نشریه علمی اندیشه نوین دینی
دوره ۱۹، زمستان ۱۴۰۲، شماره ۷۵
مقاله علمی ـ پژوهشی
صفحات: ۸۸ ـ ۶۹

Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 19, Wintet 2024, No. 75
Scientific Research Article

وحدت یا کثرت ساحت‌های بدن و روح با تأکید بر مستندات درون دینی

علی کریمیان صیقلانی*

چکیده

مسئله وحدت بدن یا کثرت آن برای هر انسان، همانند مسئله وحدت روح یا کثرت آن، از جمله مسائل محل نزاع در فلسفهٔ کلاسیک است. در مستندات دینی نیز هر چند در نظر ابتدائی، تعارض ظاهری به چشم می‌خورد اما در مجموع می‌توان به جمع‌بندی مطلوب رسید. این مقاله با روش توصیفی و تحلیل محتوا، به بررسی مستندات در این خصوص پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد بر اساس مستندات دینی، هر انسانی دارای دو بدن «مادی» و «مثالی» است. اما در خصوص تعدد أرواح، اختلاف روایی وجود داشته، برخی روایات انسان را دارای دو روح «الحیوان» و «العقل» می‌داند و برخی روایات نیز انسان را دارای پنج روح «القوة، الشهوة، المَدْرَج، الایمان و القُدُس» دانسته‌اند. همچنین به نظر می‌رسد دسته دوم از روایات قابل جمع با دسته نخست بوده و روایات حاکی از پنج روح، به قوای همان روح الحیوان و روح العقل اشاره دارد.

واژگان کلیدی

وحدت وکثرت، روایات، عرفان، بدن مثالی، روح الحیاة، روح العقل.

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه گیلان.
a.karimiyan110@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۷
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۳

طرح مسئله

مسئله امکان تعدد بدن و نیز تعدد روح (یا همان نفس) برای هر انسان، یکی از مسائل بسیار مهم در حوزهٔ انسان‌شناسی و هستی‌شناختی برای فلاسفه و حکما بوده است. آن دسته ازفلاسفه که به‌طور عمده، معرفت و دانش خویشتن را به ادراکات حسی یا عقل پسینی منحصر کرده‌اند، به بیشتر از یک بدن و یک روح برای انسان قائل نشده، گویی ادعای خویش را وجدانی و بی‌نیاز از استدلال دانسته و معتقدند همین یک نفس است که مورد توجه دنیوی و نیز تکالیف الهی و روز رستاخیز بوده و حضور در مواقف گوناگون اخروی را، صرفاً آیندهٔ مختوم همان یک روح می‌دانند (شیخ الرئیس، ۱۴۰۰ ق: ص ۱۵۲، ۲۱۷ و ۳۴۰؛ همو، ۲۰۰۷ م: ۱۷۷؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳ / ۲۰۰).

در مقابل، برخی همانند ملاصدرا و امام خمینی ـ که در ادامه به آراء آنان پرداخته خواهد شد ـ نه تنها برای روح، حتی برای بدن، قائل به تعداد شده‌اند. آنان بر این باورند که هر چند ما بیش از یک بدن و یک روح را نمی‌یابیم، اما ـ بر اساس قاعدهٔ «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود» ـ این چنین نیست که به علت نیافتن چیزی با حواس پنجگانه یا عقل، هر انسانی فقط دارای یک بدن و یک روح باشد. ما بدن و روح دیگری نیز داریم لکن به آنها ملتفت و متوجه نیستیم؛ چرا که درک آنها، نیازمند دستگاه شناختی دیگری غیر از ادراکات متعارف بشری باشد.

ازاین‌رو حکمای متأله تلاش کرده‌اند با رجوع به ادراکات غیرمتعارف؛ یعنی مستندات درون دینی و نقل‌های عارفان حقیقی، کشف حقیقت کرده و بر این اساس مدعی شدند هر انسانی بیش از یک بدن و روح دارد.

با آنچه بیان شد، می‌توان چنین دریافت که متغیر وابسته این تحقیق، «وحدت یا کثرت بدن و روح» است و متغیر مستقل آن، «مستندات درون دینی ـ به‌ویژه مستندات روایی ـ» می‌باشد.

ناگفته نماند تاکنون تلاش‌های علمی‌ای نیز در جهت کشف حقیقت در مسئله مورد نظر صورت گرفته است. برای نمونه در میان معاصرین، غلامرضا فیاضی در ضمن کتاب ***درس‌نامه علم‌النفس*** فلسفی (فیاضی، ۱۳۹۲: ۱۰۲ ـ ۵۶) به بررسی فلسفی مسئله پرداخته است، و محسن برنجکار، در مقالهٔ «نفس در قرآن و روایت» (برنجکار، ۱۳۸۹: ۲۸ ـ ۴) به بررسی درون‌دینی مسئله مذکور توجه کرده است، اما از آنجا که پژوهش نخست شدیداً جنبهٔ آموزشی و مدرسی داشته و بیشتر بر مدار حدوث و قِدَم نفس، در گردش است و منبع دوم نیز تک منظری است، نوشتار حاضر تلاش کرده تا در حد امکان، این مسئله را مورد بررسی مجدد قرار داده و برخی تعارض‌های احتمالی بین روایات را رفع کند.

آنچه در ادامه خواهد آمد ابتداء بررسی مختصر این مسئله از دیدگاه فلسفهٔ کلاسیک و مَدرَسی و

سپس، کنکاش مسئله در مستندات درون دینی و اعترافات عارفان راستین، به روش تحلیل محتوا و با تمرکز بر منابع کتابخانه‌ای است.

الف) وحدت یا کثرت بدن و روح در اندیشهٔ فلسفی

فلاسفه در مسئله وحدت یا کثرت بدن و روح و اینکه هر انسانی یک بدن و یک روح دارد یا بیشتر، اتفاق نظر ندارند. تا آنجا که برخی از فلاسفهٔ مادی‌گرای غرب مانند هیوم، نه تنها برای انسان فقط یک بدن قائل هستند؛ بلکه اساساً منکر روح نیز شده و چنین می‌پندارند که انسان موجودی تک ساحتی است و ساحتی مستمر و ثابت در هویت انسان وجود ندارد (باربور، ۱۳۷۹ش: ۸۸؛ قاسم‌پور، ۱۳۸۸ش: ۱۱). در مقابل، فلاسفهٔ متألّه تحت تأثیر منابع ادراکی فراحسی و فراعقلی، مدعی هستند هر یک از بدن و روح انسان، دارای تعدد می‌باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۲۲۸ ـ ۲۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۲ / ۱۰۶۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۱۴، ۲۶۸، ۳۱۱ و ۴۹۷). در ادامه به‌طور اجمال، نخست با دیدگاه ایشان دربارهٔ بدن و سپس دربارهٔ روح آشنا می‌شوید.

۱. تعدد بدن در اندیشهٔ فلاسفهٔ متألّه

برخی از فلاسفه هر چند سعی در پیروی از روش فلاسفهٔ مَدْرَسی و کلاسیک داشتند، اما به علت وجود مستنداتی غیر فلسفی، به ناچار پا را از ادراکات متعارف ـ یعنی حواس پنجگانه و عقل ـ فراتر نهاده، با تأثیر از آموزه‌های وحیانی یا مدعی سیر و سلوک عرفانی یا تأثیر از اهل دل و شهود، افزون بر بدن مادی، سخن از بدن دیگری به میان آوردند که از آن به «بدن مثالی» یاد می‌شود. به اعتقاد حکیم متأله، انسان ـ ولو در طول حیات طبیعی و زیست در عالم طبیعت ـ افزون بر بدن مادی، دارای یک بدن مثالی یا برزخی نیز هست و هر انسانی در آن واحد، دو بدن دارد که رابطهٔ آنها با یکدیگر، رابطهٔ «تکوینی ـ عینی» است. یکی از آنها با ادراکات متعارف قابل درک است اما به نص روایات، برای آگاهی از بدن دیگر (مثالی)، انسان به ادراک غیرمتعارف همچون مکاشفه و شهود عرفانی نیازمند است، تا آنجا که بدون اتصال به عالم ملکوت و توسعه‌یافتگی در ابزار معرفت، امکان مشاهدهٔ آن بدن میسر نیست (کریمیان، ۱۳۹۲: ۱۶۳ ـ ۱۶۰).

