

بررسی تحلیلی روح در ادبیات عرفانی فارسی تا پایان قرن هفتم

فاطمه کوپا ■

دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس □ □

محسن جهانگیری ■

استاد گروه ادبیات فارسی دانشگاه تهران □ □

تاریخ دریافت: ۷۷/۱/۳۱، تاریخ پذیرش: ۷۷/۴/۲۸

چکیده

در این تحقیق، عقاید و دیدگاه‌های عرفا دربارهٔ مسألهٔ روح؛ ماهیت، کیفیت و اهمیت آن و همچنین عوامل تنزل و ترقی روح و دلایل تعلق روح به قالب و فراق و جدایی آن از اصل، بررسی و تجزیه و تحلیل شده است.

روش کار به این صورت است که ضمن بیان دیدگاه‌های عرفا در هر مورد عقاید ایشان تجزیه و تحلیل شده است. گذشته از این، مقایسه‌ای ضمنی میان آرای ایشان و عقاید فلاسفه صورت گرفته است تا دیدگاه هر یک بدرستی معلوم گشته و شناخته شود.

این تحقیق ما را به این نتیجه کلی می‌رساند که بیشتر عرفا بر این باورند که روح جوهری مخلوق و محدث و غیر جسمانی است، علاوه بر این ایشان به وجود دو روح حیوانی و انسانی معتقدند و بر این باورند که روح انسانی هرگز دچار مرگ و نیستی نمی‌شود و جوهری باقی است و فقط روح حیوانی دچار بطلان و نیستی می‌شود و گذشته از این، ترقی و تعالی روح با ضعف و کاهش جسم، رابطهٔ متقابل دارد و به بیان دیگر رشد و تعالی یکی باعث تنزل و انحطاط دیگری است، البته ایشان قالب و حواس ظاهری را به کلی نفی نمی‌کنند چه همین عوامل بیرونی هستند که با استعانت از نیروهای درونی، روح را قادر می‌سازند تا به کمال معرفت نایل آید، اما با این همه، روح به دلیل پیشینهٔ ارزشمند خود همواره در هراس و نارضایتی به سر می‌برد و آرزوی پیوستن به اصل و رهایی از فراق را در سر می‌پروراند.

کلید واژگان: روح؛ فراق؛ جدایی؛ عرفا؛ جوهری؛ غیرجسمانی



۱- مقدمه

یکی از مسائل پیچیده و مهمی که همواره ذهن بشر را به خود مشغول داشته و اعجاب و شگفتی او را برانگیخته، مسأله مبهم روح است، با آنکه بشر همواره از وجود نیرویی نهفته و مرموز در درون خود آگاهی داشته اما برداشت و ادراک او از این نیرو در ادوار مختلف، متفاوت بوده و برای تبیین ماهیت و کیفیت آن فرضهای متعددی مطرح شده است، برخی آن را مادی (جسم لطیف) و گروهی آن را موجودی مجرد دانسته‌اند.

در این میان، مشایخ و عرفا به دلیل برخورداری از دیدگاهی ویژه درباره ابعاد وجود آدمی با دیدی دقیقتر به این امر نگریسته‌اند و از آنجا که اکثر قریب به اتفاق اهل معرفت بر این باورند که باید از پرداختن به قالب و پوسته ظاهری وجود آدمی صرف نظر کرد و با نگرشی دقیق به معنی عمیقتری که در پشت این پوسته و لایه بیرونی نهفته است توجه کرد، لزوم و اهمیت پرداختن به این موضوع و بررسی آن در آثار اهل معرفت مسلم می‌شود.

۲- روح از دیدگاه فلاسفه

۲-۱- حقیقت روح

یکی از مسائل بسیار مهمی که اندیشه فلاسفه و اهل نظر را به خود مشغول داشته، مسأله روح است که هم از لحاظ ماهوی و هم از جنبه وجودی، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در مورد اول که بحث از لحاظ ماهوی باشد اقوال و آرای پراکنده و مختلفی اظهار شده است، اما هیچ یک مسأله را به طور کامل و دقیق حل نکرده‌اند، اما از نظر وجودی برای ایشان مسلم شده است که به جز قالب جسمانی، حقیقت دیگری نیز وجود دارد که منشأ احساس، ادراک، تعقل، حرکت و سکون است و فلاسفه از این حقیقت تعبیر گوناگونی دارند، از آن جمله شیخ اشراق در این باره می‌نویسد: تویی و حقیقت تو را چندین نام است: زمانی این حقیقت «نفس» خوانده می‌شود، چنانکه حق - تعالی و تقدس - در قرآن مجید می‌فرماید: «یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیة مرضیة»^۱

و گاهی «کلمه» نامیده می‌شود چنانکه در قرآن کریم آمده است: «الیه یصعد الکلّم الطیب و العمل الصالح یرفعه»^۲ روح پاک آسمانی به سوی خدا بالا رود و عمل نیک و خالص آنرا بالا برد. و «کلمه طیب» و «نفس مطمئنه» هر دو یک معنی دارد، همچنان که تا نفس آدمی «مطمئنه» نشود، «ارجعی الی ربک» درباره او صدق نمی‌کند، تا کلمه «طیب» نباشد، «و الیه یصعد الکلّم الطیب» در شأن او صادق نیست و زمانی نیز این حقیقت را «روح» می‌خوانند، چنانکه حق - جل و علا - فرمود: «و روح منه»^۳.

او در جایی دیگر می‌گوید: و نشاید که این نفس جسم و جسمانی باشد و بدو اشارت جسمی کنند، زیرا که جسم و جسمانی و آنچه بدو اشارت کنند البته مقدار دارد و در جهت باشد، و گفته آمد که منزّه

۲. سوره ۲ (نساء)، آیه ۱۷۱.

۱. سوره ۸۹ (فجر)، آیه ۲۸ و ۲۷.

۳. سوره ۳۵ (فاطر)، آیه ۱۰.

