

دوفصلنامه «مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی»
سال چهارم، شماره هفتم/ بهار و تابستان ۱۳۹۸؛ ۵۶-۳۱

مطالعه تطبیقی آرای امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی در تمایز یا همسانی «نفس» و «روح»

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۰۴)

زهرا اخوان مقدم^۱

عاطفه ایزدپناهی^۲

چکیده

از جمله مسائلی که بین اندیشمندان محل مناقشه است، تمایز یا همسانی «نفس» و «روح» است که؛ «آیا «نفس» همان «روح» است یا این که دو حقیقت هستند و با هم تفاوت دارند؟» در قرآن کریم، «روح» از عالم امر و محصول نفخ و دمش الهی است و «نفس» به عنوان موجودی سیال، زنده و پویا در حرکت به سوی کمال، به میزان وسع خود مکلف بوده و هموست که چشنده‌ی مرگ و مرهون اعمال خود بوده و پاداش و کیفر داده می‌شود؛ پس این «نفس» است که پاسخگوی همه‌ی امورات است، نه روح. در کتاب الهی، حدود ۳۰۰ بار واژه‌ی «نفس» و ۶۰ بار واژه‌ی «روح» به کار رفته است. در پژوهش پیش‌رو، آثار دو اندیشمند و قرآن پژوه بزرگ معاصر، امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی درباره‌ی این دو لفظ و حقیقت آن‌ها واکاوی شده و دستاورد آن، مبتنی بر این مطلب است که این دو حکیم نیز مانند بسیاری از حکمای متأخر و متقدم، در اکثر آثار خود، میان «نفس» و «روح» تفاوتی قائل نشده و این دو واژه را مشترک معنوی محسوب کرده‌اند؛ زیرا انسان را موجودی دو وجهی، فرض کرده‌اند که دارای دو بُعد ماده یا جسم و «نفس» یا «روح» می‌باشد؛ ولی آیت‌الله جوادی آملی در بیانات نهایی خود از انسان، او را موجودی چهار وجهی لحاظ کرده‌اند که در قوس نزول آفرینش از «روح»، «نفس»، ذهن و جسم تنزل یافته و در قوس صعودی خود، این مراتب را به نحو کمالی می‌پیماید؛ پس ایشان در نهایت، مراتب «روح» و «نفس» را از یکدیگر تفکیک کرده و «نفس» را رتبه‌ی میانی و «روح» را مرحله‌ی اعلا‌ی آدمی برمی‌شمارند.

واژگان کلیدی: «نفس»، «روح»، عالم امر، مرگ، امام خمینی، آیت‌الله جوادی آملی.

^۱ دانشجویار دانشکده علوم قرآنی تهران، (نویسنده مسؤل). Dr.zo.akhavan@gmail.com

^۲ کارشناس ارشد دانشکده علوم قرآنی تهران. atefeizadpanahi@yahoo.com

بیان مسأله

در بیانات بزرگان لغت، فقه، کلام و فلسفه به وفور شاهد این مطلب هستیم که کلمه‌ی «نفس» را به «روح» معنا کرده یا این که با هم‌نشینی آنها، این مفهوم به ذهن متبادرمی شود که «نفس» همان «روح» است و این دو یک حقیقت‌اند؛ اما با تعمق و واکاوی در آیات قرآن در باب «نفس» و «روح»، تفکیک این دو واژه از هم‌دیگر و انتساب اموری خاص به هر کدام از این دو نمی‌توان چنین فرضی را پذیرفت و از سر تسامح آنها را یک حقیقت به‌شمار آورد؛ اتفاقاً با شناسایی دقیق آنها بر تفاوت‌های آنها تأکید می‌شود. در این مقال برآنیم تا از نظرات دو حکیم بزرگ معاصر، امام‌خمینی و آیت‌الله جوادی‌آملی نیز در این حوزه بهره‌مند شده و دریابیم که «نفس» و «روح» در لسان ایشان به چه معنا بوده و آیا در نظرگاه آنان، هم‌چون بسیاری از حکماء و فلاسفه بر اتحاد «نفس» و «روح» تأکید می‌شود یا این که بر افتراق این دو حقیقت حکم شده‌است. پرسش تحقیق آن است که «آیا می‌توان «نفس» و «روح» را به عنوان مترادف استعمال کرد یا باید بین آنها تفکیک و تمایز قائل شد؟» با وجود مثال‌ها و مصداق‌هایی که در نوشتار و بیانات بزرگان به چشم می‌خورد و در عین حال تفاوت این دو واژه در ظاهر لفظ و کارکردهای آن در قرآن، می‌توان بر سوال تحقیق که همانا شناخت «نفس» و «روح» و تمایز و هم‌سانی آن دو است بیشتر تأکید کرد و در جهت یافتن مطلوب، به شناسایی دقیق‌تر آیات پرداخت و نتیجه را با مقایسه و تطبیق به نظرات دو حکیم معاصر نیز مورد بازبینی قرارداد. تلاش برای پاسخ بدین سوال با رجوع به آیات الهی و بهره‌گیری از آرای امام‌خمینی و آیت‌الله جوادی‌آملی، نتایج قابل‌ملاحظه‌ای را در برداشته‌است.

پیشینه تحقیق

با کنکاش در آثار بزرگانی که در عرصه‌ی لغت، کلام، حدیث، فلسفه و تفسیر صاحب‌نظر بوده‌اند، به ترادف یا هم‌سانی «نفس» و «روح» برخورد کردیم که برخی از آنها را ذکر می‌کنیم؛ فراهیدی و ابن‌منظور در معجم خود «نفس» را به «روح» و «روح» را به «نفس» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳/۲۹۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲/۶۲)، ابن‌ابی‌الحدید در شرح نهج‌البلاغه تفاوتی بین آن دو قائل نیست (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا: ۱۰/۲۶۷)، شیخ صدوق در رساله‌ی الاعتقادات «نفس» و «روح» را یکی دانسته و با استناد به احادیثی در این باب بر نظر خود صحه می‌گذارد (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۱/۴۷)، در بین دانشمندان و فلاسفه متاخر نیز این عقیده به چشم می‌خورد؛ ملاصدرا در کتاب «حکمت متعالیه» سبقت خلقی نفوس بر ابدان را می‌پذیرد و این مطلب دقیقاً با حدیثی که مبنای شیخ صدوق در وحدت نفوس و ارواح است اشتراک دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۷۴/۸)، علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان انسان را مرکب از دو ماده‌ی بدنی و جوهر مجرد ذکر می‌کند که همان «نفس» و «روح» است و این دو تعبیر را در کنار هم می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/۱۱۳). مضاف بر این که ایشان در تفسیر سوره‌ی زمر و تبیین آیه‌ی «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»؛ «نفس» را به «روح» معنا کرده و موت را قبض «روح» از بدن و قطع تعلق «روح» از آن ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۲۶۹). در نهایت آیت‌الله سبحانی در تشریح من واقعی با

تعبیر «روح» من و «نفس» من به اثبات «روح» می‌پردازد (سبحانی، ۱۳۹۳: ۱/ ۱۷). با وجود مثال‌ها و مصداق‌هایی که در نوشتار و بیانات بزرگان به چشم می‌خورد و در عین حال تفاوت این دو واژه در ظاهر لفظ و کارکردهای آن در قرآن، می‌توان بر سوال تحقیق که همانا شناخت «نفس» و «روح» و تمایز و هم‌سانی آن دو است بیشتر تاکید کرد و در جهت یافتن مطلوب به شناسایی دقیق‌تر آیات پرداخت و نتیجه را با مقایسه و تطبیق بر نظرات دو حکیم معاصر نیز موردبازبینی قرارداد.

۱. شناخت واژه‌ی «نفس»

قبل از پرداختن به مبحث اصلی که همانا کشف اتحاد یا افتراق «نفس» و «روح» است، فهم واژگانی «نفس» و «روح» ضرورت دارد و باید معنای آن را در بستر لغت و اصطلاح توضیح داد.