اما بدن مثالی چیست؟

بدن مثالی، همان باطن ملکوتی اعمال جوارحی و جوانحی می‌باشد که تجسم و تجسد یافته است. بدن مثالی در میان آثار فلاسفهٔ متألّه، بیش از همه در آثار صدرالمتألهین به اوج خود رسید (ملاصدرا، ۱۹۸۱:

۹ / ۲۲۸ ـ ۲۲۷). و پس از او مورد پذیرش بسیاری دیگر همچون فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۳۵۸: ۲ / ۱۰۶۴) و ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۱۴، ۲۶۸، ۳۱۱ و ۴۹۷) و حکماء متأخّر قرار گرفت. وی کوشیده است با مبانی عقلی و موازین حِکْمی به گونه‌ای مشروح و معتدل به این دیدگاه پرداخته و آن را در کنار حرکت جوهری، معاد جسمانی و اتحاد عاقل و معقول، به‌عنوان بخشی از منظومهٔ فکری خود قرار دهد (آشتیانی، ۱۳۷۸).

ملاصدرا با توسعه در عنوان «بدن»، بدن مثالی را «بدن حقیقی» و بدن مادی را «بدن متصرف بالعرض» دانست و چنین تصریح کرد که بدن مثالی هر کس، نه فقط در عالم مثال، بلکه در زندگی دنیوی هم وجود دارد و همانطور که عالم مثال باطن عالم دنیاست، آن بدن مثالی نیز باطن این بدن دنیوی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۲۲۸ ـ ۲۲۷).

به عقیدهٔ ملاصدرا حیوان برزخی، حد فاصل حیوان عقلی و حسی است. این حیوان، در درون هر انسانی وجود دارد و با مرگ او نمی‌میرد و در روز رستاخیز به‌صورتی مناسب با ملکات نفسانی آن انسان محشور می‌شود و پاداش یا کیفر می‌بیند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۳۰؛ همو، ۱۳۶۶: ۴ / ۲۹۲ ـ ۲۸۸).

به عقیدهٔ وی هر خُلق مذموم و هر ملکهٔ پستی که در نفس راسخ شود، باطن یک نوع حیوان، خاص با خُلق خاص آن حیوان را داراست. برای نمونه خُلق تکبر با بدن شیر مناسبت دارد و خبائث و حیله با بدن روباه و ... . همان‌گونه که هر خُلق پستی با نوع خاصی از انواع حیوانات مناسبت دارد، همچنین در قبال هر مرتبهٔ قوی یا ضعیفی از آن خلق، بدن نوع خاصی از آن حیوانات که با آن خلق مناسب است، قرار دارد. برای نمونه جثهٔ بزرگ برای شهوت بسیار و جثهٔ کوچک برای شهوت کم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۳۱ ـ ۳۰).

بدن مثالی، فقط میان حکماء متألّه مطرح نبود بلکه نقل محفل عارفان در بیان مکاشفات عرفانی خویش و نیز عبارات ادبی ادیبان شده است. تا آنجا که برخی از همین طرفداران «بدن مثالی» مدعی شده‌اند این نظریه، به علت برخورداری از روایات فراوان و مستند بودن به برهان و نیز مشاهده اصحاب کشف و عیان، حقیقتی غیر قابل انکار است. امام خمینی دراین‌باره می‌نویسد:

> به حسب روایات کثیره در ابواب متفرقه و ضربی از برهان و مشاهده اصحاب کشف و عیان، از برای هر یک از عبادات مقبوله صور غیبیه بهیّه‌ای است، و تمثال ملکوتی اخروی است که در تمام نشئات غیبیه با انسان همراه و مصاحب است، و در همه شداید از انسان دستگیری می‌کند؛ بلکه حقیقت جنت جسمانی، صور غیبیه ملکوتیه اعمال است. و مسئله تجسم اعمال از اموری است که باید از واضحات به شمار آورد، و عقل و نقل با هم در آن متوافقند. (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۵).

به عقیدهٔ او عدم پذیرش بدن مثالی، ناشی از تدبّر اندک و سطحی‌نگری در معارف دینی است. ازاین‌رو، تلاش کرده‌اند برای اثبات درستی ادعای خویش، ادلهٔ درون دینی بسیاری را مبنی بر رابطهٔ تکوینی ـ عینی و نیز همزمانی وجود ساحت‌های هستی انسان اقامه کرده و بدین سان بر استحکام باور خویش بیفزایند (خمینی، ۱۳۸۸ش: ۱۶۷).

۲. تعدد روح در اندیشهٔ فلاسفهٔ متألّه

فلاسفه در خصوص وحدت یا تعداد روح نیز با هم وحدت نظر ندارند. منشاء اختلاف هم بازمی‌گردد به چند ابهام بسیار مهم که با تعریف ایشان از نفس آغاز می‌شود.

به‌طور عمده بیشتر فلاسفه، «نفس» را چه برای گیاه و چه حیوان و چه انسان، «صورت نوعیه منطبعه در ماده (بدن)» تعریف کرده‌اند.(شیخ الرئیس، ۱۴۰۴ ب: ۲ / ۶؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵ ش: ۱ / ۳۶۴ ـ ۳۶۳). بر این اساس نفس (صورت نوعیهٔ) نباتی برای یک گیاه، وقتی افاضه می‌شود که جسم یک گیاه، به مرحله‌ای از لیاقت و شأنیت برسد که دیگر صرفاً جسم نبوده و شأنیت «رشد، تغذیه و تولید مثل» را داشته باشد و در این هنگام است که «نفس یا صورت نوعیهٔ نباتی» از طرف واهب صور، به آن جسم لایق، افاضه می‌شود. در مورد نفس حیوانی نیز چنین است که وقتی بدن یک جنین حیوانی، در رحم مادر به حدی از لیاقت می‌رسد که می‌تواند افزون بر رشد، تغذیه و تولید مثل، «حرکت ارادی» نیز داشته باشد، به آن «نفس یا صورت نوعیهٔ حیوانی» افاضه می‌شود. همچنین در مورد نفس انسانی، وقتی بدن جنین در رحم مادر به مرحلهٔ خاصی رسید و صورت جزئی آن به شکلی بود که لیاقت «تعقل» داشته باشد، واهب صور به آن بدن، «نفس یا صورت نوعیهٔ انسانی» را افاضه می‌کند. (شیخ الرئیس، ۱۴۰۴ ب: ۲ / ۱۹۸؛ همو، ۱۳۷۹ ش: ۳۷۵؛ همو، ۲۰۰۷ م: ۹۶).

