اسراء: ۱۵)

درباره این آیه اختلاف جدی وجود دارد که آیا مراد از این روح فرشته‌ای از فرشتگان است یا همین روح انسانی مورد نظر است. بسیاری از مفسران بر آن‌اند که مراد از روح فرشته‌ای است برتر از فرشتگان دیگر حتی از جبرئیل و میکائیل، ولی کم نیستند مفسرانی که آن را بر روح انسانی حمل کرده‌اند. (برای نمونه ر.ک. طوسی، بی‌تا: ۵۱۵/۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۶۵/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۱۳/۹) روایت وارده از ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز دو گونه‌اند. (ر.ک. بحرانی، ۵۸۳/۳ - ۵۸۴) علامه طباطبایی آیه را درباره مطلق روح می‌داند، خواه فرشته‌ای از فرشتگان الهی باشد و خواه روح انسانی، که هر دو از سنخ امرند و از مجرد برخوردارند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۱۹۹)

روح در روایات

واژه «روح» دقیقاً در قرآن و روایات کاربردهای مشابه دارد، هر چند در روایات روح به صورت مضاف فراوان به کار رفته است، مانند روح‌العقل، روح‌الحیات، روح‌الحيوان، روح‌القدس، روح‌الایمان، روح‌القوة، روح‌الشهوة و روح‌المدرج، که در ادامه به تحلیل آنها خواهیم پرداخت.

وحدت نفس و روح در کتاب و سنت

تا کنون با موارد استعمال نفس و روح در کتاب و سنت آشنا شدیم، اکنون این پرسش مطرح می‌شود که رابطه نفس و روح با توجه به موارد استعمال آنها

۱. تو را از روح می‌پرسند. بگو: روح جزئی از فرمان پروردگار من است و شما را جز اندک دانشی

چگونه است؟

در پاسخ به این پرسش، نیازی به بررسی همه موارد و تبیین رابطه بین آنها نیست. باید به موردی پرداخت که هم «نفس» درباره انسان و هویتش به کار رفته است و هم «روح». آیا روح انسان همان نفس انسانی است که حقیقت و هویت انسان است و هنگام مرگ توفی می شود یا جوهری دیگری است در کنار نفس انسان، به گونه ای که انسان مرکب از نفس و روح است؟

اینکه آیا در انسان دو نفس و روح وجود دارد یا نه، به مجالی دیگر نیاز دارد ولی آنچه اکنون مورد نظر ما است این است که آیا روحی که با نفخ آن حقیقت انسان کامل می شود همان نفس ناطقه انسانی است که با مرگ توفی می شود یا خیر؟

به نظر می رسد چنین روحی همان نفس انسانی است و هیچ تنافی با یکدیگر ندارند؛ این مدعا را می توان با توجه به چند نکته اثبات کرد:

- در برخی از آیات قرآن از مرگ انسان یا خوابش به توفی نفس تعبیر شده است که پیش از این آیاتش را از نظر گذراندیم. مفاد این آیات آن است که نفس انسان با جدایی از بدن از بین نرفته بلکه خدا یا ملائکه آن را توفی کرده و به طور کامل اخذ نموده اند.

- در برخی از آیات توفی به خود اشخاص نسبت داده شده است، یعنی به جای اینکه «انفس» را مفعول توفی قرار دهد ضمیر مخاطب جمع (=کم) را مفعول توفی قرار داده است و این نشان از این دارد که حقیقت انسان که در مقام مخاطب با او سخن گفته می شود همان نفس انسانی است.

- در برخی از آیات قرآن که از پیدایش انسان سخن می گوید و به مراحل

چون نطفه، علقه، مضغه و پوشاندن گوشت بر استخوان و نفخ روح اشاره دارد و انسان شدن انسان را به نفخ روح می‌داند، یعنی حقیقت انسانی با تکون روح شکل می‌گیرد که آفرینش دیگری غیر از مراحل پیشین است.

اگر نفس غیر از روح نفخ شده بود، قطعاً باید در تکون و آفرینش انسان به آن اشاره می‌شد، در حالی که هیچ اشاره‌ای به آن نشده است. در نتیجه، می‌توان گفت حقیقت انسان که در زمان مرگ توفی می‌شود همان روح نفخ شده در هنگام تکون و همان نفس توفی شده در هنگام مرگ است.

