

## درآمدی بر شناخت روح در معارف الهی و بشری

محسن ایزدی<sup>۱</sup>

### چکیده

شناخت روح همواره از مسائل بسیار مهم در معارف الهی و همچنین معارف بشری بوده است. بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام، حقیقت انسان عبارت است از روح مجرد او. اگرچه عرفاء از طریق مکاشفات عرفانی و فلاسفه هم از طرق عقل فطری توانسته‌اند به شناخت‌های مهمی درباره روح دست یابند، اما بی‌تردید یافته‌های آنها تحت تأثیر آموزه‌های دینی نیز بوده است. برای شناخت روح می‌توان از دست‌آوردهای علمی مانند فراروان‌شناسی و فیزیولوژی نیز استفاده نمود. فراروان‌شناسی اعمال خارق‌العاده انسان را بررسی می‌کند و علمی مانند فیزیولوژی و مغز و اعصاب، عملکرد بدن و مغز را مورد مطالعه قرار می‌دهند که می‌توان در تحلیل مسأله «رابطه نفس و بدن» از نتایج حاصل از این علوم استفاده نمود.

واژگان کلیدی: روح، قرآن، روایت معصومین، عرفان، فلسفه، فراروان‌شناسی،

فیزیولوژی

## مقدمه

در یک تقسیم‌بندی، موضوعات قابل مطالعه و تحقیق برای انسان را می‌توان در سه موضوع دسته‌بندی نمود: خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی. اگرچه از جهات متعددی - از جمله از جهت ارزش و شرافت موضوع - خداشناسی در رتبه و درجه‌ی اول قرار دارد، اما اگر از این جهت به موضوعات توجه نماییم که کدامیک می‌تواند مقدمه‌ی شناخت دیگری قرار بگیرد، باید گفت انسان‌شناسی مقدمه‌ی هر شناخت دیگر، از جمله خداشناسی می‌باشد. همچنان‌که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

انسان‌شناسی، در یک معنای عام و فراگیر، شامل همه‌ی شاخه‌ها و گرایش‌های علوم انسانی می‌شود؛ لکن همان‌گونه که بر اهل فن پوشیده نیست، هویت انسان را روح (نفس) او تشکیل می‌دهد؛ چه اینکه، «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته». لذا شناخت دقیق و عمیق انسان مقتضی شناخت روح اوست. علاوه بر آن، صحت و سقم بسیاری از عقاید دینی انسان‌ها - از جمله: معاد، وحی و الهام، معجزه، توسل و زیارت - دائر مدار صحت و سقم عقیده‌ی آن‌ها در مسأله‌ی روح و تجرد آن است. بنابراین آنچه درباره‌ی انسان‌شناسی و معرفت نفس (خودشناسی) در متون دینی مطرح نظر و اهمیت آن مورد تأکید است، شناخت روح (نفس) انسان و لوازم و لواحق آن می‌باشد. به همین معنا، موضوع انسان و شناخت ابعاد وجودی او، در طول تاریخ و در نزد اکثر عرفاء، فلاسفه و اندیشمندان، از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است. هم‌اکنون نیز در دانشگاه‌های پیشرفته و معتبر جهان رشته‌های متعددی جهت تحقیق و مطالعه‌ی ابعاد مختلف روح انسان، تعریف و تأسیس شده است؛ از آن جمله: «انسان‌شناسی»، «فلسفه‌ی ذهن»، «فراروان‌شناسی» و ....

برای پی بردن به اهمیّت معرفت نفس (روح) و نیز شناخت حقایق مربوط به آن، می‌توان از منابع مختلفی از جمله: وحی الهی - که در قرآن منعکس است - سخنان معصومین علیهم‌السلام، آموزه‌های عرفاء، تحلیل‌های فلاسفه، و حتّی دست‌آورد‌های علوم تجربی کمک گرفت. بدیهی است هر یک از این منابع با روش و رویکرد خاصّ خود به این مهم پرداخته است. در این مقاله سعی می‌کنیم بر هر یک از این منابع مروری گذرا داشته باشیم.

### ۱) شناخت روح در قرآن

با توجه به اینکه قرآن کتاب هدایت است و هدف اصلی از نزول آن، هدایت انسان به سوی سعادت دنیوی و اخروی می‌باشد، بدیهی است عمده‌ترین مبحث مطرح شده در آن، انسان و معرفّی حقیقت اوست. برخی از مسائلی را که می‌توان درباره روح انسان، از قرآن استنباط نمود عبارتند از:

۱-۱) حقیقت انسان عبارت است از روح او: با دقت در برخی از آیات قرآن، می‌توان به این نتیجه رسید که حقیقت انسان عبارت است از روح او. آیاتی نظیر «... و از روح خودم در او (انسان) دمیدم»<sup>۱</sup> (حجر: آیه ۲۹) و «خداوند روح‌ها را در هنگام مرگ به طور کامل اخذ می‌کند...»<sup>۲</sup> (زمر: آیه ۴۲) و «مپندارید کسانی که در راه خدا کشته می‌شوند مرده‌اند بلکه آنان زنده‌اند و نزد خداوند مرزوقند»<sup>۳</sup> (آل عمران: ۱۶۹) به این مطلب دلالت دارند.

۱-۲) ضرورت شناخت حقیقت انسان: برخی از آیات قرآن کریم به طور مستقیم به بیان ضرورت شناخت نفس انسان، که همان روح و حقیقت اوست، پرداخته‌اند. از جمله: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراقب نفس خویش باشید...»<sup>۴</sup> (مائده: ۱۰۵) و برخی از آیات بطور غیر مستقیم به ضرورت شناخت نفس دلالت دارند: «مانند

کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و در نتیجه آن، خویشتن خود را نیز فراموش کردند»<sup>۵</sup> (حشر: ۱۹) و «بزودی نشانه‌های خود را در طبیعت و در نفوس انسانها به آنها نشان خواهیم داد تا حقانیت ما برایشان روشن شود»<sup>۶</sup> (فصلت: آیه ۵۳) و «در روی زمین و در نفوس شما انسانها نشانه‌هایی برای کسانی که می‌خواهند به خدا یقین پیدا کنند وجود دارد؛ آیا نمی‌بینید؟»<sup>۷</sup> (ذاریات: ۲۰ و ۲۱)

۱-۳) صعوبت شناخت حقیقت روح انسان: هستی همه‌ی موجودات - بویژه موجودات مجرد - را فقط از طریق معرفت شهودی می‌توان شناخت. آنچه از طریق علم حصولی درک می‌شود، مفهوم و ماهیت موجودات است. با توجه به اینکه اکثر انسانها از معرفت شهودی بی‌بهره‌اند، بنابراین نمی‌توانند به شناختی حضوری از روح مجرد نائل شوند. برخی از آیات قرآن کریم مبین صعوبت شناخت هر موجود مجردی از جمله روح انسان هستند. مانند: «و درباره روح از تو می‌پرسند؛ بگو روح از امر پروردگارم است و به شما فقط اندکی از دانش داده شده است»<sup>۸</sup> (اسراء: ۸۵) علامه طباطبایی در تفسیر این آیه معتقد است؛ در این آیه سؤال از مطلق روح بوده است و خداوند می‌فرماید مطلق روح (هر موجود غیرمادی) از امر پروردگار است که با توجه به آیات «انما أمره اذا اراد شیئا أن یقول له کن فیکون...» (یس: ۸۴) و «و ما امرنا الاّ واحداً کلمح بالصبر» (قمر: ۵۰) وجود دفعی و غیر زمانی و غیر مکانی دارند (الطباطبایی، بی‌تا: ج ۱۳، ص ۱۹۷)