است از این صفات. پس وی مجرد است و یکتا و هیچ و هم او را قسمت نتواند کردن. و از آنجا که نفس جسم نیست، پس او را نه داخل عالم گویند و نه خارج عالم، زیرا که دخول و خروج از اوصاف جسم است. و همچنین نه متصل گویند و نه منفصل. و هر چه جسم نباشد موصوف نشود به صفات جسم، منزه باشد از صفات جسم. پس نفس ناطقه جوهریست که بدو اشارت حسی نتوان کرد، و حال وی آنست که تدبیر جسم می‌کند، و خود را داند و چیزهای دیگر را داند. و چگونه جسم تواند بود که گاه باشد که در طرب آید و خواهد که عالم اجسام را فرو برد و طلب عالم بی‌نهایت کند.^۴

«تهانوی» از تأویل آیه روح به این نتیجه می‌رسد که روح موجودی مغایر با سایر چیزهاست و جوهری بسیط و مجرد است که از امر خدا حادث می‌شود و عدم علم به آن لزوم نفی مطلق حقیقت آن را اثبات نمی‌کند. او در ادامه دربارهٔ قدم یا حدوث روح می‌نویسد: در این آیه لفظ امر به معنای فعل آمده، پس «من امر ربی» به مفهوم «من فعل ربی» به کار رفته است و از معنای آیه مذکور این نتیجه استنباط می‌شود که روح حادث است، یعنی در ابتدا نبوده و سپس از فعل حق - جل و علا - حادث شده است. او برای اثبات مدعای خود با استناد بر آیه «و ما اوتیتم من العلم الا قليلاً»^۵ می‌نویسد: معنای آیه فوق این است که ارواح در مبدأ فطرت از علوم، تهی بودند و سپس با تلاش و مجاهده به تحصیل علوم و معارف نایل آمدند، پس روح پیوسته از حالی به حالی متغیر است و تغییر از نشانه‌های حدوث است.^۶

۲-۲- تعریف و تقسیم روح

۲-۲-۱- روح حیوانی: «ابن سینا» در این باره می‌نویسد: روح حیوانی جوهری غیر جسمانی است که کمال جسم و حرکت آن به واسطهٔ این روح حاصل می‌شود.^۷

«جرجانی» روح حیوانی را جسمی لطیف می‌داند که منبع آن از اندرون قلب جسمانی است و به واسطهٔ تپش و ضربان رگها در سایر اجزای بدن منتشر می‌شود،^۸ وی در جایی دیگر می‌نویسد: روح جوهر بخاری لطیفی است که حامل نیروی حیات، حس و حرکت ارادی در وجود آدمی است و حکما آن را «روح حیوانی» می‌نامند.^۹

«شیخ اشراق» نیز در این باره بر این اعتقاد است که روح جرمی لطیف است که از اخلاط لطیف موجود در بدن حاصل می‌شود و حامل همهٔ قوای جسمانی است و منبع آن «تجویف جانب چپ دل» است و این روح «روح حیوانی» نامیده می‌شود، اما این روح بر دو قسم است: قسمتی از آن به سوی جگر می‌رود که آن را «روح طبیعی» می‌نامند و همهٔ اعمال درونی و افعال نباتی بدن آدمی به آن مربوط می‌شود و بخشی دیگر نیز به سوی رگها روان می‌شود تا به مغز می‌رسد، که این روح «روح نفسانی» نامیده می‌شود، این روح منشأ افعال حیوانی در بدن است و اگر این روح در نهایت لطافت نمی‌بود هرگز

۵. ر.ک. سوره ۱۷ (اسراء)، آیه ۸۵

۷. ر.ک. [۱]، ص ۲۲.

۹. همان، ص ۲۲۳.

۴. ر.ک. [۸]، ج ۳، صص ۸۶-۸۷.

۶. ر.ک. [۴]، ج ۱، ص ۵۴۰.

۸. ر.ک. [۵]، ص ۱۱۲.



قادر به نفوذ در درون اعضا و رگها نمی‌شد.^{۱۱}

۲-۲-۲- روح انسانی: لطیفه عالم و مدبرک موجود در وجود آدمی است که انسان به واسطه آن به ادراک امور و مسائل و انجام اعمال فکری نایل می‌آید، این روح را کب بر روح حیوانی است و از عالم امر نازل می‌شود و عقول آدمیان از ادراک حقیقت آن عاجزند.^{۱۱}

۲-۳- بقای روح

«سهروردی» درباره بقای روح و عدم بطلان آن می‌نویسد: تمامی اجزای وجود آدمی رو به تحلیل می‌رود و دگرگون می‌شود، اما حقیقت وجودی او ثابت می‌ماند، چه روح آدمی در محلی نیست تا دچار تزاخم شود و یا آنکه در اثر تغییر استعداد آن محل باطل و تباه گردد و اگر نفس آدمی بواسطه بطلان تن باطل می‌شد بایستی که ضعیفترین اعراض مقوم وجود جوهری بودی و این محالست و اما برخی آیات قرآن شاهد بر این مدعا است، از آن جمله آیه: «ولا تحسبن الذين قتلوا فی سبیل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون»^{۱۲}، او در ادامه می‌افزاید: مفهوم «عند ربهم» آن است که روح آدمی مبرای از مکان و جهت و به دور از شواغل جسمانی است و از انوار الهی روزی داده می‌شود و علاوه بر این آیه: «ارجعی الی ربک راضیة مرضیة»^{۱۳} نیز بر بقای نفس بازگشت آن به سوی خدا دلالت می‌کند.^{۱۴}

۳- روح از دیدگاه اهل معرفت

۳-۱- اهمیت و منزلت روح

بعد ملکوتی و روحانی وجود آدمی که همان روح و نفس ناطقه یا لطیفه الهی وجود اوست همواره مورد عنایت خاص مشایخ و عرفا بوده است و آنان در آثار خود پیوسته توجه همگان را به اهمیت و منزلت این بعد برجسته وجود آدمی معطوف کرده و از او خواسته‌اند که از پرداختن به قالب و پوسته ظاهری وجود خود صرف‌نظر کرده و با نگرشی دقیق به معنی عمیقتری که در پشت این پوسته و لایه بیرونی نهفته است - یعنی همان حقیقت وجودی انسان که نفخه‌ای از روح الهی است و ریشه در ملکوت و الوهیت دارد - توجه کنند. البته هر کدام از ایشان در بیان اهمیت و منزلت روح آدمی، مخاطب را به موارد خاصی توجه می‌دهند، از آن جمله «عین القضاة همدانی» در قسمتی از کتاب «تمهیدات» خود ارزش و منزلت شب قدر را به دلیل حضور و نزول روح در این شب خاص می‌داند و می‌گوید: «شب قدر» که از ارزشی معادل با هزار شب برخوردار است، منزلت و ارزش خود را به واسطه روح به دست آورده است. او در ادامه برای مستدل کردن کلام خود به آیه کریمه «تنزل الملائكة و الروح»^{۱۵} اشاره می‌کند و به دنبال آن کلام خود را این گونه ادامه می‌دهد: و هر جا که پرتوی از انوار جمال روح برسد «آن چیز را قدر دهد و

۱۱. ر.ک. [۵]، صص ۱۱۲ - ۲۴۳.

۱۲. سوره ۸۹ (نجی)، آیه ۲۸.

۱۳. سوره مبارکه قدر، آیه ۲.

۱۰. ر.ک. [۸]، ج ۳، صص ۵۶ - ۳۵۵.

۱۲. سوره ۳ (آن عمران)، آیه ۱۶۹.

۱۴. ر.ک. [۸]، ج ۳، صص ۱۶۸ - ۱۷۰.

آن چیز قدر یابد»^{۱۶}.

