

بررسی تطبیقی تجرد روح از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی

bagheroz41@gmail.com

baghekhal@gmail.com

kohsari888@gmail.com

rhassanzadehd@yahoo.com

عابدین ترودی لاجیمی / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سمنان

محمدهادی یدالله پور / دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی بابل

رضا کهساری / استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سمنان

رمضان حسن‌زاده / دانشیار گروه روان‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساری

دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۸/۲۱

چکیده

چیستی حقیقت انسان از دیرباز مورد توجه اندیشمندان مذاهب و مکاتب گوناگون بوده است. اما اختلاف‌نظرهایی در مسئله چیستی روح، به‌ویژه تجرد و مادیت وجود دارد که تلقی هریک از این دو، در این مسئله باهم متفاوت است. برخی از آنان وجود روح غیرمادی را پذیرفته و کاری به اثبات آن ندارند و عده‌ای وجود روح مادی را پذیرفته و گروه دیگر، که به آنها روان‌شناسان الحادی می‌گویند، به‌طور کلی روح را منکر شده‌اند، از این رو روان‌شناسی دیدگاه واحدی وجود ندارد. اما از منظر قرآن، انسان ترکیبی از جسم و روح است. روحی مجرد و موجود مستقلی که دارای حیات و از ملکوت است؛ حقیقتی واحد که دارای مراتبی است. از آنجاکه در میان اندیشمندان، بحث تجرد یا مادیت روح محل نزاع است، بحث چیستی آن حائز اهمیت است. این نوشتار تلاش دارد تا به روش تحلیلی - توصیفی، به تبیین دیدگاه مکاتب روان‌شناسی در مسئله روح پرداخته و آنها را با دیدگاه قرآن‌پژوهان مورد بررسی مقایسه قرار داده و این نتیجه حاصل شد که علم روان‌شناسی دیدگاه متناقضی به بعد روح دارد؛ برخی به‌طور کلی روح را نفی کرده‌اند؛ برخی معتقدند انسان دارای روح (نفس، روان و ذهن) از یک سو و جسم (بدن) از سوی دیگر است. گروهی همانند قرآن‌پژوهان به روح، نفس و جسم اعتقاد و حتی به تجرد آن نیز ایمان دارند. بنابراین این دسته از روان‌شناسان با بسیاری از قرآن‌پژوهان دیدگاه یکسانی دارند و قائل به تجرد روح می‌باشند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تجرد روح، روان‌شناسی مرگ.

شناخت چپستی حقیقت انسان، بعد مادی و معنوی وجود انسان و کیفیت آن، مسئله‌ای است که همواره ذهن بشر را به خود معطوف داشته است. تقریباً همه ادیان و بیشتر مکاتب بشری بر بعد روحانی انسان تأکید دارند، اما اینکه حقیقت روح چیست؟ آیا این روح، کیفیتی مادی دارد یا غیرمادی، مجرد است یا غیرمجرد، نکته‌ای که همواره مورد مناقشه بوده است.

«تجرد» در لغت، به معنای برهنه شدن (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۶۹) و در اصطلاح فلسفی، به معنای عاری بودن از صفات ماده است. واژه «مادی» درباره اشیا به کار می‌رود که موجودیت آنها نیازمند ماده و مایه قبلی باشد. گاهی در معنای عام‌تری به کار می‌رود که شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال، تقریباً معادل کلمه جسمانی است. در دیدگاه/بن‌سینا «مجرد آن است که جسم یا جزء جسم نباشد، پس جوهر مجرد جوهری است که نه جسم دارد و نه جزء جسم است» (بن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۶۰)؛ در این تعریف، مجرد عبارت است از: مفارقت از ماده و علایق آن (گیلانی، ۱۳۵۷، ص ۲۰۰)؛ یعنی علاوه بر جسم، اموری که در جسم حلول می‌کنند و اوصاف آن را می‌پذیرند، از دایره مجرد خارج هستند (میرداماد، بی‌تا، ص ۱۶۷). کاربرد واژه «مجرد» در معنی غیرمادی و غیرجسمانی است؛ یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام است (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۹۹). درباره روح، یکی از اساسی‌ترین مباحث، مسئله تجرد آن است. این مقاله، تلاش دارد مسئله تجرد روح در نگاه قرآن و علم روان‌شناسی را مورد بررسی قرار دهد. این مسئله و مسائل متعدد و گوناگون دیگری از جمله مسئله معاد جسمانی و روحانی، وحی و نزول آن از طریق فرشته وحی، نیز تفاوت یا اشتراک توضیح و تفسیر این مباحث و... در روان‌شناسی امروزی ضروری است. پرسش اصلی این است که آیا روح مجرد است یا غیرمجرد؟ مسئله تجرد روح در نگاه قرآن و علم روان‌شناسی چگونه مورد بررسی قرار می‌گیرد؟

الف. روح و تجرد آن در دیدگاه قرآن

مسئله روح و بقای آن پس از مرگ، از مهم‌ترین مسائل معارف اسلامی است. بخشی از این معارف به روح، اصالت روح و استقلال آن از بدن و بقای آن پس از مرگ اختصاص یافته است. آیاتی که به زندگی پس از مرگ اشاره می‌کنند، دلیل روشنی است بر اینکه قرآن، روح را واقعیتی مستقل از بدن می‌داند. اینک به تعدادی از آیات، که بر تجرد روح دلالت دارد، اشاره می‌شود.

۱. حیات ابدی شهدا

از جمله آیات قرآن، که با صراحت بر بقای روح و تجرد آن دلالت دارد، دو آیه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹) و «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره: ۱۵۴) است که مربوط به حیات شهیدان پس از مرگ است. خداوند در این آیات، ساحت شهدا را از

مرگ و فنا مبرا دانسته، آنان را شایسته‌ی مقام قرب خود می‌داند. خداوند با تعبیر «عند ربهم»، جایگاه شهیدان را در محضر خود تعیین می‌کند؛ خدایی که «لاتدرکه الابصار» است و در مکان نمی‌گنجد، باید مجرد از جا و مکان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۸). بنابراین، نفس انسان که شایسته‌ی چنین مقامی است، مجرد از ماده و احکام آن می‌باشد. در این آیه، برای روح مرگی تصور نشده است؛ چون روح پس از جدایی با جسم در قالب مثالی باقی خواهد ماند، تا قیامت فرارسد و براساس اعمال انسان در عالم برزخ، در راحتی یا عذاب خواهد بود. صاحب *تفسیر اثنا عشر*، بر این نکته تأکید می‌کند که ارواح پس از مفارقت ابدان دنیایی، در قالبی مثل این بدن، که آن را قالب مثال گویند، وارد می‌شوند و در بهشت عالم برزخ متمتع می‌باشند تا روز قیامت (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۹۹). علامه طباطبائی نیز معتقد است: این آیه شریفه دلالت بر زنده بودن انسان (روح انسانی) پس از مردن تا قبل از قیامت دارد:

انسان بعد از مردنش تجرد پیدا می‌کند؛ یعنی نفسش از ماده مجرد می‌شود و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می‌گردد و مرتبه مثالیّت و عقلیّت فوق مرتبه مادیت است، چون وجود، در آن دو قوی‌تر از وجود مادی است، با این حال دیگر محال است چنین انسانی، یا بگویم، چنین نفس تکامل‌یافته‌ای دوباره اسیر ماده شود، و گرنه لازم می‌آید که چیزی بعد از فعلیّت به قوه و استعداد برگردد و این محال است نیز وجود انسان، وجودی قوی‌تر از وجود سایر انواع حیوانات است و محال است انسان برگردد و به وسیله مسخ، حیوانی دیگر شود و الإنسان بموته يتجرد بنفسه عن المادة فيعود موجوداً مجرداً مثالياً أو عقلياً، وهاتان الرتبتان فوق مرتبة المادة، والوجود فيهما أقوى من الوجود المادي، فمن المحال أن تتعلق النفس بعد موتها بالمادة ثانياً، و إلا لزم رجوع الشيء إلى القوة بعد خروجه إلى الفعل، و هو محال (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰۶).

نویسنده تفسیر *انوار درخشان* نیز این آیه را نشانه تجرد روح نسبت به جسم می‌داند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۵۶). برخی احتمال داده‌اند که مراد از «حیات»، معنی مجازی و باقی ماندن آثار زحمات و نام و نشان آنهاست. اما چنین معنایی از آیه استنباط نمی‌شود؛ زیرا با سایر آیات قرآن که درباره روزی خوردن شهیدان و سرور آنها از جهات مختلف است، سازگاری ندارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۲). البته ارواح مؤمنان و شهیدان، با ارواح غیرمؤمن از نظر تجرد تفاوتی ندارند. تنها اختلاف میان آنها در بهره‌مندی از لذایذ و آلام در عالم برزخ است.