۱-۴) معرفی صفات و استعدادهای موجود در روح انسان: بنا بر آموزه‌های قرآن کریم، روح انسان از جهت مرتبه‌ی انسانی - به نحو بالقوه - مفلطح به فطریات و صفات الهی و از جهت مرتبه‌ی حیوانی دارای غرایز مشترک با حیوانات است. بسیاری از آیات قرآن را می‌توان ناظر به معرفی اینگونه صفات دانست. بعضی از این آیات مستقیماً صفات و استعدادهای موجود در روح انسان را بیان می‌نمایند. مانند: «پس

روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن این فطرتی است که خداوند انسان را بر آن آفریده است...»<sup>۹</sup> (روم: ۳۰) و «قسم به جان آدمی و آنکس که آن را منظم قرار داده سپس فجور و تقوی را به آن الهام کرده است»<sup>۱۰</sup> (شمس: ۷ و ۸). برخی دیگر از آیات قرآن کریم بطور غیرمستقیم به معرفی ویژگیهای روح انسان می‌پردازند. مثلاً آیاتی که خبر از ارتباط پیامبران با عوالم غیب می‌دهند و یا بیان‌کننده‌ی وقوع اعمال خارق‌العاده بوسیله‌ی پیامبران هستند و یا آیاتی که به توصیف وضعیت انسان‌های صالح و فاسد می‌پردازند، در واقع مبین صفات و استعدادهای روحی انسان نیز هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ش: ص ۲۵۹)

## ۲) شناخت روح در روایات معصومین علیهم‌السلام

معصومین علیهم‌السلام با عنایت الهی و همچنین تزکیه‌ی نفس و سیر و سلوک انفسی، توانسته‌اند نسبت به نفس، واجد معرفتی شهودی شوند؛ بنابراین سخنان آن‌ها - علاوه بر اینکه تفسیر واقعی قرآن است - ناشی از تجربه‌ی عملی و تأملات باطنی آن‌ها در عوالم روح می‌باشد. از بین احادیث مرتبط با شناخت روح و معرفت نفس، برخی ضرورت این معرفت و برخی نتایج این معرفت را بیان کرده‌اند و پاره‌ای از آنها نیز به معرفتی حقیقت و خصوصیات روح پرداخته‌اند. در اینجا - به عنوان نمونه - به چند روایت اشاره می‌کنیم:

۱-۲) روایات منقول از امام علی علیه‌السلام: از جمله‌ی روایات ناظر به معرفت نفس، روایاتی است از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام که در کتاب شریف غررالحکم و دررالکلم نقل شده است. (الآمدی، ۱۳۷۹ش: ج ۲، ص ۵۱۳)

«هر کس خود را بشناسد، خدای خود را خواهد شناخت.»<sup>۱۱</sup> و «برترین دانش آن است که انسان خود را بشناسد.»<sup>۱۲</sup> و «هر کس خود را بشناسد، به کمال تجرّد نفس

نائل می‌شود.»<sup>۱۳</sup> و «هر کس خود را بشناسد، به کمال همه‌ی معارف دست یافته است.»<sup>۱۴</sup> و «آنکس که به خود شناسی دست یابد، به پیروزی بزرگی نائل آمده است.»<sup>۱۵</sup>

در همه‌ی این احادیث، «نفس» به معنای «خود» است و خود واقعی انسان چیزی نیست جز روح مجرد او. هر چند انسان ترکیبی است از روح و بدن، اما بدن ابزاری است که روح برای انجام اعمالش از آن استفاده می‌کند.

۲-۲) روایت منقول از امام موسی کاظم علیه السلام: یکی از مسائل غامض و اسرارآمیز در عالم روح، عبارت است از وقایعی که در زمان خواب برای انسان رخ می‌دهد. بنابر آیات قرآن کریم همانگونه که در زمان مرگ، روح انسان از بدنش جدا می‌شود در زمان خواب نیز چنین پدیده‌ای رخ می‌دهد با این تفاوت که در زمان مرگ، روح به بدن بازمی‌گردد اما در زمان خواب، روح به بدن بازمی‌گردد. (زمر: ۴۲).

امام کاظم علیه السلام در تبیین این رویداد می‌فرماید: آنگاه که شخص می‌خواهد روح حیوان (روح حیات) در بدن وی باقی می‌ماند و روح عقل از جسم وی بیرون می‌رود. عبدالغفار اسلمی پرسید: خداوند عزوجل می‌فرماید: «خداوند جانها را به هنگام مرگ آنها، بطور کامل می‌ستاند.....»

پس آیا به نظر شما چنین نیست که در زمان خوابیدن انسان‌ها، روح‌هایشان به سوی خداوند می‌روند؟ امام علیه السلام فرمود: فقط روح عقل بسوی خداوند می‌رود. اما روح حیات در بدنها است و از آن خارج نمی‌شود، مگر با وقوع مرگ. و هنگامی که مرگ شخص فرا رسد، روح عقل نیز از او گرفته شود و چنانچه (در زمان خواب) روح حیات بیرون رود، بدن بی حرکت می‌افتد. خداوند در کتاب خود، در قصه‌ی اصحاب کهف، نمونه‌ای از آن را بیان کرده است: «آنان را از پهلوی چپ به راست و از پهلوی راست به چپ حرکت می‌دهیم». آیا نمی‌بینی که حرکات آنها نشانه‌ی ارواح

آنهاست؟»<sup>۱۶</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۵۸، ص ۴۳ و محمدی ری شهری، ۱۳۶۲ش: ج ۴، ص ۲۰۰)

۲-۳) روایت منقول از امام صادق علیه السلام: امام صادق علیه السلام نیز در تبیین معنای جدا شدن روح از بدن در زمان خواب می فرماید: «زمانیکه که انسان مؤمن به خواب می رود، از روح وی حرکتی خارج می شود که تا آسمان امتداد دارد. [شخص سائل می گوید] عرض کردم: آیا روح مؤمن به سوی آسمان بالا می رود؟ فرمود بلی. پرسیدم: تا حدی که چیزی در بدن وی باقی نماند؟ فرمود: خیر، اگر روح کاملاً از بدن شخص خارج شود، او خواهد مرد. پرسیدم: پس چگونه خارج می شود؟ فرمود: آیا نمی بینی که چگونه خورشید در جای خودش در آسمان قرار دارد، در حالیکه نور و شعاع آن در زمین است؟ روح هم اینگونه است: اصل آن در بدن است و حرکت آن تا آسمان امتداد دارد.»<sup>۱۷</sup> (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۵۸، ص ۳۲ و محمدی ری شهری، ۱۳۶۲ش: ج ۴، ص ۲۰۰)

### ۳) شناخت روح در عرفان

عرفان به دو معنا به کار می رود؛ عرفان عملی و عرفان نظری. عرفان عملی، سیر و سلوکی فردی جهت کسب فضائل اخلاقی و ارتقای معنوی است. در عرفان عملی شخص سالک، با انجام اعمالی و ترک اعمالی دیگر و نیز با تأملات درون نگرانه به تهذیب نفس و تطهیر باطن می پردازد. مقصود و محصول چنین سیر و سلوکی، معرفتی شهودی و حضوری به عوالم غیب و ماورای طبیعت و در رأس آن خداوند است. اما، در عرفان نظری، مانند دیگر معارف نظری، تحلیلها و تفسیرهایی عقلی - ذهنی در باره ی خداوند، انسان و عالم ارائه می گردد و محصول آن، علمی حصولی است که - بر خلاف علم شهودی - قابل تعلیم و تعلم و همگانی می باشد. مباحث موجود در

کتب عرفاء، عرفان نظری است و طالبان این علم، با آموختن این مباحث به معرفتی نظری دست می‌یابند.