او در جایی دیگر از همین کتاب با استناد به آیه «و ایدناه بروح القدس»^{۱۷} منزلت و رفعت مقام حضرت عیسی (ع) را به دلیل روح می‌داند و به بیان دیگر دلیل آن را اعطای خلعت روح القدس از پیشگاه حضرت حق به شمار می‌آورد. او در ادامه همین مبحث با تکیه بر آیه «و نفخت فیہ من روحی»^{۱۸} کرامت و فضیلت آدم و آدم صفتان را نیز به دلیل وجود روح می‌داند و این روح همان روحی است که از عالم ملکوت و الوهیت به قالب وجود آدمیان فرستاده می‌شود.^{۱۹}

سنایی غزنوی، عطار نیشابوری و مولانا نیز ابیاتی را به شرح و بیان اهمیت و منزلت روح آدمی اختصاص داده‌اند، از جمله «سنایی غزنوی» در کتاب حدیقه به شگفتی و عظمت روح انسان اشاره می‌کند و برتری مقام و منزلت او را نتیجه برخورداری وجود او از خلعت روح و جان می‌داند:

روح انسان عجایب‌یست عظیم آدم از روح یافت این تعظیم^{۲۰}

عطار نیشابوری نیز بر این باور است که اگر آدمی به عالم نامحدود و بی‌انتهای جان راه یابد دستیابی به درگاه معشوق ازلی برای او امکانپذیر خواهد شد، به عبارت دیگر راهیابی به عالم روح و جان به قربت به بارگاه حق - تعالی و تقدس - می‌انجامد:

هر که او در عالم جان ره برد از ره جان سوی جانان ره برد

ره‌به‌جان بردن به جانان بردنست لیک اول ره سوی جان بردنست^{۲۱}

مولانا در دفتر ششم مثنوی از عظمت و وجود نامحدود و بی‌انتهای روح آدمی (بویژه روح واصلان و کاملان) سخن می‌گوید. او روح را چون آفتابی پرفروغ می‌داند که در ذره قالب وجود آدمی نهان شده است و اگر وجود محدود و متناهی این ذره شکافته شود و آفتاب روح مجال ظهور و بروز پیدا کند تمامی عالم هستی و افلاک در مقابل عظمت آن ناچیز می‌نماید و در هم می‌شکند:

آفتابی در یکی ذره نهان ناگهان آن ذره بگشاید دهان

ذره ذره گردد افلاک و زمین پیش آن خورشید، چون جست از کمین^{۲۲}

۲-۳ - حقیقت روح و حدوث آن

اکثر قریب به اتفاق اهل معرفت به تبعیت از دین و مذهب در مورد ماهیت و کیفیت روح، سکوت اختیار کرده‌اند، از آن جمله صاحب کتاب «شرح تعرف» در این باره به آیه «و یسألونک عن الروح...» استناد می‌کند و در تفسیر و تأویل این آیه چنین اظهار می‌دارد که خداوند در این آیه می‌فرماید: «روح از امر من است یا چیزی است که او را گفتم: کن فکان، این امر تکوین است»^{۲۳}. و بیش از این خلق را نخواهم گفت و پیامبر نیز در جواب سائلان از کیفیت روح همین پاسخ را می‌فرماید، پس اگر کسی ادعا کند که از کیفیت

۱۷. سوره مبارکه بقره، آیه ۸۷.

۱۹. ر.ک. [۱۲]، ص ۱۴۸.

۲۱. ر.ک. [۱۰]، ص ۲۵۷، بیت ۵ و ۶.

۲۳. ر.ک. [۱۳]، ج ۲، صص ۸۳۷ - ۸۳۸.

۱۶. ر.ک. [۱۴]، ص ۱۵۰.

۱۸. سوره ۳۸، آیه ۷۲.

۲۰. ر.ک. [۷]، ص ۳۸۲، بیت ۱۴.

۲۲. ر.ک. [۲]، دفتر ۶، بیت ۹۵ و ۴۵۹۴.



روح مطلع است این امر دلیل بر نهایت جهل و حماقت اوست، بنابراین ما هم بیش از آنچه خدای تعالی فرمود و به رسولش نیز فرمان داد تا همان را بگوید نخواهیم گفت، پس در این باره می‌گوییم که روح هست، زیرا که حق از هستی او خبر داد و نیز بر این اعتقادیم که روح، مخلوق و محدث است زیرا که جز مخلوق زیر امر نمی‌آید و اما «نگوییم که چیست و کجاست، از بهر آنکه ما را صانع وی خبر نداد از ماهیت کیفیت وی»^{۲۴}.

او در ادامه عقیده کسانی را که روح را «جسم» می‌دانند مردود می‌شمارد و در این باره چنین استدلال می‌کند که از آنجا که نزد اهل اصول روح، عرض است و ما می‌دانیم که عرض جسم نیست پس روح نمی‌تواند «جسم» باشد و از دیدگاه فقها و ائمه دین جز درباره هستی و وجود روح نمی‌توان بحث کرد «و جسم و جوهر و عرض گفتن محال است. از بهر آنکه خدای عزوجل ما را بیان نکرد و اگر جسم گفتن روا بودی به شریعت پیامدی»^{۲۵}.

او در رد نظریه معتقدان به قدمت روح می‌گوید: این عقیده باطل است به این دلیل که این روح که جسد به وی نام می‌گیرد صفت جسم است و چون روا نیست «که ذاتی موصوف آید به صفت اندر غیر وی» پس مسلم می‌شود که روح صفت این جسم زنده است و این ذات زنده محدث است و محال است که ذاتی محدث و صفت آن قدیم باشد، پس روح محدث است^{۲۶}.

مؤلف «رساله قشیریه» نیز در اثر ارزشمند عرفانی خود به نقل نظریه چند گروه از اهل سنت درباره روح می‌پردازد و در این باره می‌نویسد: گروهی از ایشان معتقدند که روح حیات است و پس، و گروهی دیگر بر این باورند که: ارواح، اعیانی لطیف هستند که در قوالب به ودیعه گذاشته شده‌اند و تقدیر حق به گونه‌ای است که تا روح در تن است جسم زنده باشد و در حال خواب ارواح از قالبها بیرون می‌روند و به هنگام بیداری باز می‌گردند و انسان ترکیبی از روح و جسم است چه حق - جل و علا - ایندو را مسخر یکدیگر گردانیده است و ثواب و عقاب و حشر شامل هر دو می‌شود^{۲۷}.

«شیخ فریدالدین عطار نیشابوری» نیز در اسرارنامه خود ابیاتی که دلالت بر ناشناخته بودن روح می‌کند آورده است:

چنان جانرا بداشت اندر نهفت او که هرگز سرّ جان با کس نگفت او
تنت زنده به جان و جان نهانی تو از جان زنده و جانرا ندانی^{۲۸}
مولانا نیز بر این باور است که جسم و روح آدمی هر دو قادر به ادراک یکدیگرند و هر یک از آن دو از وجود دیگری مطلع است، اما بر طبق مشیت حق از آنجا که روح جوهری مجرد است هیچ کس قادر به دیدن جان نیست.