انسان به‌عنوان موجود برگزیده، علاوه بر جسم، قدرت برتری به نام «روح» دارد. این مخلوق برگزیده، با تمام پیچیدگی‌های وجودی، نمی‌تواند از مرگ فرار کند و پس از قطع ارتباط با دنیا، انسان در عالمی به نام «عالم برزخ» با جسم مثالی به سر می‌برد تا روز محشر و قیامت فرا رسد و نتیجه اعمال مشخص گردد. در این حیات برزخی، افراد یا متمتع هستند و یا معذب تا آنکه قیامت برپا شود. طرح عنوان «عالم مثال» و «جسم مثالی» به دلیل لطافتی است که در این جسم وجود دارد؛ زیرا این جسم مثالی همان جسم مادی نیست، بلکه منظور از عالم مثال یا برزخ، عالمی است روحانی و از جوهری که از یک سو، به جوهر جسمانی و از سوی دیگر، به جوهر عقلی شباهت دارد.

عالم مثال همچون عالم برزخی است میان عقل مجرد و موجودات مادی. بنابراین، عالم مثال موجودی است که ماده نیست، لکن بعضی لوازم ماده بودن همچون مقدار، شکل و عرض فعلی را داراست. انسان با جمیع خصوصیات ذات و صفات و افعالش در عالم مثال موجود است، بدون آنکه اوصاف رذیله و افعال سیئه و لوازم نقصی و جهات عدمی با وی همراه باشند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۲۹).

روح انسان چون مجرد است، برای ادامه مسیر حرکت خود در عالم برزخ، نیازمند کالبدی است که در آن قرار گیرد. این کالبد «جسم مثالی» نام دارد. روح آدمی غیر از بدن اوست و بدن تابع روح است و روح با مردن متلاشی نمی‌شود، بلکه در حیطة قدرت خداوند محفوظ است تا روزی که اجازه بازگشت به بدن یافته و به سوی پروردگارش برای حساب و جزا برگردد و با همان خصوصیتی که خداوند سبحان از آن خبر داده، مبعوث شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۷۷).

نکات این آیه که بر تجرد روح دلالت دارد، عبارت است از:

- انسان غیر از جسم، روح دارد. چنان که جسم شهدا و کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، در این دنیا به جای مانده و آنچه نزد خدا وجود دارد، تنها روح و نفس انسانی است. پس روح امری مجرد است.

- روح انسان پس از پایان زندگی این جهان، در اجساد لطیفی قرار می‌گیرد که از بسیاری از عوارض این ماده پلید بر کنار است و چون از هر نظر شبیه این جسم است، به آن «قالب مثالی» یا «بدن مثالی» می‌گویند که نه بکلی مجرد است، و نه مادی محض، بلکه دارای یک نوع تجرد برزخی است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۲۲) بنا بر فرمایش امام صادق علیه السلام ارواح مؤمنان (در برزخ) در بدن‌هایی شبیه بدن‌های دنیوی آنان است (مجلسی، ۱۳۹۴، ج ۶ ص ۲۶۸، روایت ۱۱۹).

- انسان غیر از جسم محسوس است و با از بین رفتن بدن، فانی نمی‌شود و ادراک و تالم التذاذشان توقف بر بدن ندارد، پس هیچ‌گاه از آلام و لذایذ خالی نیست. اینها براساس اعمال انسان از آن برخوردار می‌شوند و ادراک آنها فقط با بدن جسمانی امکان‌پذیر نیست، بلکه محتاج روحی است مجرد و جاودان به نام «روح انسانی».

۲. مرگ، به معنای توفی

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر: ۴۲). این آیه نیز بر تجرد روح دلالت دارد. خداوند در پاسخ منکران معاد که مرگ را نابودی می‌دانستند، مرگ را «توفی»، معرفی می‌کند. توفی به معنای گرفتن تمامی یک چیز است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۸۴). جسم انسان با مرگ متلاشی می‌شود، خداوند مرگ را گرفتن تمام حقیقت و نفس آدمی معرفی می‌کند و از بازگشت آن به سوی خود سخن می‌گوید. درحالی که جسم انسان با مرگ متلاشی می‌شود. این امر بیانگر جدایی روح و نفس انسان از جسم اوست، نه جزء آن است. انسان علاوه بر روح انسانی، روح نباتی و حیوانی هم دارد. از آنجاکه روح نباتی و روح حیوانی، فقط وظیفه رشدونمو، حس و حرکت انسان‌ها را بر عهده دارند و تجرد در آنها راه ندارد، تنها از روح حیوانی در روز قیامت بازخواست می‌شود.

در تفسیر *منهج الصادقین* آمده است که آدمی را دو روح است:

یکی روح حیوانی، به وسیله آن حس و حرکت پدید می‌آید و چشم و گوش نیروی دیدن و شنیدن و سایر حواس قوت احساس پیدا می‌کنند. دیگر، روح انسانی است و آن جوهری ملکوتی، حقیقت انسانیت و گوهر آدمیت است. روح حیوانی، به‌منزله مرکب است از برای روح انسانی و قوام آن به بدن است. برخلاف روح انسانی، که تابع و قائم به بدن نیست، بلکه محیط بر بدن و تعلق آن به بدن تعلق تدبیری است. از این‌رو هنگامی که آدمی می‌میرد و چراغ حیات بگلی منتفی می‌شود، نفس حیوانی نیز از بین می‌رود، اما روح ملکوتی باقی می‌ماند. چنان که اگر مرکب فانی و هلاک شود، راکب و سوار فانی نمی‌گردد (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۱۰۱-۱۰۲).

در تفسیر *اثنا عشر* آمده است که:

این آیه، اشاره به نفس (روح انسانی) دارد که عقل و تمیز به آن متعلق است. در مقابل آن، روح حیوانی است که نفس و تحرک به آن قائم است، و خداوند در خواب نفس انسان را قبض می‌کند و روح او را باقی می‌گذارد، اما به هنگام مرگ هم روح و هم نفس را قبض می‌کند. پس زوال روح، مستلزم زوال نفس است و عکس آن صادق نیست (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۲۴۹). صاحب تفسیر *احسن‌الحدیث* نیز روح را موجودی مستقل دانسته که در وقت مرگ هر دو روح از بدن خارج می‌شود، اما در وقت خواب، فقط روح انسانی تحویل گرفته می‌شود (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۲۹۸).

پس با دقت در این آیه، نتایج زیر به دست می‌آید:

- مرگ تنها برای جسم است و روح مرگ ندارد. خداوند هم به هنگام مرگ و خواب ارواح را تحویل می‌گیرد؛ اگر بنا باشد آدم در خواب بمیرد، روح او را نگاه می‌دارد، او دیگر بیدار نمی‌شود؛ و اگر بنا باشد، بیدار بشود، روح او را رها می‌کند. این کار تا وقت مرگ او ادامه خواهد داشت.
- روح با نفس تفاوت دارد. آنچه را خداوند به طور کامل به هنگام خواب از انسان می‌گیرد، نفس است. آنچه هنگام مرگ از انسان گرفته می‌شود، روح است. انسان در خواب، حرکت و تنفس دارد که از مشخصات روح هستند و در خواب از انسان گرفته نمی‌شوند.
- خداوند خواب دیدن را برای انسان‌ها، مایهٔ احتجاج قرار داد تا انسان دریابد که ارواح پس از مرگ، چنین خواهند بود. ارواح پس از مرگ، همچون خواب دیدن از بدن خارج می‌شوند و با اراده خداوند، به هنگام برپایی قیامت به بدن‌ها بازمی‌گردند. این به دلیل تجرد روح است.

۳. مَن رُوحِ انسانی

با توجه به آیه «قُلْ يَتَوَفَّكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَوْنَ» (سجده: ۱۱)، حقیقت انسان‌ها، با مرگ از بین نمی‌رود و تنها جسم به خاک تبدیل می‌شود. از آنجاکه حقیقت انسان‌ها به روح انسانی وابسته است و روح، مجرد و نامیراست، هنگام مرگ به رسم امانت تا روز قیامت نزد فرشتگان گذاشته می‌شود. علامه طباطبائی نیز

با لحاظ سیر حرکتی و استمرار زندگانی انسان پس از مرگ، حقیقت انسان را روح آدمی می‌داند. در نظر ایشان، به‌کارگیری «یَتَوَفَّيْكُمْ» و استفاده نکردن «یَتَوَفَّى رُوحَكُمْ». بر این امر دلالت دارد که حقیقت انسان، یا «من»، همان روح انسانی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۹).