در کتب عرفانی، عمده‌ی مباحث معطوف به دو موضوع است؛ یکی خداوند و دیگری انسان. همه‌ی مباحثی که در کتب عرفانی راجع به انسان طرح و بررسی می‌شود، همان معرفت نفس عرفانی است. عرفاء مدّعی‌اند روش آن‌ها در شناخت نفس، بر روشهای دیگر برتری تامّ و تمامی دارد. ابن عربی در این باره‌ی می‌گوید:

هر کس خویشتن را شناخت ربّ خود را شناخت ... هیچیک از حکماء و علماء بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر رسل الهی و اکابر صوفیه، اما اصحاب نظر و ارباب فکر از قدما و متکلمان در تحقیقاتشان راجع به نفس و ماهیت آن هیچیک بر حقیقت معرفت نفس مطلع نشدند و هیچگاه نظر فکری این معرفت را عطا نمی‌کند پس هر کس علم به ماهیت نفس و حقیقت آن را از طریق نظر فکری طلب کند چنان است که آماس کرده‌ی خود را فریبی پندارند و یا اینکه در آتش بدمد بدون آنچه آتش بدان افروخته می‌شود؛ لاجرم اینان از کسانی هستند که «الذین ضلّ سعیمهم فی الحیاة الدّنیة و هم یحسبون أنّهم یحسنون صنعا» فمن طلب الامر من غیر طریقہ فما ظفر بتحقیقه. (ابن عربی، ۱۳۷۸ش: ص ۳۱۱)

بدیهی است منظور ابن عربی در ترجیح راه عرفان بر روشهای دیگر، عرفان عملی است و نه عرفان نظری. کتابهایی مانند «فصوص الحکم» و مقدمات و تعلیقات و شرحهای آن، «الفتوحات المکّیة»، «مصباح الانس»، «تمهید القواعد» و «اسرار الشریعة و اطوار الطّریقة و انوار الحقیقة» را می‌توان منابع غنی و جامعی در معرفت نفس دانست. علامه حسن‌زاده آملی معتقد است همه‌ی ۵۶۰ باب فتوحات مکّیة و همه‌ی ۲۷ فصّ فصوص الحکم در معرفت نفس است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶ش: ج ۱، ص ۴۳)

یکی از کتب عرفانی که با تیزبینی و ظرافتهای خاصّی به تبیین و تحلیل روح و



زویای پیدا و پنهان آن همّت گمارده، مثنوی معنوی مولوی است. در اینجا به برخی از نکات روح‌شناسی مثنوی مولوی اشاره کرده و از این دریای پهناور - که به اقیانوس لایتناهی قرآن و سنت متصل است - جرعه‌ای چند می‌نوشیم:

آب دریا را اگر نتوان کشید      هم به قدر تشنگی باید چشید

(مولوی، بی تا: دفتر ششم، بیت ۲۱۶۴)

مولوی، برای ساده و سهل‌الفهم کردن حقایق متعالی و عرفانی، معمولاً از تمثیل‌های عادی و معمولی استفاده می‌نماید؛ چه اینکه از نظر وی تمثیل و قصه مانند پیمانانه، و حقایق مانند دانه است:

ای برادر قصه چون پیمان است      معنی اندر وی بسان دانه است

دانه‌ی معنی بگیرد مرد عقل      ننگرد پیمانانه را گر گشت نقل

(همان، دفتر دوم، بیت ۳۶۲۲)

الف) نزاع بین امیال روح و بدن: در وجود انسان دو نوع متفاوت از امیال و گرایشها وجود دارد، منشأ یک نوع از این امیال، روح الهی منفوخ در انسان است و منشأ نوع دیگر، بدن و طبیعت مادی انسان می‌باشد. به اعتقاد مولوی، روح و بدن دو همراه هستند که طبایع و امیال متفاوتی دارند؛ یکی به سوی عوالم بالا، بال می‌گشاید و دیگری در زمین چنگ می‌زند. اشتیاق‌های متفاوت آن دو، باعث نوعی تنازع در وجود انسان می‌گردد و در نهایت شرط موفقیت و سعادت انسان این است که بدن را در جهت خدمت‌رسانی به روح بکار گیرد. تن مرکب روح است تا بوسیله‌ی آن به اهداف عالی‌ه‌ی الهیه‌ی خود برسد. بنابراین مادامی که انسان نگرش ابزاری به بدن دارد در ایجاد تعامل بین روح و بدن موفق است؛ در غیر این صورت بدن با امیال دنی و دنیویزش سرکشی خواهد کرد. مولوی برای بیان این مقصود، از قصه‌ی لیلی و مجنون کمک می‌گیرد:

هوی ناقتی خلفی و قدّامی الهوی	و ائی و ایّها لمختلفان
همچو مجنون در تنازع با شتر	گه شتر چربید و گه مجنون حرّ
میل مجنون پیش آن لیلی روان	میل ناقه از پی کرّه دوان
این دو همره یکدگر را رهن	گمره آن جان کو فرو ناید ز تن
جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای	تن ز عشق خاربن چون ناقه‌ای
جان گشاید سوی بالا بالها	در زده تن در زمین چنگالها

(همان، دفتر چهارم، از بیت ۲۶۴ به بعد)

ب) توجه افراطی به بدن، یکی از عوامل «از خود بیگانگی»: مولوی معتقد است حقیقت و خویشتن هر انسانی عبارت است از روح او و نه بدنش. حال اگر کسی توهم نماید که اصل اصیل در وجودش عبارت است از بدن، مبتلا به «از خود بیگانگی» شده است. مولوی برای بیان این مطلب، شخص مبتلا به این نوع «از خود بیگانگی» را به کسی تشبیه می‌کند که سرمایه‌ی خود را برای ساختن خانه‌ای مصرف نماید؛ اما در پایان کار متوجه شود که خانه‌اش را در زمین بیگانه بنا نموده است؛ لذا چیزی را که، به غلط، مملوک خود می‌دانسته، باید رها کند:

در زمین دیگران خانه مکن	کار خود کن کار بیگانه مکن
کیست بیگانه تن خاکی تو	کز برای اوست غمناکی تو
تاتو تن را چرب و شیرین می‌دهی	گوهر جان را نیابی فریبی
گر میان مشک تن را جا شود	روز مردن گند او پیدا شود
مشک را بر تن مزین بر دل بمال	مشک چبود نام پاک ذوالجلال

(همان، دفتر دوم، از بیت ۲۶۴ به بعد)

ج) هم‌سنخی روح با عالم ملکوت: خداوند موجودات متعدّد و متفاوتی آفریده است، تفاوت برخی از موجودات در نحوه و مرتبه‌ی هستی آن‌هاست. بعضی از مخلوقات

خداوند مجرّد (ملکوتی و جبروتی) و برخی، جسمانی و ناسوتیند. اما، در این میان، روح انسان عجیب‌ترین مخلوق خداوند است. این موجود ذاتاً مجرّد و جایگاه اصلی آن ملکوت است؛ هر چند، بنا بر حکمت خداوند از آن عالم هبوط نموده و پاییند بدن مادی گشته و باید مدتی در عالم مادی و ناسوتی ادامه حیات دهد و در کنار دیگر موجودات مادی، همزیستی نماید.