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست^{۲۹}

۲۴. همان، ص ۸۵۹

۲۶. همان

۲۸. ر.ک. [۹]، ص ۲، بیت ۱۸ و ۱۹.

۲۵. همان

۲۷. ر.ک. [۱۲]، ص ۱۳۴.

۲۹. ر.ک. [۲]، دفتر اول، بیت ۸

۳-۳- تصرف روح در بدن

در آثار و مکتوبات عرفانی درباره تصرف روح در قالب، چنین آمده است که: تصرف روح در جسد همچون تصرف نویسنده است در قلم، اگر بخواهد ساکن نگه می‌دارد و اگر نه به حرکت در می‌آورد. و تصرف جان در قالب را «حیات» می‌خوانند و قطع این تصرف را «موت» می‌نامند و باز پس دادن این تصرف را بعد از قطع آن «احیا» و «بعث» می‌دانند و این انقطاع یا جزیی است که «نوم» نام دارد یا کلی است که «مرگ» نامیده می‌شود و باز پس دادن روح هم یا جزیی است که آن را «انتباه» می‌نامند یا کلی است که «بعث» یا «قیامت» نام دارد.^{۳۰}

در جواب این پرسش که «جان را به قالب چه نسبت است، درون است یا بیرون؟» چنین پاسخ می‌دهند که: روح نسبت به قالب هم داخل است و هم خارج، «هم داخل نیست و نه خارج. روح با قالب متصل نیست و منفصل نیز هم نیست.» و برای روشن شدن مطلب این مثال را می‌آورند که: نسبت روح با قالب همانند نسبت حق است با عالم. همان‌گونه که حق - تعالی و تقدس - نسبت به عالم هم داخل است و هم خارج و نیز با عالم متصل نیست و منفصل هم نیست، جان نسبت به قالب نیز همین نسبت را دارد.^{۳۱}

۳-۴- روح حیوانی و تفاوت آن با روح انسانی یا نفس ناطقه

عرفا نیز مانند فلاسفه، به وجود و تمایز دو روح حیوانی و انسانی در وجود آدمی قائل هستند و با تعاریفی روشن، به توضیح و تبیین و تعیین حد و مرز و محدوده عملکرد هر یک پرداخته‌اند، از آن جمله «امام محمد غزالی» در کتاب «کیمیای سعادت» در این باره مطالبی با این مضامین آورده است: بدانکه آدمی را دو روح است یکی از آن دو را جنس روح دیگر حیوانات است که «روح حیوانی» نامیده می‌شود و روح دیگر که از جنس روح ملائکه است، «روح انسانی» نام دارد، منبع روح حیوانی دل است یعنی همان گوشت پاره‌ای که در قسمت چپ بدن نهاده شده است، این روح همچون بخاری لطیف است که منشأ آن اخلاط درونی حیوان است و دارای مزاجی معتدل می‌باشد و از دل بواسطه رگهایی که دارای تپش و حرکت هستند به مغز و همه اندامها می‌رسد و در واقع همین روح است که «حمال قوه حس و حرکتست» و همه حواس بواسطه همین روح توان فعالیت می‌یابند چنانکه «چشم از وی قوت بصر پذیرد، و گوش از وی قوه شنیدن پذیرد»^{۳۲}.

او در ادامه به تعریف و توضیح مرگ «روح حیوانی» و بیان دلایلی برای اثبات مسأله جسمانی نبودن روح می‌پردازد و در این باره می‌نویسد: تا زمانی که مزاج این روح معتدل باشد به دستور حق - تعالی و تقدس - از انوار ملائکه سماوی معانی لطیفی چون توان حس و حرکت را قبول می‌کند، اما هنگامیکه به سبب غلبه حرارت یا برودت یا سببی دیگر اعتدال آن باطل شود دیگر قوت‌های حس و حرکت

۳۰. همان، صص ۱۵۷ - ۱۵۸.

۳۱. ر.ک. [۱۴]، ص ۱۵۲.

۳۲. ر.ک. [۱۱]، صص ۷۶ - ۷۷.



را قبول نمی‌کند و «اعضا از اعطای انوار او محروم ماند و بی حس و حرکت شود، گویند: «بمرد».

این معنی مرگ حیواناتست، اما مرگ آدمی به گونه‌ای دیگر است زیرا که در وجود آدمی علاوه بر «روح حیوانی» روح دیگری به نام «روح انسانی» نهاده شده است و این روح از جنس «روح حیوانی» نیست و جسم نیز نمی‌باشد زیرا تقسیم و تجزیه در آن راهی ندارد و این روح محل معرفت حق - جل و علا - است و همانگونه که حق - تعالی و تقدس - قسمت نپذیرد و یکیست، محل معرفت هم یکی باشد و قسمت نپذیرد، پس در هیچ جسم قسمت‌پذیر فرود نیاید، بل در چیزی یگانه ناقصت پذیر فرود آید»^{۲۲}.

او در خاتمه این مبحث به بیان تأثیر مرگ «روح حیوانی» در حیات «روح انسانی» می‌پردازد و در این مورد چنین می‌گوید: «پس این روح حیوانی، چون مرکبست روح انسانی را، از وجهی و از وجهی چون آلتی» چون مزاج معتدل «روح حیوانی» باطل شود و قالب بعیرد، «روح انسانی» همچنان باقی می‌ماند، اما بدون آلت و مرکب می‌شود و شکی نیست که مرگ مرکب و تباهی آلت سبب تضییع و نابودی سوار نخواهد بود اما سوار بدون آلت می‌شود^{۲۳}.

«شیخ شهاب‌الدین سهروردی» نیز در یکی از آثار خود درباره روح حیوانی و مقایسه آن با روح انسانی یا به تعبیر او «نفس ناطقه» مطالبی آورده است که نسبت به مباحث گذشته از شرح و بسط بیشتری برخوردار است. او درباره ماهیت روح حیوانی با «غزالی» متفق‌القول است، اما در مورد دلایل لطافت این روح، مطالبی را به توضیح غزالی می‌افزاید و در این باره می‌نویسد: اگر این روح لطیف نباشد قادر به نفوذ در استخوانها نیست. اگر در راه گذر این روح در عضوی مانعی بوجود آید یا راه نفوذ این روح به یک عضو بسته شود آن عضو می‌میرد.