روح انسان، هرگز دستخوش تحول نمی‌شود؛ چون امری مجرد است. در نتیجه، روح آدمی غیر از بدن اوست. بدن تابع روح است؛ روح پس از مرگ در حیطه قدرت خداوند محفوظ است تا روزی که اجازه بازگشت به بدن بیابد. این آیه، از روشن‌ترین آیات قرآنی است که بر تجرد نفس دلالت می‌کند و اینکه نفس غیر از بدن است، نه جزو آن یا حالی از حالات آن (همان، ج ۱۶، ص ۲۵۲).

انسان در خود، معنا و حقیقتی را می‌یابد که از آن به «من» تعبیر می‌شود. هر انسانی در این درک و مشاهده مانند دیگران است؛ یعنی من و تمامی انسان‌ها، در این درک مساوی هستند. به راستی این من، کجای بدن قرار دارد؟ به طور قطع، در هیچ‌یک از اعضای بدن محسوس نیست، ولی دائماً «من» در نزد من حاضر است. بنابراین، نفس «روح» غیر از بدن است، نه همه آن و نه جزئی از آن و نه خاصیتی از خواص آن؛ زیرا مفروض این است آن چیزی که در خود، به نام «من» مشاهده می‌کنیم، هیچ‌یک از این احکام را نمی‌پذیرد. بنابراین، نفس (روح) به‌هیچ‌وجه مادی نیست (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۶۲).

آیت‌الله مکارم شیرازی، با مددگیری از کلمه «یتوفاکم»، که به معنای دریافت کامل و قبض کردن روح است، به اثبات و استقلال روح می‌پردازد و معتقد است: روحی که نزد فرشتگان به رسم امانت گذاشته شده، روحی است مجرد و شخصیت هر انسانی در گرو آن است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۳۵). حسینی هملانی، بر آن است که بشر صاحب جسم و روح است. هر دو تحت نظر و در قلمرو و ولایت اوست، ولی بدن عنصری به‌تبع و در پرتو روح تحت نظر عزرائیل و اعوان او خواهد بود.

روح، پس از جدایی از بدن عنصری، با روح قدسیه الهی، عزرائیل و اعوان او اتصال و ارتباط دارد؛ زیرا نفوس جزئی بشری از پرتو و قوای نفس کلیه الهیه است و پیوسته با آن ارتباط دارد و هنگامی که علاقه روح از بدن عنصری قطع شود، به عالم نفس کلیه الهیه در نظام کلی اتصال و ارتباط خواهد یافت. ارواح از نظر تجرد و ارتباط با نفوس قدسیه ملک‌الموت و اعوان او، ارتباط خاصی با بدن عنصری خود و یا خاک بدن خود خواهند داشت. ارواح اهل ایمان، در سعه و سرور و نعمت‌های مثالی به سر می‌برند و ارواح پلید کفار در ضیق و آتش حسرت روانی خواهند بود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۲۳-۲۵).

با دقت در این آیه، مشخص می‌شود که روح و نفس برای انسان، وصف و حالت نیست؛ زیرا در غیر این صورت خروج نفس از بدن، بی‌موصوف خواهد بود و تنعم و عذاب شدن و زندگی پس از مرگ، که از ضروریات دین است، بی‌معنا خواهد بود. روح و روان انسان، که از آن به «من» تعبیر می‌شود، اگر مادی یا جزئی از جسم انسان باشد، باید ویژگی‌ها و نیازمندی‌های ماده را داشته باشد. درحالی‌که هیچ‌یک از ویژگی‌های عمومی ماده را ندارد. پس وجود آن از سنخ و جنس موجود مادی نیست. در میان موجودات مادی، باید بین ظرف و مظهر تناسب باشد و وجود بزرگتر در ظرف کوچکتر جای

نمی‌گیرد، اما انسان به بسیاری از موجودات بزرگتر از خود، علم دارد و صورت تمام آنها، با همان وسعت و گستردگی واقعی نزد او حاضر است. این ظرف، همان روح انسان است که به وسیله مغز و اعصاب و دیدگان، کسب علم می‌کند.

کارکردها و آثار موجودات مادی، قابل اندازه‌گیری‌اند. اما روح و آثار آن مثل دوستی، دشمنی، غم، شادی و... را نمی‌توان اندازه گرفت. گذشت زمان، موجب فرسوده شدن پدیده‌های مادی می‌شود، حتی سلول‌های مغز و اعصاب نیز در حال کهنه و نوشدن هستند، اما چشم‌انداز یک واقعیت، که در روح و جان ما نقش بسته است، هرگز کهنه و دگرگون نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۲ و ۲۶۰).

۴. دمیدن روح الهی در انسان

آیه «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۲)، به حقیقت روح اشاره دارد؛ روحی مستقل و مجرد که حیات، قدرت و علم دارد و از عالم امر و ایجاد نشئت گرفته است. این روح، از صفات و احوال سرچشمه نمی‌گیرد؛ زیرا از سنخ مادی نیست. صدرالمتألهین، اضافه روح آدم به خداوند را دلیل شرافت و کرامت آن دانسته، معتقد است: این اضافه، بر تنزه انسان از عالم جسم و جسمانیات دلالت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۴۲). افزون بر این، خداوند در اشاره به مراحل آفرینش انسان بین «تسویه»، و نفخ روح تمایز نهاده است. «تسویه»، به معنای آفرینش اجزا و اعضا و تعدیل مزاج، بر مراحل جسمانی آفرینش انسان دلالت دارد و دمیدن روحی، که به خدا منتسب است، بر مرحله تجرد انسان دلالت می‌کند (فخررازی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۶). این آیه، بر همه نفوس دلالت می‌کند؛ چراکه از خلق مطلق آدمیان سخن به میان آمده است. از آیات شریفه استنباط می‌شود که روح دمیده‌شده به انسان‌ها، از عالم امر و مجرد؛ یعنی همان روح انسانی است که به بدن تعلق گرفته است.

«عبارت «فقعوا» امر و از ماده وقوع است. این امر، نتیجه و فرع تسویه و نفخ روح واقع شده است؛ یعنی حال که از روح خودم در آن دمیدم، شما ملائکه بر او سجده کنید» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۳۶). به نظر می‌رسد، براساس ظاهر آیات قرآن، نخستین نقش آفرینی روح به لحاظ زمانی و در سیر خلقت، مربوط به آفرینش حضرت آدم می‌باشد. در آیه کریمه، مسئله نفخ و دمیده شدن روح در جسدی کمال یافته و تسویه گردیده، مطابق تعبیر قرآن منعکس شده است. این نخستین جلوه‌گری روح در نظام آفرینش، از نگاه قرآن است که نقش خود را در مرحله آغاز خلقت نوع انسان ایفا می‌کند. بنابراین، از این آیات نتایج زیر به دست می‌آید:

- روح، غیر از بدن است و به نفخ ربانی در این دنیا ساکن شده و از مقام علوی خویش هبوط کرده است؛ روح مستقل از بدن و پس از فنای آن باقی است.

- تعلق روح به بدن جسمانی انسان‌ها، پس از طی مراحل آفرینش و خلق جسم آنهاست.

- روح حقیقتی است که تنها از طریق امر خدا به وجود می‌آید؛ یعنی وجودی است که متوقف بر ماده و مادیات نیست؛

از سنخ دیگری است که فقط با امر الهی موجود می‌گردد. پس طبق این احتمال، تجرد روح از نظر قرآن ثابت می‌شود.

۵. روح از عالم امر

آیه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵)، از جمله آیاتی است که به صراحت دلالت دارد بر اینکه مراد از روح، روح انسانی است. «در این آیه، گرچه روح مطلق آمده، اما بنا بر قرائن، مراد از «روح» مورد سؤال، روح انسانی است. بنا بر عقیده بیشتر مفسران در این آیه، روح به معنای روان و عامل حیات به کار رفته است» (حسینی، ۱۳۶۴، ص ۲۰). از دیدگاه علامه طباطبائی، پرسش مطرح‌شده دربارهٔ روح در این آیه، پرسش از حقیقت روحی است که در کلام خدا به کار رفته است؛ بدون اینکه روح خاصی موردنظر باشد و پاسخ هم بیان‌کنندهٔ حقیقت روح است که در همهٔ مظاهر و مصادیق روح وجود دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۸). نویسندهٔ تفسیر *عرايب القرآن* معتقد است:

«قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» رمز است به اینکه روح، جوهر مجرد بسیطی از امر رب است و به صرف امر «كُنْ فَيَكُونُ» پدید آمده است. در سورهٔ یس آمده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۱) که نتیجه می‌دهد هنگامی که روح را اراده کند، به او می‌گوید: باش، پس می‌باشد. از اینجا دانسته می‌شود که روح متفاوت از جسم است که متوقف بر ماده و مدت‌اند و متفاوت با اعراض وابسته به اجسام است. روح بسیط محض است، وگرنه به انضمام اجزایش وابسته بود (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۸۱).

