

وحدت یا دوگانگی نفس و روح

از منظر اسلام

غلامرضا پرهیزکار*

چکیده

این مقاله به بررسی مسئله وحدت نفس و روح یا دوگانگی آن دو می‌پردازد، از این رو، با توجه به حجم کمتر و نیز اعتبار بیشتر آیات - در مقایسه با روایات - ابتدا، به اجمال، به آیات مربوط به نفس و روح اشاره شده تا ضمن آشنایی با ادبیات موضوع، امکان طرح فرضیه تحقیق فراهم شود. فرضیه حاصل از مطالعات اولیه وحدت نفس و روح است که شواهد این فرضیه با مراجعه تفصیلی به روایات و نیز با مراجعه دیگر بار به آیات شریفه استخراج گردید و برای اتقان بیشتر بحث، دیدگاه گروهی از مفسرین نیز در زمینه مورد بحث استخراج گردید. حاصل بحث گردآوری پنج دسته شواهد دال بر وحدت روح و نفس از منظر اسلام است. با این توضیح که روح به صرف بعد غیر مادی انسان اشاره دارد؛ اما نفس به همراهی این بعد غیر مادی با بدن و ورود به دنیا اشاره دارد. در عین حال این سخن به معنای وحدت کامل نفس و روح نیست.

کلیدواژه‌ها

روح، نفس، بدن، وحدت، نفس و بدن.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم gpicac@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۷/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۱۱/۰۶



در این مقاله به یکی بودن یا «دوگانه» بودن نفس و روح پرداخته و از منظر آیات و روایات بررسی می‌کنیم. بررسی درون دینی این امر به دلیل مجرد و غیر مادی بودن نفس و روح این امتیاز را دارد که می‌توانیم از لسان خدا و معصومین علیهم‌السلام که با عالم غیب و مجردات مرتبطند، هر چه بیشتر خود را به واقع امر نزدیک سازیم و نتایج حاصل را دست‌مایه افکار فلسفی در خصوص نفس و روح قرار دهیم؛ چنان‌که روشن شدن درست این مسئله می‌تواند افق روشن‌تری را فراروی آن دسته از دانشمندان علوم انسانی قرار دهد که می‌خواهند شناخت‌های دینی درباره ماهیت انسانی را جایگزین شناخت‌های مادی گرایانه‌ای سازند که اینک مبانی فلسفی علوم انسانی را به وجود آورده است.

ادبیات قرآنی روح و نفس

روح در قرآن

علامه طباطبایی در تفسیر آیه کریمه «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربي»؛ از تو درباره روح سؤال می‌کنند بگو روح از امر پروردگارم است» (اسراء، آیه ۸۵) به نکاتی اشاره کرده‌اند که خلاصه‌اش را در این جا می‌آوریم.

روح در لغت به معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می‌شود و گاه مجازاً بر اموری اطلاق می‌شود که از آنها آثار نیک و مطلوب ظاهر می‌شود، همچون آیه شریفه «و كذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا» (شوری، آیه ۵۲) که مراد از روح، قرآن است و گفته‌اند به قرآن، روح اطلاق شده؛ زیرا قرآن نیز همچون روح که اجساد مرده را زنده می‌کند، احیاگر است.

اما در برخی تعابیر، منظور از روح قطعاً مبدأ حیات نیست. قرآن، روح را حقیقتی برمی‌شمرد که همراه ملائک [یا خود ملک] است؛ برای نمونه می‌فرماید: «تنزل الملائکة و الروح فیها باذن ربهم من کل امر» (قدر، آیه ۴)، «نزل به الروح الامین علی قلبک...» (شعراء، آیه ۱۹۴-۱۹۳)، «قل نزله روح القدس» (نحل، آیه ۱۰۲)، «فارسلنا الیها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً» (مریم، آیه ۱۷)، و گاه منظور، آن حقیقتی است که در همه آدمیان دمیده شده؛ «ثم سواه و نفخ فيه من روحه» (سجده، آیه ۹)، «فاذا سویته و نفخت فيه من روحي» (ص، آیه ۷۲) و گاه نیز منظور از روح آن حقیقتی است



که با مؤمنین همراه است. «اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه» (مجادله، آیه ۲۲)، در برخی موارد نیز به حقیقتی اشاره دارد که انبیاء با آن در تماس اند؛ «ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا اله الا أنا فاتقون» (نحل، آیه ۲)، «و آتينا عيسى بن مريم البينات و ايدناه بروح القدس» (بقره، آیه ۸۵).

در پاره‌ای از آیات اشاره به حقیقتی دارد که در حیوانات و نباتات زنده وجود دارد. علامه طباطبایی پس از توضیح نسبتاً مفصلي می‌گوید: در آیه اصلی مورد بحث یعنی «يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي» (اسراء، آیه ۸۵) حقیقت روح بیان شده است که روح از مقوله امر است و منظور از امر، امری است که در آیه شریفه «انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون...» (یس، آیه ۸۲) یعنی روح از مقوله «کن فیکون» است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳، ص ۲۷۰-۲۹۴). به اعتقاد محمدتقی مصباح یزدی، آنچه مسلم است روح در قرآن، در این دو معنا به کار رفته است. الف) موجودی که از سنخ فرشتگان است؛ ب) روح انسانی. در مورد موجودات هم‌سنخ با فرشتگان می‌توان به این آیات اشاره داشت:

«قل نزله روح القدس من ربك بالحق» (نحل، آیه ۱۰۲)؛ «نزل به الروح الامين» (شعراء، آیه ۱۹۳)؛ تنزل الملائكة و الروح فيها باذن ربهم» (قدر، آیه ۴). و در همین راستا عبارتهایی در قرآن وجود دارد که روح را به عنوان تأییدکننده انبیاء و مؤمنین معرفی می‌کند.

دسته دوم آیات مربوط به روح انسانی، درباره حضرت عیسی علیه السلام و مادر ایشان حضرت مریم علیها السلام و حضرت آدم علیه السلام و عموم انسان‌هاست. درباره حضرت مریم می‌توان به آیه کریمه «مریم ابنة عمران التي احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا...» (تحریم، آیه ۱۲) اشاره کرد چنان‌که در سوره نساء به خود حضرت عیسی علیه السلام «روح» اطلاق شده است؛ «و کلمة القاها الی مریم و روح منه...» (نساء، آیه ۱۷۱) یا آن‌جا که مخصوص حضرت آدم علیه السلام است، مثل آیه سوره ص: «انی خالق بشرأ من طین فاذا سویته و نفخت فيه من روحی فقعوا له ساجدین» (ص، آیه ۷۱-۷۲).

این آیه که درباره حضرت آدم است می‌تواند بر وجود روح در انسان‌های بعدی نیز اشاره داشته باشد؛ زیرا آنها از نسل آدمند. اما آیه «الذی احسن کل شیء خلقه و بدأ خلق الانسان من طین * ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهین * ثم سواه و نفخ فيه من روحه و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده قليلاً ما تشكرون» (سجده، آیه ۹۷) به ظاهر، وجود روح را به طور مستقیم به همه انسان‌ها نسبت می‌دهد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۱-۳، ص ۳۴۹-۳۵۴). چنان‌که احادیثی چند، نفخ



روح را به همه انسان‌ها نسبت می‌دهد.