او در ادامه درباره رابطه «روح حیوانی» و «روح انسانی» یا نفس ناطقه می‌نویسد: روح حیوانی واسطه تصرف «نفس ناطقه» است و تا زمانی که این روح در سلامت است، نفس ناطقه قادر به تصرف در بدن است، و هنگامیکه روح حیوانی منقطع شود، تصرف نفس ناطقه نیز قطع می‌گردد. البته باید در نظر داشت که این روح حیوانی آن روحی نیست که در قرآن مجید ذکر شده است، بلکه روحی است که در وجود همه جانوران نیز هست و آنکه در قرآن کریم آمده «نفس ناطقه» است که نوری از نورهای حق تعالی می‌باشد، «در هیچ جهت نیست بلکه از خدا آمد و با خدا گردد و حد نفس ناطقه آن است که جوهری است نه جسم و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات تواند کرد»^{۲۴}.

مولانا نیز در این باره بر این باور است که «روح حیوانی» که مرتبه‌ای از حیات مادی انسان است و امکان زندگی این جهانی را برای او امکان‌پذیر کرده است هیچ قرابت و نزدیکی با «روح انسانی» ندارد، از همین رو آنچه را که ما به عنوان صفات «روح حیوانی» می‌شناسیم و تغییر و تحولاتی که لازمه بقای مادی و حیوانی آدمی است، در مورد «روح انسانی» صدق نمی‌کند:

این نه آن جان است کافزاید زنان یسا گهی باشد چنین، گاهی چنان^{۲۵}

او در جایی دیگر در بیان ویژگیهای روح حیوانی می‌گوید: این روح بواسطه تغذیه و بهره‌مندی از امکانات جهان مادی ادامه حیات می‌دهد، اما زندگی و حیات او موقتی و ناپایدار است و اگر این روح که در حکم چراغ روشنی بخش خانه تن آدمی است بنا به دلایلی از هستی و حیات بی‌بهره شود به «روح انسانی» آدمی هیچ آسیبی نمی‌رسد:

جان حیوانی بود حی از غذا هم بمیرد او به هر نیک و بدی
گر بمیرد این چراغ و طی شود خانه همسایه مظلوم کی شود
این مثال جان حیوانی بود نه مثال جان ربانی بود^{۳۷}

موضوع دیگری که مورد توجه مولانا است اتحاد و یگانگی ارواح انسانی به دلیل اتصال و پیوستگی با منبع نور و هستی یعنی عالم ملکوت است و او بر این باور است که این اتحاد به دلیل ایمان و تعلقات مذهبی، محکم و استوار می‌شود. او با تکیه بر احادیث، ارواح انسانی را «نفس واحد» می‌خواند و در ضمن به تفرقه و جدایی ارواح حیوانی از یکدیگر اشاره می‌کند.

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد،^{۳۸} روح انسانی بود^{۳۹}
مؤمنان معدود، لیک ایمان یکی جسمشان معدود، لیکن جان یکی
غیر فهم و جان که در گاو و خر است آدمی را عقل و جانی دیگر است.^{۴۰}

جان حیوانی ندارد اتحاد تو موجو این اتحاد از روح باد
جان گرگان و سگان، هر یک جداست متحد جانهای مردان خداست^{۴۱}

مولانا در دفتر چهارم مثنوی به بیان مراتب و درجات جان آدمی می‌پردازد و در این باره می‌گوید: در حالیکه جسم آدمی صرف نظر از فیض روح در حکم مرداری پست و بی ارزش است، روح انسان از ظواهر مادی و جسمانی فارغ و بی‌نیاز می‌باشد و جدای از این ظواهر دارای ارزش و اعتبار حقیقی و مستقل است و این مرتبه روحی است که حیات حیوانی ما را می‌سازد، اما روح انسانی در مرتبه‌ای برتر و بالاتر از این مرتبه قرار دارد، اما باید در نظر داشت که مراتب روح به این مرحله هم ختم نمی‌شود و در مرتبه بعد روحی قرار دارد که به روح ملائک و عالم ملکوت پیوند خورده است، منتهی برترین مرتبه روح و جان آدمی مرتبه والای روح نبی اکرم (ص) است که حتی جبرئیل فرشته مقرب الهی هم به این مرتبه راه ندارد و در راه رسیدن به آن ناکام می‌ماند و از سپردن آن منصرف می‌شود:

جان، ز ریش و سبلت تن فارغ است لیک تن بی جان بود مردار و پست
بارنامه روح حیوانی این پیش‌تر رو، روح انسانی ببین
بگذر از انسان و هم از قال و قیل تالب دریسای جان جبرئیل
بعد از آنت جان احمد لب گزند جبرئیل از بیم تو واپس خزد^{۴۲}

۳۷. ر.ک. [۲]، دفتر ۴، بیت ۵۵ و ۵۷ و ۴۵۴.

۳۸. مولانا در این بیت نظر به این حدیث دارد که: «المؤمنون کنفسی واحدة» (تعلیقات دفتر دوم، ص ۱۸۸).

۳۹. همان، دفتر دوم، بیت ۱۸۸.

۴۰. همان، دفتر چهارم، بیت ۱۰ و ۴۰۹.

۴۱. ر.ک. [۲]، دفتر چهارم، بیت ۹۰ و ۱۸۸۷.

۴۲. همان، بیت ۱۵ و ۴۱۲.



۳-۵- تنزل و ترقی روح

مسأله تنزل و ترقی روح آدمی و بررسی عوامل مؤثر در این امر نیز همواره مورد توجه اهل عرفان بوده و در این باره عقاید مختلفی را اظهار داشته‌اند از جمله «نجم‌الدین رازی» نخستین عامل تنزل روح انسان را حجابهای گوناگونی می‌داند که به هنگام نزول روح از عالم ملکوت به جهان جسمانی آن را احاطه می‌کنند و مانعی بزرگ در راه عروج و تعالی آن به شمار می‌روند. او در این باره می‌گوید: «آن روح پاک که چندین هزار سال در خلوت خاص بی‌واسطه، شرف قربت یافته بود» به هنگام نزول از عالم ملکوت و پیوستن به قالب آدمی از چندین هزار عوالم روحانی و جسمانی عبور نمود و هر یک از این عوالم خود حجابی بود تا بواسطه آن از «مطالعه ملکوت و مشاهدۀ جمال احدیت و ذوق مخاطبۀ حق و شرف قربت محروم ماند و از اعلیٰ علیین قربت به اسفل سافلین طبیعت افتاد» و این حجابها خود عاملی بود بر اینکه روح همه آنچه را که بر او گذشته بود فراموش کند^{۴۳} و به جسم و جسمانیات مأنوس شود، حال برای رهایی از این تعلقات تلاشی گرم و اجتهادی پیگیر لازم است تا روح آدمی ببالد و بردهد و به مقام قرب حق عروج کند.