عده‌ای مانند علامه طباطبائی و آیت‌الله جوادی آملی، تجرد روح را مضمون این آیه می‌دانند. مفسران، این عالم را به عالم امر و خلق تقسیم کرده‌اند و با توجه به این دو عالم، دو جنبهٔ مجرد و جسمانی برای انسان قائل شده‌اند. جنبهٔ مجرد و روحانی، به عالم امر و جنبهٔ جسمانی، به عالم خلق تعلق دارد. آنها عالم خلق را منطبق بر زمان و مکان می‌دانند که مسیر تکامل در آن، به صورت تدریجی است و علل و اسباب دارد. در نتیجه، در چنین عالمی فرمان «کن فیکون» صورت نمی‌گیرد، اما در عالم امر، موجودات با خداوند در ارتباطند و مسیر تکامل در آن تدریجی نیست، بلکه آنی و بدون اسباب مادی است. به عبارت دیگر، خداوند کار خود را به دو بخش تقسیم کرده است: بخشی از کارها را که مربوط به طبیعت است، به صورت زمان‌مند انجام می‌دهد. مانند آفرینش نظام کیهانی که قرآن دربارهٔ زمان آن، از شش روز سخن می‌گوید. بخش دوم، اموری مجرد از زمان است که به عالم امر بازمی‌گردد و به اصطلاح، با «کن فیکون» تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۵۳).

علامه طباطبائی می‌نویسند:

روح حقیقتی است که تنها از طریق امر خدا به وجود می‌آید؛ یعنی وجودی است که متوقف بر ماده و مادیات نیست و از سنخ دیگری است که فقط با امر الهی موجود می‌گردد. پس طبق این احتمال، تجرد روح از نظر قرآن ثابت می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۲۰۸).

۶. آفرینشی دیگر گونه

خداوند در آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا، ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲-

۱۴)، به مراحل آفرینش انسان اشاره می‌کند. سپس او را در آفرینش دیگری پدید آورده، به نحوی دیگر از وجود اشاره می‌کند که ذاتاً با گونه‌های پیشین که بر انسان گذشته متفاوت است؛ گونه‌هایی که همه صور وجودی قائم به جسم‌اند، درحالی که گونهٔ اخیر، همانند قیام نور به خورشید، قائم به ذات خداوند است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۴).

علامه طباطبائی معتقد است:

تغییر سیاق در این آیه از خلق به انشا، بر این مطلب دلالت دارد که این مرحله از پیدایش انسان، کاملاً متفاوت از مراحل قبلی است؛ یعنی مرحله‌ای که نه عین مراحل پیشین و نه همانند آنهاست. انسان در مراحل سابق، ماده و خواص آن را داشت، درحالی که در این مرحله، در ذات و صفات و خواص، مغایر با مراحل پیشین است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۲۰).

این آیه، به روشنی از آفرینش دیگری پس از تکامل جنبه جسمانی انسان سخن می‌گوید که نمی‌تواند جسمانی باشد؛ چراکه سخن از دمیدن است و از تعبیر «انسانا» استفاده شده است. خداوند در این مرحله برای جسم، خلق جدیدی به نام «روح» ایجاد کرد.

از سیاق آیات، روشن می‌شود که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی انسان را وصف می‌کند (همان، ج ۱۵، ص ۲۳) و در ذیل آیه، که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره دارد، آفرینش دیگری را بیان می‌کند که با نوع آفرینش قبلی مغایر است (طباطبائی، ۱۳۶۹، ص ۲۰). این اختلاف تعبیر، خود شاهدهی است بر اینکه خلق آخر از سنخ دیگری است که نمی‌تواند مادی باشد، بلکه مجرد است. حسینی تهرانی درباره مراحل آفرینش انسان معتقد است:

خداوند انسان را از گل خالص آفرید؛ پس حدوث انسان از گل شروع شده و آن جسم است و پس از آفرینش او از گل، انسان گلی را نطفه نمود... یعنی جسمی به جسم دیگر تبدیل شده است و پس از آن نطفه را به شکل علقه یعنی پاره گوشت جویده شده آفرید؛ در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و پس از آن علقه را مضغه آفرید. در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر گردیده است و پس از آن مضغه را استخوان آفرید. در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و چون خداوند روی استخوان گوشت پوشانید، در این حال این انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمود؛ یعنی این انسان جسمی را روحانی کرد. حقیقت و روح این اجسام، تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردید. پس در «ثُمَّ أَنْشَأَهُ خَلْقًا آخَرَ»، ماده کنار می‌رود و به نفس مجرد تبدیل می‌گردد (حسینی تهرانی، بی تا، ص ۱۲۵).

این آیه به دوساحتی بودن خلقت انسان اشاره دارد: ابتدا خلقت جسم و سپس، آفرینش روح انسان. از مجموع آیات وارد شده درباره خلقت انسان، وجود و استقلال روح و مرکب بودن انسان از روح و جسم، به روشنی استنباط می‌گردد که ساحت هریک با دیگری متفاوت است. قرآن مرحله دمیده شدن روح را در پایان مرحله پوشاندن گوشت بر استخوان‌ها، که پس از مراحل نطفه، علقه و مضغه است، معرفی می‌کند. در نتیجه، بدون تحقق مرحله دوم آفرینش، وجود یافتن انسان محقق نخواهد شد. از این رو آیه اشاره به اهمیت نقش و جایگاه دمیده شدن روح دارد.

ب. روح و تجرد آن در روان‌شناسی

فلاسفه، اندیشمندان و روان‌شناسان غربی در سده‌های اخیر، بیش از گذشته به مسئله روح توجه کرده‌اند. از دیدگاه برخی مکاتب، روان‌شناسی اساساً نسبتی با تعریف انسان و روان انسان ندارد؛ چراکه هیچ علمی موضوع خود را تعریف

نمی‌کند، بلکه موضوع خود را از علمی فرادست می‌گیرد و به‌عنوان اصل موضوعی می‌پذیرد. مکاتب روان‌شناسی نیز تعریف انسان و روان او را از مکاتب گوناگون فلسفی گرفته‌اند. روان‌شناسی عبارت است از: «تحلیل علمی فرایندهای ذهنی و ساخت‌های حافظه آدمی به منظور درک رفتار وی» (استوتزل، ۱۳۷۴، ص ۶).

روان‌شناسی امروز، نمودهای رفتاری و پدیده‌های روانی را مورد مطالعه قرار می‌دهد. فلاسفه، به بحث روان و ترجیحاً وجود نفس پرداخته و آن را به‌عنوان جوهری مستقل از بدن ثابت می‌کنند و برای نفس قوایی فرض می‌کنند. بنابراین، تعریف و توصیف نفس و قوای آن و اثبات وجود آن، در قلمرو فلاسفه است. اما روان‌شناسی جدید، به حالات روانی انسان یا به تعبیر قدما، به کیفیات نفسانی می‌پردازد و به اثبات نفس و قوای آن نظری ندارد (بنی‌جمالی و احدی، ۱۳۹۵، ص ۱۶).

روان‌شناسان درباره روح، سه دیدگاه متفاوت دارند: گروهی به‌طور کلی روح را انکار کرده، و اصالت را به بدن داده‌اند (وحدت‌گرایی یا یگانه‌انگاری). گروه دوم، وجود روح را انکار نکرده، بلکه منکر تجرد روح شده، معتقدند که روح و بدن به صورت موازی به فعالیت خود ادامه می‌دهند (ثنویت یا دوگانه‌انگاری). گروه سوم، همانند قرآن‌پژوهان، به روح مجرد، جسم و نفس معتقدند (سه‌گانه‌انگاری). در ادامه، به نظر هریک از این مکاتب، درباره روح و تجرد آن می‌پردازیم.

۱. وحدت‌گرایی (یگانه‌انگاری)

از دیرباز این پرسش که انسان جسمی است متناهی یا فراتر از آن، ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. تقسیم انسان به ذهن (روح) و بدن (جسم)، مورد قبول فلاسفه و روان‌شناسان غربی قرار گرفته، اما آنچه محل اختلاف است، چگونگی ارتباط ذهن با بدن است.