۱,۱ «نفس» در لغت

در زبان فارسی، «نفس» واژه‌ای عربی لحاظ شده و به معنای جان، خون، تن، شخص انسان، حقیقت هر چیز آمده‌است و «نفوس» و «انفس» جمع آن شمرده شده‌اند. (عمید، ۱۳۶۱: ۱۱۹۳) در صحاح، «نفس» به «روح» معنا شده است (جوهری، ۱۳۷۶: ۳/ ۹۸۴)؛ البته به غیر از معنی «روح»، خون، جسد، عین (خود)، پیش و نزد، کنه و جوهر هر چیز، عظمت، اراده، عزت، عقوبت و تا حدود ۱۵ معنا برای «نفس» گفته شده است (مرتضی‌زبیدی، ۱۴۱۴: ۹/ ۱۴)، فراهیدی نیز «نفس» را «روحي می‌داند که حیات جسد بواسطه‌ی آن است» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷/ ۲۷۰).

۲,۱ «نفس» در اصطلاح

مسئله «نفس» یکی از مسائل مهم فلسفی است که از زمان‌های قدیم مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و قدمت تعریف آن به یونان و قبل از میلاد مسیح (ع) برمی‌گردد، از افرادی چون سقراط و افلاطون و ارسطو گرفته تا دانشمندان اسلامی مانند ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و حکمای معاصر در این حوزه سخن رانده‌اند.

ارسطو در تعریف «نفس»، آن را کمال اول برای جسم طبیعی دارای حیات بالقوه (برای جسم آلی) می‌داند (ارسطو، ۱۴۰۰: ۱۵۸)، ابن سینا با شرح و تفصیل تعریف فوق به ترجیح کمال اول بر صورت پرداخته و «نفس» انسان را منطبق در ماده ندانسته، بلکه به ماده متعلق می‌داند و جسم طبیعی را در صورتی دارای کمالات ثانویه فرض می‌کند که این کمالات به وسیله آلات و قوا حاصل شوند و درواقع، ابن سینا بر اشکالات وارد بر تعریف ارسطو پاسخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۲)، سهروردی «نفس» ناطقه را یک جوهر فرض کرده که قابل اشاره حسی نیست (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۱۰)، ملاصدرا هم که پرچمدار حکمت متعالیه است، همان مطالب ابن سینا را یادآور می‌شود و این نکته را هم اضافه می‌کند که مانعی نیست

که یک شیعی در مقایسه با یک شیعی، کمال اول باشد ولی در قیاس با شیعی دیگر کمال ثانی حساب شود؛ مثلاً نفس انسان در قیاس با نوع خودش کمال اول است ولی برای نوع نفس حیوانی و گیاهی کمال اول نیست، چون نوعیت آن‌ها به نفس انسانی نیست، پس کمال اول و ثانی نسبی و اضافی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / صص ۷ - ۱۰ و ۱۴ - ۱۶)، ایشان «نفس» را در تقسیم اولیه به سه قسم تقسیم کرده است:

الف. «نفس» نباتی که مرکز آن کبد است ب. «نفس» حیوانی که مرکز آن قلب است ج. «نفس» انسانی که مرکز آن دماغ و مغز است، ایشان «نفس» نباتی و حیوانی را قابل زوال و دستخوش فنا بیان می‌کند؛ اما «نفس» انسانی را به جهت اتصال به «روح» الهی، باقی و غیر قابل زوال می‌شمارند. (همو: ۸ / ۱۲۹)، در نهایت ملاصدرا به دلیل حرکت جوهری که برای «نفس» قائل است، کمالی را برای آن از مادیت تا مجرد تام لحاظ می‌کند و تعلق «نفس» به جسم را تا رسیدن به مجرد، ذاتی «نفس» می‌داند (همو: ۸ / ۱۱ - ۱۲).

علامه طباطبایی نیز «نفس» را جوهر مجرد ذاتی که وجود تعلق داشته و به ماده تعلق دارد و این تعلق در مقام فعل و انفعال است، تعریف کرده است؛ بنابراین «نفس» در لسان فلاسفه با وجود تعریف مشکل آن جوهری مجرد لحاظ شده که متعلق به بدن بوده که دارای آثار حیاتی است و قابل اشتداد جوهری است تا این‌که از مادیت به مجرد تام برسد (معلمی، ۱۳۹۸: ۳۶).

عرفاء نیز معتقدند که اگر از منظر وحدت به حقیقت انسانی نگاه کنیم، همه‌ی مراتب آن را یکی می‌بینیم؛ چراکه آن‌ها «نفس» را دارای هفت مرتبه یا مقام می‌دانند که به اعتبارهای مختلف دارای اسامی متفاوتی است و آن را حقیقت یا «روح» انسانی می‌نامند؛ اما اگر از جنبه کثرت به این حقیقت نگاه کنیم اعتبارها را مختلف می‌بینیم و باید برای هر یک اسم و حکمی معین کرد. عارفان مراتب یا مقام‌های «نفس» را گاهی به هفت قسمت (لطیفه) تقسیم کرده‌اند که عبارت است از: «نفس»، قلب، عقل، «روح»، سیر، خفی و اخفی (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۱: ۵۶۹/۱)؛ اما صدرالمتهلین مراتب را این‌گونه تقسیم می‌کند: طبع، «نفس»، قلب، عقل، «روح»، سر، خفی؛ یعنی طبع را اضافه کرده و اخفی را حذف کرده است. ظاهراً این اختلاف هم از تفاوت دیدگاه فلسفی - عرفانی ملاصدرا و عارفان باشد که آنان ابتدای مراتب وجودی را «نفس» و صدرالمتهلین آن را طبیعت انسانی یا جسم خالی از «نفس» می‌دانند. هم‌چنین عارفان بین مراتب سیر و اخفی مقام خفی را آورده‌اند، درحالی‌که ملاصدرا مرتبه خفی را بعد از سیر و آخرین مرتبه کمال «نفس» و آن را مشتمل بر مقام اخفی می‌داند. نام‌گذاری مراتب «نفس» نیز به دلیل آثار خاصی است که در هر مرتبه حاکم است (پاینده، ۱۳۸۹: ۸۵ - ۱۰۲)، پس «نفس» در عرفان شیعی حقیقتی است واحد در معرفت که مراتب و مقامات مختلفی می‌توان برایش لحاظ کرد و کارکردهای خاصی بر آن حاکم است.

ماده (ن ف س) در قرآن ۲۹۸ بار در ۶۳ سوره و ۲۷۰ آیه تکرار شده، این در حالی است که عده‌ای تعداد آن را بالغ بر ۳۶۷ مرتبه دانسته‌اند که به نحو مستقل، اضافی (همراه با ک، ه، ها و ...) یا جمعی (انفس یا نفوس) به کار برده شده و بر معانی گوناگون دلالت دارد، واژگانی چون «نفس»، «نفساً»، «نفسک»، «نفسه»، «نفسها»، «نفسی»، «الأنفس»، «أنفسکم»، «أنفسنا»، «أنفسهم»، «أنفسهن»، «تنفس»، «المتنفسون»، «النفوس»، «نفوسکم»، «فلیتنفس» از این ریشه مشتق شده‌اند و این کلمه ۱۵۱ مرتبه در آیات مکی و ۱۴۷ بار در آیات مدنی به چشم می‌خورد (روحانی، ۱۳۶۸: ۱/ ۵۵۸).

۱. ۴ وجوه قرآنی «نفس»

تفلیسی در کتاب «وجوه قرآن» نه وجه برای «نفس» ذکر می‌کند: ۱- عقوبت، ۲- علم، ۳- جان، ۴- دل، ۵- تن، ۶- مردم، ۷- یک تن و ... ایشان «نفس» در آیه‌ی «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر/ ۴۲) را به معنای «روح» بیان می‌کند (تفلیسی، ۱۳۴۰: ۲۸۹ - ۲۹۱)، شیخ مفید در کتاب تصحیح الاعتقادات خود ضمن بیان تمایز «نفس» و «روح» و مصادیق آن با شواهد قرآنی، چهار وجه معنایی برای «روح» ذکر می‌کند: ۱- حیات، ۲- قرآن مجید، ۳- فرشته‌ای از فرشتگان الهی و ۴- حضرت جبرئیل (مفید، ۱۳۶۳: ۸۰).