او در جایی دیگر از همین کتاب به بررسی عوامل مؤثر در تنزل و ترقی روح انسان می‌پردازد و برای بیان منظور خود از مثالی ملموس بهره می‌جوید. او در این باره چنین می‌گوید: مثال تعلق روح آدمی به قالب او همچون بذری است که اگر در زمینی مستعد کاشته و پرورش داده شود، می‌بald و بر بسیار می‌دهد و خاص و عام از آن بهره‌مند می‌گردند اما اگر کاشته نشده به حال خود رها شود، می‌پوسد و امکان بهره‌گیری و انتفاع از آن وجود ندارد.

البته باید دانست که بذری روح انسان پیش از کاشته شدن در زمین قالب آدمی از امکان استماع کلام حق برخوردار بوده است اما دلیل آنکه آنرا در زمین قالب کاشته‌اند آن است تا در نتیجه این مزارعت بینایی و شنوایی و گویایی او چندین صد برابر شود.

اما تا زمانیکه به این تخم روح آب ایمان و عمل صالح نرسیده «در عین خسران است، و از آن بینایی و شنوایی و گویایی حقیقی محروم مانده» است، اما اگر آب ایمان و عمل صالح به آن برسد می‌بald و از حسیض زمین بشریت به علو عالم عبودیت بر می‌آید و به اندازه تربیت و پرورشی که می‌یابد به درجه فلاح و نجات می‌رسد. اما اگر تخم روح پرورش و تربیت نیابد در زمین بشریت می‌پوسد و در خسران ابدی باقی می‌ماند^{۴۴}.

مولانا نیز درباره حجابهای روح و موانع عروج و تعالی آن با «نجم‌الدین رازی» همداستان است و بر این عقیده است که روح پس از جدایی از اصل و گرفتار شدن در عالم طبیعت و ماده، به سبب طی منازلی که هر کدام حجابی برای روح و لطافت آن به شمار می‌روند، موطن و مأوای حقیقی خویش را به دست فراموشی سپرده است و از همین رو حجاب ضخیمی از غفلت او را احاطه کرده، به طوری که به مؤانست با مظاهر پست هستی خوگر شده است:

چه عجب گر روح موطن‌های خویش که بده سستش مسکن و میلاد پیش،
می‌نیارد یساده؟ کین دنیاچو خواب^{۲۵} می‌فرو پوشد، چو اختر را سحاب^{۲۶}
علاوه بر این همراهی و هم‌صحبتی طولانی روح با جسم و عناصر جهان ماده طبع او را تغییر داده است
و روح آدمی با جسم و جسمانیات مأنوس گشته و مراتب پیشین خویش را از یاد برده است:

سالها هم صحبتی و همدمی با عناصر داشت جسم آدمی
روح او خود از نفوس و از عسقول روح اصول خویش را کرده نکول^{۲۷}

اما عقیده و دیدگاه مولانا در باب تعالی و عروج روح و عوامل مؤثر در این امر آن است که رشد و
تعالی روح با ضعف و کاهش جسم آدمی رابطهٔ متقابل دارد، به بیان دیگر به هر میزان که از توان و
سلطهٔ جسم کاسته شود بر توان و اقتدار روح افزوده می‌شود و به دنبال آن روح آدمی قادر به عروج و
تعالی و نیل به اهداف متعالی خود می‌شود و در مقابل توجه به تن در حقیقت به خدمت گرفتن نیروهای
روح برای رفع حوائج جسم است، در این صورت رفته رفته توانهای روح به تحلیل می‌رود و به دنبال آن
روح در اختیار جسم و خواهشهای جسمانی قرار می‌گیرد، اولین راه چاره این است که روح آدمی از زیر
یوغ تن آزاد شود، برای تحقق این امر باید از تقویت حیات مادی و طبیعی پرهیز کرد، چه هر چه اندرون
آدمی از طعام دنیوی تهی‌تر باشد، آرزوها و صفات مادی بر روح غلبه کمتری دارند، زیرا اندرون
انسان همچون انبانی است که اگر از طعام مادی و این جهانی خالی شود، گهرهای گرانبهای معرفت و
آگاهی در اختیار روح آدمی قرار خواهند گرفت:

گر تو این انبان زنان خالی کنی پسر ز گوه‌های اجلالی کنی^{۲۸}

مولانا روح آدمی را همچون طفلی شیرخواره می‌داند که در صورت عدم تزکیه، توسط خواهشهای
نفسانی و وسوسه‌های شیطنانی تغذیه می‌شود، اما اگر به راه بیاید و از هواها و خواسته‌های جسمانی
فاصله بگیرد، خوی و خصلتی ملک گونه می‌یابد و به اصل خویش نزدیک می‌شود:

طسلف جان از شیر شیطان بازکن بعد از آتش، با ملک انبازکن^{۲۹}

«سنایی» غزنوی نیز در این باور است که روح آدمی برای عروج و تعالی و دستیابی به اصل و منشأ
خویش باید از جسم و جسمانیات فاصله گیرد و سراسر، روح شود.

جان نپرد به سوی معدن خویش تا نگردی پیاده از تن خویش^{۵۰}

۳-۶- حکمت تعلق روح به قالب

با توجه به آنچه پیش از این دربارهٔ عوامل تنزل روح آمد و در این میان مهمترین عامل این امر تعلق روح

۲۵. مضمون بیت ناظر به این حدیث نبوی است: الدنيا کحلّم التائم.

۲۶. ر.ک. [۲]، دفتر ۴، بیت ۲۴ و ۳۳ و ۳۶.

۲۸. ر.ک. [۲]، دفتر اول، بیت ۱۶۴۹، این بیت یاد آور بینی از سعدی با مضمون زیر است:

اندرون از طعام خالی دار تا در او نور معرفت بینی

(گلستان ص ۱۸۵).

۵۰. ر.ک. [۷]، ص ۷۲۴، بیت ۷.

۴۹. همان، بیت ۱۶۵۰.



به جسم و جسمانیات بر شمرده شد، این سؤال مطرح می‌شود که ضرورت و حکمت نزول روح و تعلق آن به قالب چیست و علت محرومیت روح از مقام قرب و همجواری حق و تنزل آن به عالم فرودین طبیعت چیست؟

«نجم‌الدین رازی» در این باره در کتاب «مرصادالعباد» مطالبی را آورده است که می‌تواند پاسخ مناسبی برای سؤال مذکور به شمار آید. او در این مورد می‌نویسد: هر چند روح آنگاه که در عالم ارواح به سر می‌برد در اثر همجواری و قرب به حق از نعمت «مکالمه و مشاهده و مکاشفه حق» و معرفتی مناسب آن عالم برخوردار بود، اما کمال این درجات و مقامات تنها بواسطه تعلق روح به قالب و تربیت و پرورش آن امکان‌پذیر می‌گشت. زیرا برای رسیدن به کمال معرفت به ابزار و ادوات بیرونی و اندرونی همچون دل و نفس و سرّ خفی و دیگر حواس باطنی و ظاهری چون سمع و بصر و شمع و ذوق محتاج بود که «اینجا حاصل می‌شایست کرد». زیرا روح در عالم غیب بواسطه نوری روحانی که از آن برخوردار بود کلیات آن عالم را ادراک می‌نمود، اما از دیگر مدرکات باطنی و ظاهری که قادر به ادراک کلیات و جزویات هر دو عالم باشد بی بهره بود و «استحقاق معرفت حقیقی» تنها به وسیله این آلات و ادوات میسر می‌گشت.^{۵۱}