حال پرسش مهم فراروی ایشان این بود که بنابر مسئله چرخهٔ اکوسیستم ـ که بر اساس آن موجودات در سبد تغذیهٔ یکدیگر قرار می‌گیرند و جسمِ موجودِ مأکول، به جسمِ موجودِ آکل افزوده می‌شود و صورت جزئیهٔ آنها تجزیه می‌گردد ـ تکلیف صور نوعیهٔ موجود مأکول چه می‌شود؟ برای نمونه وقتی گیاه، از آب سیراب می‌شود یا از مواد معدنی تغذیه می‌کند؛ همچنین وقتی حیوان، گیاهی را می‌خورد؛ یا وقتی انسان، حیوانی را به‌عنوان غذا مصرف می‌کند، قطعاً جسم و مادهٔ موجود اول در جسم و مادهٔ موجود دوم، تجزیه و جذب می‌شود، اما تکلیف صور نوعیهٔ موجودات مأکول، یعنی «نفوس نباتی»، «نفوس حیوانی» چه می‌شود؟ آیا آنها از بین می‌روند یا اتفاق دیگری برای آنها رخ می‌دهد؟

پاسخ این پرسش‌ها برای ما آنگاه اهمیت بیشتر می‌یابد که سلسلهٔ این بدن‌ها و صور به انسان ختم شود. یعنی آیا صور موجودات قبلی به انسان منتقل می‌شود یا اینکه این صور هم همانند بدن‌هایشان، از

بین می‌رود. چه اینکه وقتی انسان می‌میرد نیز همین پرسش‌ها مطرح است و گفته خواهد شد هر چند بدن عنصری، به عناصر اولیه تجزیه می‌شود، اما تکلیف نفس انسانی چه خواهد شد؟

عمدهٔ فلاسفهٔ کلاسیک بر این باور هستند که صور این موجودات نیز همانند بدن آنها در چرخهٔ صور قرار می‌گیرد. یعنی همان‌طور که جسم جماد، به جسم و بدن گیاه و سپس بدن گیاه، به بدن حیوان و سپس بدن حیوان، به بدن انسان سیر کرده و تحول می‌یابد، صور نوعیهٔ این موجودات نیز در چرخهٔ مشابهی در حال حرکت دوری است. با این تفاوت که اگر این سیر به حیوان ختم شود و حیوان به مرگ طبیعی بمیرد یا توسط حیوان دیگری شکار شود، صورت آن حیوان در همین چرخهٔ جماد، نبات و حیوان چرخش یافته و صورت حیوانی مجدداً به‌صورت جمادی تبدیل شده و همان سیر پیشین ادامه می‌یابد. اما اگر چرخهٔ صور نوعیهٔ به انسان رسید و حیوانی توسط انسان خورده شد، یا جنین در رحم انسان، که در حیات حیوانی است، لیاقت انسان شدن را یافت، صورت نوعیهٔ حیوانی به‌صورت نوعیهٔ انسانی ختم می‌شود. حال اگر انسان مُرد یا توسط حیوانی خورده شد، نفس یا همان صورت نوعیهٔ انسانی، چه می‌شود؟

گروهی از اهل تناسخ می‌گویند: در چرخهٔ صور نوعیه، فرقی بین انسان و غیر انسان نیست. چرخه وقتی به انسان می‌رسد، با مرگ انسان، صورت نوعیهٔ انسانی، تبدیل به‌صورت نوعیهٔ موجود میزبان شده و چرخه مجدداً از صورت نوعیهٔ مادون شروع می‌شود (شیخ الرئیس، ۱۴۰۴ الف: ۶۵؛ همو، ۱۳۶۳ ش: ۱۰۸ ـ ۱۰۹؛ همو، ۱۳۷۵ ش: ۱۴۱؛ همو، ۲۰۰۷ م: ۱۰۷ ـ ۱۰۶). اما ملاصدرا با این نظر مخالف بود و معتقد است صورت نوعیهٔ انسانی یا همان نفس انسانی، پس از مرگ با یک حرکت جوهری نوین، در عوالم مافوق طبیعت، سیر خود را ادامه داده و به چرخهٔ صور موجودات مادی، بازنمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۳۱ ـ ۳۳۰؛ ۸ / ۳۹۶؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵).

فرض سومی هم متصور است و آن اینکه نفوس پیشین، در نفس انسان، نه نابود شوند و نه جهش و تکامل بیابند، بلکه ترکّب داشته و نفس انسانی، در واقع مجموعه‌ای متراکم از صورت نوعیهٔ انسانی، حیوانی، نباتی و جمادی باشد. بر این اساس اگر برای جماد قائل به روح نبودند، انسان مرکب از سه نفس خواهد بود و اگر برای جماد نیز قائل به نفس شدند، انسان موجودی با چهار نفس خواهد شد. چه اینکه ملاصدرا بر اساس آیات مربوط به تسبیح جمادات، برای آنها علم به علم قائل است و تردید نکرده است که چنین امری، مستلزم برخورداری از بُعد مجرد برای اجسام است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: / ۱۱۸ ـ ۱۱۷).

حاصل آنکه در خصوص وحدت یا کثرت ساحت روحانی انسان، اختلاف نظر وجود دارد و دیدگاه فلاسفهٔ کلاسیک (و نه اهل تناسخ) به‌طور عمده در سه فرض محصور است:

۱. جایگزینی: نفس انسانی، جایگزین نفوس پیشین می‌شود.

۲. تکامل یافته: نفس انسانی، در یک رابطهٔ تکوینی ـ علّی، جهش یافته و ادامهٔ سیر استکمالی نفوس مادون باشد.

۳. ترکُّب: نفس انسانی مرکب از نفوس مادون باشد (مرکب از چند نفس به‌صورت بالفعل).

بنابر فرض نخست نفس انسانی، نفسی غیر از نفوس موجودات پیشین و جایگزین نفوس موجودات مادون خود شده است و با پیدایش نفس انسانی، نفوس دیگر که به آن منتهی شده‌اند، از بین می‌روند.

بنابر فرض دوم، این چرخه در یک سیر و حرکت تکاملی نفسی، سرانجام به اینجا می‌رسد که هر صورت نوعیهٔ یا نفس مادون، جهش و تکامل یافتهٔ نفوس پیشین بوده، صورت جسمانی با حرکت جوهری، سیر استکمالی به‌صورت نباتی یافته و سپس صورت نباتی نیز به نوبهٔ خود تکامل یافته و به‌صورت حیوانی و سپس صورت حیوانی، تکامل یافته و به‌صورت انسانی تبدیل می‌شود و صورت انسانی، ـ بنابر نظر ملاصدرا ـ سیر استکمالی شهودی در عوالم مافوق طبیعت کرده و به سوی عوالم ملکوت، جبروت و لاهوت اوج بگیرد (ملاصدرا، ۱۳۴۰ش: ۱ / ۷۱).

اما بنابر فرض سوم، نفس انسانی که در انتهاء چرخه قرار دارد، مرکب از همهٔ نفوس قبلی است بدین‌گونه که؛ به‌رغم تحول اجسامشان در بدن انسان، نفوس و صور پیشین هنوز در نفس انسانی به همان صورت صور پیشین باقی بوده و انسان در بُعد صور، ترکیبی از چند صورت نوعیه (یا نفس) باشد.

ب) وحدت یا کثرت بدن و روح در مستندات درون دینی

با مراجعه به مستندات درون دینی ـ و نیز نقل قول‌های حاصل از مکاشفات عرفانی ـ تردیدی باقی نمی‌ماند که به اعتقاد این منابع، نه تنها روح، بلکه بدن انسان نیز متعدد بوده و هر انسانی دست کم دارای دو بدن و دو روح است.