به اعتقاد محمدتقی مصباح یزدی آنچه از موارد استعمال این واژه برمی‌آید این است که بی‌گمان، اطلاق روح بر فرشتگان و موجودی همسنگ با فرشته، با اطلاق روح به روح انسانی وجه مشترکی دارد. این وجه مشترک، بدین معناست که یا لفظ برای همان وجه مشترک وضع شده و مشترک معنوی است و یا اگر مشترک لفظی باشد دست کم به همان مناسبت (وجه اشتراک و یا مناسبت) از یک معنا به معنای دیگر منتقل شده است؛ توضیح آن که در همه موارد مذکور، روح بر موجودی اطلاق می‌شود که دارای حیات و شعور است و موجودی است مخلوق؛ اما روح بر موجودی که شعور ندارد و همچنین بر خداوند، اطلاق نمی‌شود (همان، ص ۳۵۵-۳۵۶).

نفس در قرآن

نفس به معنای ذات یک چیز است؛ چنان‌که علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده» (نساء، آیه ۱) می‌گوید: «منظور از نفس به طوری که از لغت برمی‌آید، عین هر چیز است... نفس چیزی است که انسان به واسطه آن، انسان است و آن عبارت است از مجموع روح و جسم در دنیا و روح به تنهایی در زندگی برزخ» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۱۳) همین معنا در کتاب جدید فی تفسیر القرآن الکریم نیز آمده است (نک: نجفی، ۱۴۰۲ هـ، ج ۶، ص ۱۶۹). در آیه ذیل واژه نفس دوبار به کار رفته که در کاربرد اول آن به معنای هر انسانی است (که مرکب از بدن و روح است): «یوم تأتي کل نفس تجادل عن نفسها...» (نحل، آیه ۱۱۱).

در آیه «لنبلونکم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين» (بقره، آیه ۱۵۵)، نفس بر جسم نیز اطلاق شده، اما در آیاتی همچون: «الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون» (زمر، آیه ۴۲) تنها بر بعد غیرمادی انسان دلالت دارد. روشن است که در هنگام مرگ صرفاً بعد غیرمادی انسان که در این جا «نفس» نامیده شده، به طور کامل گرفته می‌شود و بدن باقی می‌ماند و یا در هنگام خواب، بدن بر جای خود باقی است. همچنین در آیه شریفه «قال بل سؤلت لکم انفسکم» (یوسف، آیه ۸۳) «انفس» را به ضمیر «کم» اضافه کرده و این نشان می‌دهد که نفس غیر از «کم» است که مجموع جسم و روح است و در واقع، به بخشی از کم (= شما انسان‌ها) که بعد غیرمادی آنهاست، اشاره دارد.



طرح مسئله و فرضیه پژوهش

با جمع‌بندی آیات مربوط به روح می‌توان گفت که روح در مواردی بر فرشته یا موجودی همراه با فرشته اطلاق شده، و در برخی موارد، منظور از روح، بعد غیرمادی انسان است. نفس نیز در یک معنا به همان بعد غیرمادی انسان دلالت دارد.

فرضیه این نوشتار آن است که با توجه به آیات و روایات «روح» و «نفس» بر یک چیز دلالت دارند و به لحاظ وجودی وحدت دارند با این تفاوت که «نفس» حالتی به فعلیت بیشتر رسیده روح پس از ورود انسان به جهان مادی و همراهی روح با بدن است. برای اثبات و یا تأیید فرضیه مذکور به ذکر شواهدی عمدتاً روایی می‌پردازیم که این مدعا را محتمل می‌سازند و آن را قرین به صحت نشان می‌دهد؛ هر چند مفاد برخی احادیث این فرضیه را به نوعی به چالش می‌کشد.

پیش از ذکر شواهد، به دیدگاه گروهی از مفسران - که البته در این بحث به دو قسم تقسیم می‌شود - اشاره می‌کنیم؛ یک گروه دست کم در برخی تعبیرات خود یا در ارتکاز ذهنی‌اشان، این دو (نفس و روح) را یکی انگاشته‌اند و گروه دیگر بین آنها فرق گذاشته‌اند.

گروه اول: علامه طباطبایی در ذیل آیه «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا...» (زمر، آیه ۴۲) می‌گوید: «مراد از «نفس» همان «ارواح» است که متعلق به بدن ما است...» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۷، ص ۴۰۷). در تفسیر نمونه نیز در ترجمه همین آیه - با آن که در آیه از واژه «أنفس» استفاده شده - چندین بار، به «ارواح» معنا شده است؛ (نک: مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱۹، ص ۴۷۶) همچنین مؤلف تفسیر احسن الحدیث این دو را یکی به حساب آورده (نک: قریشی، ۱۳۶۶، ج ۹، ص ۲۹۵) چنان‌که مصباح یزدی «نفس» را در آیه مذکور به «روح» ترجمه کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۵۱) مرتضی مطهری نیز به همین ترتیب به جای واژه نفس از واژه «روح» در ترجمه آیه استفاده کرده است (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۱۷).

اما گروه دوم از مفسران میان «نفس» و «روح» تفاوت گذاشته‌اند و در ذیل آیه «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْاِنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا...» (زمر، آیه ۴۲) تصریح کرده‌اند که فرق است میان نفس و روح. جالب این جاست که گروه دوم از نظر تعداد بر گروه اول فزونی دارند. موارد تصریح به تفاوت میان نفس و روح را می‌توان در تفسیر تبیان (شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۳۰؛ رازی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ص ۳۲۷؛ کاشانی، ۱۳۴۴، ج ۸، ص ۳۲۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۸۷۴؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۴-۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۲۴۸) و دیگر تفاسیر مشاهده کرد. نکته مشترک در همه این تفاسیر آن است که





دلیل آنها بر تفاوت، عمدتاً حدیثی از ابن عباس است و گاه نیز به حدیثی از عیاشی از امام باقر علیه السلام استناد می‌کنند، لکن احادیث در این زمینه به این دو، محدود نمی‌شود و تفسیر نورالثقلین احادیث دیگری، معارض با آن دو نقل می‌کند که در ادامه بحث به آنها پرداخته خواهد شد و به نظر می‌رسد مجموع این روایات را می‌توان شاهی بر یکی بودن روح و نفس به حساب آورد، نه تفاوت میان آنها.

شواهد دال بر وحدت نفس و روح

۱. دسته اول: کاربرد واژه‌های روح و نفس به جای یکدیگر

در برخی روایات واژه‌های «نفس» و «روح» به جای یکدیگر به کار رفته‌اند؛ یعنی در یک روایت واحد از هر دو واژه استفاده شده و مقصود از هر دو نیز یک چیز است.

الف) امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند: «إذا اراد الله تبارك و تعالی «قبض روح» المؤمن قال یا ملك الموت انطلق انت و اعوانك الی عبدی... فأتینی «بروحه» لا ریحة عندی... فلا يزال فی راحه حتی «یخرج نفسه» ثم...» (مجلسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۸، ص ۲۰۸). در این حدیث دو تعبیر «قبض روح» و «خروج نفس» آمده است. روشن است وقتی قبض صورت گیرد در واقع خروج رخ داده است. چون دو فعل به یک معنا و یک اتفاق اشاره دارد، متعلقشان نیز باید یک چیز باشد.