از اینرو بدیهی است، روح ملکوتی، این جهان مادی را نه موطن و هم‌سرخ خود، بلکه مسافرخانه‌ای نامأنوس و موقت بداند و آرزوی عروج به مأوی و موطن دائمی خود نماید و احیاناً بخواهد درد اشتیاق را شرح گوید. بدیهی‌ست طنین چنین آرزویی از مرتبه‌اعلای روح – که همان نفخه‌ی الهی موجود در انسان است – برمی‌خیزد و نه از مراتب ادنای روح که با بدن جسمانی و دنیای مادی ناسوتی آغشته گشته و به آن دل بسته است. مولوی به انحاء مختلف قصه‌ی غربت روح و جدائی و دور ماندن آن از اصل خویش و آرزوی پایان یافتن دوره‌ی هجران و فرا رسیدن موعد وصل خویش را بیان نموده است:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند	از جدائیه‌ها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هرکسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست	لیک کس را دید جان دستور نیست

(همان، دفتر اول، از بیت ۱ به بعد)

د) روح، فراتر از جنسیت: بعضی از مسائل کلامی جدید که به عنوان چالشی بین دین و دنیای مدرن مطرح است، می‌تواند پاسخ مناسبی در فرهنگ اصیل اسلامی بیابد. یکی از این مسائل، تفاوت یا تشابه مرد و زن می‌باشد. این مسأله دیدگاه‌های متعدّد و

بعضاً متعارضی را متوجه خود نموده است. بسیاری از نظریه پردازان، راه و روشهای افراطی و یا تفریطی پیموده‌اند. مولوی - با استنباط از منابع اصلی دین، یعنی قرآن و روایات - حقیقتی را بیان می‌کند که می‌توان آن را پاسخ مناسبی به مسأله‌ی تفاوت یا تشابه زن و مرد دانست. در این مبحث، مولوی معتقد است روح مافوق زن یا مرد بودن است. مؤنث یا مذکر بودن مربوط به روح منهای بدن نیست، بلکه از لوازم بدن و یا روح از آن جهت که به بدن تعلق دارد است؛ اما، مگر هیچ عقل سلیمی می‌تواند منکر تفاوت‌های مرد و زن از جهت بدن و لوازم و لواحق آن باشد!؟

بنابراین، آیات و روایاتی که مبین عدم تفاوت مرد و زن هستند، ناظر بر روح انسانند، مانند: «من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحییته حیاة طيبة...» (نحل ۹۷) و هر آیه یا روایتی که مبین تفاوت مرد و زن است - مانند «الرجال قوامون على النساء...» (نساء ۳۴) - ناظر به بدن انسان و لوازم آن و یا مربوط به روح است اما از جهت همنشینی آن با بدن:

این حمیراء لفظ تأنیث است و جان	نام تأنیثش نهند این تا زبان
لیک از تأنیث جان را باک نیست	روح را با مرد و زن اشراک نیست
از مؤنث وز مذکر برتر است	این نه آن جانست کز خشک و تراست
این نه آن جان است کافزاید ز نان	یا گهی باشد چنین گاهی چنان

(همان، دفتر اول، از بیت ۱۹۷۴ به بعد)

ه) کیفیت ارتباط روح و بدن سزی الهی: یکی از مسائل پیچیده و بحث‌انگیز در مباحث مربوط به نفس (روح)، کیفیت ارتباط و اتصال روح و بدن است، بسیاری از فلاسفه در حل این مسأله عاجز مانده‌اند. مولوی در ابیات زیر - مانند بعضی از اندیشمندان دیگر - معتقد است کیفیت ارتباط روح و بدن را باید در حکمت الهی جست و این مسأله از مسائلی است که عقل بشر را به حیرت وامی‌دارد:

حیرت اندر حیرت است ای یار من  
 هر دو او باشد ولیک از ربیع زرع  
 حکمت، این اضداد را با هم بیست  
 روح بی قالب نداند کار کرد  
 قالبیت پیدا و آن جانت نهان  
 این نه کار توست و، نه هم کار من  
 دانه باشد اصل و آن که پره فرع  
 ای قصاب این گرد ران باگردنست  
 قالبیت بی جان فسرده بود و سرد  
 راست شد زین هر دو اسباب جهان  
 (همان، دفتر پنجم، از بیت ۳۴۲۰ به بعد)

و) سیر استکمالی روح از جمادی تا قرب الهی: در مثنوی معنوی مطالبی مطرح شده است که به سیر استکمالی روح و حرکت اشتدادی آن از مبدأ جسمانیت به مقصد روحانیت (جسمانیة الحدوث و روحانیتة البقاء بودن روح) اشاره داشته و مبین عروج روح به مراحل از معراج است که حتی ملائکه نیز توانایی همراهی با آن را ندارند:

از جمادی مردم و نامی شدم  
 مردم از حیوانی و آدم شدم  
 ار دیگر هم بمیرم از بشر  
 بار دیگر از ملک پران شوم  
 وز نما مردم ز حیوان سر زدم  
 پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم  
 تا برآرم از ملائک بال و پر  
 آنچه اندر وهم ناید آنشوم  
 (همان، دفتر سوم، بیت ۳۰۹۱ به بعد)

گرچه مولوی با سیر و سلوک در عوالم روح، حقایق گرانبهای بسیاری دیگر را کشف و بیان نموده، لکن تقریر و توضیح همه‌ی آنها در این مقاله نمی‌گنجد لذا به همین مقدار اندک، بسنده می‌کنیم.

#### ۴) شناخت روح در فلسفه

اگر فلسفه و فلسفیدن را به معنای اندیشیدن در باره‌ی مسائل مهم هستی بدانیم، با توجه به اینکه یکی از مهمترین مسائل هستی عبارت است از نفس انسان، می‌توان

ادعا کرد که فلسفه هم‌زاد بشر است؛ چرا که تا بشر بوده است، اندیشیدن در باره‌ی «خویشتن» و «نفس» نیز بوده است؛ بنابراین تا بشر بوده، فلسفه هم بوده است. اما فلسفه به معنای آثار فلسفی مکتوب و باقیمانده از پیشینیان، نیز، همیشه با معرفت نفس قرین بوده؛ بیشتر فلاسفه‌ای که در تاریخ فلسفه، کتاب، سخن و نقل قولی از آن‌ها باقی و در دسترس است، بخش مهمی از سخنان خود را به مسأله‌ی نفس اختصاص داده‌اند.

۴-۱) شناخت روح در فلسفه‌ی ایران باستان: هر چند از فلاسفه‌ی ایران باستان آثار مکتوبی در دست نیست، اما بنا بر تحقیق اکثر مورّخین منصف، بسیاری از مباحث حکمت نظری و حکمت عملی موجود در فلسفه یونان، میراث فلاسفه ایران باستان بوده است. تحقیقات این مورخین مبین این حقیقت است که حکمای ایران باستان - که به مغان مشهور بوده‌اند - نیز، به نوبه‌ی خود، حکمت را از انبیای عظام از جمله زرتشت پیامبر آموخته بوده‌اند.