این برداشت با این نکته نیز تأیید می‌شود که در قرآن کریم هیچ آیه‌ای مبنی بر اینکه از مرگ انسان به توفی روح تعبیر شود وجود ندارد، و این پرسش به صورت جدی مطرح می‌شود که روح نفخ شده در انسان که حقیقت انسان با آن شکل می‌گرفت چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ اگر انسان با دمیدن روح تولد می‌یابد، پس، مرگش نیز باید با ذهاب آن شکل گیرد. این در حالی است که در روایات زیادی از مرگ انسان به خروج روح تعبیر شده است (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۴۷/۱ و ۴۴/۲ و ۱۳۳/۳ و ۱۶۱؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۴۸۱/۱؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۸۷/۲؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۴۹۷/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۹۴/۶ و ۱۶۴ و ۲۱۶ و ۱۲۲ و ۵۳۵ و ۳۰۴/۴۶ و ۳۳۷/۵۷ و ۳/۷۸) هم‌چنان‌که در برخی از آیات به «خروج نفس» (انعام: ۹۳) یا «زهوق نفس» (توبه: ۵۵ و ۸۵) نیز تعبیر شده است که کاملاً مؤید این معنا است؛ در برخی از روایات نیز از مرگ به «خروج نفس» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۸۱/۱؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۱۳۴/۱) یا «زهوق نفس» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۱۵ و ۱۵۷) نیز تعبیر شده است، هم‌چنان‌که از تعبیر «خَرَجَتِ رُوحُهُ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۳۰/۳) و «خَرَجَتِ الرُّوحُ مِنَ الْبَدَنِ» (همان: ۱۶۳/۳) نیز در

روایات دیگر استفاده شده است.

تا کنون به اجمال به این نتیجه رسیدیم که نفس و روح در فلسفه و دین از کاربردهای مشترکی بهره‌مندند. مثلاً، روح بخاری هم در روایات و هم در متون فلسفی مطرح است، همچنان‌که از نفس ناطقه انسانی هم در متون فلسفی با دو عنوان نفس و روح یاد شده است، هم در متون شریعت. اما آنچه مورد بحث جدی ما است همین نفس ویژه انسانی است.

در میان حکما، به ویژگی‌های نفس مانند جوهریت، تجرد و امثال آن اشاره شده که رد پای آنها با همین عناوین فلسفی در کتاب و سنت قابل استقصا نیست، ولی به جرئت می‌توان گفت روح و نفسی که بر اساس متون شریعت، حقیقت انسان را می‌سازد و می‌تواند بعد از مرگ باقی بماند هم جوهر و هم مجرد است که تفصیل این بحث به مجال دیگری نیاز دارد.

پرسش. در برخی از اخبار مأثور از ائمه طاهرين عليهم السلام به وجود دو روح (روح الحيوان و روح العقل)ⁱ و یا نفس و روحⁱⁱ و عکس آن، یعنی روح و نفسⁱⁱⁱ تصریح شده است و در روایات دیگری. (الصغار، ۱۴۰۴: ۴۴۵-۴۵۴؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۴۶۵؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۱۷۱/۱ - ۱۷۲ - ۲۸۲/۲؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۱۸۸؛ مجلسی،

i. إنَّ المرءَ إذا نام فإنَّ روحَ الحيوانِ باقيةٌ في البدنِ و الذي يخرج منه روح العقل... (مجلسی، ۱۴۰۴:

۴۳/۵۸) در برخی از روایات از روح الحيوان با عناوین دیگری همچون روح الحيات، روح المدرج، و روح البدن نیز تعبیر شده است که بررسی تفصیلی آنها در اینجا میسر نیست.

ii. ما من أحدٍ ينم إلا عرجت نفسه إلى السماء و بقيت روحه في بدنه... (همان: ۲۷/۵۸؛ طبرسی،

۱۴۰۸: ۷۸۱/۸)

iii. إنَّ الله تعالى خلق الرُّوحَ و جعل لها سلطاناً سلطانها النفس... (مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۱/۵۸).