۲. شناخت واژه‌ی «روح»

با توجه به این‌که دو واژه «روح» و «نفس» به صورت مترادف استفاده می‌شود، اینک از نظر لغوی و اصطلاحی، آن دو را بررسی خواهیم کرد:

۱. ۲ «روح» در لغت

از نظر لغت‌شناسان واژه‌ی «روح» از ریح مشتق شده و «الرَّوْحُ و الرَّوْحُ» هر دو صورت به کار برده شده است، صاحب کتاب «التحقیق» معنای اصلی ماده «روح» را، ظهور و جریان امر لطیفی دانسته که از مصادیق این معنی، جریان فیض و رحمت الهی و ارسال رسل و نزول وحی و قرآن و احکام الهی و تجلی مظاهر قدس الهی می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۷/۴)؛ به گفته برخی لغت‌دانان، «روح» به فتح و ضمّ راء، در اصل یکی است ولی - «رُوح» - اسمی برای دم و نَفَس است؛ زیرا دمیدن و نَفَس هم قسمتی از «روح» است، مانند نامیدن نوع به اسم جنس یا مثل نامیدن انسان به حیوان، لذا «روح»، اسمی است برای «نفس» یا جزئی که به وسیله آن حیات و جنبش و تحرک حاصل می‌شود و نیز به معنی آنچه که جلب سودها و دفع زیان و ضررها را می‌کند هم، اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۷/۲)؛ هم‌چنین «رُوح» به ضمّ راء به معنی روان و «روح» در مقابل جسم، و جوهر مجرد معنا شده است (قرشی‌بنانی، ۱۳۷۱: ۱۳۱/۳) و به طور کلی «روح» در معانی: ۱- آسایش، ۲- فراخی، ۳- رزق، ۴- نسیم و باد، ۵- رحمت، ۶- بوی خوش، ۷- قوت و نیرو، ۸-

حیات و جان مایه حیات «نفس»، ۹- نفس، ۱۰- نفس، ۱۱- وحی و کلام الهی، ۱۲- جبرئیل، ۱۳- حضرت عیسی، ۱۴- مخلوقی برتر از فرشته و ۱۵- خواب استعمال شده است (قجاوند، ۱۳۹۵: ۹۸) ولی وجه مشترکی را در معانی بالا می‌توان تصور کرد که آن جنبه‌ی فوق جسمانی بودن آن است که از معنای «روح» اراده شده است.

۲.۲ «روح» در اصطلاح

ابن‌سینا «روح» را جرم لطیف داغی معرفی می‌کند که اولین حامل برای تمامی قوای بدن است و مادامی که این ماده لطیف در قلب است، آن را «روح» حیوانی و هنگامی که در مغز باعث فعل و انفعالات شد، آن را «روح» نفسانی می‌نامد و هنگامی که این حامل به کبد رسید، آن را «روح» طبیعی می‌نامد (ابن‌سینا، بی‌تا: ۹۵). ملاصدرا نیز با پذیرش مؤیدی چون روایت خلق «ارواح» قبل از ابدان، معتقد است که حقیقت «ارواح» قبل از بدن موجود بوده و در رقیقه آن‌ها بعد از بدن تحقق پیدا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / ۳۷۴ - ۳۷۸).

علامه طباطبایی مفسر و فیلسوف معاصر معنای «روح» را عبارت می‌داند از: مبدأ حیات و هستی که قدرت، نیرو، توان، شعور و ادراک، بر انسان‌ها ترشح می‌کند و از آن به حیات و قوت تعبیر می‌کند که در تمام هستی جریان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۱۹۶ - ۱۹۷).

علامه حسن‌زاده آملی «روح» را جسم لطیفی در بدن انسان می‌داند که از قلب به رگ‌های اصلی منشعب شده و افعال حیاتی و تنفس و نبض را انجام می‌دهد و از مغز به اعصاب منشعب شده و فاعل حس و حرکت می‌شود؛ بدین منوال در بدن انسان دو «روح» ایجاد شده؛ «روح» حیوانی که ماده‌اش هوا و مصدرش قلب است که با رگ‌های حیاتی به سایر اعضای بدن می‌رسد و «روح» نفسانی که ماده‌اش «روح» حیوانی و منبع آن ذهن است که از طریق اعصاب به باقی اعضاء منشعب می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱: ۲۷۴ - ۲۷۸).

طبق آنچه از فحوای کلام اهل فن به دست آمده؛ «روح» بر دو معنای محوری دلالت می‌کند: ۱- «روح» حیوانی، نفسانی که با بدن از طریق قلب و مغز مرتبط است و ۲- «روحی» که واجد حیات و شعور بوده و در هستی از عالم بالا بر تمامی موجودات افاضه شده و مصدر و منبع رحمت و تمامی خیرات الهی است.

۳.۲ بسامد قرآنی «روح»

ماده‌ی (روح) در ۴۰ سوره‌ی قرآن، حدود ۵۷ بار تکرار شده است که مشتقات آن عبارتند از: «روح»، «روحاً»، «رواحها»، «روحی»، «روحه»، «ریح»، «ریحاً»، «روحنا»، «رواحنا»، «ریحان»، «ریحکم» و «تریحون». این واژه ۴۵ بار در آیات مکی و ۱۲ بار در آیات مدنی ذکر شده است (روحانی، ۱۳۶۸: ۱ / ۴۴۲).

۲. ۴ وجوه قرآنی «روح»

مراد از «رُوح» که در قرآن مجید آمده به هشت وجه تعبیر شده است، عبارت است از: ۱- رحمت، ۲- فرشته، ۳- جبرئیل، ۴- وحی، ۵- عیسی (ع)، ۶- کلام خدای عزوجل، ۷- درمیدن، ۸- جان، که با احتساب این معانی می توان نتیجه گرفت که «روح» در مواضع مختلف قرآنی یک معنای واحد نداشته و موارد خاصی به معنای جان و عینیت آن به کار رفته است؛ مثلاً در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (تحریم ۱۲) «روح» بر حقیقت و عینیت خود «روح» دلالت دارد (تفلیسی، ۱۳۴۰: ۱۱۶ - ۱۱۷)؛ پس از منظر افرادی که وجوه و معانی برای «روح» قائل هستند، «روح» در مواردی بر معنای خاص و حقیقی خود که همان جان است، استعمال می شود.

۳. اتحاد یا افتراق «نفس» و «روح»

در بین لغت شناسان، متکلمین، فلاسفه و مفسران درباره این که آیا «روح» و «نفس» با هم مترادف اند یا دو مقوله جدا از هم هستند بسیار اختلاف وجود داشته است؛ اما در عین حال عده ای چون ابن منظور که به وحدت «نفس» و «روح» قائل هستند، با دستاویز قرار دادن ادله ای چون استعمال مترادف آن دو در زبان عربی استشهاد می کنند و «نفس» را مونث هم معنی «روح» و امر واحد شمرده اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/ ۴۵۵) و برخی نیز می گویند که مصداق «نفس» و «روح» یکی است؛ مثلاً شیخ صدوق می گوید: «از نظر ما نفوس همان ارواح هستند» (صدوق، ۱۴۱۴: ۱/ ۴۷). در این میان عده ای نیز به تمایز و دوگانگی «روح» و «نفس» قائلند و مستمسک آن ها دلایل قرآنی و حدیثی است (قجاوند، ۱۳۹۵: ۱۱۷ - ۱۱۸). شیخ مفید که به تفصیل، معانی «نفس» و «روح» را می شکافد و هر کدام را جداگانه طبقه بندی می کند، به تمایز آن دو حکم می کند (مفید، ۱۳۶۳: ۶۳ - ۶۴).