مهم‌ترین آموزه‌ی مغان ایرانی، معرفت نفس - بویژه از حیث شهودی و سیر و سلوک و ریاضت‌های عملی - بوده است. فلاسفه‌ی بزرگ یونان، از جمله فیثاغورس، سقراط و افلاطون شاگردان مکتب مغان ایرانی بوده‌اند. (خامنه‌ای، ۱۳۸۴ش: صص ۶۷-۵۴)

۴-۲) شناخت روح در فلسفه‌ی یونان: بیشتر مساعی فلاسفه‌ای مانند سقراط معطوف به خودشناسی و خودسازی (اخلاق) بوده است. (کاپلستون، ۱۳۶۸ ش: ج ۱، ص ۱۲۵) مشهور است که سقراط طالبان علم را توصیه می‌کرد که بجای اشتغال به شناخت اشیاء بی‌جان، به شناختن خودشان همت بگمارند. افلاطون بخش عمده‌ای از کتب فلسفی خود را به نفس و مسائل مربوط به آن اختصاص داده است. برخی از عقاید مشهور فلسفی در خصوص نفس، منسوب به این فیلسوف است؛ از جمله قدّم

نفس و آگاهی آن به بسیاری از حقایق قبل از تعلّق گرفتن به بدن. ارسطو معرفت نفس را به سایر معارف ترجیح داده و می‌گوید:

هر دانشی به چشم ما زیبا و ستودنی است. با این همه دانشی را بر دانش دیگر رجحان می‌نهم، یا از آن رو که دقیق است و یا از آن رو که موضوع بحث آن عالی‌تر و در خور ستایش بیشتر است؛ به این دو سبب شایسته است که مطالعه نفس را در مقام اول جای دهیم. (ارسطو، ۱۳۶۶ ش: ص ۱)

این فیلسوف کتب و رسالاتی مختص به نفس و مسائل آن نوشته است از جمله کتاب «در باره‌ی نفس» که به فارسی نیز ترجمه شده است.

۳-۴) شناخت روح در فلسفه‌ی اسلامی: فلاسفه‌ی مسلمان، هم به سائقه‌ی فیلسوف بودن و هم به سابقه‌ی مسلمان بودن، انگیزه‌ای کافی برای اهتمام به معرفت نفس داشته‌اند. همانگونه که گفتیم از طرفی بحث و بررسی مسائل مربوط به نفس از لوازم لاینفک اندیشه فلسفی بوده است؛ از طرفی دیگر، قرآن کریم و سخنان معصومین علیهم‌السلام تأکید وافری بر معرفت نفس دارند. بنابراین، تحلیل و تبیین مسائل نفس جایگاه رفیعی نزد فلاسفه مسلمان دارد، و بخش قابل توجهی از کتب این فلاسفه را به خود اختصاص داده است. فلاسفه‌ی قبل از ملاصدرا، از جمله ابن‌سینا، نفس را در قسمت طبیعیّات مورد بحث و بررسی قرار می‌دادند و در توجیه این روش می‌گفتند نفس به بدن جسمانی تعلّق دارد و لذا محلّ بررسی آن طبیعیّات است.

اما، ملاصدرای شیرازی تحولات بنیادینی در فلسفه اسلامی ایجاد نمود و از جهات مختلفی، در فلسفه طرحی نو در انداخت؛ از جمله اینکه مباحث فلسفه را بر اسلوب سیر و سلوک عرفانی، در چهار سفر قرار داد؛ سفر چهارم اسفار اربعه‌ی ملاصدرا به نفس و مباحث مرتبط به آن می‌پردازد؛ چرا که غایت قصوا و عالیترین مراحل حکمت متعالیه‌ی صدرالدّین مبحث معرفت نفس است. مهمترین اصول بنیادین حکمت متعالیه

که عبارتند از: اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری - مقدماتی هستند جهت اثبات «حدوث جسمانی نفس» و سپس تبیین عقلی - فلسفی معاد جسمانی. ملاصدرا معتقد است: کلید علم به روز قیامت و معاد خلاق معرفت نفس است، چرا که نفس برای امور آخرت ایجاد شده است و نفس در حقیقت صراط، کتاب، میزان، اعراف، بهشت و جهنم می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ج ۹، ص ۲۷۸ و ص ۳۱۸)

۴-۴) شناخت روح در فلسفه‌ی معاصر غرب: در فلسفه‌ی غرب نیز نفس و معرفت آن مورد توجه بوده است. در فلسفه‌ی معاصر غرب شاخه‌ی فلسفی ویژه‌ای تأسیس گردیده که به نفس و ویژگیهای آن اختصاص دارد؛ لکن واژه‌ی مصطلح برای آن، نه «نفس» یا «روح» بلکه «ذهن» می‌باشد. این شاخه‌ی فلسفی به فلسفه‌ی ذهن (philosophy of mind) مشهور است. سابقه‌ی این اصطلاح به فلسفه و روش دکارت (۱۵۹۶) باز می‌گردد. وی با روش خاص خود جدائی و تمایز مفروطی بین روح و بدن قائل شد و به منظور تأکید بر این تمایز، عنوان «ذهن» (mind) را جایگزین عنوان «روح» (soul) نمود. در نگرش دکارت کلمه‌ی ذهن (mind) هر چند شامل روح و همه‌ی قوای آن می‌باشد؛ اما بیش از هر چیز به جنبه و نقش ادراکی روح اشاره دارد. در فلسفه‌ی غرب بعد از رواج مکتب یوزیتویسم و ماده‌گرایی و نیز بعد از آنکه دکارت از طرفی به تمایز مفروطی بین ذهن و بدن قائل شد و از طرف دیگر ضمن پذیرش ارتباط علی و معلولی بین آن دو، از تبیین این ارتباط عاجز ماند، بتدریج زمینه‌هایی برای تأسیس و ترویج نظریه‌هایی در فلسفه‌ی ذهن مهیا شد که منکر وجود نفس مجرد بوده‌اند. هم اکنون در فلسفه‌ی معاصر غرب دیدگاه‌هایی رایج است که اعتقادی به ذهن مجرد ندارند، اما در عین حال به تبیین مسائل مربوط به حالات ذهنی می‌پردازند. با این همه، نظریه‌ی حامی ذهن مجرد (دوگانه انگاری ذهن و بدن)، علی رغم آنکه مورد حملات شدید بعضی از فلاسفه‌ی غرب قرار گرفت و تا حد زیادی



نحیف و ضعیف گشت، مع الوصف هنوز هم این نظریه زنده و پابرجاست و از طرف فلاسفه‌ی مهمی بطور مستدل حمایت می‌گردد. (ایزدی، ۱۳۷۸: ص ۹) اهم دیدگاهایی که در کتب فلسفه‌ی ذهن معاصر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند عبارتند از:

الف) دوگانه‌گرایی (Dualism): براساس این دیدگاه وجود انسان مرکب است از دو جوهر متفاوت و متمایز که هر یک از این دو جوهر دارای صفاتی است که دیگری فاقد آن است. مهم‌ترین ویژگی یکی از این دو جوهر فکر (آگاهی) است و مهم‌ترین ویژگی جوهر دیگر امتداد است. نفس (ذهن) جوهری است غیرجسمانی و فاقد امتداد و مقدار اما واجد آگاهی و اندیشه؛ لکن بدن جوهری است جسمانی، ممتد و مکانمند اما فاقد آگاهی و اندیشه. انسان متشکل است از این دو جوهر که در عین تفاوت و تمایز، به نحو اسرار آمیزی نسبت به یکدیگر تأثیر و تأثر علی و معلولی دارند. پدیده‌های مربوط به بدن موجب احساسات، تجارب و افکار در نفس (ذهن) می‌شوند و از طرف دیگر، حالات مربوط به نفس (ذهن) منجر به عمل، گفتار و حرکات فیزیکی اعضای بدن می‌گردند. فلاسفه‌ای مانند سقراط، افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، ملاصدرا و دکارت معتقد به دوگانگی نفس و بدن هستند.