ب) امام صادق علیه السلام در توصیف مؤمن در هنگام مرگ می‌فرماید: «... قال فیفتح عینیه فینظر فینادی، «روحه» منادٍ من قبل رب العزه فیقول یا ایتها «النفس» المطمئنة الی محمد و اهل بینه، ارجعی الی ربك راضیه بالولایه مرضیه بالثواب فادخلی فی عبادی - یعنی محمد و اهل بینه - و ادخلی جنتی فما من شیء أحب الیه من استلال «روحه» و اللحوق بالمنادی» (همان، ج ۶، ص ۱۹۶). این حدیث مقصود ما را به روشنی بیان می‌کند که در هنگام مرگ، منادی از سوی خدا «روح» را ندا می‌دهد که ای «نفس» مطمئن به سوی پروردگارت بازگرد؛ افزون بر آن خدا در مقام خطاب می‌گوید: ای «نفس» اما امام معصوم - که سراپا تسلیم در برابر خداست و در عرصه بیان معارف دینی حتی سهو و خطا هم ندارد - به جای واژه «نفس» که در قرآن آمده از «روح» استفاده می‌کند در حالی که امام نیز در همان مقام خطاب، سخن می‌گوید.

ج) ابو حمزه ثمالی از امام محمد باقر علیه السلام می‌پرسد: در هنگام مرگ با ما چه می‌کنند و امام علیه السلام

در پاسخ فرمودند: «إلا يبلغ نفسه» ههنا - ثم اهوى بیده الی نحره...» و در ادامه فرمودند پیامبر ﷺ و حضرت علیؑ بالای سر مؤمن می آیند و به او می گویند: «ایتها «الروح» اخرجی الی روح الله و رضوانه...» (همان، ج ۶، ص ۱۷۸).

د) حدیثی از اهل سنت در کتاب پژوهشی درباره روح و شبه از دیدگاه ادیان، به نقل از ابوهریره، آورده شده که در آن این دو واژه به جای هم به کار رفته اند: «ان المؤمن ينزل به الموت ويعاین ما یعاین یود لو خرجت «نفسه» والله تعالی یحب لقائه إن المؤمن تصعد «روحه» الی السماء فتأتیة ارواح المؤمنین فیستخبرونه عن معارفه من اهل الدنیا» (سپری، ۱۳۸۰، ص ۱۷).

این حدیث را اگرچه به لحاظ سندی غیرمعتبر بدانیم، اما مضمون آن در احادیث شیعه وارد شده است، افزون بر این که بر فرض جعل، باز حکایت از ارتکاز ذهنی شخصی دارد که در صدر اسلام می زیسته و تفاوتی میان روح و نفس قائل نبوده است.

این حدیث می تواند شاهی باشد بر این که در عصر پیامبر ﷺ یا علیؑ این دو واژه به جای هم به کار می رفته اند.

۲. دسته دوم: خروج نفس و روح از بدن در هنگام خواب

دسته دوم شامل احادیث متعددی می شود که در ذیل آیه شریفه «الله یتوفی الانفس حین موتها...» (زمر، آیه ۴۲) نقل شده است. این دسته روایات به مسئله خروج روح یا نفس از بدن در هنگام خواب و خروج هر دو در هنگام مرگ اشاره دارند. در برخی از این احادیث این گونه آمده که هنگام خواب، نفس خارج می شود و روح می ماند؛ مگر هنگام مرگ که روح هم خارج می شود؛ اما در روایاتی دیگر این بیان وجود دارد که هنگام خواب روح خارج می شود؛ البته، نسبت به آنچه در بدن می ماند ساکت است؛ به جز یک حدیث از بحارالانوار که بخش مانده را نیز روح می نامد. آن دسته از مفسرانی که به تفاوت میان روح و نفس قائل شده بودند صرفاً به دو حدیث ذیل استناد کرده بودند:

الف) ابن عباس قال: فی ابن آدم «نفس» و «روح» فاذا نام قبضت نفسه و بقیة روحه و الروح و الذی یکون بها الغطیط و النفس هی الی یكون بها التمییز فاذا مات قبضت به نفسه و روحه (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، همان، ج ۹، ص ۳۱).

ب) عن ابی جعفرؑ: ما من احد ینام الا عرجت «نفسه» الی السماء و بقیة «روحه»





فی بدنه وصار بینهما سبب كشعاع الشمس فان أذن الله فی رد «الروح» اجابت «النفس»، «الروح» وهو قوله سبحانه «الله يتوفى الانفس حين موتها... (الحویزی، ۱۴۱۲هـ، ج ۴، ص ۴۸۷).

حدیث زیر نیز از مجموعه احادیث این دسته است:

ج) از امام صادق علیه السلام نقل شده که می فرماید: «اذا آوی احدکم إلى فراشه فليقل اللهم إني احسب نفسي عندك فاحسبها فی محل رضوانك و مغفرتك فان رددتها الی بدنی فارددها مؤمنه عارفه بحق اولیائک حتی تتوفاها علی ذالک (همان، ص ۴۸۸).

اگر تنها این دسته از روایات را در اختیار داشتیم، قضاوت آن گروه از مفسران صحیح به نظر می آمد اما احادیث دیگری با همین مضمون وارد شده، اما در آنها به جای واژه نفس از واژه روح استفاده شده است.

الف) عن ابی جعفر علیه السلام قال اذا قمت باللیل من منامک فقل الحمد لله الذی رد علی «روحي» لأحمده و أعبده (همان).

در دعای قبل می گفتیم خدایا هنگام خواب «نفس مرا» در محل رضوان و مغفرت خود نگه دار و در این دعای، خدا را سپاس می گویم که در هنگام بیداری «روح مرا» به من باز می گرداند.

ب) عن ابی عبدالله علیه السلام عن ابی جعفر علیه السلام: قال امیر المؤمنین علیه السلام: والله ما من عبد من شیعتنا ینام الا اصعد الله «روحه» الی السماء فیبارک فیها وان کان قد اتی علیها اجلها، جعلها فی کنوز من رحمته و فی ریاض جنته و فی ظل عرشه وان کان اجلها متأخراً بعث بها مع امتته من الملائکه لیردوها الی الجسد الذی خرجت منه لتسکن فیه... (همان).

در این حدیث به جای خروج نفس در هنگام خواب، خروج روح آمده، اما به بخش دوم یعنی بقاء مرتبه ای از آن در بدن که مربوط به زنده ماندن شخص است، اشاره ای نداشته و به تبع آن نامی هم بر آن بخش باقیمانده نهاده نشده است. بنابراین، در این حدیث به صعود روح به آسمان در هنگام خواب می پردازد و در حدیث قبل به حمد الاهی به دلیل بازگشت روح به بدن اشاره دارد.

ج) امام حسن مجتبی علیه السلام: «... اما ما سألت عن امر الانسان اذا نام این تذهب روحه

فان روحه معلقه بالريح والريح معلقه بالهواء الى وقت ما يتحرك صاحبها ليقطه فان اذن الله عزوجل برد تلك الروح على صاحبها... (همان، ص ۴۸۹).