برخی هم گفته اند که «روح» و «نفس» از نظر فلسفی در بعضی کاربردها تفاوت دارند؛ زیرا اگر آن را به عنوان موجودی مجرد از ماده در نظر بگیریم، از آن تعبیر به «روح» می شود، اما اگر مجردی باشد که ارتباط، اضافه و تعلق به بدن دارد، از آن تعبیر به «نفس» می شود و آن جوهری است که ذاتاً مجرد ولی در عمل، مادی می باشد؛ یعنی هر چند از جنس ماده نیست، ولی افعال خود را از طریق ابزارهای مادی انجام می دهد، مانند دانش هایی که انسان ها کسب می کنند و با استفاده از اندام حسی صورت می پذیرد. در قرآن، بین «روح» و «نفس» تفاوت قائل شده است. «روح» موجودی مجرد و آسمانی است که سبب حیات انسان است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء/ ۸۵) و «نفس» به وجود تشخص یافته هر انسان پس از تعلق «روح» به بدن اطلاق می شود که هنگام مرگ از بدن مادی مفارقت می کند، البته برخی مفسران (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۱۰۲/۵ - ۱۰۳) به این نکته پرداخته اند که «روح» اصل و مادهی «نفس» است و «نفس» مرکب از «روح» و بدن است؛ بنابراین اطلاق «نفس» بر «روح» را از باب مجاز گرفته اند (شاکر، ۱۳۹۲: ۸۴). در میان فلاسفه معاصر، آیت الله مصباح یزدی به تمایز معنای «نفس» و «روح» در قرآن قائل بوده، «نفس» را در قرآن به معنای

عرفی و شخصی آن لحاظ می‌کند و «روح» را منشا حیات، شعور و ادراک می‌داند که با شمول و کلیت خود می‌تواند از موجودات نازل تا مفهوم «روح‌القدس» را دربرگیرد (مصباح، ۱۳۹۱)؛ پس بدین سان وحدت یا تفاوت «نفس» و «روح»، در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است.

۴. اتحاد یا افتراق «نفس» و «روح» از منظر قرآن

با بررسی کارکرد واژه‌ی «نفس» در قرآن کریم می‌یابیم که نه تنها تشخیص و تعیین دارد بلکه مورد سوال پروردگار قرار خواهد گرفت؛ به عنوان نمونه: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران / ۱۸۵) که چشنده مرگ را «نفس» معرفی می‌کند، نیز «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ» (مدثر / ۳۸)؛ این‌که هر «نفسی» مرهون اکتسابات خود است. همچنین «وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (بقره / ۱۲۳)؛ هر «نفس»ی خودش مسوول جزای خود است و عوضی از او (نفس) قبول نمی‌شود و شفاعت به او (نفس) نفع نمی‌رساند و ...

همچنین «نفس» دارای تکلیف و مسوولیت است. به عنوان نمونه: «وَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ» (بقره / ۲۲۳): برای خودتان (نفس) اعمال نیک پیش‌بفرستید. نیز: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره / ۲۸۶): خدا هر «نفسی» را به اندازه توانایی‌اش تکلیف می‌کند. نیز: «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (آل عمران / ۲۵): به هر کس (نفس) آنچه از اعمال فراهم کرده به‌طور کامل داده شود و به آن‌ها ستم نخواهد شد و اعمالش را خواهد دید: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ» (آل عمران / ۳۰): روزی که هرکس (نفس) هر آنچه از کار نیک انجام داده حاضر می‌بیند ...

واژه‌ی «روح» در قرآن به تعدادی محدود ذکر شده و براساس اقوال بزرگان بر مصادیق خاص یا مفهوم خاصی که فوق ماده است دلالت دارد، به عنوان نمونه: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحَ مِنْهُ» (نساء / ۱۷۱): القاء عیسی مسیح به مریم و این‌که «روحي» از طرف خدا به او است. یا: «وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» (بقره / ۸۷): از تایید عیسی بن مریم به واسطه‌ی "روح القدس" سخن می‌گوید. همچنین در آفرینش انسان: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعَلُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر / ۲۹): از دمیدن «روح» بر خلقت آدمی سخن می‌گوید. چنان‌که از نزول بر پیامبران در آیات پیش‌رو سخن گفته: «يُنزِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (نحل / ۲): فرشتگان با «روح» به فرمانش نازل می‌شوند. نیز: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بَشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل / ۱۰۲): «روح‌القدس»، آن (قرآن) را از طرف پروردگار به‌حق نازل کرده است تا ثباتی برای اهل ایمان و هدایت و بشارتی برای مسلمین باشد و او را از عالم امر معرفی می‌کند: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (الإسراء / ۸۵): از حقیقت «روح» سوال می‌کنند و جوابی که داده می‌شود این است که از عالم امر و ملکوت پروردگار است و علم آدمی نسبت به آن قلیل است.

با تطبیق این دو حقیقت «نفس» و «روح» در می‌یابیم که «نفس» دارای تشخیص فردی است که قابل اشاره بوده، در مقابل اعمال و اکتسابات خود مرهون و مسوول است و مورد جزا و پاداش قرار می‌گیرد، مکلف است به تکلیف در حد وسع خود و در نهایت چشمنده‌ی مرگ است، در حالی که «روح»، ظهور و جریان امر لطیفی است که تجلی فیض، مقام نبوت، جریان وحی از مصادیق آن بوده و به تبع آن گشایش، سرور، شادی، پاکی و ... حاصل می‌شود. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۴/ ۲۵۷)، ولی به استناد قرآن، «روح»، از عالم امر است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵)؛ پس احتیاجی به ماده و قوانین آن نداشته و بنابراین مخلوق نیست که به عالم ماده راه یابد، از زوائد و ترکیبات به دور است، پس از استواء آدمی بر او دمیده شده، بر مریم بنت عمران القاء شد و باعث تایید عیسی بن مریم گشت، در جریان نزول قرآن با جلوه‌ی روح القدس فرود آمد، «روح» از عالم امر وحی شد، در شب قدر به همراه ملائکه نازل شد و در حشر با فرشتگان در یک صف قیام خواهد کرد و این همان حقیقتی است که از عالم امر آمده و علم انسان نسبت به ادراک آن، قلیل ذکر شده است، پس جایگاه «نفس»، غیر از این حقیقت مبهم و فرامادی است؛ در حالی که اگر این دو به قول بسیاری از بزرگان مشترک معنوی باشند، باید بتوان هر دو واژه را در آیات به جای یکدیگر استفاده کرد و چنین چیزی محال است؛ به عنوان مثال آیا می‌توان جایگاه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹) را با ... نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ [نَفْسِي]... عوض کرد یا «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام / ۵۴) را با كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى [روحه] الرَّحْمَةَ جایگزین کرد یا این که در قرآن فرمود: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵) و نفرمود: ... قُلِ [النفس] مِنْ أَمْرِ رَبِّي ...؛ پس این دو با هم تفاوت‌هایی دارند، اگرچه که از یک جنس باشند و مراتب آن‌ها متفاوت باشد و کنار هم قرار دادن این دو واژه در بیانات حکماء و فلاسفه یک مسامحه مصطلح است و گرنه در لسان قرآن این دو با هم تمایز دارند و کاربردی جداگانه برایشان مفروض است.

۵. «نفس» و «روح» در دیدگاه امام خمینی

از آنجا که تحقیق پیش‌رو بر آن است که به مطالعه‌ی تطبیقی «نفس» و «روح» در دیدگاه امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی بپردازد، پس ناگزیر از تعریف این دو حقیقت در بیانات ایشان می‌باشیم.