ب) رفتارگرایی (Behaviourism): اولین موضع مادیگرایانه در مقابل اعتقاد به روح مجرد (دوگانه‌گرایی)، رفتارگرایی بود، در اوایل قرن بیستم، بخاطر تأثیر مکتب پوزیتیویسم منطقی و اعتقاد به اصالت ماده و تجربه، اولین بار این دیدگاه از طرف گلیبرت رایل (۱۹۴۵) ساخته و پرداخته شد، هر چند این دیدگاه ابتدا در قلمرو روانشناسی مطرح گردید، اما در فلسفه نیز به شکل رفتارگرایی تحلیلی مورد استفاده قرار گرفت. در این دیدگاه آنچه جانشین نفس و ذهن و حالات ذهنی قرار می‌گیرد عبارت است از رفتارهای مشاهده و تجربه‌پذیر. حالات و رویدادهای درونی اعم از

حالات نفسانی و حالات فیزیولوژیکی به هیچ وجه مورد توجه نیستند. ملاک ارتباط انسانها و مفاهیمی بین آنها عبارت است از حرکات فیزیکی و گفتار لفظی آنها، مثلاً «فلانی دارای درد است» بدین معناست که وی آه و ناله می‌کند؛ و یا برای درمان درد اقدامی می‌نماید نظیر مصرف کردن دارو. همین داده‌های رفتاری که تجربه‌پذیر و قابل مشاهده و تحقیق هستند ملاک ارزیابی بوده و تبیین علمی را برمی‌تابند. حالات درونی چون قابل دسترسی و تجربه و مشاهده نیستند از اصل منتفیند و نبود و نبود آنها یکسان است. این نظریه به اقسامی تقسیم می‌شود. اما آنچه در بالا بیان شد وجه مشترک همه‌ی آن اقسام می‌باشد. (خاتمی، ۱۳۸۱ش: ۱۱ و لایکن ویلیام جی، ۱۳۸۳ش: ص ۱۲)

ج) این‌همانی (Identity): بعد از آنکه برای بسیاری از فلاسفه معلوم گشت که دیدگاه رفتارگرایی در تبیین ذهن و حالات ذهنی ناتوان است، و با زمینه‌ی مساعدی که در علوم فیزیولوژی و اعصاب فراهم شد، نظریه‌ی این‌همانی از طرف فلاسفه‌ای مانند جی‌جی‌سی اسمارت (۱۹۵۹) و دی‌ام‌آرمسترانگ (۱۹۶۸) ارائه گردید. بنابراین نظریه، ذهن همان مغز و حالات ذهنی همان حالات مغزی هستند. هر چند از جهت مفهومی، حالات ذهنی (مثلاً درد) با حالات مغزی (مثلاً تحریک رشته‌ی عصبی c) متمایزند اما از جهت مصداقی وحدت دارند. تفاوت ظاهری و مفهومی بین حالات ذهنی و حالات مغزی (فیزیکی) ناشی از تفاوت روانشناسی عرفی و روانشناسی علمی است، آنچه که در زبان عرفی به آن درد یا خوشحالی گفته می‌شود در زبان علمی به آن فعالیت سلول عصبی c یا فعالیت سلول عصبی a می‌گویند. نظریه‌ی این‌همانی بیان صریح و شفاف است از نظریه‌ی فیزیکیسم (ماده‌گرائی). این نظریه را به دو نوع تقسیم می‌کنند: این‌همانی نوعی و این‌همانی مصداقی. (لاکوست ژان، ۱۳۷۵ش: ص ۱۲۴)

د) کارکردگرایی (Functionalism): بخاطر ایرادها و اعتراضهای بحقی که بر علیه نظریه‌ی این‌همانی وارد شد، عده‌ای از جمله هیلاری پانتام (۱۹۶۷) طرح دیگری را ارائه نمودند تا دچار نقصها و ضعفهای نظریه‌ی این‌همانی نباشد. این طرح و تدبیر که به کارکردگرایی شهرت یافت، بر آن است که حالات ذهنی همان حالات مغزی نیستند بلکه عبارتند از نقش و کارکرد علی - معلولی که بوسیله‌ی فرایند و کنش و واکنش زیست‌شیمیایی مغز رخ می‌دهد. لذا، بعنوان مثال، درد خود شلیک رشته‌ی عصبی C نیست بلکه نقش علی و معلولی و کارکردی است که شلیک رشته‌ی عصبی C به همراه دارد. بنابراین کارکردگرایان حالات مغزی و حالات ذهنی را متمایز می‌دانند؛ هر چند منشأ و خاستگاه حالات ذهنی را حالات مغزی می‌دانند. در حقیقت از منظر کارکردگرایی سه سطح از توصیف برای این فرایندها وجود دارد: ۱- توصیفی کاملاً فیزیکی که عبارت است از فعالیت عصبی و فیزیولوژیکی ۲- توصیفی انتزاعی که عبارت است از نقش و کارکرد علی و معلولی رشته‌های عصبی و مغزی ۳- توصیفی ذهنی. البته مبدأ همه‌ی این‌ها مغز و فعالیت فیزیکی آن است. از کارکردگرایی دو تقریر مشهور است یکی کارکردگرایی ماشینی و دیگری کارکردگرایی نظری - علی. کارکردگرایی ماشینی با یک تفسیر قوی، زمینه‌ی بوجود آمدن دیدگاه نسبتاً جدیدی را فراهم نمود که به مدل کامپیوتری ذهن یا هوش مصنوعی شهرت یافت. (لایکن و یلیام جی، ۱۳۸۳ش: ص ۸۰)

و) هوش مصنوعی (Artificial intelligence): این نظریه - که جدیدترین طرح برای تبیین ذهن انسان است - محصول فعالیت‌هایی است که در رشته‌ی هوش مصنوعی (AI) در حال انجام است. این دیدگاه دارای دو تفسیر است: یکی هوش مصنوعی با تفسیر قوی و دیگری هوش مصنوعی با تفسیر ضعیف. بر اساس تفسیر قوی از هوش مصنوعی که افرادی مانند جان مک‌کارتی (۱۹۷۹) از آن طرفداری می‌کنند، ذهن انسان

مانند یک کامپیوتر رقمی عمل می‌کند. نسبت ذهن به مغز، عیناً نسبت نرم افزار (برنامه) کامپیوتر به سخت افزار آن است. عملکرد انسان در سه مرحله انجام می‌گیرد: ۱- گرفتن اطلاعات از مدخلهایی نظیر حواس پنجگانه ۲- تفکر روی این اطلاعات ۳- رفتارهای فیزیکی و گفتاری ناشی از آن تفکر، مانند کامپیوتر که همین سه مرحله را طی می‌نماید: ۱- گرفتن ورودیها (اطلاعات) ۲- پردازش اطلاعات ۳- ارائه‌ی پاسخ لازم ناشی از پردازشها به عنوان خروجی.