سخن ديگر آن که اگر طبق حديث ابن عباس روح مربوط به مرتبه نازل انسان است که غطيط را به آن نسبت می دهد؛ یعنی خرخر کردن در هنگام خواب که شاید نمادی از زنده بودن و حیات حیوانی شخص باشد؛ پس چرا در ديگر احاديث آمده: خداوند در عالم ذر با ارواح انسانها میثاق بست، آیا منظور، میثاق بستن با بعد حیوانی انسان است یا برعکس میثاق با قوه تمییز انسان بسته شده؛ چیزی که ابن عباس آن را نفس می نامد.

علامه مجلسی حديثی ديگر را در بحارالانوار نقل می کند که قابل جمع با حديث ابن عباس است و واقعیت امر را بهتر روشن می کند:

عن ابی الحسن علیه السلام، إن المرء اذا نام فان روح الحيوان باقية في البدن والذي يخرج منه، روح العقل» (مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۵۸، ص ۴۳) مضمون حديث ابن عباس در این روایت هم آمده که مرتبه نازل (روح الحيوان، والذي يكون بها الغطيط) در هنگام خواب در بدن می ماند و مرتبه عالی (روح العقل، التي يكون بها التمييز) بالا می رود؛ منتهی در این حديث، هر دو مرحله را به روح نسبت داده؛ بر خلاف حديث ابن عباس که نفس را معادل روح العقل به کار برده است.

علاوه بر این دو حديث اخير که می گوید در هنگام خواب مرتبه عالی از بعد غیرمادی انسان بالا می رود - صرف نظر از این که اسمش روح باشد یا نفس - احاديث ديگری نیز به مضمونی شبیه به آن اشاره دارد؛ به این معنا که در بیداری و به هنگام انجام برخی امور دنیایی که در راستای تمنای دل و لهویات قرار می گیرد، مرتبه متعالی روح، از بدن مفارقت می کند؛ چیزی مثل هنگام خواب که عملی همراه با غفلت است؛ برای مثال، در روایت داریم که انسان مؤمن چون گناهی (زنا) مرتکب شود، روح ایمان از او خارج می شود و پس از توبه روح ایمان به او بازمی گردد (همان، ج ۶۴، ص ۱۹۳) در این حالات که روح ایمان مفارقت پیدا می کند، با توجه به زنده بودن شخص، باید گفت روح حیوانی در بدنش باقی می ماند.

بنابراین، به نظر می رسد دو تعبیر روح و نفس به امری واحد که در هنگام خواب از بدن مفارقت می کند، اشاره دارند. البته، با توجه به برخی قرائن باید گفت: آنچه در هنگام خواب مفارقت می کند، بخش متعالی از آن امر واحد است و آنچه می ماند و سبب بقاء حیات برای فرد





است بخش زمینی و غیر متعالی آن است و در واقع، آن امر واحد شوون و مراتبی دارد که در نامگذاری آن شوون و مراتب نیز ممکن است از همان یک یا دو اسم کلی (= جسم و روح) که برای کلیت آن امر واحد در نظر گرفته‌ایم، استفاده کنیم.

۳. دسته سوم: میثاق با روح و نفس در عالم ذر

در این دسته به دو روایت اشاره می‌کنیم. در میان احادیث متعدد که به عالم ذر اشاره دارند عمدتاً از واژه روح استفاده شده؛ مثل حدیث ذیل:

ابی عبدالله علیه السلام إن الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها في الميثاق اتلف ههنا و ما تناكر منها في الميثاق اختلف ههنا... (همان، ج ۵۸، ص ۱۳۹).

لکن در یک حدیث - که به روز میثاق و عالم ذر اشاره دارد - به جای روح از واژه نفس استفاده شده است. اگر تعبیر نفس و روح از دو امر متفاوت حکایت دارند، چرا به جای واژه روح واژه نفس به کار رفته است؟

عن ابی جعفر علیه السلام: لا تخصموا الناس فان الناس لو استطاعوا ان يحبونا لأحبونا، إن الله اخذ ميثاق «النفس» فلا يزيد فيهم احداً ابداً و لا ينقص فيهم احد ابداً (همان، ج ۵، ص ۲۵۱).

البته این شواهد به شواهد دسته اول نزدیک‌اند و همه روایات این دو بخش را می‌توان در یک گروه جای داد.

۴. دسته چهارم: لحاظ کارکردهای یکسان برای روح و نفس

پیش از بیان این دسته از احادیث، به طرح سؤالی می‌پردازیم که در برابر مدعای ما، یعنی وحدت نفس و روح قرار می‌گیرد. سؤال این است که اگر این دو یکی هستند، چرا نوع نگاه قرآن به روح و نفس متفاوت است. چرا تقدس و احترامی که قرآن برای روح قائل است برای نفس قائل نیست؟ روح یا فرشته است یا موجودی همراه با آن - که در هر حال مقرب درگاه الاهی است - و یا آن حقیقتی است که چون در بدن مادی حلول کند، آدم را شایسته سجده شدن به وسیله فرشتگان مقرب می‌سازد. هر چند خداوند در آیه **﴿يا ايها النفس المطمئنة * ارجعي الي ربك...﴾** (فجر، آیه ۲۸-۳۰) نفس را نیز محترم و بزرگ می‌شمارد و این گونه با عبارتی نغز و زیبا به استقبالش می‌آید و یا احادیثی که در مدح و کرامت نفس وارد شده است؛ مثل این سخن

امیر مؤمنان علیه السلام که می‌فرماید: «من کرمت علیه نفسه هانت علیه شهواته» (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۴۹۹، ص ۷۵۵) لکن این دسته از آیات و احادیث مؤید مدعای ماست؛ زیرا نفس را همسنگ روح قرار می‌دهد؛ اما مسئله این جاست که در برخی آیات نفس را از مقام والای مطمئن‌بودن فرو می‌کشد و آن را بسیار امرکننده به بدی‌ها معرفی می‌کند «ما أبرء نفسی إن النفس لأماره بالسوء» (یوسف، آیه ۵۳) علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌گوید: «نفس به طور کلی آدمی را به سوی بدی‌ها و زشتی‌ها وامی‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۲۶۹) یا در آیه «قال بل سولت لکم انفسکم» (یوسف، آیه ۸۳) تسویل و آراستن کار نادرست را به نفس نسبت می‌دهد یا در آیه «نهی النفس عن الهوی...» (نازعات، آیه ۴۰) نفس را رونده به سوی هوی و هوس معرفی می‌کند که هر کس نفس را از این کار بازدارد، بهشت جایگاه اوست.

در تأیید آیات مربوط به ذم نفس می‌توان به احادیث بسیاری که در مذمت نفس وارد شده‌اند، اشاره کرد؛ برای نمونه، حدیث امام صادق علیه السلام؛ معروف است که چون پیامبر صلی الله علیه و آله گروهی را برای جنگ فرستاد و آنها از جنگ بازگشتند، حضرت فرمود: آفرین بر قومی که جهاد اصغر را پشت سر گذاشتند، لکن جهاد اکبر باقی مانده است. گفته شد: جهاد اکبر چیست؟ یا رسول الله! فرمود: جهاد نفس (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۳). یا در حدیثی دیگر که نفس هر کس، دشمن‌ترین دشمنان آن شخص، معرفی شده است^۱ (حلی، عدة الداعی، ص ۲۹۵).