۱۴۰۴: ۶/۲۵۰ و ۱۷/۱۰۶ و ۱۸/۲۶۴ و ۲۵/۵۲ و ۵۴ و ۵۵ و ۵۷ و ۵۸ و ۶۴ و ۵۸/۷۹ و ۶۶/۱۷۱ و ۱۹۹) از وجود چند روح در افرادی خاص مانند وجود روح القدس، روح الایمان، روح القوه، روح الشهوة، روح المدرج برای پیامبر و چهار روح اخیر برای امامان معصوم خبر می دهد، در حالی که حکما تنها به وجود یک نفس در هر فرد انسانی قایل اند؟

پاسخ. بررسی روایات مزبور در ضمن این سطور نمی گنجد و به مقاله ای دیگر نیاز است ولی اجمالاً در بررسی دسته اول می توان گفت: در تفسیر این دسته از اخبار، احتمالاتی وجود دارد که بر هر یک از آنها شواهدی نیز می توان ارائه کرد: - یکی از آنها روح بخاری است که واسطه تعلق نفس و روح انسانی به بدن است و دیگری روح انسانی که به آن نفس ناطقه می گویند. بنابراین، هم به لحاظ فلسفی و هم به لحاظ کتاب و سنت درست است.

- یکی از آنها صورت بدن باشد که تا چنین صورتی نباشد بدن بودن بدن برای نفس انسانی درست نمی شود و دیگری نفس و روح انسانی که حقیقت انسان با آن شکل می یابد. این احتمال نیز هم با کلمات بسیاری از حکما - به ویژه مشائین - سازگار است، هر چند به آن تصریح نکرده باشند، و هم با آیات و روایات هماهنگ است.

در پاسخ به دسته دوم نیز می توان گفت: مراد از ارواح متعدد ابعاد نفس است. در نتیجه، روح القدس، روح الایمان، روح القوه، روح الشهوة، روح المدرج^۱ همه از آن نفس است و با آن اتحاد دارد؛ نفسی که وحدتش بالوجدان برای ما مشخص

۱. یعنی روحی که با آن راه می روند (درج یعنی پا به پا رفتن). از این رو، در برخی از روایات به آن روح البدن گفته گفته شده است، همچنان که روح الحیات هم گفته شده است که قطعاً مراد از آن حیات عقلانی نیست.

است. (ر.ک. فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۰۶ - ۱۰۸)

وحدت روح العقل و نفس ناطقة انسانی

در پایان، ذکر این نکته شایان توجه است که در اخبار مزبور از وجود نفسی در انسان به نام روح العقل یاد شده است که به نظر ما همان نفس ناطقة انسانی است. استدلالی که بر این سخن آورده می‌شود بدین قرار است:

مقدمه اول. در روایات، به روح مادی که در بدن انسان است و با فعلیت بدن حاصل می‌شود روح الحیات یا روح الحیوان اطلاق شده است. (برای نمونه ر.ک. مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۳/۵۸) بر اساس روایات مذکور، انسان دارای دو نفس یا دو روح است: روحی که فعلیت بدن به آن است و بدون آن بدن حیات نباتی‌اش را نیز از دست می‌دهد و روحی دیگر که روح العقل نام دارد و حیات انسانی با آن حاصل می‌شود.

مقدمه دوم. به اعتقاد حکما، نفس ناطقة انسانی نیز عامل امتیاز انسان از سایر انواع حیوانی و جسمانی است، به گونه‌ای که حیات انسانی با آن شکل می‌گیرد. نتیجه. آنچه در روایات با نام روح العقل ذکر می‌شود همان است که در فلسفه از آن به نفس ناطقة انسانی یاد می‌شود.

البته، اینکه دقیقاً همه ویژگی‌هایی که در لسان حکما درباره نفس انسانی گفته شده دقیقاً مطابق روح العقلی باشد که در روایات آمده است قابل بحث است که در این مجال فرصت پرداختن به آن نداریم.