افراطی‌ترین تلقی از دیدگاه هوش مصنوعی این است که خصوصیات روانشناختی و حالات ذهنی، نظیر احساس و آگاهی به کامپیوتر نسبت داده شود؛ البته نه کامپیوترهای موجود بلکه کامپیوترهایی که انتظار می‌رود در آینده طراحی و ساخته شوند. (طهماسبی، ۱۳۸۵ش: ص ۲۶)

### ۵) شناخت روح در فراروان‌شناسی

استعدادهای موجود در انسان را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد. قسمی از استعدادهای موجود در انسان منشأ اعمال و افعال عادی و معمولی است؛ اما قسم دیگری از استعدادهای نهفته در وجود انسان می‌تواند منشأ ظهور و بروز اعمال خارق‌العاده گردد؛ یعنی اعمالی که فراطبیعی و غیر عادی است و اکثر آنها را نمی‌توان با قوانین علمی توجیه و تبیین نمود. و لذا منشأ آنها، بدن انسان و استعدادها و خلاقیت‌های بدنی و مغزی نیست. برخی از این اعمال عبارتند از: ارتباط با ارواح، آگاه شدن از وقایع آینده و واجد علوم غیبی شدن، خلع روح از بدن (موت اختیاری)، آگاه شدن شخصی که در حالت اغماء است نسبت به وقایع این دنیا و عالم برزخ (تجربه‌ی مشرف بر مرگ)، رؤیای صادقه، معالجه یک بیمار با دعا، و تصرف در طبیعت (که شامل موارد متعددی از کارهای خارق‌العاده می‌شود).

این اعمال و افعال خارق‌العاده که مهم‌ترین آنها معجزات انبیاء و کرامات اولیاء می‌باشد، از قدیم‌الایام مورد تأمل و بررسی بوده و بویژه در عرفان و فلسفه به تفصیل از آنها سخن به میان آمده است. در جهان معاصر، اعمال خارق‌العاده تحت عنوان پدیده‌های فراروانشناختی (parapsychologic phenomena) در علمی به نام فراروانشناسی (parapsychology) مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد. به گفته یکی از محققین:

پدیده‌های فراروانشناختی همان است که در قدیم و در تاریخ ادیان و عرفان، معجزه و کرامات و خوارق عادات نام داشته است. در یک صد سال اخیر بیش از یکصد دانشگاه در سراسر جهان بویژه در غرب، رشته‌ای بنام یا با موضوع فراروانشناسی دارند، و دهها محقق برجسته با کاربرست روشهای متقن علمی این پدیده‌ها را بررسی می‌کنند تا سرانجام به قانونمندیهای نهایی و خدشه‌ناپذیر آنها دست یابند. (خرمشاهی، ۱۳۷۹: ص ۱۰)

اگرچه بعضی از مؤسسات علمی - پژوهشی، مترصد یافتن توجیحات علمی - تجربی، برای اعمال خارق‌العاده هستند اما به نظر می‌رسد جستجوی یافتن چنین پاسخها و توجیحاتی برای برخی از این گونه اعمال، بی‌راهه رفتن و جهدی بی‌توفیق است. منشأ و مصدر بسیاری از این اعمال، روح انسان می‌باشد و نه بدن و اعضاء اصلی آن مانند مغز.

## ۶) شناخت روح در فیزیولوژی و برخی دیگر از علوم تجربی

تحقیقات علوم تجربی، حقایق جدیدی را درباره نحوه عملکرد مغز و عملکردهای آن کشف نموده است. فیزیولوژیستهای مغز با تحریک الکتریکی مغز و فرو کردن الکترودهایی در میان جمجمه، حالات و رویدادهای خاصی را در انسان برمی‌انگیزند.

تحریک قسمتهای مشخصی از مغز باعث بلند کردن دست، به یاد آوردن موضوعات فراموش شده، بروز شادی و خنده یا اضطراب و گریه می‌شود. (ایان باربور، ۱۳۶۲: ص ۳۵۷)

همه علوم تجربی از جمله فیزیولوژی، از طریق مشاهده و آزمایش، اشیاء جسمانی را مورد بررسی قرار می‌دهند. آندسته از علوم تجربی که به مطالعه درباره انسان می‌پردازند، از بین دو جزء تشکیل دهنده‌ی انسان، یعنی روح و بدن، فقط بدن و لوازم فیزیولوژیک آن را مورد تحقیق قرار می‌دهند. بدیهی است، تفسیر و توصیفی که این علوم از موضوع مورد تحقیق خود ارائه می‌دهند، تفسیری مادیگرایانه است و متخصصان این علوم نیز مادامی که در مقام توصیف و گزارش یافته‌های علمی خود هستند با نگرشی تجربی و طبیعی به بیان این گزارشها می‌پردازند و با چنین نگرشی در مقام اثبات یا انکار روح مجرد نیستند. بسیاری از همین متخصصان مغز و اعصاب که در تحقیقات تجربی خود - بنابر رسالت و اقتضای علوم تجربی - توصیفی مادیگرایانه از مغز و عملکرد آن ارائه می‌دهند به شدت معتقد به تجرد روح هستند. سرجان اکلز، برنده جایزه نوبل، یکی از این دانشمندان است. (ایزدی، ۱۳۸۷ الف: ص ۱۰۷) بنابراین همان گونه که تبیینهای علمی - تجربی و پدیده‌های جهان، از طریق توسل به علل مادی و طبیعی، جانشین تبیینهای فلسفی و کلامی این پدیده‌ها از طریق علل ماوراء طبیعی نخواهد شد، تحلیل پدیده‌ها و رویدادهای مربوط به انسان از طریق تحلیل فرایندهای مغز و اعصاب و غدد نیز جانشین تبیینهای روح‌شناسانه نمی‌گردد بلکه ایندو در طول همدو و نه در عرض هم.

همانگونه که قبلاً هم گفتیم، یکی از مهم‌ترین و در عین حال غامض‌ترین مسائل فلسفی، مسأله‌ی نحوه‌ی رابطه‌ی روح و بدنو چرایی و چگونگی تأثیر و تأثر متقابل آن دو است. در اینجا به طور اجمال اشاره می‌کنیم که روح انسان، هر چند ذاتاً مجرد

است اما در مقام فعل، وابسته و متکی به بدن است و برای انجام کارهای دنیوی به ابزارهای مادی از جمله بدن نیازمند است. نیاز روح به برخی از اعضاء اصلی بدن، از جمله مغز، بسیار شدید است. روح در همه‌ی افعال خود- بجز ادراک عقلی- به بدن و اعضاء و جوارح آن، بویژه مغز، نیازمند است. بنابر موقّف‌ترین تحلیل ارائه شده از نحوه‌ی رابطه‌ی روح و بدن، این دو وجود چنان درهم تنیده‌اند که بدن از مراتب نازله‌ی روح محسوب می‌گردد. (همان: صص ۱۲۹-۱۰۵)

فقط نوادری از انسانها هستند که با تقویت و تربیت روح خود، می‌توانند بدون بکارگیری بدن و اعضاء آن، اعمال خارق‌العاده‌ای را انجام دهند؛ از اینرو تردیدی نیست که روح و بدن، بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و وقوع تغییر و تحوّل در یکی از آن‌ها دیگری را نیز متأثر می‌نماید. اما این سخن که علّت تامّه‌ی اعمال انسان، مغز و کنش و واکنشهای پدید آمده در آن می‌باشد، ادّعایی گزاف و مغالطه‌ای آشکار است. همچنان که ماتریالیست‌ها، که موجودات جسمانی و قوانین تکوینی جاری در نظام طبیعت را علّت تامّه‌ی پدیده‌های جهان مادی دانسته و منکر علت‌های ماوراءطبیعی-از جمله خداوند- هستند، مبتلا به کوتاه‌بینی و مغالطه می‌باشند.