حال با توجه به این مجموعه از آیات و روایات این پرسش مطرح می‌شود که اگر روح و نفس یکی هستند، چرا روح مدح شده اما ذم نشده است و چرا نفس بیشتر مذمت شده است تا مدح؟ آیا تمایز میان روح و نفس حکایت‌گر تفاوت ماهوی این دو نیست؟ در پاسخ می‌توان گفت که اگرچه روح در آیات قرآنی در مظان ذم قرار ندارد، اما در برخی روایات، روح نیز همانند نفس به نوعی مذمت شده است. این روایات انسان را دارای روح‌های مختلفی به حساب می‌آورد که برخی از آنها همچون نفس مذموم و مربوط به دنیا و تعلقات مادی است و انسان را به هوی و هوس می‌اندازد. در این باره حدیث مفصلی از حضرت علی علیه السلام در توصیف سه گروه مورد اشاره قرآن یعنی «السابقون» «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال» نقل شده که نسبت به دیگر احادیث در این باب، گویاتر است. در این حدیث، از پنج روح سخن رفته است که عبارتند از: روح القدس، روح الایمان، روح القوه، روح الشهوه و روح البدن. روح القدس ویژه پیامبران [و ائمه] است. اما روح ایمان در مؤمنان نیز وجود دارد، چنان‌که احادیث دیگری نیز به





این مطلب اشاره دارند؛ اما انسان‌های مشرک و معاند با دین حق، تنها دارای روح القوه، روح الشهوه و روح البدن هستند.^۲ دربارهٔ پیامبران می‌فرماید: با روح قوت به جنگ با دشمن و رفع و رجوع زندگی می‌پردازند و با روح شهوت به غذاهای لذیذ می‌رسند و با زنان جوان ازدواج حلال می‌کنند و سرانجام روح بدن که مربوط به «دب و درج» است یعنی همان، حرکت کردن و رفتن. در بخشی از این حدیث دربارهٔ انسان مؤمن آمده:

... و قد تأتي عليه حالات في قوته و شبابه يهيم بالخبيثه فتشجعه روح القوه و تزين له روح الشهوه و تقوده روح البدن حتى توقعه في الخبيثه فاذا مسها انتقض من الايمان و نقصانه من الايمان ليس بعائد فيه او يتوب ...

حضرت در ادامه، مصداق اصحاب المشتمه را اهل کتابی معرفی می‌کند که حق را شناختند و کتمان نمودند. از اینان روح ایمان سلب می‌شود و تنها روح قوت، روح شهوت و روح بدن را دارند. (مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۲۵، ص ۶۷-۶۵).

طبق این روایت روح القوه فرد را به سوی گناه می‌کشاند، به او قوت قلب می‌دهد و او را به گناه وامی‌دارد. این معنا با اماره به سوء بودن نفس (= نفس اماره) سازگاری دارد یا روح الشهوه طبق این حدیث، کار خلاف را برای فرد تزین می‌کند و آن را می‌آراید، کاری که «نفس تسویل‌گر» انجام می‌دهد؛ به این معنا که تسویل نفس، همان، زینت دادن روح الشهوه است. این حدیث، اماره به سوء بودن و تسویل‌گری را به روح نسبت داده است. در حدیثی دیگر به لوامه بودن روح اشاره شده است. نفس، لوامه (ملامت‌گر) است. اگر نفس اماره، فرد را به گناهی می‌کشاند، نفس لوامه او را سرزنش می‌کند که چرا چنین کردی. در دو روایت ذیل، همین ملامت‌گری به روح الايمان نسبت داده شده است.

عن ابي عبد الله عليه السلام: «ان للقلب اذنين فاذا هم العبد بذنب قال له روح الايمان لا تفعل و قال له الشيطان افعل...» (مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۶۶، ص ۱۹۹).

عن زراه قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام: رأيت قول النبي صلى الله عليه وآله لا يزني الزاني و هو مؤمن قال ينزع منه روح الايمان؟ قال [الامام عليه السلام] ينزع منه روح الايمان، قال [زراره] قلت فحدثني بروح الايمان، قال هو شيء؛ ثم قال هذا اجدر أن تفهمه، اما رأيت الانسان يهيم بالشئ فيعرض بنفسه الشئ يزره عن ذلك و ينهاه؟ قلت نعم. قال هو ذلك (همان، ج ۶۶، ص ۱۹۳).

طبق این دو حدیث همسنگی نفس لوامه و روح‌الایمان نیز روشن می‌شود. در این میان نفس مطمئنه نیز با روح‌الایمان قابل تطبیق است؛ چرا که طبق حدیث پیشین از حضرت علی علیه السلام: «بروح‌الایمان، عبدوا الله ولم یشرکوا به شیئاً» (همان، ج ۲۵، ص ۶۵) این جمله از حدیث درباره پیامبران است اما روح‌الایمان به پیامبران اختصاص ندارد و شامل مؤمنان هم می‌شود؛ چنان‌که در روایتی دیگر همین عمل را به روح‌الایمان همه مؤمنان نسبت داده است. با فعال شدن این روح و عبادت خالصانه، هدف از خلقت انسان تحقق می‌یابد و انسان شایستگی نفس مطمئنه شدن و بازگشت از دنیا به سوی خدا را پیدا می‌کند «یا ایته النفس المطمئنة ارجعی الی ربک» (فجر، آیه ۲۸).

بنابراین، نفس مطمئنه و لوامه به بعد متعالی انسان مربوطاند و روح‌الایمان نیز اشاره به همین بعد دارد. البته تاکنون برای روح‌البدن مطابقی نیافته‌ایم. این تطبیق و هماهنگی میان انواع نفس و انواع روح دسته چهارم از شواهد دال بر یکی بودن نفس و روح است.

برای تکمیل بحث درباره روح القدس که ویژه انبیاء و ائمه علیهم السلام است روایتی نقل می‌کنیم: عن ابی عبدالله علیه السلام: «یا مفضل ان الله تبارک و تعالی جعل للنبی صلی الله علیه و آله خمسة ارواح؛... و روح القدس، فيه حمل النبوه، فاذا قبض النبی صلی الله علیه و آله انتقل روح القدس، فصار فی الامام و روح القدس لا ینام و لا یغفل و لا یلهو و لا یسهو و الاربعه الارواح تنام و تلهو و تغفل و تسهو و روح القدس ثابت یری به ما فی شرق الارض و غربها و برّها و بحرّها، قلت جعلت فداک یتناول الامام ما ببغداد بیده؟ قال نعم و مادون العرش» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۱۷، ص ۱۰۶).

اولین نکته قابل استفاده از این حدیث که با بحث روح مرتبط می‌شود آن است که، طبق این روایت، روح القدس که یکی از ارواح پیامبر صلی الله علیه و آله است، با مرگ او به امام علیه السلام منتقل می‌شود. این مضمون در احادیث دیگری نیز آمده است. از این رو، شاید بتوان گفت منظور از آن، همان «روح القدس» است که طبق بیان قرآن به کمک پیامبران می‌آید «و آتینا عیسی بن مریم البینات و ایدناه بروح القدس» (بقره، آیه ۸۵). یا آیه «اولئک کتب فی قلوبهم الایمان و ایدهم بروح منه» (مجادله، آیه ۲۲) که در این جا نیز به قرینه آیه و حدیث پیشین بر همین معنا دلالت دارد.