نتیجه‌گیری

واژه «نفس» به معنای «خود» فراوان به کار می‌رود که می‌توان آن را به هر

چیزی اضافه کرد و معنای مضاف‌الیه را از آن انتظار داشت. در کتاب و سنت نیز این‌گونه است، علاوه بر اینکه کاربردهای گوناگون دیگری نیز دارد؛ واژهٔ نفس در کتاب در بسیاری از موارد به معنای ذات، گاهی به معنای دل و درون، گاهی به معنای کس، گاهی به معنای انسان و گاهی هم به معنای روح و جان که مبدأ حیات موجود زنده است و با زوال آن حیات او سلب می‌شود به کار رفته است. آنچه مورد نظر ما است همین معنای اخیر است. از آیات توفی نفوس به راحتی می‌توان استفاده کرد که حقیقت انسان‌ها همان نفوس انسانی است، نه بدن‌هایشان.

کاربردهای نفس در اخبار و روایات نیز مشابه کاربردهای آن در قرآن است. البته، نفس در روایات به معنای «خون» هم آمده که در قرآن کاربرد ندارد. تعبیر «نفس سائله» به معنای خون جهنده در بسیاری از روایات و، در نتیجه، در متون فقهی ما فراوان به کار رفته است. با وجود بررسی صدها روایت، اصطلاح یا کاربرد دیگری پیدا نکردیم. از این رو، ذکر موارد استعمال و کاربردهای نفس در روایات ضرورتی ندارد. اطلاق نفس بر جان و عامل حیات انسان در روایات فراوان به چشم می‌خورد، موجودی که عامل حیات انسان است و با خروجش از بدن حیات از آن سلب می‌شود.

واژهٔ «روح» نیز در قرآن کاربردهای زیادی دارد، مانند فرشته‌ای به نام روح القدس که شاید جبرئیل و شاید فرشته‌ای دیگر باشد، فرشتهٔ ظاهرشده بر حضرت مریم سلام الله علیها، فرشته‌ای برتر از همهٔ فرشتگان حتی برتر از جبرئیل، فرشته‌ای به نام روح الامین که شاید جبرئیل و شاید فرشته‌ای دیگر باشد، قرآن نازل شده بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، روح ایمان، روح انسانی دمیده‌شده در کالبد حضرت آدم

یا در کالبد حضرت عیسی یا خود حضرت عیسی علیه السلام و، در نهایت، روح دمیده شده در کالبد همه انسان‌ها.

واژه «روح» دقیقاً در قرآن و روایات کاربردهای مشابه دارد، هر چند در روایات روح به صورت مضاف فراوان به کار رفته است، مانند روح‌العقل، روح‌الحیات، روح‌الحيوان، روح‌القدس، روح‌الایمان، روح‌القوة، روح‌الشهوة و روح‌المدرج.

شواهد قرآنی و روایی فراوانی وجود دارد بر اینکه روحی که با نفخ آن حقیقت انسان کامل می‌شود همان نفس انسانی است که با مرگ توفی می‌شود که گاهی از آن به «روح» یا «روح‌العقل»، تعبیر می‌شود، که بدن و نفس نباتی را تدبیر می‌کند، به این معنا که منشأ تمام کارهای ادراکی و تحریکی اختیاری همین نفس انسانی است و، در واقع، انسان با این نفس از سایر حیوانات جدا می‌شود. بر این اساس، اصالت، حقیقت و شخصیت انسان به روح‌العقل یعنی همان نفس ناطقه انسانی است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴) *الشفاء، الطبيعيات، [ج ۲]، النفس*، قم: منشورات مکتبه آية الله العظمى المرعشى النجفی.
- _____ (۱۳۳۲) *قراضة طبيعيات*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر غلامحسین صدیقی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۲۸) *متشابه القرآن*، [ج ۱]، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد (۱۴۲۲) *تفسیر ابن عربی*، [ج ۲]، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۴) *لسان العرب*، ج ۳، بیروت: انتشارات دار صادر.
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰) *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
- إربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱) *کشف الغمة*، [ج ۱]، تبریز: مکتبه بنی هاشمی.
- ارسطو (۱۳۶۶) *در باره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، ج ۲، تهران: انتشارات حکمت.
- افلاطون (۱۳۶۷) *دوره کامل آثار افلاطون* [ج ۳]، ترجمه از محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، [ج ۳]، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثة، قم: بنیاد بعثت.
- بهمنیار بن المرزبان (۱۳۷۵) *التحصیل*، تصحیح و تعلیق از استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، [ج ۳]، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶) *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- الجرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۷۰) *التعریفات*، ج ۴، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴) *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۸۴) *روح و نفس*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فخرالدین الرازی، محمد بن عمر (۱۴۱۰) *المباحث المشرقیة*، [ج ۲]، بیروت: دارالکتب العربی (افست ایران)
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹) *الاسفار الاربعة*، [ج ۸]، ج ۲، قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۶۰) *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تعلیقه ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق جلال‌الدین آشتیانی، ج ۲، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بابویه القمی (۱۴۱۳) *من لا یحضره الفقیه*، [ج ۱]، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- الصفار، ابو جعفر محمد بن الحسن بن الفروخ (۱۴۰۴) *بصائر الدرجات الکبری*، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۰) *بداية الحکمة*، تصحیح و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، ج ۱۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- _____ (۱۴۱۷) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____ (۱۳۸۰) *نهاية الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.