۱. تعدد بدن

فلاسفهٔ متألّه با الهام از مستندات دینی و نیز بررسی مکاشفات منقول از عارفان راستین، به این واقعیت اذعان نمودند که انسان افزون از بدن مادی، دارای بدن دیگری نیز به نام «بدن مثالی» است. این مستندات عمده در سه دستهٔ قرآنی، روایی و عرفانی قرار دارد که به قدر حاجت و نیاز، در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

یک. مستندات قرآنی

بسیاری از آیات قرآن که دربارهٔ اعمال دنیوی یا دربارهٔ معاد سخن می‌گویند، ترجمانی مثالی دارد و در

این خصوص منابع مستقلی نیز نوشته شده است که برای اطلاع عمیق‌تر باید به آنها رجوع کرد (کریمیان صیقلانی، ۱۳۹۲: بخش دوم و سوم). این آیات نشان می‌دهد که بدن مثالی انسان مؤمن و غیر مؤمن، متفاوت است، برای نمونه:

الف) بدن مثالی انسان مؤمن: نورانی (بقره / ۲۵۷)، عزیز (غاشیه / ۱۱)، شاد (غاشیه / ۱۶ ـ ۸)

ب. بدن مثالی بدکاران: آتشین (بقره / ۱۷۴؛ آل‌عمران / ۱۸۰)، ظلمانی (حدید / ۱۳ ـ ۱۲)، متعفّن (ابراهیم / ۵۱)، بی‌ارزش (آل‌عمران / ۷۷)، ذلیل (یونس / ۲۸ و ۳۰)، مغموم (غاشیه / ۷ ـ ۱)

دو. مستندات روایی

روایات معتبر فراوانی نیز به‌صورت مستقل یا در تفسیر آیات پیرامون تجسم اعمال، در خصوص بدن مثالی وارد شده است. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. ابوبصیر در مراسم حج به امام صادق‌علیه‌السلام عرض کرد: چقدر حاجی فراوان و ناله کننده بسیار است! حضرت فرمودند:

> حاجی چه بسیار کم و ناله‌کننده چه بسیار است! آیا می‌خواهی به گفتهٔ من علم پیدا کرده و بالعیان ببینی؟ پس امام دست بر چشمان من کشید و دعاهایی خواند، چشم من بینا شد. آن‌گاه فرمود: ای ابی‌بصیر، به حجاج بنگر، ابوبصیر می‌گوید: به آنها نگاه کردم، در این هنگام اکثر مردم میمون و خوک بودند. مؤمن در میان آنها همچون ستارهٔ درخشانی در شبی تیره و ظلمانی بود. سپس ابوبصیر عرض کرد: ای مولای من! چه راست گفتی! حاجی چقدر کم و ناله‌کننده چه بسیار است. (راوندی، ۱۴۰۹: ۲ / ۸۲۱).

۲. امام صادق‌علیه‌السلام دربارهٔ باطن نماز می‌فرماید:

> کسی که نمازهای واجب را در اوّل وقت به جا می‌آورد و حدود آنها را به پا دارد، فرشته آنها [را] به سوی آسمان بالا می‌برد درحالی‌که سفید پاکیزه است، [باطن نورانی] آن نماز می‌گوید: «خداوند تو را نگاه دارد، چنانچه تو من را نگاه داشتی، من را فرشتهٔ کریمی ودیعه گرفت.» و کسی که نمازها را بدون علتی بعد از وقت آنها به جا آورد و حدود آنها را به پا ندارد، [باطن ملکوتی] آنها را فرشته بالا می‌برد درحالی‌که سیاه و تاریک است، و خطاب به نمازگزار فریاد می‌زند: «ضایع کردی مرا، خداوند تو را ضایع کند چنانچه من را ضایع کردی، و خداوند تو را مراعات نکند چنانچه من را مراعات نکردی» (شیخ صدوق، ۱۴۱۷: ۲۵۶).

۳. ابا بصیر از امام باقرعلیه‌السلام روایت کرده است که امام فرمودند:

هنگامی که بندهٔ مؤمنی از دنیا می‌رود همراه او شش صورت وارد قبرش می‌شوند. در بین این صورت‌ها، صورتی است که از همه صورتش زیباتر و با ابهت‌تر و خوشبوتر است. امام‌ﷺ فرمود: صورتی طرف راست او و دیگری طرف چپش و صورتی در روبروی او و صورتی دیگر پشت سرش و صورتی نیز پایین پایش قرار دارد. صورتی که زیباترین آنهاست بالای سرش می‌ایستد و از هر طرفی که عذاب بخواهد وارد شود صورتی که در همان طرف است مانع آن می‌شود. امام‌ﷺ فرمود: سپس صورتی که از همه زیباتر است به بقیه می‌گوید: شما چه کسانی هستید، خداوند جزای خیر از طرف من به شما دهد؟ صورتی که طرف راست است می‌گوید: من نماز هستم. صورتی که سمت چپ است می‌گوید: من زکات هستم. صورتی که روبروی اوست می‌گوید: من روزه هستم. صورتی که پشت سر اوست می‌گوید: من حج و عمره هستم. و در نهایت صورتی که که پایین پاهای اوست می‌گوید: من بر و نیکویی‌هایی هستم که به برادرانت رساندی. سپس آن پنج صورت به او می‌گویند: تو کیستی که از همهٔ ما زیباتر و خوشبوتر و با ابهت‌تر هستی؟ او در پاسخ می‌گوید: من ولایت و دوستی اهل‌بیت محمدﷺ هستم (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۸۸).

نکتهٔ قابل تأمل در این روایت این است که اگر هر یک از انوار را، بدنی مثالی برای اعمال خاص بدانیم، چه بسا بتوان حتی به «تعدد ابدان مثالی» نیز قائل شد.

۴. شخصی به امام سجادﷺ عرض کرد: فضیلت ما بر دشمنان به چیست درحالی‌که در بین آنها اشخاصی هستند که از ما زیباترند؟ امام‌ﷺ در پاسخ فرمود:

آیا دوست داری تا برتری خود را بر آنها مشاهده کنی؟ گفت: آری. حضرت بر صورت او دست کشیدند و فرمودند: حال [به آنها] نگاه کن. نگاه کرد اما مضطرب شد و گفت: مرا به حال سابق برگردانید. در جمع جز خرس و میمون و سگ، چیز دیگری ندیدم. بار دیگر حضرت دست به‌صورت او کشید، او به حال نخست برگشت (حافظ رجب البرسی، ۱۴۱۹: ۲۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰ / ۸۱ و ۴۶ / ۴۹. نزدیک به همین مضمون: ر. ک: امام حسن عسکری‌ﷺ، ۱۴۰۹: ۶۰۶).

سه. مستندات عرفانی

اما دربارهٔ مستندات عرفانی نیز اعترافات فراوانی در خصوص بدن مثالی، موجود است. برای نمونه از علامه حسن‌زادهٔ آملی نقل شده است که فرمود:

مردم برای دیدن شیر و پلنگ به باغ وحش می‌روند، ولی ما در همین کوچه و خیابان می‌بینیم (برزگر، ۱۳۸۳: ۱۵۲ ـ ۱۵۱).

۲. تعدد روح

به‌طورکلی روح در قرآن، دو استعمال حقیقی بیشتر ندارد: یکی در مورد روح انسان و دیگری در مورد موجودی از سنخ فرشتگان (مصباح یزدی، انسان‌شناسی در قرآن، ۱۳۸۸: ۶۹). در روایات نیز به همین گونه است و در این مقاله، آن دسته از مستنداتی، بررسی شود که مقصود از روح در آنها، روح انسان است و فلاسفه نیز همان را مورد توجه قرار می‌دهند. این دسته از ادله نیز دلالت بر کثرت روح داشته و همچون مسئله بدن، انسان را دارای چند روح معرفی می‌کند.

اما تعداد أرواح انسان چند تا است؟

در خصوص پاسخ به این پرسش بین روایات تعارض ابتدایی و ظاهری به چشم می‌خورد. برخی از روایات بیانگر دو روح و برخی دیگر پنج روح برای انسان هستند. برای کشف نظر درست در این مسئله، ابتداء لازم است تا با این مستندات آشنا شوید.