۵. ۱ «نفس» از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی در تعریف «نفس» آن را حقیقتی می‌داند که در عین وحدت و کمال بساطت دارای نشئاتی است و آن نشئات عبارتند از: نشئه‌ی مُلکیه که مربوط به عالم دنیا است، ظاهر و آشکار بوده و حواسی مثل چشم و گوش و ... ابزاری برای این بدن مُلکی یا دنیوی است. نشئه‌ی بعدی برزخیه‌ی متوسطه نام دارد که مظهر آن حواس باطنی و بدن برزخی و قالب مثالی است، نشئه‌ی غیبیه‌ی باطنیه نیز نشئه و مرتبه‌ی دیگر است که مظهر آن قلب و شؤن قلبی است و نسبت هر یک از این مراتب به دیگری هم‌چون ظاهر و باطن و جلوه و متجلی است و از این جهت است که آثار و خواص و انفعالات هر

مرتب به مرتبه‌ی دیگر سرایت می‌کند؛ مثلاً اگر حس بینایی چیزی را ادراک کند، به مناسبت آن نشئه، اثری در حس بصر برزخی و در بصر قلبی باطنی واقع می‌شود و همین‌طور بالعکس آن نیز صادق است ... «نفس» در طبیعت سیر می‌کند، رشد کرده و مجرد می‌شود و جنبه‌ی طبیعی آن فاسد شده و جنبه‌ی تجردی آن باقی می‌ماند (خمینی، ۱۳۷۸: ۸۶)؛ هم‌چنین ایشان، «نفس» را موجودی معرفی می‌کند که غیبی و شهودی است و واسطه‌ای بین غیب و شهادت است؛ در عین حال که طبیعی است، در مرتبه کشف و شهود است و با موجودات عالم غیب و تجرد هم‌قدم و هم‌نشین است؛ هم با طبیعت حشر و نشر دارد و هم از قوه خیال غافل نیست و این‌چنین است که «نفس»، تمام شؤون، اقسام فعلیت‌ها و تاثیرها را چون خالقیت، رازقیت و ... داراست (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۸۷).

در این بیانات، ایشان تعریف خاصی را به «نفس» اختصاص می‌دهد که آن را از بقیه موجودات چون «روح» یا جسم ممتاز کرده است و در نهایت، «نفس» را موجودی معرفی می‌کند که تا زمانی که در عالم طبیعت است، یک جهت و وجهه مادی دارد و یک وجهه و جهت تجردی و روحانی دارد که به آن جهت محکوم به حکم روحانیت و تجرد است و در واقع «نفس»، در بین مادی محض و مجرد محض در حرکت است و جایی متوقف نمی‌شود. «نفس» در این مرحله با سیر درونی خود استکمال پیدا می‌کند؛ یعنی از طبیعت محض روبرو تجرد محض می‌رود و کم‌کم کمال پیدا کرده و از نقص بیرون می‌رود؛ «نفس» در بین این دو مبدأ و معاد، صاحب مراتب است؛ اما این بدان معنا نیست که یک مرتبه‌اش در یک حال، عقلانی است و مرتبه دیگرش در همان حال و زمان، مادی است؛ بلکه «نفس» ذومراتب است، یعنی تا در طبیعت است، موجود برزخی است و در عین حال همان هویت تعقل می‌کند، «نفس» موجودی است مولود از طبیعت و پیدایش آن در همین عالم بوده و در این عالم طبیعت زندگی نموده و با حرکت جوهریه به فوق این عالم طبیعت می‌رسد (همو، ۱۳۸۱: ۳/ ۱۵۳ - ۱۵۴).

۲.۵ «روح» از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی در کتاب تقریرات فلسفه به بیان «روح» در اصطلاح اطباء پرداخته و آن را بخار لطیفی لحاظ کرده که از حرارت خون حیوان در قلب به وجود می‌آید و به معنای «روح» در اصطلاح حکماء نیز اشاره کرده و آن را پدیده‌ای معرفی می‌کند که مجرای آن دماغ و اعصاب است، از آن «روح» مجرد "امر"ی ظهور و نزول پیدا می‌کند و آیه‌ی مذکور به این حقیقت اذعان دارد: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» (حجر/ ۲۹) که این «روح» منفوخ به نفخه‌ی الهی است (همو، ۱۳۸۰: ۶۳۴). ایشان از اطلاق «روح» در قرآن و روایات به «روح‌الامین» و «روح» اعظم اشاره کرده و فرموده «روح» از صنوف ملائکه است و یک «روح» نیز «روح» خود حضرات اولیاء است که از ملائکه بزرگ‌تر است و در آیه شریفه «يَسْتَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ» (اسراء/ ۸۵)، امکان این که این «روح»، «روح» انسانی باشد را محال نمی‌داند، «روح»ی که در مرتبه کمال از جبرئیل و دیگر ملائکه

اعظم بوده و از «عالم امر» باشد؛ در نهایت هم، «روح» را مظهر الوهیت و از صُقع ربوبی و نشانه‌ی او دانسته‌اند (همو، ۱۳۷۸: ۳۴۱). البته ناگفته نماند که در برخی از بیانات ایشان، «نفس» و «روح» در کنار هم لحاظ شده و به نحوی از اشتراک معنایی برخوردار می‌شوند؛ مثلاً آنجا که درباره‌ی موت می‌فرماید: «شخصیت این جسم و این بدن، یک شخصیت و شخصیت «نفس» و «روح»، شخصیت دیگر است؛ مراد از بقای شخصیت این بدن، آن است که شخصیت «نفس» باقی- خواهد بود و «نفس» را که صورت انسانی است یک شخصیت است و ماده آن صورت همین بدن است و این بدن را هم شخصیتی و رای شخصیت «نفس» است که مراد ما بقای این شخصیت است» (همو، ۱۳۸۱: ۲۱۳/۳)، یا این که در جایی دیگر تصریح می‌کند که: «وقتی «نفس» انسان از دار دنیا منقطع شده و «روح» از بدن جدا می‌شود و صور اعمال انسان ولو مجرد باشند، به تناسب ملکات او، به او نمایان می‌شود ... در آن مرتبه، حواس و لو حس بصر و ذائقه باشد به گونه‌ای قوی می‌شود که می‌تواند همه لذایذ یا مولمات را در عرض هم و متمایز از یکدیگر درک کند، ولی در اینجا چون درک ضعیف است، چنین چیزی ممکن نیست» (همو، ۱۳۸۱: ۲/ ۳۴۳)؛ در حالی که از انقطاع «نفس» سخن می‌گوید، در عبارت بعدی از جدایی «روح» از بدن صحبت می‌کند و این نتیجه به دست می‌آید که «نفس» و «روح» یکی فرض شده‌اند؛ پس مرز این دو حقیقت بسیار نزدیک به هم فرض شده و گویا جدایی ندارند.

۶. «نفس» و «روح» از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

از آنجا که هدف ما در این تحقیق بررسی تمایز «نفس» و «روح» از منظر دو حکیم معاصر می‌باشد؛ لذا تعاریف این دو واژه در بستر فرهنگ و ادبیات کلامی آن‌ها نیز ضرورت دارد؛ پس شایسته است که به تعریف این دو حقیقت در بیان علامه جوادی آملی بپردازیم:

۱.۶ «نفس» از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب تسنیم معتقد است که؛ «نفس» مشتق از نفاست بوده و به لحاظ این که گران‌ترین کالا و نفیس‌ترین متاع انسان، همان جان اوست، وجه تسمیه آن را به «نفس» تصدیق کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵/ ۴۳۴). ایشان «نفس» را به معنای ذات، عین و حقیقت آن چیز و متناسب با آن لحاظ کرده‌اند؛ چنانچه حقیقت و ذات انسان را در دنیا مجموعه‌ی «روح» و بدن مادی و در برزخ، «روح» و بدن برزخی انسان ذکر کرده‌اند (همو، ۱۳۸۸: ۱۲/ ۸۵). به زعم ایشان، برخی از پژوهشگران «نفس» را به عنوان «المتشخص المعین» فرض کرده و معنای «روح» را از آن سلب می‌کنند، اما علامه جوادی آملی «نفس» را متشخص معینی دانسته که لازم ذاتی است و می‌تواند مادی یا روحانی باشد، از مصادیق «نفس» به معنای مزبور انسان است که تشخص او گاهی به اعتبار جسم و بدن: «رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا» (قصص / ۳۳)، گاه به اعتبار «روح» و جان: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» (فجر / ۲۷)، گاهی به اعتبار جسم و «روح» هر دو است: «وَمَا تَدْرِي «نَفْسٌ» بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ» (لقمان / ۳۴) و بر این اساس، اطلاق «نفس» بر شخص انسان از جهات گوناگون، همه از باب تطبیق مفهوم

بر مصداق است؛ پس با این تعابیر می‌توان از «نفس» اعتبار «روح» داشت و یا این‌که «نفس» گفت و جسم و «روح» را از آن برداشت کرد (همو، ۱۳۸۸: ۷/ ۶۳۷).