بنابراین، باید گفت: روح القدس جزء ذات پیامبر نیست؛ بلکه نیرویی عَرْضی است که برای ایفای نقش پیامبری به او اعطا می‌شود؛ اگرچه روح‌الایمان پیامبر یا هر فرد دیگری جزء ذات اوست.





اگرچه مدح و ذم برای هر دو عنوان «نفس» و «روح» وارد شده و حتی در تقسیم‌بندی‌های نفس و روح بر اساس کارکردهایشان، هر نوع از روح معادل نوعی از نفس قرار داده شده؛ اما به نظر می‌رسد روایات مربوط به مذمت نفس و دنیایی شدن آن، فزونی بیشتری بر روایات مربوط به مذمت روح دارند. شاید این اختلاف را بتوان با توجه به معانی مختلفی که در آغاز بحث برای نفس و روح برشمردیم، توجیه کرد. در آن جا گفتیم: گاه نفس بر بُعد مجرد انسان حمل می‌شود که آن را مساوی با روح دانستیم و گاه منظور از نفس، ذات‌الشیء است؛ یعنی همه وجود آن شیء که درباره انسان، به معنای مجموع روح و بدن است؛ اما انسان با توجه به این که اصالتاً همان روح است، وقتی با بدن همراه می‌شود و به این دنیا پا می‌گذارد، بُعد جسمانی‌اش او را زمینی و دنیایی می‌سازد و برایش تعلق خاطر به این جهان ایجاد می‌کند و این تعلق خاطر امری مذموم است. از این رو، شاید بتوان گفت که وقتی در روایات از واژه «نفس» استفاده می‌شود به نوعی اشاره به بدن و دنیا در آن لحاظ شده است و از همین رو، بیشتر مورد مذمت واقع می‌شود؛ به خلاف آن، وقتی از تعبیر روح استفاده می‌شود کمتر به دنیایی شدن آن توجه می‌شود و بنابراین، کمتر مذمت می‌شود. این نکته زمینه را برای طرح دسته پنجم از شواهد فراهم می‌سازد.

۵. دسته پنجم: نفس و روح، همراهی یا جدایی از بدن

اگر احادیث یا آیات مربوط به نفس و روح را به صورت یک نمودار زمانی، از عالم ذر تا قیامت، در نظر بگیریم، تقریباً می‌توان این سیر منطقی را مشاهده کرد که هر گاه سخن معصوم صرفاً به بعد غیرمادی ناظر است از واژه «روح» استفاده شده و هر گاه ناظر به مجموع جسم و روح است، یا ناظر به روحی است که در ارتباط با بدن مادی قرار گرفته است، از واژه «نفس» استفاده شده است. این فرضیه بر اساس یک استقراء - هر چند ناقص - مطرح می‌شود که توضیح آن در ذیل می‌آید.

در روایات مربوط به قبل از خلقت بدن واژه «روح» آمده است؛ برای مثال، آن دسته از روایاتی که می‌گوید: بُعد غیرمادی انسان‌ها را دو هزار سال پیش از بدن آنها آفریدیم، از واژه «روح» استفاده شده است؛ برای نمونه، ابو عبدالله علیه السلام قال: «ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بألفی عام...» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۸، ص ۳۰۸) همچنین از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند: «... و لكن الله خلق الارواح قبل الابدان بألفی عام» (همان، ج ۲۴، ص ۱۲۷) احادیث در این زمینه بیش از این است (نک: همان، ج ۵، ص ۲۵؛ ج ۲۶، ص ۱۱۹؛ ج ۲۶، ص ۱۱۹؛ ج ۵۸، ص ۴۱؛ و...).

دسته دیگر احادیثی اند که می گویند ارواح مردم در این دنیا چون یارانی گرد هم آمده‌اند. گروهی از آنها قبل از تعلق به بدن و در نزد خدا، هم‌دیگر را شناخته‌اند؛ در نتیجه پس از تعلق به بدن نیز احساس نزدیکی و آشنایی با هم دارند و برعکس گروهی دیگر از ارواح که در نزد خدا هم‌دیگر را نشناختند، در دنیا نیز با هم اختلاف دارند؛ در این دسته از احادیث نیز واژه «روح» به کار رفته است؛ برای نمونه:

ابوعبدالله علیه السلام يقول: الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف في الارض و ما تناكر عندالله اختلف في الارض (همان، ج ۵۸، ص ۱۳۵؛ ج ۵، ص ۲۴۱؛ ج ۵۸، ص ۳۱ و...).

اما همین روح - در دسته دیگری از روایات - وقتی با بدن همراه می‌شود برای اشاره به آن بارها از واژه «نفس» استفاده می‌شود. همچون دعای منقول از ابوعبدالله علیه السلام بعد از نماز «وَأَسْأَلُكَ انْ تَعْصِمَنِي مِنْ مَعْصِيكَ وَلَا تَكِلَنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ أَبَدًا مَا أَحْيَيْتَنِي...» (کلینی، ۱۳۶۷، همان، ج ۳، ص ۳۴۶).

این احادیث به زمانی مربوط است که بعد غیرمادی با بعد مادی انسان ترکیب شده است؛ اما - در روایات - همین که بعد غیرمادی از بدن خارج می‌شود و به عالم برزخ می‌رود، از واژه «روح» استفاده می‌شود. برای نمونه دو حدیث نقل می‌کنیم که هم واژه «روح» در آن به کار رفته و هم تصریح می‌کند که مربوط به عالم برزخ است:

ابراهیم بن اسحاق الحجازی قال قلت لابی عبدالله علیه السلام: این ارواح المؤمنین فقال «ارواح» المؤمنین فی حجرات الجنة يأكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويتزاوون فيها ويقولون ربنا «اقم لنا الساعة لتنجزنا ما وعدتنا» فقال قلت، این «ارواح» الكفار فقال فی حجرات النار يأكلون من طعامها و يشربون من شرابها و يتزاوون فيها ويقولون: «لا تقم لنا الساعة لتنجزنا ما وعدتنا (مجلسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۶، ص ۲۳۴، ح ۴۹).

عن الحارث عن امیر المؤمنین علیه السلام: إن «ارواح» القدریه يعرضون النار غدواً و عشياً «حتى تقوم الساعة» فاذا قامت الساعة عذبوا مع النار بألوان العذاب... (همان، ج ۵، ص ۱۱۸).

انسان تا در عالم برزخ است از او به «روح» تعبیر می‌شود، اما وقتی قیامت برپا می‌شود و معاد



واقع می‌شود؛ چون معاد، جسمانی است، از واژه و تعبیر «نفس» استفاده می‌شود. آیات ذیل می‌توانند شاهی بر این ادعا باشند:

«اتقوا يوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً» (بقره، آیه ۴۸)؛

«اتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا یظلمون» (بقره، آیه ۲۸۱)؛

«و تضع الموازين القسط لیوم القیامة فلا تظلم نفس شیئاً وان كان مثقال حبة من خردل أتینا بها و كفی بنا حاسبین» (انبیاء، آیه ۴۷)؛

«إن الساعة آتیة اكاد اخفیها لتجزی كل نفس بما تسعی» (طه، آیه ۱۴).