یک. دو روح

از برخی روایات شیعی چنین برمی‌آید که هر انسانی دارای دو روح است که عبارتند از:

الف) روح حیوانی: روحی که با نطفه، علقه و مضغه در صُلب مرد و در رحم زن همراه است و با آن روح، جنین رشد می‌کند.

ب) روح عقلی یا نفس: روح دیگری که در چهارماهگی بر جنین دمیده می‌شود و وقتی جنین دارای آن روح شد، واژهٔ انسان بر او اطلاق و از این پس، دیهٔ او کامل می‌شود.

در ادامه برخی ازاین‌روایات را می‌شناسید:

۱. امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند:

> وقتی جنین به چهارماهگی رسید و دارای استخوان و گوشت شد، خداوند «روح عقل» را در آن می‌دمد و در این زمان دیهٔ جنین، کامل می‌شود.
> راوی از آن حضرت پرسید: آیا زمانی که نطفه به علقه و علقه به مُضغه تبدیل می‌شد، جنین بدون روح، این تحولات را پیدا می‌کرد؟
> آن حضرت فرمودند:
> جنین پیش از چهارماهگی با روح دیگری تحولات را پیدا می‌کند نه روح حیات [همان روح عقل] که از زمان قدیم و طولانی در اصلاب رجال و ارحام نساء بوده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۷ / ۳۴۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰ / ۲۸۲ ـ ۲۸۱).

تعبیر «با روح دیگری» تصریح به تعدد روح در انسان است.

۲. امیرمؤمنان علی‌ﷺ فرمودند:

> همانا هنگام خروج روح انسان، در واقع روحی که خارج می‌شود روح العقل است، نه روح حیوانی. روح حیوانی در بدن باقی می‌ماند. همچنین است در هنگام خواب. (شعیری، بی‌تا: ۱۷۱).

آن حضرت در کلام دیگری به‌طور ویژه دربارهٔ وضعیت روح در هنگام خواب می‌فرماید:

> همانا انسان وقتی می‌خوابد، روح الحیوان در بدن باقی مانده و فقط روح العقل است که از بدن جدا می‌شود. (سبزواری، ۱۴۱۰: ۴۸۹؛ مجلسی، ۱۴۰۱: ۵۸ / ۴۳).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این چند روایت به روشنی به مسئله تعدد روح برای انسان اشاره شده است.

عبدالغفار اسلمی در توضیح این روایت می‌گوید که در هنگام خواب ... خداوند به ارواح حیات و زندگی امر می‌کند در تن بمانند و بیرون نروند جز در هنگام مرگ. وقتی مرگ کسی فرا رسید روح عقلش هم گرفته می‌شود. به عقیدهٔ وی اگر روح الحیاة و زندگی از بدن بیرون می‌رفت تن باید بی‌حرکت می‌افتاد و در هنگام خواب، جابجا نمی‌شد و حال اینکه چنین نیست. سپس وی شاهد مثالی از قرآن آورده در آنجا که قرآن دربارهٔ أصحاب کهف فرمود: «وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ؛ و بگردانیم آنها را به راست و چپ» (کهف / ۱۸). همین حرکت بدن آنها در خواب نشانهٔ برخورداری از روح الحیاة است (شعیری، بی‌تا: ۱۷۱).

نکتهٔ دیگر اینکه گاهی از «روح العقل» به «نفس» و حتی، «روح» تعبیر شده است و ازاین‌رو شاید بتوان ادعا کرد در هر آیه یا روایتی که واژهٔ «نفس» بکار رفته، مقصود از آن «روح العقل» یا «روح» است. برای نمونه در میان روایاتی که پیرامون جدایی روح از بدن در هنگام خواب به میراث رسیده است، گاهی از جدایی «روح العقل» نام برده شده ـ چنانچه در روایات قبلی مشاهده شد ـ و گاهی نیز از آن با تعبیر جدایی «نفس» در هنگام خواب یاد شده است:

ابوعُبیده حَذّاء از امام محمّدباقرﷺ در مورد تفسیر این آیه که خداوند ـ عزّ و جلّ ـ می‌فرماید: «تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ؛ پهلوهایشان از خوابگاه و بستر جدا و تهی می‌ماند». (سجده / ۱۶) پرسید. آن حضرت فرمود:

> این بدن چنان است که ناگزیر باید آن را استراحت و آرامش دهی. هنگامی نفس از آن جدا شد و بیرون رفت، بدن استراحت می‌یابد و بعد چون روح به آن باز گردد تن آدمی قوّتی و نیروی کار یافته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۱ / ۴۸۲).

پس در روایات اول، «روح العقل» در هنگام خواب از بدن خارج می‌شود و در حدیث دوم گفته شده که «نفس» و «روح» مترادف به‌کار رفته، چنین گفته شده که «نفس» از بدن خارج می‌شود و «روح» به بدن باز می‌گردد.

گاهی نیز «روح» مترادف «روح الحیاة» به‌کار رفته است. برای نمونه از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرمودند:

> کسی نخوابد جز اینکه نفسش به آسمان برآید و روحش در تنش بماند و میان آنها پیوستی باشد مانند پرتو خورشید، و چون خدا به قبض روح فرمان دهد نفس و روح بروند و چون به برگشت روح فرمان دهد نفس و روح بپذیرند و آنست فرموده خدا «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها» ... (أبی‌هلال العسکری، ۱۴۲۱: ۵۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸ / ۴۰۴).

دو. بیش از دو روح

به‌رغم اینکه روایات پیشین، ناظر بر نوع انسان بوده و فارق از اینکه چه انسانی مد نظر است، چنین وارد شده بود که هر انسانی دارای دو روح است، اما از برخی روایات چنین بر می‌آید که بر اساس رتبه‌بندی اعتقادی و معنوی انسان‌ها، تعداد أرواح ایشان بین سه تا پنج روح متغیر می‌شود.

برای نمونه شیخ صدوق و شیخ مفید در کتاب اعتقادی و کلامی خویش، ادعا کرده‌اند که بر اساس مستندات روایی، شیعیان چنین معتقد هستند که انبیاء و امامان علیهم السلام، دارای پنج روح هستند و مؤمنان، دارای چهار روح و کفار، دارای سه روح.

ارواح انبیاء و امامان علیهم السلام عبارتند از: روح القدس، روح الایمان، روح القوّة (توانایی)، روح الشهوة و روح المَدْرَج (جابجایی و حرکت).

ارواح مؤمنان عبارتند از: روح الایمان، روح القوّة، روح الشهوة و روح المدرج.

ارواح کافرین و حیوانات عبارتند از: روح القوة، و روح الشهوة و روح المدرج. (شیخ صدوق و شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۱ / ۵۰)

در ادامه به برخی مستندات این اعتقاد اشاره می‌شود.

در برخی روایات به پنج روحی که برای دستهٔ اول نام برده شد، اشاره می‌شود. برای نمونه جابر جُعْفِی از حضرت امام صادق علیه السلام نقل کرده است که آن حضرت چنین فرمودند:

> جابر! خداوند مردم را سه گونه آفریده این آیه اشاره به همان است: «وَ كُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَةً فَأَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ ما أَصْحابُ الْمَيْمَنَةِ وَ أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ ما أَصْحابُ الْمَشْئَمَةِ وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ».