خداوند انسان را مرکب از «روح» و جسم (نفس و بدن) آفریده که «نفس» او مجلای حق است و همو نماینده خداست و برای خلافت و جانشینی او در زمین انتخاب شده است؛ چنان‌چه مشاهده می‌شود در بیان ایشان تفاوتی بین «روح» و «نفس» نیست (همو، ۱۳۸۸: ۲۰۷). «نفس» دارای دو شأن مهم علمی و عملی است که حاصل یکی اندیشه و محصول دیگری انگیزه است و «علم صائب» و «عمل صالح» دستاورد این دو شأن یاد شده است، یکی دیگر از مختصات «نفس» تحول‌پذیری آن است؛ یعنی «نفس»، بین فضائل و رذائل در حرکت است و هر آن در تکاپوی شأنی است، انسان تا در نشئه طبیعت و دنیاست محکوم به قانون حرکت است و با لوح محو و اثبات ارتباط دارد: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» و در نشئه حرکت و محو و اثبات، تغییر و تحول امکان‌پذیر است، سر این تحول‌پذیری این است که «نفس» از یک سو به نشئه طبیعت و از سوی با عالم مجردات در ارتباط است (همو، ۱۳۸۹: ۳۵).

انسان دارای «نفس» واحدی است که حقیقت او را تشکیل می‌دهد و همین «نفس» واحد، شئون مختلفی دارد که «نفس» مسوئله یا تسویل‌گر، تصویر زشت را به صورت زیبا و زیبا را به صورت زشت ارائه می‌دهد، رتبه تسویل قبل از «آماره» است و «نفس» آماره متولد از «نفس» مسوئله است، شأن آمارگی که همان خود غیر الهی است، انسان را به منکر امر می‌کند و از معروف باز می‌دارد؛ یعنی اگر خودی که در آن «نفس» آماره است، در پرتو رحمت خدا و استعانت از او کنترل نشود، عقل انسان را به اسارت خود درمی‌آورد؛ «کم من عقلٍ أسیرٍ تحت هوی امیر» (حضرت علی (ع)، حکمت ۲۱۱). شأن دیگر «نفس»، لوازه‌گی یا وجدان بیدار و ملامتگر است که از شئون مثبت «نفس» است و در این مرحله اگر انسان دچار افراط یا تفریط شود، از درون مورد سرزنش و ملامت قرار می‌گیرد و در نهایت، آخرین شأن «نفس» مطمئنه‌گی است که نشان از ارزشمندی «نفس» دارد و «نفس» در این حالت طمأنینه و آرامش یافته، خوف و حزن از او جدا شده، شیطان در این حریم راه نمی‌یابد و در سیر صعودی تقرّب به خدا به کمتر از جنّه‌اللقای رب راضی نمی‌شود (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۱۴۲-۱۴۴).

از مجموعه‌ی بیانات ایشان درباره‌ی «نفس» می‌توان چنین نتیجه‌گرفت که «نفس» انسان دارای شئون علمی و عملی بوده و این شئون که مربوط به انسان هستند، مجرد بوده و دارای درجات و مراتب است، شئون علمی «نفس» مانند احساس و تجربه حسی، وهم و خیال باید تحت رهبری عقل نظری، کوشش‌های علمی خود را ادامه دهند و شئون عملی «نفس» مانند جذب و دفع، شهوت و غضب، ارادت و کراهت، محبت و عداوت و سرانجام، تولی و تبری که همگی به دو قوه معروف شهوت و غضب برمی‌گردند، باید تحت رهبری عقل عملی فعالیت کنند تا از عمل صالح بهره‌مند شوند، این شئون «نفس» که مظهر خداوند هستند سهمی از تجرد دارا هستند؛ یعنی همان‌گونه که جزم علمی مجرد است، عزم عملی نیز مجرد است (همو، ۱۳۹۰: ۳۵۰) و «نفس» هرگاه چیزی را اراده کند و بخواهد باشد، آن چیز با همین اراده و خواست،

در حیطة او، موجود و متحقق می‌شود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس ۸۲). البته ذکر این نکته ضروری است که ولیّ واقعی و حقیقی اشیاء و اشخاص که «نفس» همه انسان‌ها در ولایت داشتن مظهر اویند، فقط و فقط، ذات اقدس الهی است.

۲.۶ «روح» از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

از مجموعه مباحث ایشان درباره‌ی «روح» چنین می‌توان نتیجه‌گرفت که انسان هویتی از «روح» و بدن است، «روح» مجرد نفسی دارد نه عقلی؛ یعنی در بخشی از کارها محتاج به بدن است، برخلاف مجرد عقلی؛ زیرا عقل مجرد همه شئون را خود برعهده دارد، اصالت در انسان از آن «روح» مجرد بوده و بدن ابزار او است، از آن جهت که بدن ابزاری برای «روح» است، قوت و ضعف بدن و شئون بدنی، سهم تعیین‌کننده‌ای در کارهای «روح» دارند، چون با ابزار قوی کار نیرومند و با ابزار ضعیف کار سست انجام می‌گیرد. علامه، حقیقت انسان را «روح» او دانسته و از این رو بدون شناخت «روح» شناسایی انسان را ناممکن فرض می‌کند، انسان را موجودی مرکب از جسم و «روح» یا «نفس» و بدن و دارای دو جنبه فطری و طبیعی می‌داند که هر یک از این دو جنبه او قوایی دارد؛ قوای فطری انسان، او را به گرایشهای معنوی سوق می‌دهد و قوای طبیعی، او را به سمت امور مادی متمایل می‌سازد، مضاف براین‌که برای انسان عقل نظری و عقل عملی قائل است که کار عقل نظری را ادراک، و کار عقل عملی را اعمال معقول برمی‌شمرد، بُعد نظری انسان دارای قوای متعددی، چون حس، خیال، وهم و بُعد عملی او دارای نیروی متعددی، مانند غضب، شهوت است. «روح»، بسته به این که در چه شأنی ظهور نماید، گاه عقل است و گاه قلب و گاه حسی از حواس است (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۴).

۷. مقایسه آرای دو اندیشمند در باب «نفس» و «روح»

«نفس» در منظر امام‌خمینی حقیقتی است که دارای سه رتبه و نشئه معرفی شده و جلوه‌ای از جلوات الهی است، از طرفی با طبیعت در ارتباط است و شروع حرکت او از ماده است؛ پس بدان دلیل جسمانیه الحدوث است و از طرفی با حرکت و سیر جوهری که از درون آن جوشش دارد به سوی تجرد و روحانی شدن تحت بقاء روان است و اصطلاحاً به سوی روحانیه البقاء شدن پیش می‌رود، همین «نفس» که در ابتدای خلقت بدون هیچ نقش و نگاری است، دارای قوای غضبیه و وهمیه و شهویه بوده و اعضاء و جوارح ما در حکم ابزاری برای آن می‌باشند، «نفس» باید در جدال با قوای جهل و لشکریانش، عقل را به قضاوت دعوت کند و از نصح و خیرخواهی آن بهره‌گیرد. اعمال و افعال آدمی بر «نفس» او اثر گذاشته و در اثر تکرار آن‌ها صورت نوعیه فرد همانی خواهد شد که از او سرمی‌زند؛ مثلاً اگر ملکه‌ی غضب بر او حاکم شود، صورت عینی و حقیقی «نفس» او همان خواهد شد. «نفس» دارای افعال خاصی است؛ از جمله این‌که: الف - فاعل بالرضاست؛ یعنی بدون اینکه صورتی از قبل داشته باشد، فی‌الحال صورت‌گری می‌کند و ب - فاعل بالتجلی است یعنی

خودش از خودش منفعل می‌شود و ج - فاعل بالطبع است؛ یعنی بنا بر طبیعت خود عمل می‌کند و د - فاعل بالتسخیر هم هست، چون اراده‌ی او تحت تسخیر مسخّر است و ه - فاعل بالقصد نیز هست چنان‌که اگر چیزی را قصد کند به سوی آن حرکت می‌کند و خلاصه «نفس» عین فعل الهی است که قادر به ظهور تمام تجلیات اوست (خمینی، ۱۳۸۱: ۲۸۷/۱ - ۲۹۵).