خلاصه این که اگر روح و نفس یکی هستند و بعد غیرمادی به لحاظ همراهی آن با جسم، نفس بر آن اطلاق شده است، باید بتوان در روایات و آیات قرآنی، شاهد این سیر منطقی بود که پیش از تعلق بعد غیرمادی به بدن، از تعبیر روح استفاده شده باشد؛ پس از تعلق به بدن و در دنیا از تعبیر نفس، در عالم برزخ از تعبیر روح و سرانجام در عالم قیامت و در بهشت و جهنم از واژه نفس استفاده شده باشد، که به نظر می‌رسد، این سیر منطقی را می‌توان در روایات مشاهده کرد. البته، باید توجه داشت که هر چند برای دنیا و آخرت از نفس استفاده می‌شود؛ اما تعبیر روح نیز می‌تواند درست باشد؛ زیرا در این دو مرحله روح هم وجود دارد و حتی در مقایسه با بدن، روح از اعتبار و اهمیت بیشتری برخوردار است؛ ولی پیش از تعلق روح به بدن یا در عالم برزخ اگر از نفس استفاده شده باشد، باید دلیلی خاص داشته باشد؛ پیش از این حدیثی درباره عالم ذر نقل شد (نک: مجلسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۵، ص ۲۵۱) که در آن واژه «نفس» به کار رفته بود، اما این حدیث هر چند مربوط به عالم ذر است؛ اما به عالم دنیا و همراهی روح با بدن ناظر است؛ زیرا می‌گوید بعضی از روح‌هایی که الآن در قالب «نفس» در عالم دنیا به سر می‌برند، نمی‌توانند ما اهل بیت را دوست بدارند.

نفس، روح بیشتر فعلیت یافته

در بررسی بیشتر به چند حدیث برمی‌خوریم که می‌تواند بر سیر بحث اثرگذار باشد. اول این که در دو حدیث این نکته آمده که انسان‌ها یک روح قدیم دارند (روحی که با خدا می‌شاق بسته است) و روحی دیگر که در رحم مادر به جنین دمیده می‌شود.



الكافی، فی الصحیح عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام، فی حدیث خلقه النطفه فی الرحم، ثم یبعث الله ملكین یخلقان فی الارحام ما یشاء یقتحمان فی بطن المرأه من فم المرأه فیصلان الی الرحم و فیها «الروح القدیمه المنقوله» فی اصلاب الرجال و ارحام النساء فینفخان فیها «روح الحیاه و البقاء» و یشقان له السمع و البصر و جمیع الجوارح... (نمازی، ۱۴۲۹هـ.ق، ج ۴، ص ۲۳۲).

یا در حدیثی دیگر امام سجاد علیه السلام درباره میزان دینه جنین می فرماید:

... إن طرخته وهو نمسه مخلقه له عظم و مرتب لجوارح قد نفخ فيه «روح العقل» فان علیه دینه کامله. قلت له، رأیت تحوله فی بطنها الی حال، أبروح كان ذالك ام بغیر روح؟ قال بروح عدا «الحیاه القدیم المنقول» فی اصلاب الرجال و ارحام النساء ولولا انه كان فی روح عدا «الحیاه» ما تحول من حال الی حال فی الرحم و ما كان اذن علی من یقتلانه دینه وهو فی تلك الحال (مجلسی، ۱۴۰۳هـ.ق، ج ۵۷، ص ۳۵۶).

۱۴۱



بنابر محتوای این دو حدیث، دو روح در انسان وجود دارد، یکی روح قدیم و دومی روحی که در جنین دمیده می شود. بحث وجود دو روح مجالی فراهم می کند برای جمع کردن میان برخی روایات دال بر وجود روح قبل از بدن و سخن برخی فیلسوفان مبنی بر این که نفس پس از رسیدن جسم انسانی به مراحل تکامل به وجود می آید. در وجه جمع می توان گفت که آنچه فیلسوفان بر اثبات آن دلیل آورده اند و آن را «نفس» نامیده اند، همان روحی است که در جنین دمیده می شود و آن غیر از روح قدیم است که پیش از بدن وجود داشته است؛ از این رو، به این دلیل که ادله قطعی بر پیدایش نفس پس از خلق بدن داریم، نیازی به توجیه روایات دال بر وجود روح قبل از بدن نیست اما این دو حدیث، این پرسش را فراروی ما می نهد که وقتی می گوئیم روح و نفس در واقع، یک چیزاند، آیا روح قدیم مورد بحث ماست یا روح دمیده شده در جنین؟ تا این جا روح را امر واحدی تلقی می کردیم، اما آیا هنوز هم باید بر همان نظر پافشاری کنیم؟ تا به حال می گفتیم که همان روح - که در عالم ذر بوده است - در عالم دنیا با بدن همراه می شود از این رو به آن «نفس» هم می گویند.

برای توضیح وجود دو روح یکی روح قدیم و دیگری روح دمیده شده و جمع آن با مباحث پیشین، دو فرض از فرض های محتمل به این ترتیب است:

الف) هر دو وجوداً مستقل باشند، اما مرکباً در دنیا و در قالب بدن فعالیت داشته باشند؛



ب) نفخ شدن روح دوم را در واقع، افاضه قابلیت‌ها و فعلیت‌های جدیدی به روح قدیم بدانیم که این قابلیت‌ها در راستای ادامه حیات روح قدیم در بدن مادی باشد؛ یعنی بروزدهنده آن دسته از توانایی‌های روح باشد که پس از همراهی با بدن، امکان ظهور در عالم مادی می‌یابد. با توجه به این که هرکس از درون خود را به قید وحدت در می‌یابد و کسی خود را به قید دوگانگی در نمی‌یابد، به نظر می‌رسد همین معنا صحیح باشد.^۴

بر این اساس باید گفت که انسان‌ها روح واحدی دارند؛ اما در مراحل از حیات خود و به اقتضای همراهی با بدن و بروز صفات جدید آن را «نفس» نامیده‌اند؛ بنابراین، با این بازبینی در مباحث پیشین سخن را این گونه تکمیل می‌کنیم که روح نه به صرف همراهی با بدن بلکه به دلیل دریافت قابلیت‌های جدید، پس از همراهی با بدن «نفس» نامیده می‌شود. وجه این نام‌گذاری جدید نیز همان همراهی با بدن است و این که نفس، به معنای ذات‌الشیء است و ذات انسان روح و بدن اوست.

همچنین علامه مجلسی بدون ذکر سند یا نام معصومی علیه السلام که احتمالاً آن سخن از او صادر شده سخنی نقل کرده و می‌گوید: این سخن را الخیری در تفسیر خود و در ذیل آیه «یوم یأتی کل نفس تجادل عن نفسها» (نحل، آیه ۱۱۱) آورده است:

ان النفس و الروح یجئان بین یدی یدی الله فیختصمان فتقول النفس کنت کالثوب لم اقدر ذنباً ما لم تدخل فی و یقول الروح: کنت مخلوقاً قبلک بدهور و لم ادر ما الذنب الی ان دخلت فیک. فیمثل الله لهما اعمی و مقعداً و کرماً علی الجدار و یأمر بالاعتظاف فیقول الاعمی: لا ابصر و یقول المقعد: لا أمشی فیقول له: اربک الاعمی و اقتطف فیقول هذا مثلکما فکما صار العنب بکما مقطوفاً، صار الذنب بکما مقطوفاً... (نمازی، ۱۴۲۹ هـ.ق، همان، ج ۴، ص ۲۳۳-۲۳۴ به نقل از بحار الانوار، همان، ج ۵۸، ص ۱۰۳).

