



نفس در قرآن و روایات

رضا برنجکار*

چکیده

مسئله نفس و ارتباط آن با بدن از دیرباز مورد توجه متفکران بوده است و مباحث متعددی در این باره مطرح شده که مهم ترین آنها عبارتند از: تمایز نفس و بدن، انواع نفوس، تجرد نفس، قوای نفس، حدوث و قدم نفس، حرکت و تکامل نفس، جاودانگی نفس و ارتباط نفس و بدن. روشن است که بیان دیدگاه قرآن و احادیث در این موضوعات و تبیین عقلی آن و نقد دیگر دیدگاه‌ها نیازمند تألیف و تصنیف چندین جلد کتاب است. آنچه در یک مقاله می‌توان در مورد موضوع بحث انجام داد گزارشی از دیدگاه قرآن و احادیث در مورد مهم ترین مسائل مرتبط با نفس و بدن است که این نوشتار در پی آن است. ذکر برخی دیدگاه‌ها در ابتدای هر بحث به منظور روشن تر شدن دیدگاه قرآن و حدیث در آن بحث می‌باشد.

کلیدواژه‌ها

نفس و بدن، تجرد نفس، قوای نفس، حدوث و قدم نفس، جاودانگی نفس..

* دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم) berenjkar@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۹/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۰۸/۰۴

تمایز نفس و بدن

مقصود از تمایز نفس و بدن این است که نفس موجودی غیر از بدن است. افلاطون در محاوره فایدون از سیمیاس نقل می‌کند که او نفس را موجودی جدا از جسم نمی‌دانست و بر آن بود که نفس هماهنگی اجزای بدن است، همان‌طور که نغمه، نتیجه هماهنگی تارهای چنگ است (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۸).

در میان متکلمان مسلمان به برخی معتزله همچون ابو‌هدیل علاف و ابوبکر اصم و جبائیان و قاضی عبدالجبار نیز نسبت داده شده که انسان را همین شخص ظاهر مرئی می‌دانسته و نفس و روح را به بدن ارجاع می‌دادند (نک: اشعری، ۱۴۱۹هـ.ق، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۱؛ همدانی اسدآبادی، المغنی، ج ۱۱، ص ۳۱۰ و ۳۱۱؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱هـ.ق، ص ۱۱۴).

برخی متکلمان امامیه همچون سید مرتضی نیز چنین دیدگاهی داشته‌اند (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۴هـ.ق، ص ۱۰۴). وی روح را هوای موجود در منافذ موجود زنده می‌داند (نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵هـ.ق، ج ۱، ص ۱۳۰).

از میان فیلسوفان غربی می‌توان به هیوم اشاره کرد که ضمن انکار جوهر نفسانی، نفس را مجموعه‌ای از حالات و تصورات می‌داند (نک: کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۲۸۷). مارکسیست‌ها نیز نفس را مجموعه ادراکات مختلف می‌دانستند (نک: مطهری، ۱۳۵۹، ص ۹۳ و ۹۴).

در مقابل این دیدگاه کسانی قرار دارند که معتقدند نفس جوهری غیر از بدن است و حیات و قدرت و علم به آن برمی‌گردد. البته، در این مورد که آیا نفس موجودی مادی است یا مجرد در میان این گروه اختلاف نظر وجود دارد. افلاطون از کبس نقل می‌کند که او نفس را موجودی جدای از بدن می‌دانست اما بر آن بود که ویژگی‌های بدن در نفس نیز وجود دارد (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۴۸۹ و ۴۹۰). خود افلاطون بر آن است که نفس موجودی غیر از بدن است و ویژگی‌های بدن را ندارد (همان، ص ۴۷۹-۴۸۰).

فیلسوفان اسلامی و برخی متکلمان همچون شیخ صدوق (نک: صدوق، الاعتقادات، ص ۴۷-۵۰)، و شیخ مفید (نک: مفید، ۱۴۱۳هـ.ق، ص ۵۸)، هشام بن حکم، نوبختیان و معمر معتزلی (همان، ص ۵۸-۵۹) را می‌توان از طرفداران تمایز نفس و بدن دانست. نظریه تمایز نفس و بدن را می‌توان به روشنی از آیات و احادیث استنباط کرد.

یکی از آیاتی که بر تمایز نفس و بدن دلالت دارد آیه ۱۴ سوره مؤمنون است:





«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكُ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ *»؛ و به یقین انسان را از عصاره‌ای از گل آفریدیم. پس او را به (صورت) نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آنگاه نطفه را به صورت علقه (خون بسته) در آوردیم. پس آن علقه را مضغه (پاره گوشت) گردانیدیم و آنگاه مضغه را استخوانهایی ساختیم بعد استخوان را با گوشتی پوشانیدیم آنگاه آن را آفرینشی دیگر پدید آوردیم. پس والاست خدا که بهترین آفرینندگان است.

این آیه از مهم‌ترین آیات مربوط به خلقت انسان است و خلقت انسان را از مرحله طینت آغاز کرده به نطفه و علقه و مضغه و استخوان و پوشش استخوان با گوشت می‌رسد و پس از این مرحله که حدود چهار ماهگی جنین است از انشاء جنین سخن می‌گوید.

«نشأ» در اصل لغت به معنای ارتفاع و الایی است و وقتی گفته می‌شود «نشأ السحاب» به این معناست که ابر در آسمان بلند شد و «أنشأه الله» به معنای «رَفَعَهُ» است. و وقتی گفته می‌شود «نشأ فلان فی بنی فلان» یعنی فلانی در آن طایفه رشد و تعالی و بلوغ پیدا کرد (نک: بن فارس، ۱۴۰۴هـ، ج ۵، ص ۴۲۸؛ زمخشری، اساس البلاغه، ص ۴۵۵؛ ابن احمد، ۱۴۱۴هـ، ج ۳، ص ۱۷۸۹). البته، انشاء به معنای ابتدا و ایجاد نیز به کار می‌رود (نک: جوهری، ۱۹۹۰م، ج ۱، ص ۷۷؛ ابن اثیر، ۱۴۱۸هـ، ج ۱، ص ۵۱؛ فیومی، ۱۴۱۴هـ، ص ۶۰۶؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۱۷۰). به نظر می‌رسد مناسبت این دو معنا آن است که وجود نسبت به عدم، بلند مرتبه است و وقتی چیزی موجود می‌شود، رفعت مقام می‌یابد. در واقع به وجود آمدن نوعی ارتفاع است و حتی در جایی که نشأ به معنای موجود شدن است باز به معنای ارتفاع به کار رفته است منتهی ارتفاع مقید یا ارتفاعی خاص.

حال با توجه به معنای «أنشأ» و نیز این نکته که این فعل متعدی و یک مفعولی است و مفعول آن ضمیر در «انشأناه» است و این که «خلقاً آخر» مفعول مطلق نوعی برای «أنشأناه» از غیر لفظ آن می‌باشد (نک: النحاس، ۲۰۰۴م، ج ۳، ص ۱۰۸؛ طبرسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۴، ص ۱۰۱) معنای آیه چنین خواهد بود: «سپس انسان در مرحله جنین را ارتفاع دادیم و آن را ایجاد کردیم از نوع آفرینش دیگر».

حال سخن در این است که چه اتفاقی افتاده است که جنین علو مرتبه پیدا کرده و آفرینش دیگر و متفاوت با مراحل قبل یافته است. احادیث منقول در کتب فریقین علت این امر را دمیدن روح در جنین معرفی کرده‌اند (نک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۴؛ ج ۷، ص ۳۴۲-۳۴۳ و ۳۴۷؛ تفسیر القمی،

ص ۴۶؛ سیوطی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۶، ص ۹۱ و ۹۲ و ۹۳ و ۹۴).

بسیاری از مفسران نیز «انشأناه خلقاً آخر» را به معنای نفخ روح در جنین تفسیر کرده‌اند (نک: طبرسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۴، ص ۱۰۱؛ ۱۴۱۸ هـ.ق، ج ۲، ص ۵۷۸؛ شیخ طوسی، التبیان، ج ۷، ص ۳۵۴؛ تفسیر زمخشری، ج ۳، ص ۲۷؛ تفسیر رازی، ج ۲۳، ص ۸۵).

بدین سان از آیه مورد بحث و احادیث ذیل آن میتوان تمایز روح و جسم را نتیجه گرفت. ملاصدرا از آیه شریفه تجرد نفس و حتی جسمانی بودن حدوث نفس و روحانی بودن بقای نفس را نتیجه می‌گیرد. او معتقد است جمله «انشأناه خلقاً آخر» به نوع دیگری از وجود اشاره دارد که ذاتاً با طور قبلی انسان متفاوت بوده با آن تباین دارد. اطوار قبلی جسمانی اند پس روح غیر جسمانی خواهد بود (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸؛ مفاتیح الغیب، ج ۲۳، ص ۲۶۵).

علامه طباطبایی نیز نظیر همین استدلال را بیان می‌فرماید (نک: طباطبایی، المیزان، ج ۱۵، ص ۱۹). در مورد استدلال ملاصدرا، ملاحظه اول این است که اگر آیه شریفه به نوع دیگری از آفرینش اشاره دارد، این مطلب ضرورتاً به معنای مجرد بودن نوع دیگر نیست و امور جسمانی می‌تواند انواع مختلفی داشته باشد. آنچه به روشنی از آیه و احادیث قابل استفاده است، تمایز روح و بدن است. وقتی روح در بدن دمیده می‌شود، انسان به مرحله جدید و متفاوتی می‌رسد؛ چرا که قبل از آن از روح انسانی برخوردار نبوده است. اما آیه در مورد ماهیت روح و مادی و مجرد بودن آن دلالتی ندارد.

ملاحظه دوم این است که آیه شریفه نمی‌فرماید، جنین را به نفس تبدیل کردیم و یا این که نفس از جسم متولد شد که بتوان از آن جسمانیة الحدوث بودن نفس را نتیجه گرفت، بلکه همان‌طور که بیان شد. آیه می‌فرماید جنین ارتفاع مقام پیدا کرد و آفرینش دیگر یافت که این ارتفاع مقام و آفرینش دیگر به صور مختلف قابل تفسیر است که احادیث آن را به نفخ روح در جنین چهار ماهه تفسیر کرده‌اند.

ملاحظه سوم این است که حتی اگر بر خلاف ظاهر، «انشأ» به معنای «صیر» باشد، صیوررت جنین به خلقی دیگر به صورت‌های مختلف قابل تفسیر است که تنها یک صورت آن بر مقصود ملاصدرا و علامه طباطبایی دلالت دارد (نک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۲ و ۲۴۳).

از آیه شریفه می‌توان استفاده کرد که انسان مجموع بدن و نفس است؛ زیرا در خلقت انسان بدن و نفس هر دو مطرح شده است.





از جمله آیاتی که بر تمایز نفس و بدن دلالت دارد آیاتی است که در آنها سخن فرشتگان با نیکان و بدان، پس از مرگ نقل شده است، برای نمونه بنگرید به آیه:

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ﴾؛ کسانی که فرشتگان، روح آنها را گرفتند در حالی که به خویشتن ستم کرده بودند، به آنها گفتند: شما در چه حالی بودید؟ گفتند: ما در سرزمین خود، تحت فشار و مستضعف بودیم (نساء: ۹۷. همچنین نك: النحل/ ۲۸ و ۳۲، یس/ ۲۶، فجر/ ۲۷، انعام/ ۹۳، فصلت/ ۳۰).

در این آیه فرشتگان با ستمکاران سخن می‌گویند. روشن است که این گفت‌وگو پس از مرگ است. همچنین آشکار است که اگر روحی وجود نداشته باشد، فرشتگان نمی‌توانند با کسی سخن بگویند چون پس از مرگ، بدن دارای حیات نیست و نمی‌تواند سخن فرشتگان را درک کرده، پاسخ دهد (مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۱).

در برخی آیات قرآن، خداوند در مورد شهدا تعبیری همچون: «زنده‌هایی که در نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند»، به کار برده است:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ﴾؛ هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند، بلکه آنان زنده‌اند، و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند (آل عمران/ ۱۶۹، همچنین نك: بقره/ ۱۵۴).

لازم به ذکر است که تأکید این گونه آیات بر زنده بودن شهدا نیست؛ زیرا دیگر انسان‌ها نیز پس از مرگ زنده‌اند، بلکه این آیات بر زندگی خاصی تأکید دارند، یعنی زندگی‌ای که در آن خداوند به آنان روزی می‌دهد. در ادامه آیه این زندگی بیشتر توضیح داده شده و از شادی شهدا یاد شده است. روشن است که زندگی و روزی گرفتن و شادی پس از مرگ نمی‌تواند از آن بدن مرده و بی‌جان باشد، بلکه به روحی تعلق می‌گیرد که از بدن جدا گشته و مورد عنایت پروردگار قرار گرفته است.

آنچه از آیات ذکر شده و موارد مشابه دیگر قابل استفاده است این است که روح موجودی متمایز از بدن و برتر از بدن است و می‌تواند با بدن یا بدون بدن زندگی کند، در حالی که بدن پس از جدایی روح از آن، متلاشی می‌شود.

یکی از آثار تمایز نفس و بدن، امکان بقای نفس پس از مرگ و نابودی بدن است. از این

آیات اجمالاً می‌توان به تمایز روح و بدن پی برد. اما دربارهٔ این که این تمایز تا چه اندازه است، به صراحت سخن گفته نشده است. به دیگر سخن این که آیا نفس هیچ یک از ویژگی‌های ماده را ندارد یا این که تنها برخی از ویژگی‌ها را ندارد و برخی را دارد، از این آیات قابل استفاده نیست. در بحث تجرد نفس به این مطلب می‌پردازیم.

انواع ارواح و نفوس

در آثار افلاطون نفس عقلانی، نفس اراده‌کننده و نفس شهوانی برای انسان در نظر گرفته شده و حتی در برخی آثار او مکان‌های این سه نفس در بدن مشخص شده است (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۷۷۲). ارسطو و فیلسوفان اسلامی به سه نفس نباتی، حیوانی و عقلانی معتقد است (نک: ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۹۸-۹۴؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲-۱۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۵). برخی فیلسوفان اسلامی و نیز دکارت به نفس عقلانی و روح حیوانی و بخاری معتقدند (نک: دکارت، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷).

از امام سجاد علیه السلام نقل شده که فرمودند وقتی جنین به چهارماهگی رسید و دارای استخوان و گوشت شد خداوند روح عقل را در آن می‌دمد و در این زمان دیه جنین کامل می‌شود. راوی از امام می‌پرسد آیا زمانی که نطفه به علقه و علقه به مضغه تبدیل می‌شود، جنین بدون روح این تحولات را پیدا می‌کند؟ آن حضرت در پاسخ فرمودند: جنین قبل از چهارماهگی با روح دیگری که روح حیات نیست و از زمان قدیم و طولانی در اصلاّب رجال و ارحام نساء بود تحولات را پیدا می‌کند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۷، ص ۳۴۷).

از این حدیث تمایز روح عقل یا روح حیات با روح قدیم که می‌توان آن را روح حیوانی دانست قابل برداشت است. روشن است که موجود زنده و متغیر دارای روح است و در حدیث مورد اشاره تصریح شده که علت دیه ناقص جنین قبل از چهارماهگی وجود روح در آن است و البته، دیه وقتی کامل می‌شود که روح عقل یا روح حیات در جنین دمیده شود.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که وقتی جنین پنج ماهه شد دارای حیات می‌شود و دیه کامل می‌شود: «إِذَا مَضَتْ الْحَمْسَةُ الْأَشْهُرُ فَقَدْ صَارَتْ فِيهِ الْحَيَاءُ وَقَدْ اسْتَوْجَبَ الدِّيَةَ» (همان، ص ۳۴۶).

در حدیثی از امام باقر علیه السلام آمده است که وقتی جنین به مرحله پوشش گوشت بر استخوان‌ها رسید دو فرشته به جنین نزدیک می‌شوند در حالی که روح قدیم که در اصلاّب رجال و ارحام





نساء با نطفه و جنین بوده است در جنین چهار ماهه وجود دارد. در این هنگام آن دو فرشته روح حیات و بقاء را وارد جنین می‌کند^۱ (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۴).
در حدیث دیگری آمده است:

إِنَّ الْمَرْءَ إِذَا نَامَ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَوَانِ بَاقِيَةٌ فِي الْبَدَنِ وَالَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ
(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۱، ص ۴۳؛ نک: شعیری سبزواری، ۱۴۱۴هـ، ص ۴۸۹، ح ۱۳۶۲).

در این حدیث بر خلاف احادیث قبل روح حیات بر روح حیوان اطلاق شده نه روح العقل. به نظر می‌رسد وقتی حیات بر روح حیوانی اطلاق می‌شود منظور حیات حیوانی است و وقتی بر روح عقل اطلاق می‌شود، مقصود حیات انسانی و معرفتی است. در حدیثی حیات روح، علم و مدت روح، جهل دانسته شده است: «الروح فحیاتها علمها و موتها جهلها» (صدوق، ۱۳۹۸هـ، ص ۳۰۰). بر اساس این احادیث انسان‌ها دارای دو روح هستند، روحی که با نطفه و علقه و مضغه در صُلب مرد و رحم زن همراه است و با آن جنین رشد می‌کند. این روح، روح حیوانی است. و روح دیگری که در چهار ماهگی بر جنین دمیده می‌شود و وقتی جنین دارای این روح شد واژه انسان بر او اطلاق می‌شود و دیه او کامل می‌شود. این روح «روح عقل» نامیده می‌شود. در برخی احادیث از پنج روح نام برده شده است: روح القدس، روح الایمان، روح القوه، روح الشهوة و روح المدرج (نک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷۱، ح ۱). در برخی احادیث به جای روح المدرج، روح الحیاة ذکر شده است (نک: همان، ص ۲۷۲، ح ۳ و ۲؛ حلی، ص ۲). در برخی احادیث روح البدن آمده است (نک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۸۲، ح ۱۶؛ صفار قمی، ۱۴۰۴هـ، ص ۴۴۷، ح ۳ و ص ۴۴۸، ح ۵).

امیرالمؤمنین علیه السلام در این مورد می‌فرماید:

خداوند در پیامبران پنج روح قرار داد: روح القدس، روح الایمان، روح القوه، روح الشهوة و روح البدن. پس با روح القدس به پیامبری مبعوث شدند - خواه پیامبر مرسل، خواه پیامبر غیر مرسل - و با آن به اشیا علم پیدا می‌کنند. و با روح ایمان خدا را عبادت کرده، به او شرک نمی‌ورزند. و با روح قوت با دشمنانشان جهاد می‌کنند و تدبیر معاش می‌کنند، و با روح شهوت به غذای لذیذ میل کرده با زنان جوانی که جایز است ازدواج می‌کنند. با روح البدن رفت و آمد می‌کنند (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۲۸۱، ح ۱۶).

روح القدس مختص پیامبران و معصومان است و با آن نبوت و رسالت و امامت را بر عهده می‌گیرند و به تعبیر حدیث بالا با آن به اشیاء عالم دست پیدا می‌کنند. منظور از این علم، علم عادی نیست بلکه علمی است حامل آن معصوم از خطا و اشتباه می‌شود. به تعبیر برخی آیات تأیید خاص الاهی است: ﴿إِذْ أَيْدُتُك بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (مائده/۱۱۰). به تعبیر برخی احادیث در شب قدر این روح زیاد می‌شود^۳ (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸۶، ح ۱).

روح ایمان مختص ایمان آورندگان است و به تعبیر قرآن صنع خدا تأیید خدا از مؤمنان و آرامشی است که بر مؤمنان نازل می‌شود. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾؛ آنان کسانی‌اند که خدا ایمان را بر صفحه دل‌هایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آنها را تأیید [و تقویت] کرده است (مجادله/۲۲ همچنین نک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۵، ح ۱۵؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۹، ص ۱۹۰، ح ۵؛ ص ۱۹۴ و ۲۰۰، ج ۶۸، ص ۲۷۴). ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِ﴾؛ او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزاید (فتح/۴؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۵، ح ۱ و ۳ و ۵).

برخی مفسران معتقدند همه آیاتی که در آنها از روح سخن گفته شده یا به روح القدس مربوط است با روح ایمان یا فرشته وحی (نک: ملکی میانجی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۳-۸۷).

از اطلاق روح بر روح القدس و روح ایمان که به معنای علم و آرامش است روشن می‌شود که در قرآن و احادیث روح ضرورتاً به معنای روح انسان که با بدن همراه است، نیست. حال، این پرسش مطرح می‌شود که نسبت میان روح العقل و روح الحيوان با سه روحی که احادیث بالا ذکر شده یعنی روح القوه، روح الشهوة و روح المدرج یا روح الحياة یا روح البدن چیست؟ به نظر می‌رسد این سه روح اخیر قوای روح الحيوان هستند که با جنین همراه است و روح الحيوان که این سه قوه را دارد در چهار ماهگی کمال دیگری به نام «روح العقل» می‌یابد و به مرحله انسان کامل می‌رسد. نسبت میان روح الحيوان و روح العقل نیازمند بررسی بیشتر است.

از مقایسه دو حدیث ذیل معلوم می‌شود که گاه از روح العقل به نفس تعبیر می‌شود:

إِنَّ الْمَوْتَ إِذَا نَامَ فَإِنَّ رُوحَ الْحَيَوَانَ بَاقِيَةً فِي الْبَدَنِ وَالَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ رُوحُ الْعَقْلِ (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۱، ص ۴۳. نک: شعیری سبزواری، ۱۴۱۴هـ، ص ۴۸۹، ح ۱۳۶۲).
لَا بُدَّ لِهَذَا الْبَدَنِ أَنْ تُرِيحَهُ حَتَّى تَخْرُجَ نَفْسُهُ فَإِذَا خَرَجَ النَّفْسُ اسْتَرَاحَ الْبَدَنُ وَ





رَجَعَتِ الرُّوحُ فِيهِ وَ فِيهِ قُوَّةٌ عَلَى الْعَمَلِ (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۱، ص ۵۵؛ نقل از من لا يحضره الفقيه).

در حدیث اول آمده است که در خواب روح العقل از بدن خارج می شود و روح الحيوان در بدن باقی می ماند و در حدیث دوم گفته شده نفس از بدن خارج می شود و روح در بدن باقی می ماند. از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرمودند:

ما من أحد ينام إلا عرجت نفسه إلى السماء، و بقيت روحه في بدنه. و صار بينهما سبب كشعاع الشمس. فإن أذن الله - تعالی - في قبض الأرواح، أجابت الروح النفس. و إن أذن الله في رد الروح، أجابت النفس الروح. و هو قوله - سبحانه - : «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (مشهدی، ۱۴۱۱هـ، ج ۱۱، ص ۳۰۸).

ابن عباس نیز در تفسیر آیه شریفه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...» مشابه همین احادیث را بیان کرده و می گوید:

نفس و روح بینهما شعاع الشمس فيتوفى الله النفس في منامه و يدع الروح في جسده و جوفه يتقلب و يعيش فان بدا الله أن يقبضه قبض الروح فمات أو آخر أجله رد النفس إلى مكانها من جوفه (سيوطی، ۱۴۰۳هـ، ج ۷، ص ۲۳۰).

نتیجه آن که آدمی دارای روح العقل یا نفس و روح الحيوان است. و روح الحيوان دارای قوایی است که از آنها به روح قوت و روح شهوت و روح مدرج تعبیر می شود.

در مورد روح حیوانی و روح عقل یا نفس چند پرسش قابل طرح است. از جمله این که آنانیت انسان به کدام یک از اینهاست؟ آیا این دو، دو جوهر همراه هم هستند؟ یا این که روح حیوان وقتی از نور عقل برخوردار می شود گفته می شود روح العقل به روح حیوانی دمیده شد؟ و به فرض این که روح العقل جوهری جدا از روح حیوانی باشد آیا عقل، ذاتی روح العقل است یا به روح العقل اضافه می شود.

از آیات و احادیث پاسخ صریحی برای این پرسش ها یافت نمی شود. آنچه در احادیث به آن تصریح شده است این است که نور عقل ذاتی روح یا نفس نیست و به انسان اضافه می شود. این مطلب در تجرد نفس ذکر خواهد شد. بر این اساس یا باید انسان را سه جوهری فرض کرد (بدن، روح و نفس) یا آن را دو جوهری (بدن و روح) فرض کرد. در فرض دوم همان طور که روح با سه قوه اش از روح الایمان و روح القدس بهره مند می شود، از نور علم و عقل نیز بهره مند

می‌شود و همان‌طور که از بهره‌مندی روح از سکینه و آرامش تعبیر به دارایی روح ایمان می‌شود و از بهره‌مندی روح از علم خاص عصمت تعبیر به دارایی روح القدس می‌شود. همین‌طور از بهره‌مندی روح از نور علم و عقل تعبیر به دارایی روح العقل یا نفس می‌شود.

تقدم خلقت ارواح بر ابدان (روحانیه الحدوث بودن نفس)

مهم‌ترین دیدگاه‌ها در مورد حدوث و قدم نفس را می‌توان سه دیدگاه دانست:

(۱) دیدگاه فیلسوفان مشاء: حدوث زمانی نفس با حدوث بدن (نک: ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۱).

(۲) دیدگاه حکمت متعالیه: حدوث زمانی نفس به عین حدوث بدن (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۹۳).

(۳) ظواهر قرآن و احادیث و دیدگاه برخی متکلمان: حدوث زمانی نفس قبل از بدن (برای نمونه نک: صدوق، اعتقادات).

قبل از توضیح دیدگاه قرآن و احادیث ذکر این نکته مفید است که معمولاً فیلسوفان اسلامی افلاطون را از قائلین به قدم زمانی نفس می‌دانند. قطب الدین شیرازی می‌نویسد:

ذهب افلاطون الی قدم النفوس وهو الحق الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه، لقوله ﷺ الارواح جنود مجنّده فما تعارف منها ایتلف وما تناکر منها اختلف. وقوله هق خلق الله الارواح قبل الاجساد بألفی عام وأنما قیده بألفی عام تقریباً الی أفهام العوام والّا فلیست قبلیة النفس علی البدن متقدرة محدودة بل هی غیر متناهية لقدمها وحدوثه (شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۴۹-۴۵۰).

و ملاصدرا در این باره می‌گوید:

واعلم أنّ المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الانسانية، ویؤیده الحدیث المشهور «کنْتُ نبیاً و آدم بین الماء والطين» وقوله ﷺ: «الارواح جنود مجنّده فما تعارف منها ایتلف، وما تناکر منها اختلف». ولعلّه لیس المراد أنّ النفوس البشریة بحسب هذه التعینات الجزئیة كانت موجودة قبل البدن والّا لزم المحالات المذكورة... بل المراد أنّ لها کینونة أخرى لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقة العقلیة وهی المثل الالهیة (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲).

اما با مراجعه به آثار افلاطون روشن می‌شود که وی به تقدم آفرینش نفس قائل است نه قدم آن. افلاطون در محاوره جمهوری از طریق وجود گرایشات و افعال متضاد در انسان سه نفس یعنی





نفس خردمند، نفس میل‌کننده و نفس خشم‌کننده یا اراده‌کننده را اثبات می‌کند (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۶۰-۹۶۳ و ۱۱۴۷-۱۱۴۸). وی در محاوره فایدروس ابتدا دو روح (روح خدایی و روح بشری) را مطرح می‌کند و پس از آن با مطرح کردن تشبیه ارابه، سه روح را مطرح می‌کند (نک: همان، ج ۳، ص ۱۲۳۳ و ۱۲۴۲). در این محاوره افلاطون وجود پیشین ارواح و مشاهده مثل را مطرح می‌کند. او در محاوره تیمائوس که داستان آفرینش موجودات است، سه نفس را مخلوق و حادث می‌داند، منتهی نفس عقلانی را خدا یا صانع یا دمیورژ می‌آفریند و دو نفس دیگر را خدایانی که خود آفریده صانع هستند. او می‌گوید:

خدا... جزء خدایی آن را خود ساخت ولی ایجاد جزء فانی را به عهده ذواتی [خدایان] که مخلوق او بودند گذاشت. این ذوات مخلوق به تقلید از او مایه جاودانی نفس را که از خالق خود بدست آورده بودند در کالبدی فناپذیر پوشاندند و تن را مرکب نفس ساختند و سپس در این مرکب نوعی دیگر از نفس جای دادند که نفس فانی است و کارش این است که انفعالات خطرناکی را که ناشی از ضرورتند در می‌یابد، از قبیل لذت که قویترین جذب‌کننده بدی است و درد که راننده و دفع‌کننده نیکی است (همان، ج ۳، ص ۱۷۷۲).

افلاطون در ادامه مکان نفس الاهی یا عقلانی را در سر، مکان نفس اراده را در سینه و مکان نفس شهوانی را در شکم می‌داند (همان، ص ۱۷۷۲-۱۷۷۳).

تفسیر ملاصدرا از قدم نفس در افلاطون به این که نفس دارای مثال است نیز درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا بر اساس نظریه مُثُل افلاطونی همه موجودات دارای مثال هستند و این اختصاص به نفس ندارد. تأیید نقلی قطب‌الدین شیرازی برای قدم نفوس نیز درست نیست؛ زیرا احادیث نقل شده تنها بر تقدم وجود ارواح بر اجساد دلالت می‌کند نه قدم آنها.

آنچه به روشنی از آیات و احادیث فهمیده می‌شود تقدم خلقت ارواح نسبت به اجساد است. ارواح قبل از ورود به عالم کنونی، عوالمی را سپری کرده‌اند و در این عوالم خداوند خود را به آنان معرفی کرده و از آنان اقرار گرفته است. در برخی از این مواقف، روح بدون جسد بوده. به این ساحت، عالم ارواح گفته می‌شود. و در برخی دیگر روح با بدن ذری که بدن اصلی انسان است، همراه بوده است. به این ساحت، عالم ذر گفته می‌شود. البته گاه به عالم نخست نیز عالم ذر اطلاق می‌شود. در جای دیگر ده آیه به ضمیمه احادیث ذیل آنها به عوالم پیشین دلالت

می‌کند ذکر شده است و به برخی دیگر از آیات و احادیث ذیلش اشاره شده است. همچنین
 مآخذ حدود ۲۰۰ روایت مرتبط با این مطلب نقل گردیده است (نک: برنجکار، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸-
 ۱۲۹).

ملاصدرا با وجود این که نفس را جسمانیة الحدوث می‌داند اما وجود روایات متواتر در مورد
 تقدم ارواح بر اجساد را مورد تأیید قرار می‌دهد، اما همان گونه که نظریه قدم نفس را به قدم مثال
 عقلی نفس توجیه کرد در این جا نیز چنین می‌کند. عبارت وی چنین است:

لِلنَّفْسِ الْأَدَمِيَّةِ كَيْنُونَةٌ سَابِقَةٌ عَلَى الْبَدَنِ مِنْ غَيْرِ لُزُومِ التَّنَاسُخِ. وَ الرَّوَايَةُ فِي هَذَا
 الْبَابِ مِنْ طَرِيقِ أَصْحَابِنَا لَا تُحْصَى كَثْرَةً، حَتَّى أَنْ كَيْنُونَةَ الْأَرْوَاحِ قَبْلَ الْأَجْسَادِ
 كَأَنَّهَا كَانَتْ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ مَذْهَبِ الْأِمَامِيَّةِ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ (ملاصدرا، کتاب العرشیه،
 ص ۲۳، قاعده ۸).

در این جا تنها به یک آیه و چند حدیث در این باره اشاره می‌کنیم. یکی از مهمترین آیاتی که
 دربارهٔ عوالم پیشین به آن استناد می‌شود آیه ذر یا میثاق است. البته این آیه بر وجود نفس قبل از
 زندگی این جهانی اشاره دارد، اما همراه با بدن ذری. البته، احادیث ذیل آیه هر دو موطن نفس
 قبل از جهان کنونی یعنی موطنی بدون بدن و موطنی با بدن ذری را مطرح می‌سازد. متن آیه
 چنین است:

﴿وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ
 بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا
 أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾؛ و هنگامی
 را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر
 خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند چرا، گواهی دادیم تا
 مبدا روز قیامت بگوئید ما از این (امر) غافل بودیم. یا بگوئید پدران ما پیش از این
 مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از ایشان بودیم. آیا ما را به خاطر آنچه باطل
 اندیشان انجام داده‌اند هلاک می‌کنی؟ (اعراف/۱۷۲-۱۷۳).

در جمله «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ» واژه «إذ» اسم زمان ماضی است که مفعول به فعل
 محذوف «أذکر = بیاد بیاور» است (نک: ابن هشام، ۱۹۷۹م، ص ۱۱۱)؛ واژه «أخذ» فعل ماضی است؛ و
 واژه «بنی آدم» نیز به معنای فرزندان آدم است و ظاهر آن همه فرزندان حضرت آدم، یعنی همه



نفس بر قرآن و روایات



انسان‌های عالم دنیا است. بنا بر این معنای جمله بالا این است: «بیاد بیاور زمانی را که پروردگارت از همه فرزندان آدم اخذ کرد...» در ادامه آیه متعلق و مفعول اخذ، ذریه بنی آدم ذکر شده و بیان شده که خداوند از پشت بنی آدم فرزندان آنها را اخذ کرد و همه را در یک جا جمع نمود.

بنابراین، واقعه جمع شدن همه انسان‌ها در گذشته و قبل از جهان کنونی بوده است، اما هدف خداوند از این جمع‌آوری چه بود؟ ادامه آیه پاسخ این پرسش است. پس از جمع شدن انسان‌ها خداوند آنها را بر خودشان گواه گرفت و از آنها پرسید: «الست بربکم» آیا من پروردگار شما نیستم؟ همه انسان‌ها در پاسخ گفتند: «بلی شهدنا = آری گواهی دادیم».

روشن است که خداوند پس از معرفی خود به انسان‌ها از آنها اقرار به ربوبیت خویش گرفت و این معرفی آن قدر روشن و بدیهی بوده است که همه انسان‌ها به ربوبیت خدا اعتراف و اقرار کردند. در ادامه آیه، دلیل گرفتن اقرار چنین بیان شده که کفار و مشرکان در روز قیامت نگویند ما از خدا غافل بودیم و یا چون پدران ما مشرک بودند ما نیز مشرک شدیم. در واقع، دلیل اصلی این جمع‌آوری و معرفی و اقرار، این بوده که خداوند معرفتی قلبی و شهودی از خود به انسان‌ها اعطا کند که این معرفت در قلب و فطرت همه انسان‌ها باقی بماند؛ معرفتی که در عالم دنیا به مثابه پایه و اساس خداشناسی در نهاد و فطرت بشر عمل کند و شرایط مختلف خانوادگی و محیط کفرآلود اجتماعی قادر به از بین بردن کامل آن نیست و از این رو، خدا در قیامت می‌تواند بر مشرکان و کفار احتجاج کرده و عذر غفلت خود آنها، و یا مشرک بودن پدرانشان را نپذیرد. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

خداوند از پشت آدم، فرزندان او را تا روز قیامت بیرون آورد و آنان مانند ذرات بیرون آمدند پس خود را به آنان شناساند و اگر آن نبود، هیچ کس خداوندگار خود را نمی‌شناخت. پس [خداوند] فرمود: آیا من خداوندگار شما نیستم؟ گفتند: آری (صفار قمی، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۹۱، ح ۶ و ۹۲، ح ۸).

در برخی احادیث تأکید شده که انسان‌ها پس از ورود به این دنیا، آن موقوف و محفل نورانی را که در آن به ربوبیت خدا اعتراف کرده‌اند فراموش کرده‌اند، اما اصل معرفت خدا به صورت امر فطری در نهاد انسان‌ها باقی مانده است (نک: رضا برنجکار، ۱۳۷۹).

امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسش زراره درباره آیه ذر فرمودند:

تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ وَ سِيدُ كُرُونَهُ يَوْمًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ
أَحَدٌ مَّنْ خَالِقُهَا لَأَمَّنَ رَازِقُهُ (برقی، ۱۴۱۳هـ.ق، ج ۱، ص ۲۴۱، ح ۲۲۵).

در حدیثی این نکته مورد تأکید قرار گرفته که خداوند ابزار درک سخن خدا و پاسخ‌گویی به آن را به انسان‌های ذری عطا فرمود تا امکان پاسخ‌گویی و اعتراف داشته باشند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲).

در حدیثی دیگر از امام باقر علیه السلام آمده است که پس از بیرون آوردن ذریهٔ آدم از پشت، آن حضرت پس از مشاهده کثرت ذریه خود گفت:

ای خداوندگار من! فرزندان من چه بسیارند و ایشان را برای چه کاری آفریده‌ای؟ و با گرفتن میثاق از آنان، چه اراده می‌کنی؟ خدای عزوجل فرمود: [ایشان را آفریده‌ام] مرا می‌پرستند، چیزی برایم شریک نمی‌گیرند و به رسولان من ایمان می‌آورند و از ایشان پیروی می‌کنند... (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۸، ح ۲).

ظاهر این حدیث و برخی احادیث دیگر مربوط به عالم ذر این است که همین ذراتی که از پشت آدم گرفته شد، طینت‌های انسان‌ها هستند که پس از اخذ میثاق دوباره در پشت آدم قرار گرفتند و به تدریج همین طینتها به صورت نطفه و علقه درآمده‌اند و به صورت انسان وارد عالم دنیا شده‌اند. پس از مرگ انسان‌ها نیز طینت‌های آنها در قبر نابود نمی‌شود تا این که در روز قیامت از همین طینت‌ها، بدن‌های انسان‌ها پدید می‌آید. از امام صادق علیه السلام درباره نابودی بدن مردگان سؤال شد و آن حضرت فرمودند:

بدن مرده از بین می‌رود تا آن جا که نه گوشتی از او بر جا می‌ماند و نه استخوانی، مگر طینت او که آن از بین نمی‌رود، بلکه در قبر همچنان باقی می‌ماند تا این که بار دیگر انسان از آن آفریده شود، همچنان که بار اول از آن ذره خلق شد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۵۱).

ظاهر برخی آیات قرآن نیز آفرینش نطفه از طینت و بدن ذری است. از جمله آیه شریفه:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾

(مؤمنون/۱۲-۱۳؛ و همچنین سجده/۷-۸، کهف/۳۷).

مقصود از «سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (= عصاره‌ای از گل)، همان طینت خالص هر انسانی بدون هرگونه ناخالصی و مواد زاید و غیر ضروری است. عصاره‌ای که همه ویژگی‌های انسان در آن وجود



دارد و بدن انسان می‌تواند از این عصاره آفریده شود.

ظهور عبارت «خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ» در این است که همه افراد بشر چنین خلقتی دارند نه فقط حضرت آدم عليه السلام؛ زیرا پس از این عبارت می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ». اگر منظور از انسان، حضرت آدم باشد در این صورت باید وی پس از تکوین پیکرش از خاک، مجدداً به صورت نطفه در آمده باشد. در حالی که می‌دانیم چنین نیست، مگر این که تقدیر بسیار بعید واژه «نسله» را به صورت: «ثم جعلنا [نسله] من نطفه، بر آیه تحمیل کنیم که خلاف بلاغت است»^۴

به هر حال ظاهر آیه مورد نظر این است که انسان از عصاره‌ای از گل یعنی طینت آفریده شده و این طینت در درون نطفه قرار داده شده است. این نطفه در رحم مادر قرار می‌گیرد و مراحل دیگر همچون علقه بودن و مضغه بودن را طی می‌کند و پس از دمیده شدن روح در آن به صورت انسان موجود متولد می‌شود. احادیث مربوط به طینت و عالم ذر نیز مؤید همین تفسیر می‌باشد.

علامه مجلسی در کتاب بحارالانوار بابی را به خلقت ارواح قبل از اجساد، اختصاص داده است که چند حدیث از آن نقل می‌شود:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِاللَّيْلِ عَامًا» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۱، ص ۱۳۱).

«إِنَّ الْأَرْوَاحَ خُلِقَتْ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِاللَّيْلِ عَامًا» (همان، ص ۱۳۲، ح ۲).

«خَلَقَ اللَّهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامًا» (همان، ص ۱۳۲، ح ۴؛ ص ۱۳۶، ح ۱۱؛ ص ۱۳۸، ح ۱۴).

«إِنَّ الْأَرْوَاحَ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا فِي الْمَيْتَاقِ ائْتَلَفَ هَاهُنَا وَ مَا تَنَازَرَ مِنْهَا فِي الْمَيْتَاقِ ائْتَلَفَ هَاهُنَا» (همان، ص ۱۳۹، ح ۱۷).

خلاصه آن که بر اساس آیات و احادیث ابتدا ارواح انساها آفریده شده‌اند، پس از آن طینت و بدن‌های ذری آنها، و سپس بدن‌های ذری به نطفه و علقه تبدیل شده و در چهارماهگی روحی که قبلاً آفریده شده در آن دمیده می‌شود و نام انسان بر چنین موجودی اطلاق می‌گردد. بر این اساس همان‌طور که ارواح انسان‌ها قبل از جهان کنونی متمایز از هم آفریده شده‌اند، ابدان اصلی نیز متمایز از هم و در عرض یک‌دیگر آفریده شده‌اند. بنابراین، در این جهان تنها روح و بدن با هم همراه می‌شوند و تغییر و رشد می‌یابند.

توجه به این نکته نیز جالب است که در احادیث تصریح شده است که همه نطفه‌ها دارای



بدن ذری نیستند و تنها نطفه‌هایی که به چهار ماهگی می‌رسند و روح در آنها دمیده می‌شود دارای بدن ذری بوده‌اند و در صلب آدم وجود داشته‌اند. واژه مخلقه و غیر مخلقه در آیه ۵ سوره حج به این دو گونه نطفه اشاره دارد. امام باقر علیه السلام در این مورد می‌فرماید:

مُخَلَّقَةٌ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ فَقَالَ الْمُخَلَّقَةُ هُمُ الدَّرُّ الَّذِي خَلَقَهُمُ اللَّهُ فِي صُلْبِ آدَمَ ع أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ ثُمَّ أَجْرَاهُمْ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ وَ هُمُ الَّذِينَ يَخْرُجُونَ إِلَى الدُّنْيَا حَتَّى يَسْأَلُوا عَنِ الْمِيثَاقِ وَ أَمَا قَوْلُهُ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ فَهُمُ كُلُّ نَسَمَةٍ لَمْ يَخْلُقْهُمُ اللَّهُ فِي صُلْبِ آدَمَ ع حِينَ خَلَقَ الدَّرَّ وَ أَخَذَ عَلَيْهِمُ الْمِيثَاقَ وَ هُمُ النَّطْفُ مِنَ الْعَزْلِ وَ السَّقَطُ قَبْلُ أَنْ يَنْفَخَ فِيهِ الرُّوحَ وَ الْحَيَاءُ وَ الْبَقَاءُ (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۲).

تجرد یا عدم تجرد نفس

در مورد مادی یا مجرد بودن نفس، سوء برداشت‌هایی وجود دارد؛ از جمله این که وقتی مصادیق ماده‌انگاری نفس و مخالفان تجرد بیان می‌شود، دیدگاه ماتریالیست‌ها و متکلمانی که روح را همین بدن می‌دانند، مطرح می‌شود (برای نمونه نک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵). در حالی که ممکن است کسی به جوهری مستقل از بدن قائل باشد، اما آن را مجرد نداند.

به هر حال اگر مجرد بودن نفس به این معناست که نفس جوهری غیر از بدن است، پیشتر در بحث تمایز نفس و بدن این معنا به اثبات رسید.

مجرد در مقابل مادی است و مادی یعنی منسوب به ماده، ماده در اصطلاح فلسفی دو معنا دارد: یکی ماده اولی یا هیولی که قوه صرف است. مشائیان جسم را مرکب از هیولا و صورت می‌دانسته اما شیخ اشراق منکر هیولی بوده جسم را جوهری بسیط می‌داند (نک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۴). معنای دوم ماده ثانیه است که با فعلیت جمع می‌شود. مادی به این معنا جسم و جسمانی است که هم شامل جسم می‌شود و هم اموری که در جسم طول می‌کشند و اوصاف آن را می‌پذیرند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۴).

ملاصدرا در بحث تجرد نفس این عنوان را مطرح می‌کند که: «أَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ لَيْسَتْ بِجِسْمٍ وَ لَا مَقْدَارٍ وَ لَا مَنْطَبَعَةٍ فِي مَقْدَارٍ» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۲۶۰).

ابن سینا مجرد را موجودی می‌داند که نه جسم است و نه جزء جسم، یعنی ماده و صورت؛ که اگر با اجسام ارتباط تصرفی داشته باشد نفس است و الا عقل می‌باشد. او می‌گوید:





إنَّ كلَّ جوهر فإما أن يكون جسماً و إما أن يكون غير جسم فإن كان غير جسم فإما أن يكون جزء جسم و اما أن لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقاً للأقسام بالجملة، فإن كان جزء جسم فإما أن يكون صورته و اما أن يكون مادته. و إن كان مفارقاً... فإما أن تكون له علاقة تصرف ما في الأجسام بالتحريك و يسمى نفساً أو يكون متبرئاً عن المواد من كل جهة و يسمى عقلاً (ابن سینا، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۶۰).

ملاصدرا ضمن این که جسم را جوهری دارای ابعاد سه گانه می داند، مشابه جمله فوق را در مورد نفس و عقل بیان می کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۳۴).

برخی فیلسوفان معاصر، پاره‌ای لوازم جسم مثل انقسام‌پذیری، مکان داشتن، زمان داشتن، وضع داشتن و قابلیت اشاره حسی، قوه و قابلیت تغییر را نیز از مجرد سلب کرده‌اند (نک: مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۲۵؛ مطهری، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۴۲؛ شعرانی، تعلیقه شرح اصول کافی مازندرانی، ج ۴، ص ۱۱۹ و طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۳۰۹).

لازم به ذکر است که سهروردی نوع دیگری از موجودات را مطرح کرد که در میان مادیات و موجودات است و آن صور معلقه یا اشباح مجرده یا مثال اعظم یا خیال منفصل است، که هر چند مجرد است اما برخی ویژگی‌های ماده مثل کم و کیف را دارد (نک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۲).

خلاصه آن که مجرد اعم از نفس و عقل، موجودی است که ویژگی‌های زیر را ندارد: امتداد در ابعاد سه گانه، انقسام‌پذیری، مکان داشتن، زمان داشتن، وضع داشتن، قابلیت اشاره حسی، قوه داشتن و قابلیت تغییر. حال، باید دید آیا از دیدگاه قرآن و احادیث نفس عاری از این ویژگی‌هاست؟ ظاهر برخی احادیث این است که روح، نوعی جسم است؛ برای مثال، از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

إِنَّ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۴۴).

و از امام باقر علیه السلام نقل شده است:

إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرِّيحِ وَ إِنَّمَا سُمِّيَ رُوحاً لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرِّيحِ وَ إِنَّمَا أُخْرِجَهُ عَنِ لَفْظَةِ الرِّيحِ لِأَنَّ الْأَرْوَاحَ مُجَانِسَةٌ لِلرِّيحِ (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۳؛ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۷).

از امام صادق علیه السلام روایت شده است که:

الروح جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً (طبرسی، ۱۴۱۳هـ.ق، ج ۲، ص ۹۶).

در مورد این احادیث دو نکته قابل ذکر است. نکته اول این که چه بسا منظور از روح در این احادیث روح حیوانی باشد نه روح عقلی. نکته دوم این که احتمال دارد مقصود از جسم بودن روح و هم جنس بودن آن با باد این است که مانند باد قابلیت تغییر دارد. و مانند عقول مجرد فیلسوفان که هیچ قوه و قابلیت تغییر را ندارد، نیست. این معنا امری بدیهی در مورد روح انسان است؛ زیرا با علم حضوری می‌یابیم که دائماً در حال تغییر هستیم گاه خوشحالیم و گاه غمگین، گاه جاهلیم و گاه عالم، و همین‌طور. در صدر حدیث دوم به این مطلب اشاره شده است. به هر حال مقصود این احادیث بیان شباهتی میان روح و جسم است مانند شباهت در قابلیت تغییر یا محدود بودن و اموری از این قبیل. بنابراین، از این احادیث نمی‌توان نتیجه گرفت که روح از هر جهت شبیه جسم است.

یکی از ویژگی‌هایی که برای مجرد ذکر شد بی‌زمان و مکان بودن است. پیشتر دیدیم که از نگاه قرآن و احادیث، روح حادث زمانی است. از سوی دیگر در احادیث متعدد ذکر شده که خداوند پس از آفرینش ارواح آنها را در هوا سکونت داد (نک: مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۱، ص ۱۳۲، ح ۴۰۲ و ص ۱۳۶، ح ۱۲ و ص ۱۳۸، ح ۱۴).

در برخی احادیث مسکن روح مغز و شعاعش کل بدن دانسته شده است:

الرُّوحُ مَسْكُونَةٌ فِي الدَّمَاغِ وَ شُعَاعُهَا مُنْبَثٌّ فِي الْجَسَدِ بِمَنْزِلَةِ الشَّمْسِ دَارَتْهَا فِي السَّمَاءِ وَ شُعَاعُهَا مُنْبَسِطٌ عَلَى الْأَرْضِ (ابن شهر آشوب، المناقب، ج ۴، ص ۳۵۲).

همچنین در احادیث از برخورد ارواح و ائتلاف آنها و همچون لشکر دور هم جمع شدن سخن به میان آمده است (نک: مفید، ۱۴۱۴هـ.ق، ص ۳۱۱؛ صدوق، ۱۴۰۷هـ.ق، ص ۱۲۵ و صدوق، ۱۴۰۸هـ.ق، ص ۸۴ و ۴۲۶).

ظاهر این گونه تعبیر زمانی بودن و مکانی بودن و تغییر ارواح است که در موجود مجرد وجود ندارد. بنابراین، می‌توان از مجموع آیات و احادیث نتیجه گرفت که برخی از ویژگی‌های مجرد همچون عدم حدوث، تغییر، مکانی و زمانی بودن در نفس وجود ندارد. اما نمی‌توان از این آیات نتیجه گرفت که همه ویژگی‌های جسم از جمله ویژگی ماهوی جسم یعنی امتداد در ابعاد سه‌گانه در نفس وجود دارد.

از آن‌جا که در دلایل تجرد نفس به مسئله علم و عقل اشاره شده است (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۶،





ج ۸، ص ۲۶۰) مناسب است در انتهای بحث تجرّد نفس به این موضوع نیز اشاره شود. شکی نیست که نفس دارای ادراک جزئی و کلی است. به دیگر سخن نفس از علم و عقل برخوردار است. اما سخن در این جاست که آیا عقل، ذاتی نفس است یا به نفس اعطا شده است. اگر انسان را متشکل از دو جوهر (بدن و روح) بدانیم نه بدن و روح و نفس، و نفس را همان عقل بدانیم در این صورت بر اساس مباحث قبل روشن است که نفس یا عقل به روح افزای می‌شود و ذاتی روح نیست. اما اگر انسان را مرکب از سه جوهر (بدن، روح و نفس) بدانیم، در این صورت این بحث مطرح می‌شود که آیا عقل ذاتی نفس است یا نفس از عقل بهره‌مند می‌شود.

از ظواهر احادیث بر می‌آید که در هر صورت نور عقل بر انسان افزای می‌شود. به چند شاهد در این مورد اشاره می‌کنیم.

در برخی احادیث از خلقت عقل، جدای از خلقت روح و نفس، سخن به میان آمده است (نک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰ و ۲۱) و در برخی احادیث از اعطای عقل و تکمیل شدن مردم با عقل و تقسیم عقل میان مردم سخن به میان آمده است (نک: صدوق، ۱۴۰۸هـ.ق، ص ۴، ج ۱؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲ و ۱۳). در برخی احادیث نیز عقل روشنایی روح و روح مسکن عقل دانسته شده است (نک: ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۳۹۶؛ دیلمی، ۱۳۹۸هـ.ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ صدوق، ۱۴۰۸هـ.ق، ص ۱۰۷؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۱۹۰). در برخی احادیث آمده است که آدم مخیر شده تا عقل برگزیند و او چنین کرده است (نک: کلینی، ۱۳۶۲هـ.ق، ج ۱، ص ۱۰؛ دیلمی، ۱۳۹۸هـ.ق، ص ۱۹۸). در برخی احادیث زیاد و کم شدن عقل در ادوار حیات مطرح شده است (نک: کراچکی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ کلینی، ۱۳۶۲هـ.ق، ج ۷، ص ۶۹؛ صدوق، ج ۳، ص ۴۹۳ و ۴۶۸). در برخی احادیث عقل، هدیه و موهبت الاهی به انسان دانسته شده است (کلینی، ۱۳۶۲هـ.ق، ج ۱، ص ۲۳؛ برقی، ۱۴۱۳هـ.ق، ج ۱، ص ۳۰۸) و در حدیثی آمده است که پس از این که انسان بالغ شد: «فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيْدَ وَالرَّدِيءَ أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ» (صدوق، ۱۴۰۸هـ.ق، علل الشرایع، ص ۹۸).

ظاهر این گونه احادیث این است که عقل به روح انسان اضافه می‌شود و قابل افزایش و کاهش است.

ارتباط روح و جسم

دو نظریه اصلی در مورد ارتباط روح و جسم وجود دارد: نظریه اول از آن افلاطون است که روح و جسم را دو حقیقت می‌داند که در این دنیا همراه و ملازم هم گشته‌اند. روح همچون کشتی‌بان سوار کشتی بدن شده است و روزی از این کشتی پیاده خواهد شد، همان‌طور که قبل از سوار شدن، زندگی مستقلی داشت (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، محاوره فایدون، ج ۳، محاوره تیمائوس ص ۱۷۷۲).

نظریه دوم از آن ارسطو است که بدن را ماده و نفس را صورت می‌داند و این دو حقیقتی واحد به نام انسان را به وجود می‌آورند. روح قبل از بدن وجود نداشت، همان‌طور که بعد از نابودی بدن وجود نخواهد داشت. فیلسوفان اسلامی راهی میانه را برگزیدند و بر آن شدند که هر چند نفس، صورت بدن است و از بدن متولد شده و جسمانیة الحدوث است، اما چون نفس در بدن منطبع نبوده و وابسته به بدن نیست، می‌تواند بعد از نابودی بدن زنده بماند.

از مجموع آیات و احادیث که بخشی از آنها ذکر شد، این مطلب قابل استفاده است که روح و بدن دو حقیقت هستند که در این عالم با هم همراه شده‌اند. همان‌طور که در بحث عوالم پیشین دیدیم، روح قبل از آفرینش بدن دنیوی وجود داشته است. همان‌طور که پس از نابودی بدن نیز زنده خواهد بود. در آیات قرآن کریم از نفخ روح در بدن یاد شده است: «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ»؛ سپس او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید (سجده/۹).

در حدیث صحیحی از امام باقر علیه السلام آمده است که این نفخ روح توسط دو فرشته انجام شده است (کلینی، ۱۳۶۲هـ.ق، ج ۶، ص ۱۳ و ۱۲ و طوسی، ۱۴۰۱هـ.ق، ج ۱۰، ص ۲۸۲) و در حدیثی از امام صادق علیه السلام آن حضرت رابطه روح و بدن را به گوهری که در یک صندوق قرار گرفته، تشبیه کرده و فرمودند:

مَثَلُ [ارتباط] روح مؤمن و بدنش همچون گوهری است در صندوق که وقتی از آن خارج می‌شود، صندوق را رها کرده و به آن اعتنا نمی‌کنند. و فرمود: روح‌ها با بدن در نمی‌آمیزند و به آن تکیه نمی‌کنند، بلکه آنها بدن را خسته و فرسوده می‌کنند و بر بدن احاطه دارند^۵ (حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۳؛ صفار قمی، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۴۶۳).





از این گونه آیات و احادیث می‌توان دو گانگی روح و بدن و همراهی این دو و حکومت روح بر بدن را نتیجه گرفت.

همان‌طور که پیشتر بدان اشاره شد، در احادیث بسیاری از خلقت ارواح قبل از اجساد سخن رفته و حتی از ارتباط و شناخت و برادری بعضی ارواح با دیگر ارواح در عالم ارواح بحث شده است (نک: رجال کشی، ج ۲ ص ۶۹۹، صفار قمی، ۱۴۰۴هـ.ق، ص ۸۷، کلینی، ۱۳۶۲هـ.ق، ج ۱، ص ۴۳۸). از این احادیث نیز استقلال روح از بدن و همراهی این دو را می‌توان نتیجه گرفت. بنابراین، دیدگاه ارسطوئیان را نمی‌توان از آیات و احادیث از استنتاج کرد.

از سوی دیگر به نظر می‌رسد که دیدگاه افلاطونی رابطه نفس و بدن که با تشبیه کشتیبان و کشتی بیان می‌شود، قابل انتساب به آیات و احادیث باشد. همان‌طور که در تفسیر آیه ۱۴ سوره مؤمنون بیان شد، جمله «ثم انشأناه خلقاً آخر» به این مطلب اشاره دارد که در مراحل آفرینش انسان، بدن انسان ارتفاع مقام پیدا کرده آفرینش از سوی خدا پیدا می‌کند که سبب می‌شود تا خداوند روح را در بدن بدمد. در واقع، هم بدن به کمالی می‌رسد که می‌تواند روح را بپذیرد و هم پس از پذیرش روح بدن کمالی می‌یابد که پس از آن به آن انسان می‌گویند. از این بحث، می‌توان نتیجه گرفت که نفس مانند کشتیبان نیست که با سوار شدن بر کشتی، تفاوتی در کشتی و کشتیبان ایجاد نمی‌شود، مگر هدایت کشتی توسط کشتیبان. به دیگر سخن، نفس پس از ورود به بدن هم بدن حالت جدیدی به خود می‌گیرد و هم نفس وضعیت جدیدی پیدا می‌کند. این حالت جدید تا زمان مفارقت کامل نفس و بدن از یک‌دیگر ادامه دارد. در احادیثی که در بحث انواع ارواح و نفوس نقل شد دیدیم که نفس حتی در حال خواب با بدن مرتبط است و همچون شعاع خورشید که اتاق را روشن می‌کند. بدین سان از آن جا که روح خلقتی جدا دارد، می‌تواند در هر بدنی - که قابلیت پذیرش روح را دارد - وارد شود و آنچه ارسطوئیان در مورد انحصار هر نفسی در بدنی خاص بیان کرده‌اند (نک: ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۹۳؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۸). درست به نظر نمی‌رسد، اما این بدان معنا نیست که پس از نفخ روح نیز این دو مانند کشتی و کشتیبان در کنار هم قرار گرفته باشند و یک‌دیگر را مقید و دارای ویژگی‌های خاصی نکنند. از همین جا می‌توان در مورد بحثی که در باب جنسیت داشتن نفس مطرح است، داوری کرد. از مباحث بالا می‌توان نتیجه گرفت که جنسیت داشتن و نداشتن، هیچ یک برای نفس - قبل از ورود در بدن - ضروری نیست. خداوند می‌تواند در هنگام خلقت نفس ویژگی‌های مردانه یا زنانه در نفس قرار دهد و