ذکر این مطلب بجاست که ایشان «نفس» را بسان عالم دارای سه مرتبه می‌دانند: الف - مرتبه طبع الكل که عالم ماده و مادیات و مرتبه شهادت است، ب - مرتبه خیال الكل که عالم برزخ بوده و ج - مرتبه عقل می‌باشد: رتبه وجودی هر کدام از این مراحل به تناسب عوالمی که آدمی با آن مواجه می‌شود، به ترتیب از ماده، ملکوت و سپس عقل یا جبروت شدیدتر شده؛ همان‌طور که در قوس نزول این رتبه با حضور در عالم ماده با نوسان و کاهش روبه‌رو می‌شود (خمینی، ۱۳۸۱: ۳۰۵). نکته‌ای که حائز اهمیت است این‌که امام خمینی در ارتباط با شؤونات «نفس» که عبارت از تسویل، امارگی، لوامه‌گی و اطمینان هستند، بر احتراز از امارگی، بسیار تاکید کرده و آدمی را از آن برحذر می‌دارند؛ زیرا که این شأن از «نفس» را از مکاید شیطان دانسته‌اند که انسان را به سوی هوا و هوس دعوت می‌کند و این تحذیر در سراسر آثار اخلاقی ایشان چون چهل حدیث، سرالصلوه و ... به چشم می‌خورد ولی در بیانات علامه، شؤونات «نفس» از تسویل و زینت‌گری شروع و پس از امارگی و لوامه‌گی به اطمینان «نفس» ختم می‌شود.

«نفس» در منظر آیت‌الله جوادی آملی نیز بسان امام خمینی همان سه رتبه‌ی طبیعت، خیال و عقل را داراست و انسان حقیقت واحدی است که اصل آن را «نفس» ناطقه و فرع آن را بدن تشکیل می‌دهد، ایشان به همان قوای نفسانی که امام فرموده، اشاره می‌کند ولی عمل قوا را تحت دو نیروی ادراک و تحریک توضیح داده و بیان کرده‌اند که نیروهای ادراکی از حس و خیال و وهم که به ابزاری چون چشم و گوش و .. مسلح هستند، تحت عنوان عقل نظری به اقدام و عمل «نفس» در حیطه عقل عملی کمک می‌رساند؛ مثلاً چشم می‌بیند، عقل نظری متناسب با حس، خیال، وهم یا عقل گزاره صادر می‌کند و آن وقت قوای تحریکی که غضب و شهوت، خیال هستند به وسیله‌ی ابزاری چون دست، پا و ... وارد عمل می‌شوند، نکته این‌که عقل عملی تحت فرمان عقل نظری است و وام‌دار اوست.

در هر دو نظر «نفس» به عنوان اصل، و بدن و جسم به عنوان فرع معرفی شده و خواص و آثار آن‌ها به جهت حرکت جوهری «نفس» از طبیعت به سوی مجرد پیش می‌رود.

«روح» در دیدگاه امام خمینی لب آدمی و بدن قشر اوست، «روح» از صُقع ربوبی نشأت گرفته و از جلوات اوست، در بیانات ایشان به تعریف واضح و مبسوطی از «روح» دست‌نیافته و فقط به اذعان این مطلب برخوردیم که: «شاید اطلاق «روح» در زبان قرآن و اخبار، دو صورت داشته باشد؛ یک «روح» که از صنوف ملائکه است و دیگری که «روح» خود حضرات اولیاء است و بزرگ‌تر از ملائکه است. بنابراین، ممکن است «روح» در سوره شریفه «قدر» به اعتبار تنزل در ليله قدر، عبارت از «روح» الامین یا «روح» اعظم باشد و در آیه شریفه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» (اسراء / ۸۵) عبارت از «روح»

انسانی باشد که در مرتبه کمال از جبرئیل و دیگر ملائکه بالاتر بوده و از «عالم امر» باشد» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۴۱). ایشان با این سخنان به بیان مصادیق «روح» پرداخته و تعریفی ارائه نکرده‌اند ولی از تجرد «روح»، اتصال بدن و «روح» صحبت کرده و خاطر نشان می‌کند که تمام آثار ظاهری در «روح» و متقابلاً آثار معنوی به جسم سرایت کرده و تکرار اعمال صالح یا ناپسند، باعث رسوخ فضائل و رذائل اخلاقی در انسان می‌شود و این‌ها همه از تجرد «روح» و فوق مادی بودن آن حکایت دارد.

آیت‌الله جوادی آملی درباره‌ی «روح» به طور مبسوط و مفصل صحبت کرده، ضمن برشمردن خواص و آثار، آن را دارای قوایی برمی‌شمرند که شبیه آنچه در «نفس» گفتیم صاحب اثر است، و وجود آن دلیلی بر وصف احسن‌الخالقین بودن پدیدآورنده‌ی آن است، بدن در این سیر کمالی تابع و ابزار اوست و این‌که «روح» عامل شرافت آدمی است و می‌تواند به واسطه‌ی اعمال و افعالی که انجام می‌دهد، صورت نوعیه خود را تعیین کند. هر دو حکیم انسان را در ابتدای امر خلقت، دارای بُعد جسمانی دانسته‌اند که قابلیت تجرد داشته و به سوی آن (تجرد و روحانی شدن) روان است، البته مجردی که نفس ناطقه (در بیان امام خمینی) و مجرد نفسانی (در بیان علامه جوادی آملی) از شاخصه‌های آن است.

در این منظر با وجودی که هر دو حکیم از الفاظ «جسم» و «روح» یا «نفس» و بدن استفاده کرده‌اند؛ اما در نهایت آیت‌الله جوادی آملی از چهار رتبه‌ی انسانی سخن می‌گوید که ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت از تقسیمات آن بوده (جوادی-آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۵ - ۱۶۶) و لذا براساس مبانی ایشان می‌توان بخش برین آدمی را «روح» نامید که مرکز دریافت الهامات الهی و متصل به «روح» او بوده و امانتی در نزد انسان است و بخش میانی را که شامل ضمیر ناخودآگاه و ذهن خودآگاه است، به «نفس» نسبت داد و نازل‌ترین بخش انسان را هم جسم یا ناسوت نامید (محمدی‌آشنانی، ۱۳۹۱: ۳۲ - ۳۷) و در نتیجه می‌توان ایشان را از قائلان به تفکیک مرتبه‌ی «نفس» و «روح» در آدمی به حساب آورد.

نتیجه‌گیری

۱. «نفس» در قرآن دارای تشخیص و تعین بوده و کارکردهایی چون اکتساب، جزا، تکلیف، وجدان، ذوق موت، توفی و... بر آن مترتب است و حال آن‌که «روح» در قرآن با واژگانی چون إلقاء، تأیید، نفخ، تنزیل، امر رب، وحی و قیام همراه شده که بدین ترتیب آن را از «نفس» مجزا و منحصر به فرد قرار می‌دهد.
۲. در تحقیق پیش‌رو، هر دو حکیم مورد نظر امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی پیرو مکتب و حکمت ملاصدرا و به عبارتی حکمت متعالیه بوده‌اند و بعید به نظر نمی‌رسد که نظرات و آراء ایشان در بسیاری موارد خصوصاً در مسائل و مباحث مربوط به «نفس» و «روح»، شباهت داشته‌باشد.