سابقون، پیامبر اکرم و برگزیدگان از میان مردمند که در آنها پنج روح قرار داده است: [خداوند] به «روح القدس» ایشان را تأیید نموده و به مقام پیامبری مبعوث شده‌اند. به «روح ایمان» نیز ایشان را تأیید کرده به وسیلهٔ آن از خدا می‌ترسند. به «روح قوت» نیز ایشان را تأیید کرده و با آن روح، بر اطاعت خدا نیرو می‌گیرند. و با «روح شهوت» نیز تأیید کرده که با آن اشتهار به طاعت خدا دارند و از معصیت بیزارند. و در آنها «روح مَدرَج (حرکت)» قرار داده که می‌روند و می‌آیند. و در مؤمنین که اصحاب یمین هستند [فقط چهار روح قرار داده است.] «روح ایمان» قرار داده و با آن از خدا می‌ترسند و «روح قوت» که بر اطاعت خدا نیرو می‌گیرند و «روح شهوت» که با آن به طاعت خدا تمایل دارند و «روح حرکت» که می‌روند و می‌آیند (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۲۷۲ ـ ۲۷۱).

در برخی روایات به جای «روح المدرج»، «روح الحیاة» آمده است. برای نمونه در حدیث دیگری جابر می‌گوید:

از امام باقر﵇ در خصوص مبدأ علم (یعنی پیامبر و امام) پرسیدم، به من فرمودند:
«ای جابر! در انبیاء و اوصیاء پنج روح است: روح القدس، روح ایمان، روح حیات، روح قوت، روح شهوت. ای جابر! به وسیلهٔ روح القدس است که از زیر عرش تا درون فرش را می‌دانند».
سپس فرمود: ای جابر! به این چهار روح اخیر آفت می‌رسد اما روح القدس، سرگرمی و بازی ندارد (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۲۷۲).

در روایتی دیگر مُفَضَّل بن عمر از امام صادق﵇ دربارهٔ اینکه چگونه علم امام به آنچه در اقطار زمین است با اینکه امام در میان خانهٔ خویش است و پرده هم جلوی او افتاده است، می‌پرسد. آن حضرت در پاسخ فرمودند:

ای مفضل! به راستی خدا تبارک و تعالی، در پیامبر پنج روح نهاده است: «روح حیات و زندگی» که به وسیلهٔ آن بجنبد و راه رود. «روح توانائی» که به وسیلهٔ آن قیام کند و مبارزه نماید. «روح شهوت» که به وسیلهٔ آن بخورد و بنوشد و به حلالی با زن‌ها [و همسران] بیامیزد؛ «روح ایمان» که به وسیلهٔ آن عقیده دارد و عدالت می‌ورزد؛ و «روح القُدُس» که به وسیلهٔ آن تحمل نبوت کند. چون پیامبر درگذرد و جان بدهد روح القدس از او منتقل شود و متعلق به امام گردد. روح القدس نه بخوابد و نه غفلت کند و نه به بازی سرگرم شود و نه بر خود ببالد و مغرور شود و فریب خورد و دستخوش آرزوی دروغ و استخفاف گردد. اما آن چهار روح دیگر، بخوابند، غفلت کنند،

به بازی سرگرم شوند، بر خود ببالند و فریب خورند. امام همه چیز را با روح القدس درک می‌کند (کلینی، ۱۳۶۵: ۱ / ۲۷۲).

در برخی روایات نیز به «روح البدن» به‌عنوان یکی از پنج روح در انبیاء و امامان اشاره شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۴۴۷ ـ ۴۴۵، ح ۳، ۴ و ۵). برای نمونه امیرمؤمنان علی‌علیه‌السلام دراین‌باره می‌فرماید:

خداوند در پیامبران پنج روح قرار داده است: روح القدس، روح الإیمان، روح القوه، روح الشهوه و روح البدن. ازاین‌رو با روح القدس به پیامبری مبعوث شدند ـ خواه پیامبر مُرسل، خواه پیامبر غیر مرسل ـ و با آن به اشیا علم پیدا می‌کنند. با روح ایمان، خدا را عبادت کرده و به او شرک نمی‌ورزند. با روح قوت، با دشمنانشان جهاد می‌کنند و تدبیر معاش می‌نمایند. با روح شهوت، غذای لذیذ میل کرده و با همسران مشروع خویش ازدواج می‌کنند. با روح بدن، رفت و آمد می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۲۸۴ ـ ۲۸۲).

روح القدس مختص به پیامبران و معصومان است و بنابر آنچه روایات از آن حکایت دارد، ایشان با این روح، نبوت و امامت را بر عهده می‌گیرند و به تعبیر حدیث بالا با آن به اشیاء عالَم، دست می‌یابند. گفته شده مقصود از این علم، علم عادی نیست بلکه علمی است که حامل آن از خطا و اشتباه معصوم می‌شود. به تعبیر برخی آیات تأیید خاص الهی است: «إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ؛ تو را با روح القدس تقویت کردم» (مائده / ۱۱۰).

در برخی روایات نیز به همان صورت تفکیکی که شیخ صدوق و شیخ مفید، بیان کرده بودند، به صراحت اشاره شده است. برای نمونه حضرت امام صادق‌علیه‌السلام فرمودند:

در انبیاء و اوصیاء پنج روح است روح بدن و روح القدس و روح القوه و روح الشهوه و روح الایمان. و در مؤمنان چهار روح است که روح القدس ندارند. اما دارای روح بدن و روح قوت و روح شهوت و روح ایمانند و در کفار سه روح است؛ روح بدن و روح قوت و روح شهوت.

سپس فرمود روح ایمان با بدن هست تا وقتی که مرتکب گناه کبیره‌ای نشده وقتی کبیره‌ای انجام داد روح از او جدا می‌شود اما روح القدس در هر کس بود هرگز گناه کبیره انجام نمی‌دهد (صفار، ۱۴۰۴: ۴۴۷ ـ ۴۴۵، ح و ۵).

در حدیث دیگری امیر مؤمنان علی‌علیه‌السلام فرمود:

و خدا در انبیاء پنج روح نهاده است: روح القدس، روح ایمان، روح قوّت، روح شهوت، و روح بدن ... . اما در مؤمنان چهار روح نهاده است: روح ایمان، روح قوّت، روح شهوت، و

روح بدن ... . و اما در پیکر کفار سه روح منزل داد: روح قوّت و روح شهوت و روح بدن، و سپس آنها را به چهارپایان وابسته کرد و فرمود (۴۴ سوره فرقان): «نیستند آنها جز به مانند چهارپایان» زیرا جاندار به همان روحِ قوّت، بار بردارد و به روح شهوت، علف می‌خورد و به روح بدن، راه می‌رود (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۲۸۴ ـ ۲۸۲).

روح ایمان که کفار از آن بی‌بهره هستند، تأیید خداوند از مؤمنان بوده و موجب آرامش ایشان می‌شود. خداوند دراین‌باره می‌فرماید:

أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ؛ (مجادلة / ۲۲)

آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحهٔ دل‌هایشان نوشته و با روحی از ناحیهٔ حودش آنها را تأیید کرده است.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ؛ (فتح / ۴)

او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزاید.

رفع تعارض در خصوص روایات پیرامون تعدد أرواح

همان گونه که گذشت دستهٔ نخست از روایات پیرامون تعدد أرواح انسان، ناظر به نوع بشر بود و هیچ تفاوتی بین اقشار انسانی قائل نمی‌شد؛ درحالی‌که دستهٔ دوم روایاتی بودند که انسان‌ها را از ابتداء به سه دستهٔ اعتقادی تقسیم کرده و برای هر یک أرواحی قائل شدند به شکلی که قدر متیقن، برای همهٔ اقشار سه روح «القوة، الشهوة و المَدرَج» بود.

پس:

نخست: این اعتقاد که انسان بیش از دو روح دارد فقط مخصوص به شیعیان است و چه بسا دیگر مذاهب یا فرق اسلامی و حتی ادیان و مکاتب فلسفی، چنین اعتقادی نداشته باشند.