۳-۷- جدایی ارواح از اصل و گله ایشان از فراق

«نجم‌الدین رازی» دیدگاه و عقیده خود درباره جدایی روح از اصل و تعلق او به قالب و هراس و وحشت وی از فضای حاکم بر جسم آدمی را با ابداع حکایتی بدیع بیان می‌کند. او دلیل هراس و ناراضایتی روح از تعلق به قالب را پیشینه ارزشمند و حیات سرشار از کرامت و معنویت روح در جوار قرب حضرت حق می‌داند و در این باره می‌نویسد: در ابتدای خلقت انسان پس از آنکه روح آدمی به قالب او تعلق یافت، پیرامون ولایت جسم به گردش در آمد و قالب را همچون خانه‌ای بسیار ظلمانی یافت که انواع سبای و بهایم در آن به جنگ و نزاع مشغول بودند و هر کدام به او حمله‌ای می‌کردند و آسیبی می‌رساندند و درین میان «نفس سگ صفت»، غریب دشمنی^{۵۲} آغاز نهاد و چون گرگ در وی می‌افتاد.»

روح پاک که سالیان متمادی در جوار قرب حق با ناز و عزت بسیار به سر برده بود بسیار هراسان شد و قدر انس حضرت حق را دانست، آتش فراق به جانش افتاد و قصد بازگشت نمود. هنگامیکه خواست باز گردد مرکب نفخه^{۵۳} را که به هنگام آمدن بر آن سوار بود نیافت «نیک شکسته دل شد»^{۵۴}. مولانا در اثر عرفانی خود «فیه مافیة» در این باره دیدگاهی جدید را بیان می‌کند و آن این است که ارواح همه آدمیان پس از جدایی از اصل به یک میزان گذشته را به خاطر نمی‌آورند زیرا مثال جدایی ارواح فرزندان آدم از اصل ایشان همچون غلامانی است که آنها را از سرزمین کفر به ولایت مسلمانان

۵۱. رک. [۶]، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۵۲. غریب دشمنی، دشمنی با غریبان، مقابل غریب‌دوستی و غریب‌نوازی (توضیحات مرصادالعباد، ص ۵۸۷).

۵۳. نفخه، یک بار دمیدن، «و نفخت فیه من روحی» (سوره ۳۸ ص)، آیه ۷۲.

۵۴. رک. [۶]، صص ۸۹-۹۰.

می‌آورند و می‌فروشند، آن دسته از غلامانی که در سنین خردسالی آورده شده‌اند چون سالهای بسیاری را در میان مسلمانان به سر می‌برند و به کهنسالی می‌رسند احوال سرزمین خود را به کلی فراموش می‌کنند، اما آن گروه که در سنین بالاتر آورده می‌شوند چون گذشته را بیشتر در خاطر دارند گاه و بیگاه آن را به یاد می‌آورند. همچنین ارواح آدمیان آنگاه که در حضرت حق بودند بی واسطه کلام حق را می‌شنیدند و این کلام در حکم غذا و قوت ایشان بود اما پس از انتقال ایشان از عالم ملکوت به ولایت زمین آن گروه از ارواح که به هنگام طفولیت آورده شده‌اند، از کلام حق بیگانه و محجوبند و در کفر و ضلالت کامل فرو رفته‌اند و برخی دیگر اندکی از آن عالم را به خاطر می‌آورند و ایشان مؤمنانند اما گروه آخر هنگامی که کلام حق را می‌شنوند گذشته را به طور کامل به یاد می‌آورند و حجابها به کلی از پیش چشم ایشان برداشته می‌شود و «در آن وصل می‌پیوندند و آن انبیا و اولیاءند»^{۵۵}.

مولانا همین دیدگاه را در دفتر چهارم مثنوی خود به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند و از مضمون ابیات ذیل استفاده می‌شود که برخی ارواح آدمیان پیل صفت نیستند، یعنی از آنجا که به این عالم قناعت ورزیده‌اند هرگز خواب هندوستان (موطن اصلی و زادگاه ملکوتی خود) را نمی‌بینند، این دسته از ارواح همانها هستند که هرگز راه هدایت و کمال را نمی‌یابند:

پیل باید، تا چو خسبداوستان خسواب بسیند خطه هندوستان
 خر نبیند هیچ هندستان به خواب خر ز هندستان نکرده‌ست اغتراب
 جان همچون پیل باید، نیک زفت تا به خواب او هند داند رفت تفت
 ذکر هندستان کند پیل از طلب پس مصور گردد آن نکرش به شب
 انکرواله^{۵۶} کار هر او باش نیست ارجعی^{۵۷} بر پای هر قلاش نیست^{۵۸}

او در جایی دیگر ارواح کاملان و پیل صفات را همچون نبی می‌داند که از نیستان ملکوت و حقایق الهی جدا افتاده است اما از آنجا که این نی ریشه در موطن اصلی خود دارد، نفیر وزاری پیوسته او دل مردمان را به درد آورده است، با این حال مولانا همگان را در خور شنیدن و گوش سپردن به این لابه و زاری نمی‌بیند و فقط آنها را می‌طلبد که خود اندرونی زخم خورده و دلی درد آشنا دارند و در ادامه می‌افزاید همه آنها که از اصل و حقیقت خود دور مانده‌اند (در صورت آگاهی و شناخت از اصل خود) در جستجوی اتصال و پیوستن به آن اصل می‌باشند:

بشنو این نی چون شکایت می‌کند از جدایسی‌ها حکایت می‌کند
 کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
 سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق
 هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش^{۵۹}

مولانا در دفتر سوم مثنوی از زبان روح در شکایت از غربت و فراق می‌گوید:

۵۵. ر.ک. [۳]، ص ۷۰.
 ۵۷. سوره الفجر، آیه ۲۸ و ۲۷: «یا ایها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه».
 ۵۸. ر.ک. [۲]، دفتر ۴، بیت ۷۳ و ۳۰۶۹.
 ۵۹. همان، دفتر اول، بیت ۱ تا ۴.