منشأ اینگونه مغالطات، سطحی‌نگری و منحصر دانستن علیّت، و بلکه موجودیّت، در جسم و امور جسمانی است. این در حالیست که از منظر فلسفی، علیّت موجودات جسمانی، محدود به علیّت اعدادی و زمینه‌سازی است. بنابراین مغز و عملکردهای آن، علّت موجه‌ی اعمال انسان نیستند؛ بلکه فقط علّت معدّه و زمینه‌ساز اعمال او می‌باشد. علّت موجه‌ی اعمال انسان، بویژه اعمال خارق‌العاده، روح مجرد و ملکوتی اوست. همان‌گونه که علّت موجه‌ی وقایع و پدیده‌های عالم هستی، موجودات مجرد- و در رأس آن‌ها خداوند- می‌باشد؛ و موجودات مادی و جسمانی فقط علّت معدّه‌اند و به عبارت دیگر موجودات جسمانی معطی حرکتند و نه معطی وجود؛ هر

چند دانشمندان علوم تجربی به همین معطی حرکت، فاعل و علت می‌گویند.

معطی الوجود فی الالهی فاعل      معطی التحرک الطبیعی قائل

(سبزواری، ۱۳۶۹ ش: ۱۰۶)

### نتیجه گیری

از منظر دینی انسان جایگاه رفیعی دارد و لذا انسان‌شناسی از جهات متعددی بر معارف دیگر اولویت می‌یابد. حقیقتی که جایگاه انسان و در نتیجه اهمیت شناخت او را برتری و ارتقاء بخشیده، روح مجرد وی است. از این رو در قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام نکات گهرباری درباره حقیقت روح، اهمیت شناخت آن و برخی صفات آن بیان شده است.

علاوه بر منبع مبرّای از خطای و حیانی و روایی - که معتبرترین منبع برای شناخت روح انسان هستند - معارف عرفانی و فلسفی نیز حاوی نکات دقیق و عمیقی در تبیین و تحلیل روح انسان هستند. اگرچه بیشتر مکاتب فلسفی و عرفانی تأملات و تنبّهات معتناهی در معرفت نفس داشته‌اند اما، در این میان، یافته‌های مولوی در عالم عرفان و ملاصدرای شیرازی در قلمرو فلسفه بسیار حائز اهمیتند. برای پی‌بردن به زوایای پیدا و پنهان روح - بویژه نحوه ارتباط آن با بدن - می‌توان از دست‌آوردهای علوم دیگر نظیر فراروان‌شناسی، فیزیولوژی و مغز و اعصاب نیز مدد جست.

### یادداشت‌ها

۱. ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾
۲. ﴿ اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا... ﴾
۳. ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرَزِّقُونَ ﴾



۴. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ ... ﴾
۵. ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴾
۶. ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾
۷. ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ \* وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾
۸. ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾
۹. ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾
۱۰. ﴿ نَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾
۱۱. من عرف نفسه عرف ربه.
۱۲. افضل المعرفة معرفة الانسان نفسه.
۱۳. من عرف نفسه تجرّد.
۱۴. من عرف نفسه انتهى الى غاية كلّ معرفة.
۱۵. نال الفوز الاكبر من ظفر بمعرفة النفس .
۱۶. انّ المرء اذا نام، فانّ روح الحيوان باقية في البدن و الذي يخرج منه روح العقل، فقال عبدالغفار الاسلامي يقول الله عزّوجل: «الله يتوفى الانفس حين موتها» أ فليس ترى الأرواح كلها تصير اليه عند منامها....؟ فقال له ابوالحسن عليه السلام: أنّما يصير اليه ارواح العقول. فاما ارواح الحياة فانها في الابدان لاتخرج الا بالموت؛ لكنّه اذا قضى على نفس الموت، قبض الروح الذي فيه العقل، و لو كانت روح الحياة خارجة، لكان بدأ ملقى لا يتحرك. و لقد ضرب الله لهذا مثلاً فى كتابه فى اصحاب الكهف حيث قال: «و تقلبهم ذات اليمين و ذات الشمال...» أ فلا ترى ان ارواحهم فيهم بالحركات؟
۱۷. انّ المؤمن إذا نام، خرجت من روحه حركة ممدودة الى السماء فقلت له: و تصعد روح المؤمن الى السماء؟ قال: نعم، قلت: حتّى لا يبقى شيء فى بدنه؟ فقال: لا. لو خرجت كلها حتّى لا يبقى منها شيء اذا لمات. قلت: فكيف تخرج؟ فقال: أ ما ترى الشمس فى السماء فى موضعها و ضوءها و شعاعها فى الارض؟ فكذلك الروح: أصلها فى البدن، و حركتها ممدودة.

### کتابنامه

قرآن کریم

- ۱- الآمدي، (۱۳۷۹)، عبدالواحدین محمد، غررالحکم و دررالکلم، تهران، نشر فرهنگ اسلامی
- ۳- ابن عربی محیی الدین، (۱۳۷۸)، فصوصالحکم، شرح حسن زاده آملی، تهران، فرهنگ و ارشاد.
- ۴- ارسطو، (۱۳۶۶)، درباره‌ی نفس، ترجمه و تحشیه علیمراد داوی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۵- ایزدی، محسن، (۱۳۸۷ الف)، رابطه نفس و بدن و رهیافت‌ها موفق و ناموفق در آن (اندیشه دینی - ۲۸)
- ۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ ب)، فلسفه ذهن (مقدمه مترجم)، شیراز، انتشارات، نوید
- ۷- باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرّمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
- ۸- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، شرح اشارات و تنبیهات، ج ۱، قم، انتشارات آیت اشراق
- ۹- خاتمی، محمود، ۱۳۸۱، آشنایی مقدماتی با فلسفه ذهن، جهاد دانشگاهی، تهران
- ۱۰- خامنه‌ای، سید محمد، ۱۳۸۰، سیر حکمت در ایران و جهان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا،
- ۱۱- خرّمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۹، مقدمه‌ی «روح و دانش جدید»، واتسن و دیگران، ترجمه‌ی محمدرضا غفاری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۲- سبزواری، ملا هادی، ۱۳۶۹، شرح غررالفرائد، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ۱۳- الشیرازی، صدرالدین محمد، ۱۹۸۱، الاسفارالاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
- ۱۴- الطباطبائی، محمدحسین، بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، منشورات جامعه المدرسین،
- ۱۵- طهماسبی، محمدرضا، ۱۳۸۵، رهیافت‌های بنیادین در هوش مصنوعی، تهران، نشریه حکمت و فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، شماره ۶،
- ۱۶- کاپلستون، فریدریک، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه ج ۱، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش،
- ۱۷- لاکوست، ژان، ۱۳۷۵، فلسفه در قرن بیستم، ترجمه‌ی رضا داوری، تهران، سمت،

۱۸- لایکن، ویلیام جی، ۱۳۸۳، فلسفه‌ی نفس (نگرش‌های نوین در فلسفه)، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، سروش

۱۹- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، کارگردگرای (فلسفه نفس)، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، سروش، تهران،

۲۰- مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۴، بحارالانوار، ج ۵۸، بیروت، مؤسسه‌الوفاء،

۲۱- محمدی ری شهری، محمد، ۱۳۶۲، میزان‌الحکمة، ج ۴، قم، مکتب‌الاعلام الاسلامی،

۲۲- مولوی، جلال‌الدین، بی‌تا، مثنوی معنوی، از چاپ رینولدالین نیکلسون، بی‌جا، نشر طلوع،

۲۳- هارت، ویلیام دی، ۱۳۸۱، فلسفه‌ی نفس، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، سروش.