دوم: مستندات این ادعا، فقط روایات شیعی است و از آیات قرآن دلیل روشنی دراین‌باره، ادعا نشده است.

سوم: اگر روایات دستهٔ دوم پذیرفته شود نه تنها از جهت تعداد بین دو دسته روایات تعارض پیش خواهد آمد، بلکه بر اساس مستندات روایی ادعای اول، نوع انسان و همهٔ افراد او، بدون استثناء دارای دو روح هستند، اما بر اساس مستندات روایی ادعای دوم، نوع انسان‌ها دارای سه روح هستند و مؤمنان به‌طور تکوینی دارای یک روح بیشتر و پیامبران ـ که در رأس اهل ایمان قرار دارند ـ به‌طور تکوینی دو روح بیشتر از نوع بشر خواهند داشت.

چهارم: در اینجا ممکن است افزون بر شبههٔ تعارض از جهت عدد أرواح در دو دسته روایات، شبههٔ «ظلم» یا «تبعیض» تکوینی نیز مطرح شود. یعنی بی‌تردید برای کفار و حتی مؤمنان نیز این پرسش

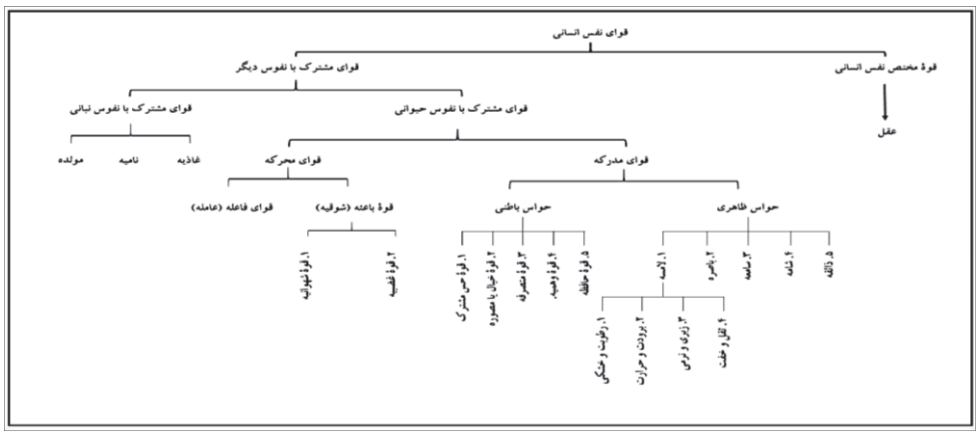
مطرح خواهد بود که چرا خداوند به‌طور تکوینی به آنها هم همسان با پیامبران و امامان، دو روح دیگر را اعطاء نکرده تا ایشان نیز از مقام و جایگاه پیامبران و امامان برخوردار شوند؟ اینکه مقام پیامبران نباید فضیلتی برای ایشان باشد چرا که غیراکتسابی خواهد بود؟

اما آیا این دو دسته روایات که به ظاهر متعارِض هم هستند، قابل جمع با یکدیگر نیستند؟ آیا می‌توان تعارض میان آنها را رفع کرد به‌گونه‌ای که از اشکالات محتمل بعدی نیز رهایی جست؟ آیا نسبتی میان روح العقل و روح الحیوان با پنج روح دیگر یعنی «روح القدس، «روح الایمان»، «روح القوة»، «روح الالشهوة» و «روح المَدرَج» وجود دارد؟

در مقام رفع تعارض، ممکن است گفته شود مقصود از «روح» در روایاتی که به پنج روح اشاره دارند، روح اصطلاحی در مباحث فلسفی نیست؛ بلکه مقصود، برخی از برجسته‌ترین «قوای روحی» است ـ و نه همهٔ قوای نفس ـ؛ یعنی به رغم اینکه قوای روح انسان، بیش از این است اما این سه روح اخیر ـ یعنی «روح القوة»، «روح الشهوة» و «روح المدرج» ـ قوای روح الحیوان هستند که از قبل انتقال «روح العقل»، با جنین همراه هستند و در فلسفهٔ کلاسیک نیز بعضاً با نام‌های دیگر بدان‌ها اشاره شده است.[1] بدن انسان تا چهارماهگی فقط دارای روح الحیوان و این قوای سه‌گانه‌اش است و در چهار ماهگی، کمال دیگری به نام «روح العقل» می‌یابد (برنجکار، ۱۳۸۹: ۱۱). و مراحل خَلقی و آفرینش روحی انسان به پایان می‌رسد. این روح العقل است که در برخی انسان‌ها با حسن اختیار، هدایت شده و در سیر معنوی، بالفعل گشته و ابتداء به مدارج عالی ایمان و سپس بر اساس لیاقت، برخی از این تکامل یافتگان روحی، به مقام پیامبری یا امامت منصوب می‌شوند (شیخ الرئیس، ۱۴۰۴: ۲ / ۲۲۰؛ نصر، ۱۳۷۱: ۴۹).

---

۱. به نمودار قوای نفس مشهور در علم النفس فلسفه کلاسیک توجه شود:



ماهیت فرشتگان نافخ روح العقل (نفس) در دوران جنینی

در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است که وقتی جنین به مرحلهٔ پوشش گوشت بر استخوان‌ها رسید، دو فرشته به جنین نزدیک می‌شوند و روح را به جنین می‌دمند.

کلینی در کتاب شریف ***الکافی*** به سندی از امام پنجم علیه السلام چنین آورده است که آن حضرت فرمودند:

> چون خدا خواهد نطفه‌ای را که از او در پشت آدم پیمان گرفته آفریند و او را در رحم نهد مرد را به جماع وادارد و به رحم الهام دهد گشوده شو تا آفریده و فرمان و تقدیرم در تو فرو شود. رحم در گشاید و نطفه بدان رسد. ابتداء ۴۰ روز همانجا بماند و سپس در ۴۰ روز بعدی تبدیل به علقه می‌شود. در چهل ۴۰ روز بعدی تبدیل به مضغه می‌گردد و آن‌گاه گوشتی با رگ‌های پیچیده می‌سازد و سپس خداوند دو فرشتهٔ آفریننده فرستد که هر چه خواهد در ارحام بسازند. و از دهان زن به شکمش فرو روند و به رحم رسند که در آن روح دیرین است و از پشت مردان و رحم زنان نقل شده و در آن جان زندگی و ماندن بدمند و گوش و چشم و همه اندام او را بسازند و هر چه در شکم است بفرمان خدا تعالی است.

سپس خداوند در قالب وحی به آن دو فرشته امر می‌کند: بر او قضاء و قدر من را و امر نافذم را بنویسید و همچنین این شرط را بنویسید که؛ در آنچه می‌نویسید برای من حق بداء، محفوظ است.

گویند: پروردگارا! چه نویسیم؟

خدای ـ عزّ و جلّ ـ بدان‌ها چنین وحی کند: سر برآرید به سر مادرش و به سوی سر مادر روید.

آن‌گاه آن دو فرشته سر برآورده و ناگاه خداوند لوحی به پیشانی مادرش بزند. آن دو فرشته در آن بنگرند و صورت ملکوتی او را ببینند و عمرش و پیمانش و اینکه شقی است یا سعید و همه وصفش را، ملاحظه کنند.

سپس خداوند ـ تبارک و تعالی ـ به آن دو فرشته امر می‌کند تا همدیگر را در دیکته کردن هر آنچه در آن لوح است به جنین یاری کنند و نیز بداء را در آنچه می‌نویسید شرط کنند. همچنین خداوند به آن دو فرشته امر می‌کند تا نامه و لوح جنین را مهر کرده، آن را میان دو چشم کودک نهند و جنین را در رحم بر سر پا دارند.