گوید: ای اجزای پست فرشی ام غریت من تلخ تر، من عرشی ام
میل جان اندر حیات^{۶۰} و در حی^{۶۱} است ز آن که جان لامکان^{۶۲} اصل وی است^{۶۳}

علاوه بر موارد فوق او در داستان «طوطی و بازرگان» که داستانی پر از رمز و تمثیل است، سرگذشت مرغ جان را که از منبع و موطن اصلی خود جدا افتاده و در قفس تن محبوس مانده است بازگو می کند و در نهایت مرگ اختیاری را تنها راه رهایی طوطی جان می داند.^{۶۴}

۴- نتیجه

مطالعه و بررسی دیدگاههای عرفا درباره مسئله روح این نتیجه را به دست می دهد که بیشتر ایشان به تبعیت از دین و مذهب در مورد ماهیت و کیفیت روح سکوت اختیار کرده اند و در جهت تعریف و تبیین مسئله روح تنها به این حد کفایت کرده اند که: روح جوهری مخلوق و محدث و غیر جسمانی است که محل معرفت حق - جل و علا - است. علاوه بر این آنها به وجود دو روح قائلند: یکی از آن دو که از جنس روح دیگر حیوانات است و «روح حیوانی» نامیده می شود و منبع و منشأ آن دل و اخلاط درونی حیوان است و این روح همچون بخاری لطیف است که از طریق دل و به واسطه رگهایی که دارای ضربان هستند به همه جوارح و اندامها می رسد و در واقع حمال قوه حس و حرکت است. روح دیگر از جنس روح ملائکه است و «روح انسانی» یا «نفس ناطقه» نام دارد و در تعریف آن گفته اند: این روح نوری از نورهای حق تعالی و تقدس، لطیفه عالم و مدرک وجود آدمی، نیروی تدبیرگر جسم، جوهری غیر جسمانی و در واقع همان روحی است که در قرآن کریم آمده و روح حیوانی در حکم مرکب و آلت این روح است و آنگاه که روح حیوانی باطل شود و قالب بمیرد روح انسانی همچنان باقی می ماند اما بدون مرکب و آلت می شود. عرفا در بیان اهمیت و منزلت روح با استناد به آیات قرآن بر این باور تأکید می کنند که هر جا پرتوی از انوار روح برسد آن چیز را قدر و بها می دهد و کرامت و فضیلت آدمیان نیز به واسطه وجود روح است زیرا راهیابی به عالم روح و جان به قربت به درگاه حق - تعالی و تقدس - می انجامد.

آنها برای روشن ساختن عوامل تنزل روح به این موارد اشاره کرده اند: نخستین عامل تنزل روح انسان، حجابهای گوناگونی است که به هنگام نزول روح از عالم ملکوت به جهان جسمانی آن را احاطه می کنند و مانعی بزرگ در راه عروج و تعالی آن به شمار می روند، علاوه بر این همراهی و هم صحبتی طولانی روح با جسم و عناصر جهان ماده، طبع او را تغییر داده و روح آدمی با جسم و جسمانیات مأنوس گشته و مراتب پیشین خویش را از یاد برده است، اما عقیده عرفا در باب عوامل ترقی و تعالی روح این است که رشد و تعالی روح آدمی با ضعف و کاهش جسم او رابطه متقابل دارد و به هر میزان که از توان و سلطه جسم کاسته شود بر توان و اقتدار روح افزوده می شود و برای تحقق این امر باید از تقویت حیات مادی و طبیعی پرهیز کرد چه در این صورت روح، خوی و خصلتی ملکوتی می یابد و به

۶۰. هستی و مطلق و جاودان

۶۲. روح مطلق که مقید به زمان و مکان نشده و به عالم صورت نیامده است (تعلیقات دفتر سوم، ص ۴۱۴).

۶۳. رک. [۲]، دفتر ۳ بیت ۴۰ و ۴۲۳۸. ۶۴. همان، دفتر اول، بیت ۱۵۷۷ تا ۱۶۱۲.

اصل خویش نزدیک می‌شود.

عقیده عرفا درباره دلایل تعلق روح به قالب این است که اگر چه روح آنگاه که در عالم ارواح به سر می‌برد از نعمت مکالمه و مشاهده حق و معرفت مناسب آن عالم برخوردار بود اما برای رسیدن به کمال معرفت علاوه بر ابزار و ادوات درونی و حواس باطنی به ابزار بیرونی و حواس ظاهری نیز نیازمند بود تا به ادراک کلیات و جزئیات هر دو عالم نایل آید.

علاوه بر این ایشان دلیل هراس و نارضایتی روح از تعلق به قالب را پیشینه ارزشمند و حیات سرشار از کرامت و معنویت روح در جوار قرب حضرت حق می‌دانند البته بعضی از آنها بر این باورند که ارواح همه آدمیان به یک میزان، گذشته را به یاد نمی‌آورند، در این میان گروهی احوال سرزمین خود را به کلی فراموش می‌کنند، اما گروهی دیگر گاه و بیگاه آن را به خاطر می‌آورند و گروه سوم گذشته را به طور کامل به یاد می‌آورند و حجابها به کلی از پیش چشم ایشان برداشته می‌شود.

۵- منابع

- [۱]. ابن سینا، حسین؛ حدود یا تعریفات؛ ترجمه مهدی فولادوند؛ چ ۲، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۶.
- [۲]. بلخی، جلال‌الدین محمد؛ مثنوی معنوی؛ مصحح: دکتر محمد استعلامی؛ چ ۲، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۹.
- [۳]. بلخی، جلال‌الدین محمد؛ فیه مافیه؛ چاپ پنجم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- [۴]. تهانوی، محمد اعلی بن علی؛ کشاف اصطلاحات الفنون؛ چ ۱، کلکته: شیاتک موسیسی، ۱۸۶۲.
- [۵]. جرجانی، الشریف علی بن محمد؛ کتاب التعریفات؛ چ ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ هـ (۱۹۸۸ م).
- [۶]. رازی، نجم‌الدین ابوبکر؛ مرصاد العباد؛ چ ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۱.
- [۷]. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم؛ حدیقه الحقیقه و شریقه الطریقه؛ مصحح: مدرس رضوی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
- [۸]. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ چ ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- [۹]. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین؛ اسرار نامه؛ مصحح: صادق گوهرین؛ چ ۲، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۶۱.
- [۱۰]. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین؛ مصیبت نامه؛ مصحح: دکتر نورانی وصال؛ چ ۱، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۲۸.
- [۱۱]. غزالی طوسی، ابوحامد محمد؛ کیمیای سعادت؛ چ ۱، تهران: انتشارات گنجینه، ۱۳۷۰.



- [۱۲]. قشیری، ابوالقاسم؛ ترجمه رساله قشیریه؛ مصحح: بدیع الزمان فروزانفر؛ ج ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷.
- [۱۳]. مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسمعیل بن محمد؛ شرح التعرف لمذهب التصوف؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.
- [۱۴]. همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن محمد، ملقب به عین القضاة؛ تمهیدات عین القضاة؛ ج ۲، تهران: کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی