

# میتاب

دوفصلنامه پژوهش‌های قرآنی  
شماره پنجم، تابستان و پاییز ۹۸

## مفهوم «نفس» و «روح» در قرآن و نسبت آن با دیدگاه

### ملاصدرا و علامه طباطبایی

معصومه سادات سالک\*

#### چکیده

«نفس» و «روح» از جمله واژگان کلیدی در مباحث علم‌النفس است. این واژگان تعاریف مشخص و معین خود را از منظر فلسفی دارند. نفس در قرآن به معنای انسان مرکب از روح و بدن و نیز در معنای حقیقت انسان به کار رفته است؛ در حالی که روح در قرآن در موارد و معانی متعددی استعمال شده است. دو واژه نفس و روح در قرآن لزوماً به یک معنا نیستند، بلکه اشتراک مصادیق نشان می‌دهد این دو لفظ برای دو جنبه یا دو مرتبه یک حقیقت واحدند و با واژگان و اصطلاحات معادل فلسفی آن هم‌پوشانی و انطباق ندارند. با وجود این اختلافات، برخی حکمای مسلمان به ویژه در فضای حکمت متعالیه، تعریف فلسفی این واژگان را وارد حوزه تفسیر قرآنی کرده یا از آیات به‌عنوان مؤید و شاهدهی بر نظریات فلسفی خود بهره گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: نفس، روح، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

---

\*. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی از دانشگاه باقرالعلوم (ع) و پژوهشگر مرکز پژوهش‌های اسلامی مؤسسه آموزش عالی معصومیه.

## مقدمه

در فضای تفکر اسلامی، یکی از مباحث درخور توجه در علم النفس معنی و مفهوم «نفس» و «روح» در متون دینی و نسبت آن با واژه‌های معادل در متون فلسفی به‌ویژه حکمت متعالیه است؛ چراکه آرای اندیشمندان و فلاسفه اسلامی متأثر از متون دینی بوده و ایشان با رویکردی دینی به متون فلسفی پرداخته‌اند؛ اما متون فلسفه غالباً محض و فارغ از دغدغه‌ها و دیدگاه‌های ادیان است. در حالی مفاهیم درون‌دینی بر آرای فلسفی وارد شده به فضای اسلامی توسط حکمای مسلمان تطبیق داده شده است که میزان مطابقت مدلول‌های برخی تعابیر به‌ظاهر مشترک در هر دو حوزه مفاهیم درون‌دینی و اصطلاحات فلسفی برون‌دینی محل سؤال جدی است؛ به‌خصوص که آثار و لوازم این تطابق بر آرای کلامی متکلمان مسلمان نیز سرایت کرده و برخی نظریات مبتنی بر آنها را تحت تأثیر قرار داده است.

«نفس» و «روح» از جمله واژگانی است که علی‌رغم تصور اولیه در هماهنگی معنای آنها در متون دینی و فلسفی، دقت‌های بیشتر بیانگر تفاوت و فاصله معنایی برخی مصادیق استعمال این واژگان در دو عرصه قرآن و حکمت‌های فلسفی است؛ تا جایی که اشتراک معنوی در تصور اولیه به اشتراک لفظی نزدیک می‌شود. برای بررسی میزان درستی این احتمال، در این نوشته تلاش می‌شود ضمن بیان معنای نفس و روح در قرآن و فلسفه، میزان مطابقت آنها در آثار فلسفی و تفسیری علامه طباطبایی و ملاصدرا مورد بررسی قرار گیرد.

## ۱. مفهوم‌شناسی نفس و روح در متون فلسفی

فیلسوفان در خصوص چستی نفس تعاریف مختلفی ارائه داده‌اند. تعاریف حکما از نفس یا ناظر به حقیقت و جوهریت نفس است؛ یعنی جوهری مجرد و متعلق به ماده یا ناظر به نفسیت و حیث تدبیر طبیعت و بدن یعنی فاعلیت آن است. البته برخی تعاریف ناظر به هر دو جنبه است. تعاریف ناظر به حقیقت نفس در الهیات و نگرش ناظر به کارکرد نفسیت بیشتر در طبیعیات مطرح شده و

آنچه وجه مشترک این تعاریف تلقی می‌شود، این است که نفس قوه عامل و فاعلی است که آثاری در ماده داشته و به نحوی مقوم آن است. از جمله تعاریف نفس می‌توان به قول افلاطون اشاره کرد. از نظر وی نفس جسم نیست، بلکه جوهر بسیط و محرک بدن است (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص ۶۳۷). ارسطو نیز در کتاب درباره نفس، پس از نقل آرای مختلف در خصوص نفس، خود در باب تعریف و تحدید آن، نفس را کمال اول برای جسم طبیعی که دارای حیات بالقوه است (جسم آلی) می‌داند و این تعریف را تعریف کلی و منطبق بر تمام انواع نفس معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۸). وی همچنین تأکید می‌کند نفس جوهری است به معنی صورت؛ یعنی ماهیت جسمی که دارای کیفیت معینی است (همان، ص ۸۰).

در میان فلاسفه اسلامی نیز می‌توان به رأی ابن‌سینا در خصوص نفس اشاره کرد. وی نفس را مبدأ افعال گوناگون معرفی کرده و معتقد است: «هرآنچه مبدأ صدور افعالی است که یکنواخت و بدون اراده نباشد، نفس نامیده می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵؛ همو، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۲۹). البته ابن‌سینا تصریح می‌کند این تعریف، ناظر به جوهریت و حقیقت نفس نیست. وی نفس را مبدأ حرکت دانسته و به نفس فلکی، نباتی و حیوانی و درنهایت به نفس انسانی قائل شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵).

ملاصدرا، ضمن پذیرش تعریف ارسطو و مشائین از نفس، تعریف خاص خود را از نفس انسانی به دست می‌دهد؛ درحالی‌که از نظر وی حکمای پیش از صدرا با تعریف نفس به «النفس کمال اول الجسم طبیعی آلی» (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۸) از تعریف ذات و حقیقت نفس غافل شده یا از چنین تعریفی دست شسته و صرفاً به تعریف نفس از جهت اضافه و تعلق آن به جسم پرداخته‌اند. بر اساس مبانی فلسفی پیش از ملاصدرا، نفس دارای یک حیثیت ذاتی و یک حیثیت اضافی است که ملحق به آن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۵۶)؛ درحالی‌که ملاصدرا با رد این مطلب، اضافی بودن تعریف نفس را نمی‌پذیرد و رابطه‌ای نظیر کشتی و کشتی‌بان را در این خصوص نفی می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ص ۱۱). ملاصدرا با توجه به اینکه حیث تعلق به بدن را برای نفس همه حقیقت آن می‌داند، نتیجه می‌گیرد تعریف حکما هرچند تعریف درستی است، به جهت دیدگاهی که تعلق به بدن را عرض و اضافی تلقی می‌کند، تعریف ماهوی نفس نیست، بلکه تعریفی اسمی از نفس است (همان) که اضافه به بدن و نفسیت نفس، ذاتی و انفکاک‌ناپذیر از آن است. لذا نفس اگر نفس است، از همان ابتدا متعلق و طبق نظریه حدوث جسمانی ملاصدرا

برخاسته از بدنی خاص است، نه جوهری مستقل که اضافه شدن به بدن عارض آن شود. اما در خصوص واژه «روح» و موارد استعمال آن در فضای فلسفی می‌توان به «روح بخاری» اشاره کرد. روح بخاری، از نظر فلاسفه، جسم حار لطیفی است که از لطایف اخلاط اربعه حادث می‌شود و بدن قشر و غلاف آن است. روح بخاری را روح غریزی و روح طبی هم گفته‌اند. ابن‌سینا درباره آن می‌گوید: مرکب اول و حامل اول قوای نفسانی مربوط به بدن جسمی لطیف و روحانی است که در روزه‌های بدن نفوذ می‌کند و این جسم روحانی همان روح است. اگر نیروی نفسی که متعلق به جسم است و در آن روان می‌شود، در میان نباشد، قوای محرکه و حاسه و نیز متخلیه بر اعمال خود توانا نخواهند بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۲).

همچنین شیخ اشراق نیز در خصوص روح بخاری معتقد است: «روح دربردارنده همه قوا در جاندار است و آن جسمی لطیف است که برخاسته از سوی چپ قلب است... اگر آن جسم را لطافت نمی‌بود، در شبکه‌های اعصاب روان نمی‌شد و هرگاه مانعی در نفوذ آن روح یا جسم پدید آید، آن اندام می‌میرد...» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۳).

ملاصدرا نیز در خصوص روح بخاری می‌گوید: «بخار متصاعد از شریان قلب روح بخاری است که حد فاصل بین ماده و نفس است و واسطه‌ای در تأثیر نفس است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۵). البته در خصوص حد فاصل و برزخی که از نظر حکما بین نفس ناطقه به‌عنوان امری مجرد و بدن مادی وجود دارد، اقوالی مطرح است و برخی قائل به دو برزخ یعنی روح بخاری و روح حیوانی‌اند که تفصیل آن در کتب فلسفی موجود است. در آثار ملاصدرا موارد دیگری از استعمال روح وجود دارد که در بخش‌های بعدی به آن می‌پردازیم.

## ۲. مفهوم‌شناسی نفس و روح در قرآن و روایات تفسیری

نفس و روح از جمله واژگان کلیدی مطرح در متون دینی است که استعمال آن محدود به حوزه انسان‌شناسی نبوده، لزوماً به معنای مستعمل فلسفی نیست. به نظر می‌رسد رابطه این دو واژه در تعبیر قرآنی و روایات تفسیری، عموم و خصوص من‌وجه است که البته تأیید یا رد این نسبت با بررسی بیشتر این متون امکان‌پذیر خواهد بود.

### ۲ - ۱. معانی روح در قرآن مجید

واژه «روح» در کتب لغت (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۹۱؛ حسینی زبیدی واسطی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۵۷) به

معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می شود. این کلمه در عرف به معنی روان و روح مقابل جسم، و جوهر مجرد است؛ در حالی که در قرآن مجید واژه «روح» مجموعاً ۲۱ بار ذکر شده که مراد از آن فرشته و غیره بوده (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۳۱) و در همه جا به معنای مبدأ حیات و منشأ احساس و حرکت ارادی جاندار استعمال نشده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۵۲۹).

موارد اطلاق و استعمال کلمه روح در آیات قرآن مجید متعدد است که برخی از آنها عبارت اند از:  
 - کسی که قرآن را بر قلب مقدس رسول اکرم ﷺ نازل کرده است: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ: روح الامین آن را بر قلب تو نازل گردانید﴾ (شعراء، ۱۹۳)؛ نیز ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ: بگو که این آیات را روح القدس از جانب پروردگار من به حقیقت و راستی نازل کرد﴾ (نحل، ۱۰۲). تطبیق این دو آیه نشان می دهد روح الامین همان روح القدس است که می توان آن را قابل تطبیق بر جبرئیل در آیات دیگر دانست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۵۱): ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجِبْرِيلِ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ: بگو ای پیغمبر [به طایفه یهود که با جبرئیل اظهار دشمنی می کنند]، هر که با جبرئیل دشمن است، با خدا دشمن است؛ زیرا او به فرمان خدا قرآن را به قلب پاک تو رسانید﴾ (بقره، ۹۷)؛

- فرشته یا موجودی غیر از ملائکه و جدا از آنها؛ زیرا جدا از ملائکه و در کنار آنها به کار رفته است (خامنه ای، ۱۳۸۴، ص ۲۰): ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا: روزی که روح و فرشتگان به صف بایستند﴾ (نبأ، ۳۸)؛ ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ: فرشتگان و روح به آسمان بر شوند﴾ (معارج، ۴)؛ ﴿نَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ: در آن شب فرشتگان و روح به اذن خدا از هر فرمان و دستور الهی نازل می شوند﴾ (قدر، ۴)؛

- حقیقتی که در عموم آدمیان نفخ و دمیده می شود: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ: پس تمام کرد او را و در او از روح خود دمید﴾ (سجده، ۹)؛ ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي: پس هنگامی که تمام کردم او را و در او از روح خود دمیدم﴾ (حجر، ۲۹)؛

- حقیقتی که با مؤمنان است: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ: اینان در دل هایشان ایمان نوشته شده و آنها را با روحی از خودش تأیید کرده است﴾ (مجادله، ۲۲)؛

- حقیقتی که انبیا با آن در تماس اند: ﴿يُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا...﴾ (نحل، ۲)؛ ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (بقره، ۸۷)؛ ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ (شوری، ۵۲)؛

– حقیقتی که به صورت انسان بر حضرت مریم علیها السلام تمثیل یافت: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا؛ فرستادیم به سوی او روح ما را. پس مجسم شد برای او مانند بشری کامل﴾ (مریم، ۱۷). روحی که در این آیه آمده است در همان حال که به شکل و صورت انسان برای حضرت مریم علیها السلام ظاهر شده، از سنخ فرشتگان یا خود فرشته یا حتی جبرئیل است و روح انسان نیست و همچنین همان نیست که عیسی علیه السلام شد؛ زیرا می گوید من رسول پروردگارم: «انا رسول ربک لاهب لک غلاما زکیا» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۵۳- ۳۵۴)؛

– اطلاق روح به خود قرآن (به اعتقاد برخی که احتمال داده اند روح به خود قرآن اطلاق می شود): ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾ (شوری، ۵۲). البته در این خصوص گفته شده است محتوای وحی روح نیست، بلکه مفاهیمی است که به وسیله روح ارسال می شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۵۲).

با توجه به موارد استعمال و اطلاق روح در آیات قرآن و مواردی که ذکر شد، می توان گفت «الروح» در قرآن موجودی غیر از ملائکه است ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ (نبأ، ۳۸) که طبق آیاتی نظیر ﴿أَنِّي أَمْرُ اللَّهِ... يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا...﴾ (نحل، ۱- ۲) واسطه و وسیله نزول ملائکه و نیز واسطه انذار و عذاب برای کافران و فاسقان است و بنابر آیاتی که روح در آنها به صورت مضاف «روح الامین» و «روح القدس» آمده، روح واسطه وحی به قلب پیامبر است و تنزیل آیات و قرآن با اوست. این «روح» از سنخ «امر» و عامل ابداع و تکوین الهی است. روح بنابر آیات ذکر شده (معارج، ۴؛ قدر، ۴) عروج و نزول دارد (خامنه ای، ۱۳۸۴، ص ۲۰- ۲۱).

اما آنچه در قرآن به نظر می رسد تناسب بیشتری برای معرفی روح دارد، نکته ای است که در آیه ﴿يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء، ۸۵) مطرح است؛ «از تو درباره روح سؤال می کنند. بگو روح از فرمان پروردگار من است». روح در این آیه به طور مطلق و بدون هیچ قیدی آورده شده است. خداوند متعال می فرماید: روح از امر خداست؛ درحالی که امر خدا را در سوره یس معرفی می کند: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ \* فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ: تنها امر او هنگامی که اراده چیزی کرده باشد، این است که به آن چیز بگوید باش و آن چیز موجود شود. پس منزله است خدایی که ملکوت هر چیزی به دست اوست﴾ (یس، ۸۲- ۸۳). امر خداوند متعال همان کلمه و فرمان ایجاد است که عبارت است از هستی؛ اما نه از این جهت که هستی آن چیز مستند به علل ظاهری باشد، بلکه از این جهت که منتسب به خدای تعالی بوده و قیامش به اوست

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۱۵).

با توجه به مطالب پیش گفته، در خصوص لفظ روح در قرآن می توان گفت این واژه در دو معنای کلی آمده است:

- موجود فرشته گونه ای که برتر از ملائکه و مسیطر بر آنهاست و وحی و انذار و سروش الهام و تأیید انبیا و اولیا با اوست؛

- چیزی که قابل دمیدن و «نفخ» در درون جسم انسان است و ماهیت انسانی انسان زاییده وجود و حضور آن در تن آدمی است که برخی آن را از حیث لفظ و معنا با نفس مصطلح فلسفی یکی می گیرند (خامنه ای، ۱۳۸۴، ص ۲۰ - ۲۷).

## ۲ - ۱ - ۱. اشتراک لفظی یا معنوی لفظ روح در قرآن

با توجه به مطالب پیش گفته و استعمال لفظ روح در موارد متعدد در قرآن کریم، این پرسش مطرح است که اگر روح در دو معنایی که عمدتاً در قرآن به کار رفته، یعنی روح انسانی ﴿نَفْسٌ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ و موجودی از سنخ ملائکه یا برتر از ملائکه در نظر گرفته شود، آیا لفظ روح در این دو مورد به معنای واحد به کار رفته است یا استعمال روح در موارد مختلف به صورت مشترک لفظی است؟ در پاسخ به این پرسش، برخی اندیشمندان معتقدند آنچه از موارد استعمال به دست می آید، این است که بدون شک، اطلاق واژه روح بر فرشته یا موجودی برتر از فرشته و اطلاق روح بر روح انسانی وجه مشترکی دارد. این وجه مشترک یا بدین معناست که لفظ برای همان وجه اشتراک وضع شده و اشتراک معنوی مطرح است یا اشتراک لفظی است؛ ولی مناسبتی وجود دارد و بر اساس آن از معنایی به معنای دیگر منتقل می شود. مناسبت و وجه اشتراک در مشترک لفظی در همه موارد ذکر شده، همان حیات و شعور است که البته مخلوق است. لذا روح بر خداوند اطلاق نمی شود و نیز در مورد موجود بدون شعور به کار نمی رود. این مطلب را می توان با معنایی که از عرف فهم می شود هم تأیید کرد؛ زیرا در استعمال عرفی نیز روح در موردی به کار می رود که منشأ شعور و حیات است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۵۴ - ۲۵۵).

## ۲ - ۱ - ۲. روح در روایات تفسیری

در روایات معصومان علیهم السلام نیز در موارد گوناگون و نیز حسب پرسش های مطرح شده، معارفی عمیق درباره روح از جانب معصومان علیهم السلام ارائه شده است. علامه طباطبایی با توجه به سند روایات و

محتوای آنها از این احادیث چنین تعبیر می‌کند: «و هذه الروایات من غرر الروایات فی معنی الروح تتضمن معارف جمّة» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۷۴)؛ برای نمونه در کافی به سند خود از ابی بصیر روایت شده است: از امام صادق علیه السلام درباره آیه «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» سؤال کردم. فرمود: روح مخلوقی است بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل که همواره همراه رسول خدا صلی الله علیه و آله بود و همان روح همراه امامان نیز هست و از عالم ملکوت است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۶۵) و در تفسیر عیاشی از زراره و حرمان از ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام روایت شده که آن دو بزرگوار درباره معنای آیه «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» فرمودند: «خدای تبارک و تعالی احد و صمد است و صمد عبارت است از هر چیز بدون جوف. پس روح خلقی است از خلائق او که دارای چشم و نیرو و تأیید است و خداوند آن را در دل‌های پیغمبران و مؤمنان قرار می‌دهد» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۱۶). همچنین در همان کتاب امام علیه السلام در پاسخ به ابی بصیر در خصوص آیه «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» فرمودند: «همان است که در همه جنبندگان هست». ابابصیر می‌گوید پرسیدم: آن چیست؟ حضرت فرمودند: «از عالم ملکوت و از قدرت است» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۵، ص ۶۰۸).

همچنین در روایت دیگری محمدبن مسلم از امام محمد باقر علیه السلام در خصوص مراد کلام خداوند که می‌فرماید «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» می‌پرسد. حضرت در پاسخ می‌فرمایند: «روحی است که خداوند آن را اختیار کرد و برگزید و خلق کرد و به خود منسوب فرمود و آن را بر جمیع ارواح برتری داد. پس به آن فرمان داد و از آن در آدم دمید» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۱). برخی معتقدند از این حدیث برمی‌آید که غیر از این روح (مورد نظر روایت) ارواح دیگری نیز خلق شده‌اند که این روح افضل از سایرین است. بر اساس این روایت، روح قابل «نفخ» و دمیدن است؛ ولی برخلاف ظاهر آیه که به نظر می‌آید فاعل مباشر نفخ، خود خداوند است، از روایت برمی‌آید که خداوند به ملائکه امر کرد روح را در کالبد انسان (آدم علیه السلام) بدمند. همچنین نفخ روح از آثار «امر» الهی است و اضافه روح به ضمیری که به خداوند سبحان برمی‌گردد، دلیل بر این نیست که خداوند متعال در ذات خود دارای روح است یا روحی حاوی این روح دارد، بلکه این روح مانند ملائکه و موجودات دیگر همه از مخلوقات خداوندند که به لحاظ شرافتی که خداوند در آنها قرار داده است، آنها را به خود نسبت داده، اضافه به خود می‌کند و «روحی» می‌خواند (خامنه‌ای، ۱۳۸۴، ص ۴۱-۳۴).



## ۲ - ۲. نفس در قرآن

نفس در کلام الهی در معانی متعددی به کار رفته است که برخی از آنها عبارت‌اند از:

- روح: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾: خداست کسی که جان‌ها را در دم مرگ و هم از کسانی که نمرده‌اند، ولی به خواب رفته‌اند، می‌گیرد. آن‌گاه آن که قضای مرگش رانده شده، نگه می‌دارد و دیگران را رها می‌کند ﴿(زمر، ۴۲)؛

- تمایلات نفسانی: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (یوسف، ۵۳). البته این تمایلات نفسانی و غرایز و خواهش‌های وجود انسانی با اختیاری که به او داده شده است، می‌تواند در مسیر حق یا باطل قرار گیرد. لذا خداوند می‌فرماید: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس، ۹ - ۱۰)؛ همچنین ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (قیامه، ۲) که ظاهراً منظور وجدان و درک آدمی است. نیز در آیاتی نظیر ﴿وَنَحَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ (نازعات، ۴۰) و ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ﴾ (مائده، ۳۰)؛

- قلب و باطن: ﴿وَإِذْ كُذِّبَتْكَ فِي نَفْسِكَ نَصْرِعًا وَخَيْفَةً﴾ (اعراف، ۲۰۵)؛ ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ (احزاب، ۳۷)؛ ﴿فَأَمَرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ﴾ (یوسف، ۷۷)؛ ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ﴾ (طه، ۶۷)؛ ﴿رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ﴾ (اسراء، ۲۵). مراد از نفس و نفوس در این آیات قلوب و باطن انسان‌ها و آنچه در درون آدمی است، می‌باشد؛

- بشر اولی: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (نساء، ۱)؛ ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ (زمر، ۶) (قرشی ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۹۵ - ۹۶)؛

- ذات و شخص و انسان: ﴿وَإِنَّمَا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا: بترسید از روزی که کسی از کسی کفایت نمی‌کند﴾ (بقره، ۴۸)؛ ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (انبیاء، ۳۵) (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۸۵).

در تمام این موارد به نظر می‌رسد منظور از نفس حقیقتی غیر از بدن است و هنگام مرگ خداوند آن را به طور کامل می‌گیرد؛ مورد وسوسه، ملامت یا عذاب وجدان واقع می‌شود؛ قابلیت برقراری ارتباط با خداوند دارد؛ محل اندیشه و افکار آدمی است که خداوند به آن آگاه

و عالم است؛ خلقت انسان از آفرینش آن آغاز گشته، در تشخیص و هویت انسان به آن حقیقت اشاره می‌شود.

از آنجاکه یکی از معانی نفس در قرآن روح و حقیقتی است که هنگام مرگ خداوند آن را به طور کامل می‌گیرد، توجه به روایاتی که بیانگر رابطه نفس و روح‌اند، می‌تواند در این بحث مفید باشد. از امام محمد باقر علیه السلام روایت شده است: هرکس که می‌خوابد، نفس او بر آسمان می‌رود و روح در بدن باقی می‌ماند و میان روح و نفس او پیوندی مانند آفتاب با خورشید پدید می‌آید. پس اگر خداوند به گرفتن ارواح فرمان دهد، روح در پی نفس روان می‌گردد و چون به بازگشت روح فرمان دهد، نفس در پی روح روان می‌شود، و این همان سخن خداوند منزّه است که فرمود: «خداوند جان‌ها را در وقت مرگ به تمام می‌گیرد...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۲۷).

همچنین از امام کاظم علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «هنگامی که شخص خوابیده است، روح حیوان در بدن او باقی است و روح عقل از او خارج می‌شود». حضرت در پاسخ به پرسش عبدالغفار اسلمی (مبنی بر اینکه خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید «خداوند جان‌ها را هنگام مرگ آنها می‌گیرد». پس بر آن نیستید که هنگام خوابیدن همه ارواح به سوی خدا می‌روند؟) می‌فرمایند: آن روح‌ها که به سوی خدا می‌روند، روح عقل‌اند؛ اما روح حیات در بدن‌ها می‌ماند و از آنها خارج نمی‌شود، مگر با مرگ، و اگر به نفسی فرمان مرگ برسد، روحی که در آن عقل است نیز گرفته می‌شود و چنانچه روح حیات خارج شود، بدن فروافتاده و بی حرکت می‌شود و خداوند در کتاب خود در قصه اصحاب کهف نمونه‌ای از آن را بیان فرمود، هنگامی که فرمود: «آنان را از پهلوی چپ به راست و از پهلوی راست به چپ می‌گردانیم». آیا نمی‌بینی که جنبش آنها به سبب وجود روح در آنها بوده است؟ (همان، ج ۵۸، ص ۴۲). طبق روایات ذکر شده می‌توان روح حیات را قابل تطبیق بر نفس حیوانی و نباتی دانست و روح عقل احتمالاً همان نفس انسانی مصطلح فلاسفه است.

همچنین روایات تعیین دیه پس از اتمام چهارماهگی جنین (کلینی، ۱۳۵۰، ج ۷، ص ۲۴۷) و نیز روایات نفخ روح در چهارماهگی می‌توانند شاهی بر این مطلب باشند که روح حیات، روح حیوانی است و پیش از چهار ماه جنین تنها روح حیوانی یا روح حیات دارد و از این رو دیه‌اش ناقص است و روح انسانی روح عقل است که در چهارماهگی بر جنین دمیده می‌شود. لذا انسان بر او اطلاق می‌شود و دیه‌اش کامل است.

### ۳. تحلیل تطابق نفس و روح در قرآن با تعابیر فلسفی ملاصدرا و علامه طباطبایی

با توجه به اینکه هم صدرالمتهلین و هم علامه طباطبایی صاحب تفسیرند، تأثیر دیدگاه‌های فلسفی در تفسیر ایشان دور از انتظار نیست و متقابلاً نفوذ دیدگاه‌های دینی ایشان بر آرای فلسفی‌شان متصور است. لذا بررسی تأثیرات دوسویه متون دینی و فلسفی بر مباحث مرتبط با علم النفس و مفهوم‌شناسی نفس و روح در دو مرحله با مرور برخی دیدگاه‌های تفسیری و فلسفی آنها قابل پیگیری است.

#### ۳-۱. تحلیل دیدگاه‌های تفسیری دو حکیم دربارهٔ نفس و روح

در گام نخست، بازخوانی تفسیر ملاصدرا و علامه از برخی آیات مطرح شده در بخش قبل و نیز آیات مربوط به اطوار وجودی انسان می‌تواند به روشن شدن ابعاد بحث کمک کند؛ به خصوص که مشاهده می‌شود آیات مربوط به روح و نفس، مد نظر حکمایی نظیر ملاصدرا و علامه طباطبایی است و ایشان دیدگاه خاص خود را در تفسیر این آیات دارند. علامه در میزان تأکید می‌کند تعبیر ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ واقعاً بیان حقیقت روح است و استتکاف از جواب و بیان حقیقت نیست؛ زیرا در این آیه شریفه خداوند سبحان روح را موجودی امری و غیر خلقی معرفی می‌کند. به عقیده علامه طباطبایی، روایاتی که در آن از حقیقت روح پرسش شده، آن را حقیقتی وسیع و دارای مراتب مختلف معرفی می‌کند و نیز از ظاهر برخی روایات برمی‌آید که روح حیوانی نیز مجرد و از عالم ملکوت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۸۴). وی معتقد است روح با سایر موجودات عالم در شئون و اوصاف و اطوار وجودی مشترک است. از نظر علامه، آیه ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (ص، ۷۲) نیز نشان می‌دهد روح غیر بدن است و به «نفخی ربّانی» ساکن این منزل گشته و از مقام علوی خویش هبوط کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۹). از نظر علامه، آیه ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون، ۱۴) نیز به همین نکته اشاره می‌کند و ناظر به غیر خلقی بودن روح است. البته آیات ۱۲ تا ۱۴ مؤمنون همواره مد نظر متفکران مسلمان بوده است:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ 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 فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ؛

و همانا ما آدمیان را از خلاصه‌ای از گل آفریدیم. پس آن‌گاه او را نطفه‌ای کردیم؛ در قرارگاهی محفوظ قرارش دادیم. آن‌گاه نطفه را علقه و علقه را مضغه [چیزی شبیه به گوشت جویده] کردیم و سپس آن مضغه را استخوان کردیم. پس بر آن استخوان‌ها

گوشتی پوشانندیم. پس از آن خلقتی دیگرش کردیم. پس آفرین بر خدا که بهترین آفرینندگان است».

این آیات به مراحل مختلف آفرینش انسان اشاره می‌کند. مفسران و متفکران اسلامی برداشت‌های مختلفی از این آیات داشته‌اند؛ اما آنچه تقریباً مورد اتفاق همگان است، تمایز نفس انسانی از بدن است. برای درک بهتر اطوار مختلف آفرینش انسان لازم است معانی برخی واژه‌های کلیدی آیه تبیین شود. به عقیده علامه طباطبایی در این آیه سیاق از خلقت به انشاء تغییر کرده و خداوند می‌فرماید: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَا لَهُ خَلْقًا آخَرَ﴾. پس در مرحله اخیر، چیزی به وجود آمده که کاملاً مسبوق به عدم بوده؛ یعنی هیچ سابقه‌ای ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۵ - ۲۲).

ملاصدرا ﴿أَنْشَأْنَا لَهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ را اشاره به نحو دیگری از وجود می‌داند؛ حقیقتی که مخالف ذات و حقیقت چیزی است که در اطوار پیشین در وجود انسان روی می‌دهد. با توجه به اینکه مراحل قبل جسمانی بودند، حقیقتی که در این مرحله افزوده می‌شود، ذاتاً متفاوت با مراحل قبلی و غیرجسمانی است (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷). وی با توجه به نظریه حدوث جسمانی خود، این مرحله را مرحله افزوده صورت حیوانی از جانب واهب‌الصور تلقی می‌کند؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد وی نمی‌تواند برای اثبات نظریه خود در باب حدوث جسمانی چندان به آیات شریفه سوره مؤمنون تکیه کند؛ زیرا تنها در یک فرض خاص می‌توان تفسیری منطبق بر نظریه حدوث جسمانی<sup>۱</sup> صدرایی از آیه شریفه ارائه داد و به همین نسبت این آیه می‌تواند شاهی بر این نظریه در صورت تفسیری شاذ و خاص باشد.

۱. از دیدگاه ملاصدرا، ماده جسمانی بر اثر حرکت جوهری به تدریج مراتب مختلف وجود را طی می‌کند تا به مرز تجرد می‌رسد و در ادامه از عالم ماده گذر می‌کند و کم‌کم مراحل تجرد را می‌پیماید. بنابراین از دید ملاصدرا نفوس انسانی سه مرحله وجودی را طی می‌کنند: نخست، در عالم مفارقات دارای یک وجود جمعی عقلانی اند و البته این مرحله قبل از طبیعت است. در مرحله دوم، نفوس انسانی وارد عالم طبیعت می‌شوند و حدوث جسمانی مورد نظر ملاصدرا نیز در این مرحله رخ می‌دهد. در این مرحله، نفس در مرز ماده و تجرد قرار دارد و در مرحله بعد نفس مراتب تجرد را طی می‌کند؛ تا جایی که می‌تواند بر اثر تکامل به مرحله تجرد عقلانی برسد و بار دیگر از عالم طبیعت خارج شود. از نظر ملاصدرا، نفس انسانی حادث است و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس بدین معناست که نفس گرچه از لحاظ نشئه عقلانی قدیم و دارای کینونت قبلی است، در عالم طبیعت، در آغاز امر تکون، از همین مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید و صورتی است برای ماده بدن. اما همین نفس با خصوصیت مذکور پس از استکمال و طی مراتب کمال کم‌کم مجرد می‌شود و می‌تواند به مراتب عقلی راه یابد. از نظر ملاصدرا، فرض تجرد نفس از ماده و قدیم بودن آن مستلزم جدایی و افتراق او از ماده است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۷۹ و ج ۸، ص ۲۶۰، ۳۳۲ و ج ۹، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۶۴ - ۲۶۵).

### ۳ - ۲. تحلیل دیدگاه‌های فلسفی دو حکیم درباره نفس و روح

جدا از دیدگاه‌های تفسیری این دو حکیم، بررسی تأثیر دیدگاه‌های دینی بر آرای فلسفی ایشان بخش دوم تحلیل تأثیر متقابل این دو رویکرد را نشان می‌دهد. همان‌طور که اشاره شد، واژه روح در کتب لغت (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۹۱؛ حسینی زبیدی واسطی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۷) و متون متفکران اسلامی (لاهیجی، ۱۳۳۷ق، ص ۴) به معنای مبدأ حیات است که جاندار به وسیله آن قادر بر احساس و حرکت ارادی می‌شود. این کلمه در عرف به معنی روان و روح مقابل جسم، و جوهر مجرد است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۱۳). قبلاً تعریف شیخ اشراق از روح بخاری را آوردیم؛ اما نکته درخور توجه، دیدگاه ایشان در خصوص روح قرآنی است که در ادامه تعریف وی از روح بخاری منعکس شده است:

روح در بردارنده همه قوا در جاندار است و آن جسمی لطیف است که برخاسته از سوی چپ قلب است... اگر آن جسم را لطافت نمی‌بود، در شبکه‌های اعصاب روان نمی‌شد و هرگاه مانعی در نفوذ آن روح یا جسم پدید آید، آن اندام می‌میرد. این روح غیر از روحی است که در مصحف ذکر شده و در خصوص آن گفته شده است ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾؛ چراکه این روح نفس ناطقه است... (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۳).

به نظر می‌رسد در حالی که سهروردی به تمایز دو واژگان فلسفی و دینی توجه داشته است، حکیمان بعدی در تعاریف خود چندان خود را ملزم به تفکیک معنای فلسفی و قرآنی نکرده‌اند. روح در فضای فلسفه اسلامی، علاوه بر معنای جسمی لطیف یا همان روح بخاری، به معنای غیرمادی خود که حقیقت انسانی و مترادف با نفس ناطقه است نیز به کار رفته است. حکمای اسلامی لفظ روح را به معنای حقیقت انسانی یا نفس ناطقه که اغلب ناظر به آیات قرآنی است، به کار برده‌اند و بدین ترتیب نوعی تطبیق واژگان فلسفی و دینی شکل گرفته است. لذا ملاصدرا در تبیین نظریه فلسفی حدوث جسمانی خود به آیات قرآن اشاره می‌کند. وی روح را به نوعی درجات اعلای نفس که ویژه عدد قلیلی از نفوس است، تعبیر کرده، تصریح می‌کند: نفس انسانی در پیدایش خود جسمانی است و در بقا روحانی. در نخستین مرحله پیدایش قوه‌ای جسمانی، سپس صورت طبیعی، سپس ناطقه و سرانجام عقل عملی و پس از آن عقل نظری با درجاتی از حد عقل بالقوه تا عقل بالفعل و عقل فعال است. در این مرتبه، همان روحی می‌شود که به خداوند، شرف نسبت یافته است؛ چنان‌که خداوند فرمود: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ و این روح در کمتر کسی موجود است (شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

همچنین صدرالمآلهین در برخی آثارش با کنار هم قرار دادن روح و نفس این دو واژه را به یک معنا به کار می برد: بدان که همه فلاسفه از حقیقت روح و ماهیت نفس نمی دانند، مگر اندکی...؛ از این روست که خداوند فرمود: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

در حالی که با توجه به معانی نفس در قرآن می توان گفت نفس در قرآن به معنای انسان مرکب از روح و بدن و نیز در معنای حقیقت انسان به کار رفته است. همچنین مقایسه دو واژه نفس و روح در قرآن نشان می دهد این دو لفظ لزوماً به یک معنا نیستند، بلکه اشتراک مصادیق نشان می دهد این دو لفظ برای دو جنبه یا دو مرتبه یک حقیقت واحدند. باید توجه کرد روح در قرآن همواره تعظیم شده است؛ اما نفس چنین نبوده و در برخی موارد به نحوی مورد سرزنش قرار می گیرد. جایی که حقیقت انسانی با ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ و با روح شکل می گیرد، اطلاق معانی مختلف نفس بر او در طول حیات او رخ می دهد و هنگامی که روح با امر پروردگار شأنی عظیم می یابد، نفس با سیر تکاملی خود یکی از دو شق مطمئن و اماره را برمی گزیند. آغاز خلقت انسانی با نفخ روح و پایان حیات دنیوی او با خروج نفس است. روح از امر الهی و ملکوت است؛ در حالی که الهام فجور و تقوا به نفس بوده و نفس است که از لذت ها یا عذاب های اخروی بهره می برد. در برخی موارد، روح درباره انسان به کار رفته و نفس درباره ملائکه به کار نرفته است (ر.ک: معلمی، ۱۳۹۲، ص ۲۰۴ - ۲۱۴).

همچنین در برخی آیات می توان ارتباطی میان برخی مصادیق روح با کاربرد نفس در قرآن مشاهده کرد. آیه ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا: خداوند نفس ها را هنگام فرارسیدن مرگشان می گیرد﴾ (زمر، ۴۲) یکی از این موارد محسوب می شود. علامه طباطبایی در المیزان ذیل این آیه شریفه می گوید: کلمه «توفی» و «استیفاء» به معنای گرفتن حق به تمام و کمال است و مراد از «انفس» ارواح است؛ ارواحی که متعلق به بدن هاست، نه مجموع روح و بدن؛ چون مجموع روح و بدن کسی در هنگام مرگ گرفته نمی شود و تنها جان ها گرفته می شود؛ به این معنا که علاقه روح از بدن قطع می شود و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی پردازد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۲۶۸). علامه نفس در آیه شریفه را به معنای روح می گیرد؛ در حالی که همان گونه که گذشت، واژه روح در قرآن در معانی متعددی استعمال شده است. لذا از اطلاق روح بر نفس در این آیه می توان نتیجه گرفت علامه نفس را در اینجا به معنای نفس مصطلح فلسفی گرفته است و مهم تر اینکه این نفس با روح یکی تلقی شده است؛ اما همان گونه که گذشت، این روح لزوماً به

معنای روح انسانی در ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾ نیست، بلکه باز روح مصطلح فلسفی و موجودی مستقل و مشخص و جدا از بدن است. شاید به جهت همین ملاحظات است که علامه در ادامه توضیحات خود ذیل آیه شریفه به آیه ۹۲ سوره یونس اشاره می‌کند: «قوله تعالى: ﴿قَالِیَوْمَ نُنزِجُكَ بِبَدْنِكَ لِتَكُوْنَ لِمَنْ خَلَقَكَ آیَةً وَّإِنَّ كَثِیْرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ آیَاتِنَا لَعَافِلُوْنَ﴾». وی تصریح می‌کند عبارت «نُنزِجُكَ بِبَدْنِكَ» بر این مطلب دلالت می‌کند که ورای بدن امر دیگری وجود دارد که همان نفس است که البته آن را روح نیز می‌نامند. همین نفس است که در ﴿اللَّهُ یَتَوَفَّی الْأَنْفُسَ حِیْنَ مَوْتِهَا﴾ گرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۱۱۸). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مراد از روح در عبارت علامه روح انسانی مصطلح فلاسفه است که غیر از روح حیوانی و بخاری است.

ملاصدرا نیز در خصوص مراحل و مراتب مختلف تکون انسان و نیز مراتب نفس در آثار خود از واژه‌ها و الفاظ و اصطلاحاتی استفاده می‌کند که هرچند در نظر اول ظاهراً دچار نوعی پراکنندگی و حتی تعارض ظاهری است، حقیقت این است که اغلب عبارات وی اشاره به مرتبه و مرحله خاصی از تکون انسان دارد و از انسجام مطلوبی برخوردار است؛ برای مثال می‌توان به اصطلاحات و عباراتی نظیر بدن حیوانی، روح بخاری، روح حیوانی، روح نفسانی، نفس نباتی، نفس حیوانی، نفوس حسی، نفوس خیالی، نفوس وهمانی، بدن مثالی و نفس ناطقه انسانی اشاره کرد. وی در برخی آثارش ترتیب این مراحل و مراتب را این‌گونه به تصویر می‌کشد: در مسیر تکون قوه انسانی، اولین نشانه مادی در قلب صنوبری و احوال و تطورات آن تکون می‌یابد که درحقیقت همان بدن حیوانی است که نفس به واسطه بخار لطیف منبعث از آن، آن را به کار می‌گیرد؛ بخار لطیفی که منبعث از قلب است و نزد اطبا به «روح حیوانی» تعبیر می‌شود و روح بخاری لطیف‌تری از آن به وجود می‌آید که همان «روح نفسانی» است. از همین روح نفسانی، نفس نباتی متولد می‌شود و به ترتیب در مراحل بعد نفس حیوانی و قوای مربوط به ترتیب قوه لمسیه، نفوس حسی و مراتب و طبقات آن، سپس نفوس خیالی و نفوس وهمانی به وجود می‌آید که در واقع مراتبی از همان نفس حیوانی است. در مراتب بعدی، نفس ناطقه و مراتب آن مطرح است (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۷۴).

نکته درخور توجه در این مراتب اطلاق بدن مثالی به مرتبه نفس حیوانی است (عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۲۴)؛ حال آنکه ملاصدرا روح حیوانی را همان روح بخاری البته در اصطلاح اطبا می‌داند. بنابراین می‌توان ترتیب این مراحل را به صورت ذیل به تصویر کشید: ابتدا بدن حیوانی، بعد روح بخاری یا همان روح حیوانی اطبا، بعد روحی لطیف‌تر که همان روح نفسانی است و در مرحله

بعد نفس نباتی و سپس نفس حیوانی که در برخی عبارات ملاصدرا از آن به بدن مثالی نیز یاد شده است و در نهایت نفس ناطقه با مراتب آن مطرح است.

به نظر می‌رسد ملاصدرا تفسیر دقیق‌تری از روح داشته، ارتباط روح مصطلح قرآنی و فلسفی را طور دیگری به تصویر می‌کشد. وی در کتاب تفسیرش روح را به روح الهی و حیوانی تقسیم می‌کند و در خصوص ارتباط این دو معتقد است: روح بخاری که همان روح حیوانی و جسمی لطیف است، منشأ حیات و حس و حرکت است و موجود در تمام حیوانات و ساری در تمام اعضای بدن است؛ درحالی‌که روح بخاری مرکب نفسی است که منشأ ادراکات کلیه و تعقلات است و ذاتاً مجرد است. ملاصدرا در کتاب تفسیر خود روح بخاری را سایه روح الهی معرفی می‌کند. وی در خصوص آیاتی نظیر ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ (زمر، ۲۲) می‌گوید: گاه آن را روح الهی نامند که فرمودند: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر، ۲۹) و آن غیر روح حیوانی است؛ زیرا روح حیوانی از عالم خلق است و روح الهی از عالم امر است که فرمودند: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾. وی این آیات را مؤید نظر خود می‌داند (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۰). در مجموع با توجه به مراتب مختلف تکون انسان در حکمت متعالیه، روح عقل در روایات را می‌توان قابل تطبیق بر روح الهی در ﴿نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (بنا به یک تفسیر) یا آنچه در «انشانها خلقاً آخر» رخ داده و متطور به نفس می‌شود، تلقی کرد که متفاوت با روح حیات قابل تطبیق بر نفس نباتی است. البته با توجه به مباحث پیش‌گفته، می‌توان گفت ملاصدرا نیز چندان نفس به خصوص روح مصطلح قرآنی را در فضای حکمت متعالیه به همان معنای دقیق متون دینی به کار نگرفته و بیشتر معنای اصطلاحی فلسفی را از این واژگان قصد کرده است.

### نتیجه

در تحلیل تأثیر و تأثرات متقابل دیدگاه‌های دینی و آرای فلسفی صدرالمتهالین و علامه طباطبایی می‌توان به موارد ذیل به‌عنوان نتیجه اشاره کرد:

۱. نفس در قرآن به معنای انسان مرکب از روح و بدن و نیز در معنای حقیقت انسان به کار رفته است؛ درحالی‌که واژه روح در قرآن در موارد و معانی متعددی استعمال شده است؛
۲. مقایسه دو واژه نفس و روح در قرآن نشان می‌دهد این دو لفظ لزوماً به یک معنا نیستند، بلکه اشتراک مصادیق نشان می‌دهد این دو لفظ برای دو جنبه یا دو مرتبه یک حقیقت واحدند



و در برخی آیات می‌توان ارتباطی میان برخی مصادیق روح با کاربرد نفس در قرآن مشاهده کرد؛

۳. با تطبیق استعمال قرآنی روح و نفس با مفاهیم فلسفی آشکار می‌شود که آنها لزوماً با یکدیگر تطابق ندارند؛

۴. بررسی دیدگاه متفکرانی همچون ملاصدرا و علامه طباطبایی نشان می‌دهد ایشان در تفسیر آیات درباره نفس و روح از تعاریف، معانی و حتی برخی اصطلاحات فلسفی این واژگان استفاده کرده‌اند؛

۵. علامه طباطبایی و ملاصدرا گاه برای اطلاق معنای فلسفی نفس و روح بر برخی مصادیق قرآنی آن توجیهاً و ادله‌ای دارند که محل بحث بوده و تفسیری شاذ و نادر از آیات قرآنی محسوب می‌شود؛

۶. نفس به خصوص روح مصطلح قرآنی در فضای حکمت متعالیه به همان معنای دقیق متون دینی به کار نرفته و بیشتر معنای اصطلاحی فلسفی از این واژگان قصد شده است.

## فهرست منابع

## قرآن کریم

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الطبیعیات) ج ۲، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷ق)، الاشارات و التنبيهات، مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمدبن محمدبن الحسن الطوسی و الشرح للعلامة قطب الدین رازی، ج ۲، تهران، المطبعة الحیدریه
۳. ارسطو (۱۳۷۸)، درباره نفس، ترجمه دکتر علیمراد داودی، ج ۴، تهران، حکمت.
۴. حسینی زبیدی واسطی، سید مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر.
۵. خامنه ای، سیدمحمد (۱۳۸۴)، روح و نفس، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، العرشیة، تهران، مولی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ش)، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی دره بیدی (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، تهران، حکمت.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، انسان از آغاز تا انجام، مؤسسه بوستان کتاب، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۸۴)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۱۷. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰)، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰)، کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمیه.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العین، قم، هجرت.
۲۰. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دار الكتاب الاسلامیه.
۲۱. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ ش)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۵۰)، الکافی، تهران، دار الكتاب الاسلامیه.
۲۳. لاهیجی، محمد (۱۳۳۷)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، کتابفروشی محمودی.
۲۴. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار الاحیاء تراث العربی.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، معارف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، شرح بر جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء اول، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. معلمی، حسن (۱۳۹۲)، «حقیقت و ویژگی های نفس و روح در قرآن کریم»، مجموعه مقالات همایش بین المللی آموزه های دینی و مسئله نفس و بدن، قم، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.