بسیاری از راه‌حل‌های نافرجام برای مشکل ذهن و بدن، به انکار وجود یا به نوعی کوچک و بی‌اهمیت شمردن موقعیت یکی از این دو نوع، خاتمه می‌یابد. با در نظر داشتن توفیقات علوم فیزیکی، تعجبی ندارد که در این مرحله از رشد فکری خود، وسوسه شویم تا مرتبه و شأن هویت‌های ذهنی را تنزل دهیم. بنابراین، بسیاری از مفاهیم ماده‌گرایانه، که اخیراً درباره ذهن رایج شده است، مثل رفتارگرایی، کارکردگرایی و فیزیکالیسم، سرانجام در این وضعیت قرار می‌گیرند که صریحاً یا ضمناً، وجود هرگونه شیئی را مانند ذهن انکار می‌کنند (سرل، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

در رویکرد وحدت‌گرایانه، اصالت با جسم است و انسان مستقل از جسم وجود ندارد (ایزدی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳). در این نگاه، ذهن جدا از برداشت‌های انسان وجود ندارد و راه دیگری برای دانستن چیزی که جدا از تجربه‌ها وجود داشته باشد، وجود ندارد. تنها چیزی که برای انسان باقی است، برداشت‌ها و اندیشه‌های اوست (لاندین، ۱۳۹۵، ص ۴۹). به عبارت دیگر، هیچ فعالیت ذهنی بدون دخالت مغز، نمی‌تواند وجود داشته باشد و هریک از کارکردهای بدن، که مغز در آن دخالت ندارد، صرفاً کارکردهای ماشینی اجزای پایین‌تر بدن است. پیرکابانیس معتقد است: «ذهن بر حسب کارکردهای مغز باید تعریف شود» (همان، ص ۱۵۰). در این رویکرد، انسان یک ماشین است و ذهن را می‌توان به صورت مادی تعبیر کرد. از نظر آنها،

«روان‌شناسی رشته‌ای از علوم طبیعی با موضوع مطالعه رفتار آدمی است؛ یعنی کردارها و گفتارهای انسان، اعم از آموخته‌ها یا ناآموخته‌ها» (هیلگارد و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶). از این رو شاخه‌ای کاملاً عینی و آزمایشی از علوم طبیعی است. این باور، به مادی‌گرایی منجر می‌شود که وجود روح و تجردش در آن نمی‌گنجد؛ چراکه روح نه جسم، است تا قابلیت مشاهده و اندازه‌گیری داشته باشد و نه قابلیت آزمایش دارد. بنابراین، روح هیچ نقشی ندارد.

روان‌شناسان علمی (رفتارگرایان)، تأکید دارند افزون بر تعاریف قدیمی، روح مسلماً، آن گونه که خداپاوران امروزی به آن معتقدند، ماهیتی فیزیکی و طبیعی ندارد، بلکه مسئله‌ای ماوراء طبیعت است و تنها فراطبیعت‌گرایان می‌توانند به وجود چنین چیزی اعتقاد داشته باشند؛ یعنی از دید طبیعت‌گرایان، روح تنها به دلیل ماوراءطبیعی بودنش، از ارزش علمی و فلسفی برخوردار نخواهد بود. اما مسئله‌ای که باید به آن توجه کرد، این است که خداپاوران از یک سو، معتقدند روح پدیده‌ای غیرمادی است و از سوی دیگر، در بدن انسان جای دارد؛ یعنی روح را در مکان و قالبی تعریف می‌کنند که تناقضی آشکار با مسئله تجرد روح دارد. چیزی که حالتی طبیعی و مادی نداشته باشد، نمی‌تواند «درون» چیز دیگری (یا حداقل درون چیز طبیعی و یا مادی دیگری) قرار گیرد.

نکته دیگر اینکه اگر انسان فقط همین جسم است، پس انتقال تجربه از فردی به فرد دیگر، چگونه ممکن است؟ با بدن فیزیکی و جسمانی صرف، نمی‌توان تجربه کسب کرد. اگر در پاسخ بگویند: «عامل اصلی کسب تجربه، ذهن است»، با دو مشکل اساسی روبه‌رو می‌شویم: اول، بسیاری از وحدت‌گرایان، منکر ذهن هستند. دوم، آنها معتقدند: هیچ فعالیت ذهنی بدون دخالت مغز انجام نمی‌پذیرد. در پاسخ به آنان باید گفت: مغز خود از عالم ماده است و به‌تنهایی قادر نیست که عمل انتقال تجربه را انجام دهد، پس لازم است که در انسان، خلقتی باشد که بتواند عمل انتقال تجربه را به سایر انسان‌ها انجام دهد و آن فقط روح است و مغز آلتی است برای روح، البته روح مجرد.

۲. ثنویت (دوگانه‌انگاری)

دوگانه‌انگاری، هرچند مقبول‌ترین دیدگاه نزد جامعه فلسفی و علمی غرب نیست، اما رایج‌ترین نظریه نزد عموم جامعه است و عمیقاً در بطن پرطرفدارترین ادیان جهان جای دارد. این نظریه در بیشتر تاریخ غرب، نظریه غالب درباره ذهن بوده است. این رویکرد، چندین نظریه متفاوت را دربر می‌گیرد؛ اما همه آنها در این نکته مشترکند که سرشت ذاتی هوش آگاه، چیزی غیرفیزیکی است؛ امری که تا ابد، ورای حیطه علمی مانند فیزیک، نوروفیزیولوژی و علوم کامپیوتر می‌ماند (چرچلند، ۱۳۸۶، ص ۲۴). در این رویکرد، رویدادهای مادی و ذهنی، هر دو وجود دارند. دغدغه اصلی این گروه، توصیف چگونگی ارتباط رویدادهای ذهنی و مادی و در واقع، رابطه ذهن و بدن است. از گذشته تاکنون، فیلسوفان بسیاری حقیقت انسان را با نوعی ثنویت تفسیر کرده‌اند. آنها، آدمیان را موجوداتی می‌دانند که در جهانی که اساساً فیزیکی است، زندگی می‌کنند؛ جهانی شکل‌گرفته از ذرات مادی و قوانین فیزیکی حاکم بر آن، اما خود، جوهری دارد که از سنخ امور یادشده نیست. این جوهر، نفس یا روح نامیده می‌شود. در این دیدگاه روح وجود دارد، اما کاری به فعالیت‌های بدنی ندارد، همانند بدن، به فعالیت خود

ادامه می‌دهد و با مرگ، به همراه بدن از بین می‌رود. حالت‌های ذهنی، بر فرایندهای بدنی تأثیر نمی‌گذارند و حالت‌های جسمانی هم در حالت‌های ذهنی تغییری ایجاد نمی‌کنند. آنها صرفاً جنبه‌های متفاوت یک جوهرند. در این دیدگاه، انسان فقط یک جنبه از خدا یا طبیعت است و ذهن و بدن را نمی‌توان از هم جدا کرد. در این نظریه، روح و بدن دو جنبه از یک حقیقت است که هر دو جنبه، وحدت بنیادی دارند. اساس این رویکرد، دو نظریه تعامل‌گرایی (کارگردگری) و توازی‌نگری (ساخت‌گرایی) است که به تبیین آنها می‌پردازیم.

تعامل‌گرایی (کارگردگری)

کارگردگری در واکنش به ساختارگرایی شکل گرفت و در جست‌وجوی توضیح فرایندهای ذهنی، به روشی دقیق‌تر و نظام‌مندتر است و به جای تمرکز بر عناصر هشیاری، بر هدف و منظور هشیاری و رفتار تمرکز دارد. این رویکرد، به تعامل ذهن و بدن معتقد است. به عبارت دیگر، تأثیر این دو بر هم به صورت متقابل است. مطابق این دیدگاه، ذهن می‌تواند سرآغاز رفتار باشد.