می‌تواند چنین کاری را انجام ندهد. اما نفس پس از ورود در بدن مرد یا زن قطعاً ویژگی‌های مردانه و زنانه پیدا خواهد کرد. توضیح این نظریه و نقد اقوال مطرح در این باره فرصت فراخ دیگری می‌طلبد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ثُمَّ بَيَّعَتُ اللَّهُ مَلَكَينَ خَلْقَيْنِ يَخْلُقَانِ فِي الْأَرْحَامِ مَا يَشَاءُ اللَّهُ فَيَفْتَحِمَانِ فِي بَطْنِ الْمَرْأَةِ مِنْ فَمِ الْمَرْأَةِ فَيَصِلَانِ إِلَى الرَّحِمِ وَ فِيهَا الرُّوحُ الْقَدِيمَةُ الْمَنْقُولَةُ فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ فَيُفْتَحِحَانِ فِيهَا رُوحَ الْحَيَاةِ وَ الْبَقَاءِ.
۲. جَعَلَ اللَّهُ فِيهِمْ خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ رُوحَ الْقُدُسِ وَ رُوحَ الْإِيمَانِ وَ رُوحَ الْقُوَّةِ وَ رُوحَ الشَّهْوَةِ وَ رُوحَ الْبَدَنِ فَبَرُوحِ الْقُدُسِ بُعِثُوا أَنْبِيَاءُ مُرْسَلِينَ وَ غَيْرَ مُرْسَلِينَ وَ بِهَا عَلِمُوا الْأَشْيَاءَ وَ بِرُوحِ الْإِيمَانِ عَبَدُوا اللَّهَ وَ لَمْ يَشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِرُوحِ الْقُوَّةِ جَاهَدُوا عَدُوَّهُمْ وَ عَالَجُوا مَعَاشَهُمْ وَ بِرُوحِ الشَّهْوَةِ أَصَابُوا لَذِيذَ الطَّعَامِ وَ نَكَحُوا الْحَلَالَ مِنْ شَبَابِ النِّسَاءِ وَ بِرُوحِ الْبَدَنِ دَبُّوا وَ دَرَجُوا.

۳. «استحق زيادة الروح في ليلة القدر».

۴. برای توضیح بیشتر بحث نک: ۱۳۸۰، ج ۱ ص ۱۰۸-۱۱۳. مقاله «فطرت و معرفت فطری»، نوشته سید محسن میر باقری.

۵. تشبیهات دیگر همچون عمل و قَدَر، اعمی و مُقَعِد، و معنا و لفظ برای بیان نحوه ارتباط روح و بدن در روایات بیان شده است که هر یک تنها جنبه‌ای از این ارتباط را بیان می‌کند (نک: صدوق، ۱۳۹۸ هـ، ص ۳۶۶؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۱، ص ۱۰۳؛ قمی، ج ۳، ص ۴۱۶).



کتاب نامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن احمد، خليل، (۱۴۱۴هـ) ترتيب كتاب العين، قم: دارالاسوة.
۳. ابن شعبه حراني، حسن، (۱۴۰۴هـ) تحف العقول، بيروت: مؤسسة النشر الاسلامي.
۴. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴هـ) قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۵. ابن الاثير، مبارك، (۱۴۱۸هـ) النهاية، بيروت: دارالكتب العلمية.
۶. ابن سينا، حسين، (۱۳۸۳) رساله نفس، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۷. —، (۱۴۰۴هـ) الشفاء، قم: مكتبة آية الله مرعشي.
۸. ابن شهر آشوب، محمد، (بی تا) المناقب، قم: المطبعة العلمية.
۹. ابن هشام، (۱۹۷۹م) مغنی اللیب، تحقیق مازن مبارک و محمدعلی حمدالله، بیروت: بی نا.
۱۰. ارسطو، (۱۳۶۶) درباره نفس، ترجمه علی مراد داودی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۱۹هـ) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، قاهره: المكتبة المصرية.
۱۲. افلاطون، (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۳. برقی، احمد، (۱۴۱۳هـ) المحاسن، قم: المجمع العالمي لأهل البيت (ع).
۱۴. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵) مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، تهران: مؤسسه نبأ.
۱۵. —، (۱۳۷۹) معرفت فطری خدا، تهران: مؤسسه فرهنگی نبأ.
۱۶. جوهری، اسماعیل، (۱۹۹۰م) الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۷. حلی، حسن، (بی تا) مختصر بصائر الدرجات، قم: انتشارات الرسول المصطفی.
۱۸. دکارت، رنه، (۱۳۸۴) اعتراضات و پاسخها، ترجمه علی افضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. دیلمی، حسن، (۱۳۹۸هـ) ارشادالقلوب، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۰. رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۰) دانشنامه امام علی (ع)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. زمخشری، محمود، (بی تا) اساس البلاغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۲۲. سهروردی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۷۲) حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



٢٣. سيد مرتضى، على، (١٤١٤هـق) شرح جمل العلم و العمل، قم: دارالأسوة.
٢٤. _____، (١٤٠٥هـق) رسائل الشريف المرتضى، قم: دارالقرآن.
٢٥. _____، (١٤١١هـق) الذخيرة في علم الكلام، قم: دفتر انتشارات اسلامى.
٢٦. سيوطى، جلال الدين، (١٤٠٣هـق) الدرر المنثور في التفسير المأثور، بيروت: دارالفكر.
٢٧. شعيرى سبزوارى، محمد (١٤١٤هـق) جامع الاخبار، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
٢٨. صدوق، محمد، (١٣٦١) معانى الاخبار، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٢٩. _____، (١٣٦٣) تصحيح الاعتقاد، قم: منشورات الرضى.
٣٠. _____، (١٣٩٨هـق) توحيد صدوق، قم: منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلميه.
٣١. _____، (١٤٠٧هـق) الأمالى، قم: مؤسسه البعثة.
٣٢. _____، (بى تا) من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٣٣. _____، (١٤٠٨هـق) علل الشرايع، بيروت، دار احياء التراث.
٣٤. صفار قمى، محمد، (١٤٠٤هـق) بصائر الدرجات، قم: مكتبة آية الله مرعشى.
٣٥. طباطبايى، سيد محمد حسين، (١٤١٧هـق) الميزان فى تفسير القرآن، قم: منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلميه.
٣٦. طبرسى، ابو على، (١٤٠٣هـق) مجمع البيان، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
٣٧. طبرسى، احمد، (١٤١٣هـق) الاحتجاج، تهران: دارالاسوة.
٣٨. _____، (١٤١٨هـق) جوامع الجامع، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٣٩. طوسى، ابو جعفر، (بى تا) التبيان، دار احياء التراث العربى.
٤٠. طوسى، محمد، (١٣٤٨) رجال كنى، مشهد: المؤتمر الألفى للشيخ الطوسى.
٤١. _____، (١٤٠١هـق) تهذيب الاحكام، بيروت: دارالتعاريف.
٤٢. عياشى، محمد، (١٣٨٠) تفسير عياشى، تهران: المكتبة العلميه.
٤٣. فياضى، غلامرضا، (١٣٨٩) علم النفس فلسفى، قم: انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره).
٤٤. فيومى، احمد، (١٤١٤هـق) قم: المصباح المنير، دارالهجرة.
٤٥. قطب الدين الشيرازى، ابن مسعود، (بى تا) شرح حكمة الاشراف، قم: انتشارات بيدار.
٤٦. قمى، عباس، (بى تا) سفينة البحار، مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه.



۴۷. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۸. کراجکی، محمد، (۱۴۱۰هـ.ق) کنزالفوائد، قم: دارالذخائر.
۴۹. کلینی، محمد، (۱۳۶۲) الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. ———، (۱۳۸۸هـ.ق) الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. مازندرانی، ملاصالح، (۱۴۲۱هـ.ق) شرح اصول کافی مازندرانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۲) بحارالانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. مشهدی، محمد، (۱۴۱۱هـ.ق) تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب، تهران: مؤسسه الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۵۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۴) آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۵. ———، (۱۳۶۷) معارف القرآن، قم: مؤسسه در راه حق.
۵۶. مطهری، مرتضی (۱۳۵۹) اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۷. مفید، محمد، (۱۴۱۳هـ.ق) المسائل السرویة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۵۸. ———، (۱۴۱۴هـ.ق) الاختصاص، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۹. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، (۱۳۸۶) الاسفارالعقلیه الاربعه، قم: منشورات مصطفوی.
۶۰. ———، (۱۳۶۰) اسرارالآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶۱. ———، (بی تا) کتاب العرشیه، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۶۲. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۷۴) مناهجالبیان، تهران: مؤسسه الطباعة و النشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۶۳. النحاس، احمد، (۲۰۰۴م) اعراب القرآن، بیروت: دار و مكتبة الهلال و دارالبحار.
۶۴. همدانی، اسدآبادی، عبدالجبار (بی تا) المغنی فی ابواب التوحید و العدل، مصر: الدار المصریة التألیف و الترجمة.