۳. در بیانات امام خمینی بیشتر با واژه‌ی «نفس» مواجه می‌شویم و در برخی موارد نیز «نفس» و «روح» را در کنار یکدیگر می‌بینیم، به‌طور کلی ایشان «نفس» را حقیقتی می‌انگارند که در عین دارا بودن سه نشئه‌ی ملک (ماده)، ملکوت (خیال) و جبروت (عقل)، جهتی به سوی طبیعت و جهتی به سوی غیب و ملکوت هستی دارد.

«روح» از منظر امام خمینی در قرآن و روایات به «روح الامین» و «روح اعظم» اشاره کرده و یک «روح» را از صنوف ملائکه و یک «روح» را نیز «روح» خود حضرات اولیاء ذکر کرده است: در آیه شریفه «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ» (اسراء / ۸۵)، امکان این‌که این «روح»، «روح» انسانی باشد را محال نمی‌دانند؛ درنهایت هم، «روح» را مظهر الوهیت و از صُقع ربوبی و نشانه‌ی او دانسته‌اند.

۴. در آراء آیت‌الله جوادی آملی با واژه‌ی «روح» بیش از «نفس» مواجه می‌شویم، هرچند که هم‌نشینی «نفس» و «روح» را هم مشاهده می‌کنیم، «نفس» در منظر ایشان، متشخص معینی است که می‌تواند بر مصادیق عدیده از «نفس»، مانند جسم و «روح» با توجه به موضع کلام واضح دلالت کند، پس «نفس» در هر کلامی می‌تواند اعم از جسم، «روح»، یا هر دو باشد. ایشان نیز انسان را موجودی دو وجهی فرض کرده‌اند که وجهی به سوی ماده و وجهی به ماوراء آن یعنی غیب دارد، اما درنهایت، چهار مرتبه را برای او (انسان) برمی‌شمارند که عبارت از وجوه چهارگانه مادی، مثالی، عقلی و الهی است:

الف - وجود مادی که همان وجود گیاهی است و انسان در آن با نباتات مشترک است؛ اموری چون تغذیه، تنمیه و تولید؛

ب- وجود مثالی که همان وجود حیوانی است و انسان در آن با حیوانات مشترک است، اموری چون شهوت و غضب؛

ج - وجود عقلی که انسان را به عنوان موجودی ذرّاک و صاحب‌نظر معرفی می‌کند و با این مرتبه آدمی با معارف و حیانی آشنا شده و در تعیین مسیر مصمم می‌شود؛

د - وجود الهی که بالاتر از مرتبه عقلی است، همان وجود الهی انسان یا خودِ نهانی و نهایی اوست که امانتی ویژه در دست اوست و بالاترین رتبه‌ی آدمی است؛ چراکه انسانیت انسان و اصالت وجودی‌اش وابسته به «روح» اوست و این «روح»، از «روح» الهی و فطرت خداخواهی نشأت گرفته و در این سیر صعودی انسان به سوی الله، قوای روحی که فطرت و طبیعت باشند به او مدد می‌رسانند، بدین طریق که چنانچه در طبیعت رزق از آسمان به زمین نازل می‌شود، فطرت نیز بر زمین طبیعت بشر می‌بارد و براین اساس «روح» انسان می‌تواند حاکمیت فطرت یا طبیعت را در ابعاد علمی و عملی به‌ظهور بنشانند، یعنی می‌تواند هم‌سو با «روح» الهی و وجود الهی خود حرکت کند و هم می‌تواند پشت به این وجه الهی داشته و روند سقوطی و ادباری را برگزیند (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ش، ص ۱۶۹) و بدین ترتیب با این دسته‌بندی افق «روح» از «نفس» وسعت بیشتری یافته و از مرتبه نفسانی که متعلق به موجودی عقلی، ذرّاک و مصمم است جدا می‌شود؛ پس از منظر ایشان بین «نفس» و «روح»، تمایز وجود دارد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰): «رسائل»، قم: نشر بیدار، چاپ اول.
۲. _____، _____ (۱۳۷۵): «النفس من کتاب الشفاء لابن سینا»، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم: نشر مکتب اعلام اسلامی، چاپ اول.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (بی تا): «شرح نهج البلاغه»، قم: نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴. ابن بابویه قمی، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین (۱۴۱۴): «الاعتقادات»، بیروت: نشر دارمفید، چاپ دوم.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹): «تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴): «لسان العرب»، بیروت: نشر دار صادر، چاپ سوم.
۷. ارسطو «(۱۴۰۰): ارسطو طالیس فی النفس»، بیروت: نشر دارالقلم، چاپ اول.
۸. پاینده، زهرا (۱۳۸۹): «نفس در عرفان شیعی»، مقاله ۱۰، دوره ۸، شماره ۲۶، ۲۵.
۹. تفلیسی، محمد بن حبیبی (۱۳۴۰): «وجوه قرآن»، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹): «تسنیم»، قم: نشر اسراء، چاپ هشتم.
۱۱. _____، _____ (۱۳۸۹): «تفسیر انسان به انسان»، قم: نشر اسراء، چاپ پنجم.
۱۲. _____، _____ (۱۳۸۳): «توحید در قرآن»، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
۱۳. _____، _____ (۱۳۸۸): «حق و تکلیف در اسلام»، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.

۱۴. _____، _____: (۱۳۸۹): «قرآن حکیم از منظر امام رضا(ع)»، قم: نشر اسراء، چاپ هفتم.
۱۵. _____، _____: (۱۳۸۴): «معرفت شناسی در قرآن»، قم: نشر اسراء، چاپ سوم.
۱۶. جمعی از پژوهشگران، (۱۳۹۲)، «اسلام و مساله «نفس» و بدن»، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. جوهری؛ اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ق)، «صحاح، تاج اللغه و صحاح العربیه»، ج ۳، ص ۹۸۴، بیروت: نشر دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۱۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱): «عیون مسائل النفس»، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۸): «آداب الصلاة»، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ هفتم.
۲۰. _____، _____: (۱۳۸۱): «تقریرات فلسفه امام خمینی»، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۱. _____، _____: (۱۳۸۰): «شرح چهل حدیث»، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ بیست و چهارم.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): «ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن»، بیروت: نشر دارالقلم، چاپ اول.
۲۳. روحانی، محمود (۱۳۶۸): «المعجم الإحصائی للالفاظ العربیه»، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۲۴. سبحانی، جعفر (۱۳۹۳): «اصالت روح از نظر قرآن»، قم: نشر توحید، چاپ اول.
۲۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی بن حبش (۱۳۸۵): «المشاعر و المطارحات»، ترجمه: صدرالدین طاهری، تهران: نشر مجلس شورای اسلامی.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱): «الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه»، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰): «المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: نشر اسماعیلیان، چاپ سوم.
۲۸. عمید، حسن (۱۳۶۱): «فرهنگ عمید»، تهران: امیرکبیر.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹): «کتاب العین»، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۳۰. قرشی بنانی، علی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. قجاوند، مهدی؛ حاج کاظمیان، محسن (۱۳۹۵): «تمایز روح و نفس در قرآن کریم و روایات»، دوفصلنامه علمی پژوهشی قرآن و حدیث، سال نهم، شماره دوم، پیاپی ۱۸، صص ۹۷ - ۱۲۲.
۳۲. گنجور، مهدی (۱۳۹۶): «خداشناسی در آئینه معرفت نفس»، تهران: نشر عروج.
۳۳. محمدی آشنانی، علی (۱۳۹۱): «مهارت خودآگاهی»، قم: نورگستر، چاپ اول.
۳۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴): «تاج العروس من جواهر القاموس»، بیروت: نشر دارالفکر.
۳۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱): «پیش نیازهای مدیریت اسلامی»، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، تهران: نشر وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی.
۳۷. معلمی، حسن (۱۳۹۸): «نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات»، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم.
۳۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۶۳): «تصحیح الاعتقادات بصواب الانتقاد»، قم: نشر شریف رضی.