- الطبرسی، أبي علي الفضل بن الحسن (۱۴۰۸) مجمع البيان في تفسير القرآن، تصحيح و تحقيق هاشم الرسولي المحلاتي و فضل الله اليزدي الطباطبائي، ج ۲، بيروت: دار المعرفة.
- الطريحي، فخر الدين (۱۴۰۸) مجمع البحرين، تحقيق احمد الحسيني، ج ۲، مكتب نشر الثقافة الاسلامية.
- طوسي، محمد بن حسن (بي تا) التبيان في تفسير القرآن، [ج ۹]، تحقيق احمد قصير عاملي، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- _____ (۱۳۶۵) تهذيب الاحكام، [ج ۵]، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- عاملي، شيخ حر (۱۴۰۹) وسائل الشيعة، [ج ۲]، قم: مؤسسه آل البيت للتأليف.
- فراهيدي خليل بن احمد (۱۴۱۰) كتاب العين، ج ۲، قم: انتشارات هجرت.
- فياض، غلامرضا (۱۳۸۹) علم النفس فلسفي، تدوين و تحقيق محمدتقي يوسفی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خميني.
- قرشي، علي اكبر (۱۳۷۱) قاموس قرآن، [ج ۷]، تهران: دارالكتب الإسلامية.
- كاپلستون، فردريك (۱۳۶۲) تاريخ فلسفه، ترجمه جلال الدين مجتبوي، تهران: مركز انتشارات علمي و فرهنگي وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالي.
- كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق (۱۳۸۸) الكافي، [ج ۱ و ۲ و ۳ و ۸]، تعليق علي اكبر غفاري، ج ۲، تهران: دارالكتب الاسلامية.
- كوفي، فرات بن ابراهيم (۱۴۱۰) تفسير فرات، بي جا: مؤسسه چاپ و نشر.
- مجلسي، محمدباقر (۱۴۰۴) بحار الانوار، بيروت: مؤسسة الوفاء.
- جلال الدين، محلي و جلال الدين سيوطي (۱۴۱۶) تفسير الجلالين، بيروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
- ابراهيم، مصطفى و ديگران (۱۹۸۸) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، استامبول: الادارة العامة للمجتمعات و احياء التراث، دار الدعوة.
- مفيد، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳) تصحيح الاعتقاد، قم: انتشارات كنگره جهاني شيخ مفيد.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶) *مشکات*، مجموعه آثار حضرت آیت الله مصباح یزدی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- المکارم الشیرازی، ناصر (۱۴۲۱) *الأمثل فی تفسیر الکتاب المنزل*، [ج ۹]، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
- نوری، محدث (۱۴۰۸) *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- کرم، یوسف (بی تا) *تاریخ الفلسفة اليونانية*، بیروت: دارالقلم.
- یوسفی، محمدتقی (۱۳۸۸) *تناسخ از دیدگاه عقل و وحی*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.