نظریه اول. براساس این نظریه، رابطه ذهن با بدن رابطه‌ای مستقیم است. این گروه از روان‌شناسان، همچون رنه دکارت، ویلیام جیمز و مک دوگال معتقدند: روان و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. آنها روح و بدن انسان را دارای جوهر متفاوت با رابطه‌ای مستقیم می‌دانند. روح از ماده ناگسترده و بدن از ماده گسترده است (شکرکن و همکاران، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۱). تمام تعامل‌گرایان، در اعتقاد به تمایز کلی روان و بدن، بر یک باور نیستند و در مورد ماهیت روان نظر یکسانی ندارند: عده‌ای به تأثیر متقابل این دو ساحت در یکدیگر قائلند (بزرگمهر، ۱۳۵۶، ص ۱۵۹). اما عده‌ای دیگر تأثیر روان بر بدن را بیشتر می‌دانند و معتقدند: روان و بدن دو جوهر مستقل و مجزا هستند و با وجود اینکه روان را موجودی حادث می‌دانند نه قدیم، از ابتدا آن را مجرد می‌شمارند. آنها بر این باورند که روان تفاوت اساسی با بدن دارد. بنابراین، ترکیب این دو، ترکیبی انضمامی است. این نظریه، نفس را به دلیل اینکه در ذات خود کاملاً مستقل از بدن است، قابل مردن ندانسته و آن را جاویدان و نامیرا می‌داند. البته تمایز نفس از بدن، تمایز وجودی است و در عمل، نفس چندان از بدن متمایز نیست (صانعی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۴-۲۶۸). با وجود این، باید دقت کرد که اتحاد بین نفس و بدن چگونه اتفاق می‌افتد؛ درحالی‌که آن دو کاملاً باهم متفاوتند؟ اگر بین نفس و بدن تباین وجود داشته باشد، به اعتباری بودن آن خواهد انجامید و این در عمل غیرممکن است. اما اگر نفس همیشه ثابت باشد و هیچ رشد و کمالی نداشته باشد، تعالی انسان چگونه توجیه می‌شود؟

نظریه دوم. انسان از بدن و روح تشکیل شده است. پس موجودی دوگانه است؛ اما مجزا از هم. این نوع روح، فقط در انسان‌ها یافت می‌شود؛ نه در حیوانات. روح به خاطر نداشتن ماده کاملاً ساده است؛ یعنی از اجزای ماده جسمانی مثل بدن ساخته نشده است (لان‌دین، ۱۳۹۵، ص ۳۵). سنت توماس معتقد است که هدف نهایی روح، شناخت خدا و رابطه انسان با خداست و اعمال متعدد روح، باید به وسیله بدن انجام شود. بنابراین:

- کارکرد روح کاملاً از بدن جداست. روح جاودان است؛ یعنی روح الهیات که حاوی دانش فعال و نافع در جهان است.
- روح متحرک در جست‌وجوی خیر و اجتناب از درد است و در برابر موانع مقاومت می‌کند.
- روح حس‌کننده یا ادراک‌کننده به دو شیوه عمل می‌کند: حس درونی (مانند تخیل، حافظه و ارزیابی)، حس بیرونی (مانند حواس پنج‌گانه).
- روح نباتی، شامل تغذیه، رشد و تولیدمثل است (همان، ص ۳۶).

روان‌شناسی کارکردی، در واقع روان‌شناسی عملیات ذهنی است که در مقابل روان‌شناسی عناصر ذهنی (ساخت‌گرایی) قرار می‌گیرد. وظیفه اصلی کارکردگرایی، فهم این مسئله است که فرایند ذهنی، چگونه عمل می‌کند؟ چه چیزی انجام داده و تحت چه شرایطی رخ می‌دهد؟ با چنین نگاهی، هشیاری در مقام واسطی میان نیازهای ارگانیسم و ضرورت‌های محیطی عمل می‌کند. از نگاه پیروان کارکردگرایی، تمایزی میان ذهن و بدن وجود ندارد. در واقع، ذهن و بدن جوهرهای متفاوتی نیستند، بلکه از نظمی یکسان تبعیت می‌کنند (شولتز و شولتز، ۱۳۸۶، ص ۲۱۴). کارکردگرایی، در قالب تحقیق درباره رفتار انسان، به بخش مهمی از روان‌شناسی در حوزه‌هایی همچون مطالعه کودکان عقب‌مانده ذهنی و دیوانگان تبدیل شد که در ساخت‌گرایی مورد غفلت واقع شده بود. کارکردگرایان، روح را مستقل و مجزا از بدن می‌دانند و معتقد به تعامل ذهن و بدن هستند، به عبارت دیگر، تأثیر این دو بر هم را متقابل می‌دانند. مطابق این دیدگاه، ذهن می‌تواند سرآغاز رفتار باشد. آنان برای روح، کارکرد جدا از بدن متصورند و اعتقادی به تجرد روح ندارند.

توازی‌نگری (ساخت‌گرایی)

ساخت‌گرایی عبارت است از: تحلیل ساختارهای ذهنی. کانون توجه ساخت‌گرایان، عملیات و فرایندهای پدیده‌های هشیار است. در این رویکرد، تجربه محیطی به طور همزمان موجب پدید آمدن رویداد ذهنی و پاسخ جسمانی می‌شود. هرچند که هر دو کاملاً مستقل هستند. چند نظریه در این باره وجود دارد:

نظریه اول. براین اساس، فعالیت‌های ذهنی و بدنی مستقل بوده و هیچ تأثیر بر یکدیگر ندارند، بلکه فقط به موازات هم بوده و سلسله‌هایی از هر دو قسم پدیدار، به موازات و مقارن یکدیگر وقوع می‌یابند. این نظریه، وجود دو قلمرو روانی یا ذهنی و مادی یا فیزیکی را فرض می‌کند و می‌پذیرد که آن دو، به طور مستقل عمل می‌کنند و بر یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند. با وجود این، کاملاً هم‌بسته‌اند و وقایع یک قلمرو به موازات وقایع قلمرو، دیگر انجام می‌گیرد (هنریک و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۳۴). براساس این نظریه، شواهد فراوانی وجود دارد که هرگاه امری در ذهن شخص روی دهد، رویداد متناظری در مغز او به وجود می‌آید و در مقابل، هر رویداد جسمانی هم‌بسته با حالتی روانی می‌باشد. برای نمونه، هنگامی که صدمه‌ای به بدن وارد می‌شود، به موازات آن، حالتی روانی که همان احساس درد است نیز پدید می‌آید. درحالی که این دو پدیده مختلف، تنها به موازات یکدیگر حاصل می‌شوند، بدون اینکه رابطه علی داشته باشند.

نظریه دوم. در این نظریه، روح غیرمادی است و بدن را می‌پوشاند، اما کاملاً از آن جداست. رابطه روح با بدن، موازی است؛ یعنی با بدن آمیخته نیست، بلکه در کنار آن قرار دارد. روح وجود مستقلی دارد، با بدن و چیزهای

جسمانی دیگر متفاوت است و ذات یگانه، از طریق روح به بدن نازل می‌شود. مطابق این نظریه، روح جوهر یا ماده‌ای است که بدون توجه به مکان‌مندی و مجزا از بدن وجود دارد و چند فعالیت را می‌تواند انجام دهد: درک دنیا، اندیشیدن درباره آنچه معلوم است و تأمل ناب (لان‌دین، ۱۳۹۵، ص ۳۲).

نظریه سوم، در این نظریه، ذهن انسان چیزی جز ماشین نیست که مانند ساعت به شیوه مکانیکی فعالیت دارد. با نیروهای فیزیکی بیرونی شروع به کار می‌کند و با نیروهای فیزیکی درونی، حرکت خود را ادامه می‌دهد. از این رو ذهن کاملاً جنبه انفعالی دارد و از طریق محرک خارجی عمل می‌کند. فرد تنها به این محرک‌ها پاسخ می‌دهد و قادر نیست آزادانه و از روی اراده عمل کند (شکرکن و همکاران، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۹). بنابراین، چیزی به‌عنوان آزادی اراده وجود ندارد. به نظر می‌رسد با این نظریه می‌توان وجود روح را اثبات کرد، اما نمی‌توان چگونگی عملکرد روح و تجرد آن را ثابت کرد.

به نظر می‌رسد، در مکتب دوگانه‌انگاری، اگرچه روح را به‌عنوان وجودی مستقل می‌پذیرند و تا حدودی به روحانیت آن اشاره می‌کنند، اما به‌طور کلی منکر تجرد روح هستند. این گروه معتقدند: روح و بدن دو لبه یک قیچی هستند که در کنار هم کامل می‌شوند و هریک به‌تنهایی کاربردی ندارند. براساس دوگانه‌انگاری، هیچ جوهری و رای مغز نیست، اما مغز دارای مجموعه‌ای از خواص است که هیچ شیء فیزیکی دیگری، واجد آنها نیست. به عبارت دیگر، این خواص ویژه مغزند که غیرفیزیکی‌اند، نه خود مغز. خواص مزبور عبارتند از: درد داشتن، احساس رنگ، اندیشیدن، میل داشتن و... مقصود از «غیرفیزیکی بودن» این ویژگی‌ها، این است که هرگز نمی‌توان آنها را در قالب مفاهیم متعارف علوم فیزیکی تبیین کرد (همان، ص ۲۸-۲۶). این مکتب، منتقدانی دارد که به مواردی از نقد آنان اشاره می‌شود:

در نگاه اول، نظریه دوگانه‌انگاران درست به نظر می‌رسد، اما با کمی تأمل درمی‌یابیم که این گروه، بدن را بارزتر از روح می‌دانند. اولاً، باید دانست بدن، بدون روح هیچ ارزشی ندارد و قوام بدن، به قوام روح بستگی دارد. بدن، مرتبه‌ای از مراتب نفس است. در حقیقت بدن در نفس و روح است، نه اینکه روح در بدن باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ص ۲۱۸)؛ زیرا نفس و روح، دارای جامعیت و قوت وجودی است که بدن شعاعی از شعاع‌های آن است. ثانیاً، بسیاری از طرف‌داران این دیدگاه، روح را مادی می‌دانند و گروهی اندک آن را جسم لطیف می‌دانند و در هر صورت، رأی به تجرد روح نمی‌دهند. ثالثاً، در این رویکرد، تقسیم انسان به ذهن و بدن، امری نادرست است و باید به وحدت انسان توجه کرد. دوگانه‌انگاران برای بدن و نفس، هیچ وحدتی قائل نشدند یا حداقل راه‌حلی در این خصوص ارائه نکردند. همچنین درباره تأثیرپذیری نفس با بدن و بالعکس، روش خاص و روشنی ارائه نمی‌دهند.

۳. سه‌گانه‌انگاری

این دسته از روان‌شناسان، همچون ویکتور فرانکل انسان را موجودی می‌شناسند که سه بعد دارد: جسم، روح و نفس. آنها تلاش دارند جاودانگی انسان را با گذشته او پیوند زنند. به عقیده آنان، هرآنچه در گذشته محقق شده ماندگار، ابدی و جاویدان است. روح یک فرایند یا مجموع توانایی‌های معین برای تعامل روانی - فیزیکی است. در ماده غیرآلی،

مقداری روح وجود دارد. مواد آلی از طریق تکامل، درجه بالاتری از روح را پرورش می‌دهد، به گونه‌ای که یکی از آنها از پست‌ترین شکل زندگی، به انسان تکامل می‌یابد. مگ دوگال، طرفدار روح‌باوری است و معتقد است که حتی در ماده غیرآلی، مقداری روح وجود دارد (لاندین، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲)، نظر او با نظر الیهون در مورد روح متفاوت است. این عده از روان‌شناسان، بر این باورند که تمام توانایی‌ها، خلاقیت‌ها، تجربه‌ها و حتی رنج‌های ما، همین که به مرحله تحقق درآمدند و عملی شدند، گذرا نیستند، بلکه به گذشته پیوسته و در آنجا موجودند. هیچ چیزی نه می‌تواند آنها را از بین ببرد و نه تغییر دهد. زمان حال، مرز ابدیت است. انسان برای جاودانه ماندن، باید هر لحظه تصمیم بگیرد، از میان امکانات بی‌شماری که دارد، یکی را انتخاب کند، تا با محقق ساختن، آن را به قلمروی امن و امان گذشته متصل سازد (همان، ص ۱۵۳). آنها معتقدند: غیر از جنبه‌های جسمانی و روانی، جنبه دیگری وجود دارد که به مردان و زنان آزادی مسئولیت و شأیت می‌بخشد. آنها را مسئولیت‌پذیر می‌سازد و راه‌های غلبه بر مشکلات را به آنها می‌آموزد (امیل فرانکل، ۱۳۷۲، ص ۱۵۶).

اگر انسان چیزی بیش از ترکیب نباشد و رکن سومی وجود نداشته باشد که به این ترکیب اتحاد ببخشد و آن را کامل کند، انسان با حیوان تفاوتی نخواهد داشت. این رکن سوم، که مقوم انسانیت انسان است و شکل بی‌همتای وجود را تعیین می‌بخشد، همان روح یا خود است که امروزه آن را «شخصیت» می‌نامند (هنریک و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴).

از این منظر، انسانیت حول محور روح بنا شده که روکشی روانی - فیزیکی است. منظور از «بعد روانی»، امور و مسائل مربوط به سیستم عصبی است که گاه خودآگاه و گاه ناخودآگاه هستند. اما منظور از «بعد روحانی»، هسته معنوی و کاملاً غیرمادی وجود انسان است که خاستگاه ناخودآگاه دارد. به این ترتیب، روح هسته و مرکز فعالیت‌های معنوی است. این هسته معنوی، کاملاً شخصی و تضمین‌کننده یگانگی و تمامیت انسان است. این دیدگاه، عناصر اصلی ساحت روحانی انسان را سه عنصر معنویت، آزادی و مسئولیت می‌داند. معنویت در این دیدگاه، به معنای احساس مرتبط بودن با موجودی متعالی و خارج از وجود شخصی است. موجودی که می‌تواند برای زندگی فرد معنا و هدفی فراهم سازد و در سایه آن معنا، به آرامش و آسایش درونی برسد. در این نظریه، معنویت بدون در نظر گرفتن مضمون دینی، به کار رفته و فقط حاکی از امور کاملاً انسانی و غیرمشترک با سایر مخلوقات است. آزادی نیز در این دیدگاه، در قلمرو برخورد با شرایط تعریف می‌شود؛ به این معنا که انسان موجودی است با میدان آزادی محدود. او در انتخاب شرایط و عوامل، آزاد نیست، بلکه آزاد است در برخورد با شرایط چه واکنشی انتخاب کند. در این دیدگاه، خود آزادی محدودیت به وجود می‌آورد. براین اساس، آزادی باید در چارچوب مسئولیت قرار گیرد. در غیر این صورت، در معرض سقوط و انحطاط خواهد بود؛ زیرا آزادی و مسئولیت، دو روی یک سکه هستند. از آنجاکه انسان آزادی انتخاب دارد، در قبال انتخاب‌ها و رفتارهایی که انجام می‌دهد، مسئول است (امیل فرانکل، ۱۳۷۲، ص ۳۹). باورمندان به این نظریه، با اهمیت دادن به روح، اصالت آن را پذیرفته‌اند؛ اما با وجود توجه به این بعد متعالی، از مبدأ و مقصد آن سخنی نگفته‌اند و صرفاً بیان می‌کنند که همه

انسان‌ها، ذاتاً با یک موجود متعالی رابطه‌ای پنهان دارند. درباره‌ی غایت هستی انسان و جهان؛ یعنی جهان آخرت نیز مطلبی به میان نیامده است. از کاستی‌های دیگر این نظریه، عدم تبیین تمایز دقیق میان روان و روح و عدم ارائه‌ی گزارشی از تعاملات و تأثیرات متقابل ابعاد سه‌گانه است.

در فلسفه‌ی جدید، دکارت از طرف‌داران تجرد نفس محسوب می‌شود. او می‌گوید:

وجود نفس یقینی است، به دلیل اینکه شک می‌کنم (فکر می‌کنم)؛ ولی وجود بدن مشکوک است، پس نفوس با ابدان یکی نیستند. به بیان دیگر، او می‌گوید: از یک جهت من تصویری متمایز و واضح از خودم، به‌منزله یک چیز متفکر و نامتمد دارم و از جهت دیگر، تصویری متمایز از جسم، صرفاً به‌عنوان چیزی متمد و نامتفکر دارم. بر این اساس، یقینی است که من واقعاً از بدنم متمایزم و می‌توانم بدون آن موجود باشم. به گفته‌ی دکارت، ویژگی ذاتی جوهر مادی، «امتداد داشتن مکانی» است؛ یعنی اشغال حجمی از فضا؛ درحالی‌که ویژگی‌های ذاتی جوهر نفسانی، «فکر کردن» یا «آگاه بودن» است (هارت و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

باید توجه داشت مسائلی مورد توجه روان‌شناسان، در فلسفه و الهیات سنت فکری بسیار غنی وجود دارد. روان‌شناسی، می‌تواند در تعامل با فیلسوف نقش ایفا کند. به نظر می‌رسد، اگر روان‌شناسان بدون توجه به فرض‌های جهان‌بینی، از جمله فرض‌های دینی عمل کنند، پیشرفت فعالیت‌های علمی با مانع روبه‌رو خواهد شد و اگر آن باورها و اعتقادات، به نحو صریح، جهت تأمل و مشارکت عموم در دسترس قرار گیرد، موجب تسهیل فرایند پیشرفت علمی خواهد بود. نکته‌ی پایانی اینکه رابطه‌ی میان دو حوزه‌ی دین و علم، می‌باید دوسویه باشد؛ به این معنا که باید متأثر از هم باشند. از این جهت که باید دانشمندان و متخصصان حرفه‌ای، بر فلسفه و الهیات و الهیون و فیلسوفان، به دانش علمی و حرفه‌ای مسلط شوند تا نتایج بهتری حاصل شده و این دو حوزه، بتوانند با تأثیر مثبت بر هم مشکلات و نواقص خود را با کمک حوزه‌ی دیگر حل کنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از بنیان‌های اصلی فلسفه‌ی الهی، اصالت روح و استقلال جوهری آن از بدن است. مسئله روح را اکثر ادیان الهی، و مذاهب اسلامی پذیرفته‌اند. آنچه محل اختلاف است، شناخت و پی بردن به حقیقت روح است. انسان با شناخت حقیقت روح، حقیقت خویش را درمی‌یابد و درک درستی از زندگی پیدا می‌کند.