سپس امام باقر علیه السلام فرمود: «چه بسا جنین سرپیچی و سرکشی کند و وارونه شود. و این نباشد مگر اینکه برخی ارواح حتی در دوران جنینی سرکش و متمرد هستند.

و چون وقت بیرون آمدن نوزاد برسد ـ چه جنین سالم باشد یا ناقص الخلقه ـ خدا به رحم وحی کند دَر بگشا، تا آفریده‌ام به زمینم بر آید و فرمانم در او نافذ گردد که وقتش رسیده است.

امام فرمود: رحم دهان گشاید و خدا فرشته‌ای بنام «زاجِر» فرستد و او را نهیب زند و نوزاد بهراسد و برگردد و دو پایش بالا شوند و سرش در ته شکم آید تا بیرون شدن بر مادر و نوزاد آسان شود.

امام فرمود: اگر باز در رحم ماند و خارج نشود، فرشته، نهیب دیگری می‌زند تا جنین هراس کند و به زمین پرت شود درحالی‌که از نهیب، گریان و هراسان است (کلینی، ۱۳۶۵: ۶ / ۱۵ ـ ۱۳).

نتیجه

از آنچه گذشت چنین نتیجه گرفته می‌شود که:

بر اساس نظر حکیمان متألّه و مستندات درون دینی، انسان موجودی است چهار جوهری. از نظر بدن، جدای از بدن مادی دارای بدن مثالی (برزخی) نیز هست. اما از نظر روح، میان آنچه که فلاسفه کلاسیک ادعا می‌کنند با آنچه حکیمان متأله با تمسک به آیات و روایات ادعا می‌کنند، تفاوت است. گروه دوم مدعی هستند که انسان، دارای دو روح الحیوان و روح العقل می‌باشد. و تا پیش از چهارماهگی در دوران جنینی، فقط دارای روح الحیوان است و از آن زمان به بعد، روح العقل همراه او می‌شود که به واسطهٔ آن می‌تواند به مدارج عالی از حیات معنوی واصل شود و در صورت سوءتدبیر، به پائین‌ترین درجات شقاوت سقوط کند. همچنین روایاتی که به پنج روح اشاره کرده‌اند، منافاتی با روایات مدعی دو روح ندارند.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۷۸ ش، ***شرح‌حال و آراء فلسفی ملاصدرا***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۲. ابن‌بابویه، محمد بن علی بن حسین، ۱٤۱۷ ق، ***الأمالی***، قم، مؤسسة البعثة.

۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی بن حسین، ۱٤۰٤ ق، ***من لا یحضره الفقیه***، قم، جامعه مدرسین.

٤. ابن‌بابویه، محمد بن علی بن حسین و مفید، محمد بن محمد، ۱٤۱٤ ق، ***اعتقادات الإمامیة و تصحیح الاعتقاد***، قم، کنگره شیخ مفید.

۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵ ش، ***الاشارات و التنبیهات***، قم، نشر البلاغة.

٦. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱٤۰٤ ق، ***التعلیقات***، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی.

۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۲۰۰۷ م، ***رساله احوال النفس***، مقدمه و تحقیق از فواد الاهوانی، پاریس، دار بیبلیون.

۸. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱٤۰۰ ق، ***رسائل ابن‌سینا***، قم، بیدار.

۹. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱٤۰٤ ق، ***الشفاء (الطبیعیات)***، تحقیق سعید زاید و ...، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.

۱۰. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹ ش، ***النجاة من الغرق فی بحر الضلالات***، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

۱۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳٦۳ ش، ***المبدأ و المعاد***، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.

۱۲. البرسی، حافظ رجب، ۱٤۱۹ ق / ۱۹۹۹ م، ***مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیرالمؤمنین***علیه‌السلام، تحقیق سید علی عاشور، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۱۳. امام حسن عسکری علیه‌السلام، ۱٤۰۹ ق، ***تفسیر امام عسکری***علیه‌السلام، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

۱٤. باربور، ایان، ۱۳۷۹ ش، ***علم و دین***، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ ق، ***المحاسن***، قم، دار الکتب الإسلامیة قم.

۱٦. برزگر، محسن، ۱۳۸۳ ش، ***جمع پراکنده (نکته‌ها و خاطره‌های به یادماندنی از حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی)***، قم، اشک یاس.

۱۷. برنجکار، رضا، ۱۳۸۹ ش، «نفس در قرآن و روایت»، ***فصلنامه علمی ـ پژوهشی نقد و نظر***، سال پانزدهم، ش ۳، ص ۲۸ ـ ٤.

۱۸. خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸ ش، ***سرّ الصلاة***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

۱۹. خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۸۸ ش، ***شرح دعاء السحر***، ترجمه سید احمد فهری، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس‌سره.

۲۰. راوندی، سعید بن عبدالله، ۱٤۰۹ ق، ***الخرائج و الجرائح***، قم، مؤسسه امام مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

۲۱. سبزواری، محمد بن محمد، ۱٤۱۰ ق / ۱۹۹۳ م، ***جامع الأخبار***، تحقیق علاء آل‌جعفر، قم، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث.

۲۲. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، ۱۳۷۲ ش، ***شرح الأسماء الحسنی***، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۲۳. شعیری، محمد بن محمد، بی‌تا، ***جامع الأخبار***، نجف، مطبعة حیدریة.

۲٤. صفار، محمد بن حسن، ١٤٠٤ ق، ***بصائر الدرجات***، قم، کتابخانه آیت‌الله نجفی مرعشی.
۲۵. طَبرسی، حسن بن فضل، ۱۳۷۲ ش، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تحقیق و مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو.
۲٦. طوسی، محمد بن حسن، ١٣٦٥ ش، ***تهذیب الأحکام***، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۷. عسکری، أبی‌هلال حسن بن عبدالله، ١٤٢١ ق، ***الفروق اللغویة***، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. فیاضی، غلام‌رضا، ۱۳۹۲ ش، ***درس‌نامه علم‌النفس فلسفی***، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، تهران و قم، سمت با همکاری انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ﷺ و مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران.
۲۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۳۵۸ ش، ***علم الیقین فی اصول الدین***، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۳۰. قاسم‌پور، حسن، ۱۳۸۸ ش، «بررسی انتقادی براهین علیه جاودانگی و بقای نفس»، ***فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکمت و فلسفه***، سال پنجم، ش ۱، ص ۳۰ ـ ۷.
۳۱. کریمیان صیقلانی، علی، ۱۳۹۲ ش، ***تجسم اعمال از منظر قرآن کریم***، گیلان، دانشگاه گیلان.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ١٣٦٥ ق، ***الکافی***، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ١٣٤٠ ش، ***رساله سه اصل***، تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
۳٤. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ١٣٦١ ش، ***العرشیة***، تصحیح غلام‌حسین آهنی، تهران، مولی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ١٣٦٦ش، ***تفسیر القرآن الکریم***، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.
۳٦. مجلسی، محمدباقر، ١٤٠٤ ق، ***بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار***، لبنان، مؤسسة الوفاء.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۸ ش، ***انسان‌شناسی در قرآن***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ﷺ.
۳۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۹۸۱ م، ***الحکمة المتعالیّة فی الأسفار الأربعة العقلیّة***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.
۳۹. نصر، سید حسین، ۱۳۷۱ ش، ***سه حکیم مسلمان***، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری موسسه انتشارات امیر کبیر.
٤۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۳۷۵ ش، ***شرح الاشارات و التنبیهات***، قم، نشر البلاغة.