این سخن میان نفس و روح تفاوت نهاده است. لکن در بیش از چهل تفسیر مشاهده شده، هیچ‌کدام آیه مذکور این گونه معنا نشده است و تنها در تفسیر گازر (نک: الجرجانی، تفسیر گازر، ج ۵، ص ۲۰۷) و تفسیر جامع (بروجردی، ۱۳۴۱، ج ۴، ص ۷۰) حدیثی دیگر با مضمونی مشابه از ابن عباس نقل شده که در آن به نزاع میان بدن و روح اشاره شده است. اگر در سخن منقول از بحار الانوار منظور از نفس همان بدن باشد که در حدیث ابن عباس (که

همان مضمون را دارد) آمده، در این صورت از موضوع بحث ما خارج است و اگر منظور از روح، روح قدیم باشد؛ چنان که تعبیر «قبل الدهور» نیز وجود داشت و به تبع آن بگوییم منظور از نفس هم، روح دمیده شده در جنین است که فیلسوفان نیز آن را «نفس» می‌نامند. در این صورت، با توجه به تعبیر لباس بودن نفس و این که روح در قالب این لباس شکل می‌یابد و با توجه به این شکل و ساختار جدید می‌تواند در دنیا به عمل مبادرت ورزد، می‌شود گفت که این سخن الخیری نیز با احتمال دوم سازگار است که دمیده شدن روح، به معنای افاضه فعلیت جدید به روح قدیم است.

به هر تقدیر، رسیدن به یک نظر نهایی و قاطع نیازمند تتبع و بررسی بیشتر و عمیق‌تر آیات و روایات فراوانی است که درباره روح و نفس به دست ما رسیده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع شواهدی که پیش از این به آنها اشاره شد، می‌توان استنباط کرد که «نفس» و «روح» دو لفظاند که بر حقیقتی واحد دلالت دارند. این شواهد - به اجمال - به قرار ذیل اند:

۱. روایاتی که در آنها واژه‌های نفس و روح به جای هم به کار رفته‌اند؛
۲. روایاتی که گاه می‌گفتند در هنگام خواب روح از بدن خارج می‌شود و گاه می‌گفتند در همان هنگام خواب نفس خارج می‌شود و بخش دیگری از بعد غیرمادی در بدن می‌ماند؛
۳. روایاتی که به میثاق روح در عالم ذر اشاره داشتند؛ اما همین تعبیر در روایتی دیگر برای نفس به کار رفته بود؛
۴. روایاتی که به ویژگی‌ها و کارکردهای نفس و روح می‌پرداختند و برای این دو، ویژگی‌ها و کارکردهای یکسان در نظر می‌گرفتند؛
۵. روایات و آیاتی که در یک سیر منطقی، روح را برای زمان جدایی بعد غیرمادی از بدن و نفس را برای زمان همراهی بعد غیرمادی با بدن به کار می‌بردند که مؤید این نظر است که روح و نفس یکی هستند، اما به اعتبار بدن آن را نفس نامیده‌اند؛ زیرا نفس هر چیز، ذات آن چیز است و نفس انسان مجموع روح و بدن او است و شاید دست کم در برخی روایات یا آیات هرگاه از شوون و مراتب این جهانی بخش غیر جسمی انسان سخن به میان می‌آید از واژه «نفس»، و هرگاه به شوون و مراتب متعالی و آن جهانی توجه می‌شود از واژه «روح» استفاده می‌شود.



لکن با توجه به دسته اخیر از روایات و آیات که در بحث «نفس، روح بیشتر فعلیت یافته» به آن اشاره شد، می‌توان ادعا را این‌گونه تکمیل نمود که روح در هنگام همراهی با بدن افاضات وجودی بیشتری دریافت می‌کند و به فعلیت بیشتری می‌رسد و البته، این به فعلیت رسیدن می‌تواند با شقاوت اخروی روح نیز همراه شود، یعنی فعلیت یافتن لزوماً به معنای کمال یافتن نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. «اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك».
۲. در تعبیر برخی روایات به جای روح‌البدن، روح‌الحیة آمده است.
۳. در این زمینه در جلد ششم بحارالانوار احادیث چندی وجود دارد (نک: همان، ج ۶، ص ۲۶۸، احادیث ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰؛ ص ۲۶۹، حدیث ۱۲۲؛ ص ۲۷۰، حدیث ۱۲۶ و ۱۲۷ و...).
۴. آن‌جا که در برخی احادیث وجود چند روح در انسان‌ها مطرح شده بود نیز احتمالاً منظور شؤون و مراتب آن است نه واقعاً چند روح وجود داشته باشد.

۱۴۴



تذکره

سال پانزدهم / شماره چهارم

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتاب نامه

۱. قرآن کریم
۲. بروجردی، (۱۳۴۱هـ.ق) سید ابراهیم، تفسیر جامع، تهران: صدر، ج ۴.
۳. العرجانی، ابوالمحاسن الحسین بن الحسن، تفسیر گازر (جلاء الاذهان و جلاء الاحزان)، ج ۵.
۴. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳-۱۳۶۴) (بی تا) تفسیر اثنی عشر، تهران: میقات، ج ۱۱.
۵. الحلّی، احمد بن فهد، (بی تا) عده الداعی، تحقیق موحدی قمی، احمد، قم: وجدانی، ج ۳ و ۵.
۶. الحویزی، (۱۴۱۲هـ.ق) تفسیر نورالثقلین، قم: اسماعیلیان، ج ۴.
۷. رازی، ابوالفتوح، (۱۳۷۲) روح الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس، ج ۱۶
۸. سبزواری نجفی، محمد، (۱۴۰۲هـ.ق) الجدید فی تفسیر القرآن الکریم، بی جا، دارالتعارف للمطبوعات.
۹. سپری، فریدون، (۱۳۸۰) پژوهشی درباره روح و شبه از دیدگاه ادیان، علما، فیلسوفان، قم: کلیدر.
۱۰. سیدرضی، (۱۴۱۵هـ.ق) نهج البلاغه، فهرست علمی و... صالح، صبحی، بی جا، دارالاسوه.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۳) المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن الکریم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ج ۹.
۱۳. قریشی، سید علی اکبر، (۱۳۶۶) احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، ج ۹.
۱۴. کاشانی، فتح الله، (۱۳۴۴) منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ج ۸.
۱۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۷) اصول کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۳ و ۵.
۱۶. لاهیجی، علی شریف لاهیجی، (۱۳۶۳) تفسیر شریف، تهران: علمی فرهنگی، ج ۳.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳هـ.ق) بحار الانوار، بیروت: مطبعة وفاء، ج ۵، ۶، ۸، ۱۷، ۲۵، ۲۶، ۵۷، ۵۸، ۶۴، ۶۶.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۳) معارف قرآن (ج ۳-۱)، انسان شناسی؛ قم: مؤسسه در راه حق.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹) آشنایی با قرآن، تهران: صدر، ج ۳.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۶) تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۹.
۲۱. نمازی، علی، (۱۴۲۹هـ.ق)، مستدرک سفینه البحار، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۴.