بسیاری بر این باورند که حیات محدود به جسم نیست و باید بعدی فرامادی داشته باشد. در باورهای اسلامی، شخصیت هر انسانی با روح او آمیخته است و تغییرات در جسم، بر شخصیت او خللی وارد نمی‌کند. بنابراین، روح حقیقتی مستقل است که پس از مرگ هم باقی می‌ماند. نکته‌ی مهم این است که روح، مجرد است و حرکت برای موجود مجرد، معنایی ندارد و هیچ‌گاه در عالم ماده داخل نمی‌شود. بنابراین، نمی‌تواند هیچ‌گاه وارد بدن شود. خارج از آن نیز وجود ندارد؛ زیرا خارج شیء مادی نیز عالم ماده است. خارج شیء ذهنی، موجودی ذهنی است، نه موجودی عینی. انسان موجودی است مرکب از روح و بدن. البته بدن ماده نیست، بلکه مادی است؛ یعنی صورتی است همراه با ماده و منظور از «ماده»، ماده فیزیکی نیست، بلکه ماده فلسفی است. بنابراین از آنچه گذشت، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. روح در قرآن، به معنای امر خداوند است که همان کلمه ایجاد است و همان فعل مخصوص اوست، بدون دخالت اسباب وجودی و مادی و تأثیرات تدریجی آنها در آن؛
۲. روح آدمی مجرد از جسم و اوصاف امور جسمانی، مکان و زمان ندارد، وزن و حجم هم ندارد. طول و عرض و عمق و نیز جزء ندارد و قابل حس هم نیست؛
۳. هویت واقعی انسان را روح تشکیل می‌دهد. آیات مربوط به خلقت انسان، نشان می‌دهد که روح غیرمادی است. بقای انسان پس از متلاشی شدن جسم و تداوم زندگی در عالم برزخ و به تمام و کمال دریافت شدن آن، نشانگر غیرمادی و غیرجسمانی بودن روح است؛
۴. علم روان‌شناسی دیدگاه متناقضی به بعد روح دارد. بحث روان و نقش و جایگاه آن در شخصیت انسان مورد توجه است، اما روح به‌عنوان بُعد متعالی انسان، مورد غفلت قرار گرفته و رویکردهایی نظیر رفتارگرایی، به‌طور کلی روح را نفی کرده‌اند؛ چراکه از نظر آنان قابلیت مشاهده ندارد و تنها چیزهایی که قابلیت مشاهده را داشته و عینی بودن آنها قابل اثبات باشد، وجود داشته و واقعی هستند. از نظر روان‌شناسان، نگاه به مسئله روح را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:
 - دسته اول، که تعداد آنها بسیار اندک است، به‌طور کلی منکر مسئله روح بودند و اصالت را به بدن داده‌اند. آنان انسان را جسم فیزیکی فرض کردند و به جای واژه «روح» از ذهن استفاده کردند و فعالیت‌های ذهنی را نتیجه دخالت مغز می‌دانند.
 - دسته دوم، مسئله روح و بدن را قبول دارند؛ اما با رویکردهای مختلف. آنها معتقدند: انسان دارای روح (نفس، روان و ذهن) و جسم (بدن) است. در این نگاه، سه تصور وجود دارد: ۱. فعالیت‌های ذهن و بدن با هم مربوط هستند؛ ۲. فعالیت‌های ذهن و بدن مستقل از یکدیگرند؛ ۳. فعالیت‌های ذهن و بدن کنش متقابل با یکدیگر دارند. در عین حال، این گروه معتقدند که روح و بدن دو مقوله جدا از هم هستند، بلکه در یکدیگر تأثیر می‌گذارند، اما به تجرد روح اعتقادی ندارند و در نهایت، آن را جسم لطیف می‌دانند.
 - دسته سوم، همانند قرآن پژوهان، به روح، نفس و جسم اعتقاد و حتی به تجرد آن نیز ایمان دارند. دلایل تجرد روح از دیدگاه این گروه از روان‌شناسان برگرفته از دلائل فلاسفه و دانشمندان کلام اسلامی است و ظاهراً دلیل مستقلی برای خود ارائه نداده‌اند. بنابراین، این دسته از روان‌شناسان، با بسیاری از قرآن‌پژوهان دیدگاه یکسانی دارند و قائل به تجرد روح می‌باشند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الشفاء*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- استوتزل، ژان، ۱۳۷۴، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- امیل فرانکل، ویکتور، ۱۳۷۲، *پژشک و روح*، ترجمه بهزاد سیف، تهران، درسا.
- ایزدی، محسن، ۱۳۸۷، «رابطه نفس ذهن و بدن و رهیافت‌های موفق و ناموفق آن»، *اندیشه دینی*، ش ۲۸، ص ۱۰۵-۱۳۳.
- بزرگمهر، منوچهر، ۱۳۵۶، *مسائل و نظریات فلسفه، از دکویوچ*، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- بنی جمالی، شکوه‌السادات و حسن احدی، ۱۳۹۵، *علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی*، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، چ چهارم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۹، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- چرچلند، پاول، ۱۳۸۶، *ماده و آگاهی، درآمدی به فلسفه ذهن امروز*، ترجمه امیر غلامی، تهران، مرکز.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۱، *سرح العمیون*، تهران، امیرکبیر.
- حسینی تهرانی، سیدمحمد، بی‌تا، *مهر تابان*، بی‌جا، باقرالعلوم.
- حسینی شاه‌عبدالظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، *تفسیر اثنا عشری*، تهران، میقات.
- حسینی، سیدابوالقاسم، ۱۳۶۴، *بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- حسینی همدانی، سیدمحمد، ۱۴۰۴ق، *انوار درخشان*، تهران، کتابفروشی لطفی.
- سرل، جان، ۱۳۸۲، *ذهن، مغز و علم*، ترجمه و تحشیه امیر دیوانی، قم، بوستان کتاب.
- شکرکن، حسین و همکاران، ۱۳۶۹، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران، سمت.
- شولتز، دوان پی. و سیدنی ان شولتز، ۱۳۸۶، *تاریخ روان‌شناسی نوین*، ترجمه علی اکبر سیف و همکاران، تهران، دوران.
- صافی، منوچهر، ۱۳۷۶، *اصول فلسفه رنه کارت*، تهران، الهدی.
- صدرالمطالین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمطالین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتبه مصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۹، *انسان از آغاز تا سرانجام*، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۳۷۱، *حیات پس از مرگ*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۶ق، *النفس و الروح و شرح قواهما*، تهران، بی‌جا.
- قرشی بنایی، علی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیر احسن الحدیث*، چ سوم، تهران، بنیاد بعثت.
- کاشانی، ملافتح‌الله، ۱۳۳۶، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، چ سوم، تهران، کتابفروشی محمدحسن علمی.
- گیلانی، نظرعلی، ۱۳۵۷، *رساله التحفه*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- لاندین، رابرت ویلیام، ۱۳۹۵، *نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چ پنجم، تهران، ویرایش مجلسی، محمدباقر، ۱۳۹۴، *بحارالتواریخ*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۳۰ق، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- میرداماد، میرمحمدباقر، بی‌تا، *القبسات*، تهران، دانشگاه تهران.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسن بن محمد، ۱۴۱۶ق، *تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- هارت، ویلیام و دیگران، ۱۳۸۱، *فلسفه نفس*، ترجمه و مقدمه امیر دیوانی، تهران، سروش.
- هنریک، ولف و همکاران، ۱۳۸۰، *درآمدی بر فلسفه طب*، ترجمه همایون مصلحی، تهران، طرح نو.
- هیلگارد، ارنست و همکاران، ۱۳۷۷، *زمینه روان‌شناسی*، ترجمه محمدتقی برهنی و همکاران، چ یازدهم، تهران، رشد.