



Philosophical Analysis of Blowing the Spirit (Rooh) into the Body in the View of Al-Hikma Al-Muta'aliya

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Moradi H.*

Department of Humanities,
Department of Islamic Philosophy
and Wisdom, Faculty of Humanities,
Shahed University, Tehran, Iran

Forouzan Kia F.

Department of Islamic Philosophy
and Wisdom, Faculty of Humanities,
Shahed University, Tehran, Iran

How to cite this article

Moradi H A, Forouzan Kia F Philosophical Analysis of Blowing the Spirit (Rooh) into the Body in the View of Al-Hikma Al-Muta'aliya. *Philosophical Thought*. 2022;2(1):51-59.

ABSTRACT

The subject of this article is the relationship between the soul and the body and its problem is the conflict between the philosophical doctrine of "the physical occurrence of the soul (Nafs)" and the Quranic doctrine of "blowing the spirit (Rooh) in the body". Solving this conflict is our goal and its method is first to describe both doctrines in their context and then to analyze the conflict and resolve it based on the principles of transcendent wisdom. Blowing the spirit in the body means degrading and connecting the spirit to the body to plan and control it. The physical occurrence of a partial soul for a body means the occurrence of a rational and general tactical attention of the soul to this imaginal or corporeal body. It seems that the spirit is the intellectual level of the soul and the blowing of the spirit is the physical occurrence of the soul. Therefore, the spirit or the rational soul is not a creature with an occurrence, but something with its occurrence as belonging to a body. Blowing the spirit into the body or the physical occurrence of the soul means its control relationship with the body, not it means being at the level of the corporeal body.

Keywords Al-Hikma Al-Muta'aliya; Mulla Sadra; Occurrence of the Soul (Nafs); Blowing the Spirit (Rooh)

*Correspondence

Address: Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Humanities, Shahed University, In Front of the Imam Khomeini Holy Shrine, Persian Gulf Highway, Tehran

Phone: -

Fax: -

h.moradi@shahed.ac.ir

Article History

Received: November 3, 2021

Accepted: January 21, 2022

ePublished: March 11, 2021

CITATION LINKS

[Nourani A, Hosseini Ardakani AM; 1996] MERAAT AL-AKWAN [Javadi Amoli A; 2007] RAHIQ MAKHTOUM [Javadi Amoli A; 2009] TASNIM [Sadrudin Shirazi MI; 1975] AL-MABDA' WA'L-MA'AD [Sadrudin Shirazi MI; 1981] ASRAR AL-AYAT [Sadrudin Shirazi MI; 1987] Interpretation of the Holy Quran [Sadrudin Shirazi MI; 1999a] AL-HIKMA AL-MUTA'ALIYA FI-L-ASFAR AL-'AQLIYYA AL-ARBA'A [Sadrudin Shirazi MI; 1999b] AL-MAZAHIR AL-ELAHIE [Sadrudin Shirazi MI; 2004] SHARH USOOL AL-KAFI: the book of reason and ignorance [Sadrudin Shirazi MI; 2007] MAFATIH AL-GHAYB [Tabatabai SMH; 1995] AL-MIZAN FI TAFSIR AL-QURAN [Tabatabai SMH; 1996] Man from the beginning to the end [Tusi M; 1995] Beginning and end

تحلیل فلسفی دمیدن روح در بدن در نگاه حکمت متعالیه

حسن مرادی*

گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران

فاطمه فروزان کیا

گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران

چکیده

موضوع این مقاله رابطه نفس و بدن و مسأله آن، تعارض آموزه فلسفی "حدوث جسمانی نفس" با آموزه قرآنی "دمیدن روح در بدن" است. حل این تعارض هدف ماست و روش آن ابتدا توصیف هر آموزه در متن ظهورش و سپس تحلیل تعارض و حل آن بر اساس حکمت متعالیه است. دمیدن روح به یک بدن به معنای تنزل و تعلق تدبیری روح به آن است. حدوث جسمانی نفس جزئی برای یک بدن به معنای حدوث توجه تدبیری مرتبه عقلی این نفس نسبت به این بدن مثالی یا مادی است. به نظر می‌رسد روح، همان مرتبه عقلی نفس است و نفخ روح، همان حدوث جسمانی نفس. بنابراین، روح که از عالم امر است یا نفس که در مرتبه عالم عقل است، حادث نیست بلکه حیث تعلق آن به یک بدن، حادث است. دمیدن روح در بدن یا جسمانی بودن حدوث نفس به معنای تعلق تدبیری داشتن آن به جسم است نه به معنای مادی بودن نفس.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، ملاصدرا، حدوث نفس، نفخ روح

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۰۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰

*نویسنده مسئول: h.moradi@shahed.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، روبه‌روی حرم امام خمینی، دانشگاه شاهد، دانشکده علوم انسانی

تلفن: ؛ فکس: -

مقدمه

علم النفس فلسفی یکی از مباحث مهم در حوزه فلسفه اسلامی بوده و یکی از مهم‌ترین بحث‌های آن ماهیت روح و نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن است. ملاصدرا نیز به این بحث توجه ویژه داشته و لبّ آموزه او به صورت جمله "النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء" مشهور است. از طرف دیگر قرآن این آموزه را بیان کرده است که بعد از تسویه بدن، خداوند از روح خود در بدن انسان دمیده است. به نظر می‌رسد این دو آموزه با هم تعارض دارند زیرا یکی نفس را حادث و بدن را در مقام شریک علت حدوث می‌داند و دیگری روح را موجودی از عالم امر و بی‌زمان می‌داند که به نوعی (انزال، ارسال، القا) با بدن ارتباط یافته است. سؤال اصلی این است که آیا برای تعارض مذکور راه حلی وجود دارد؟ سئوالات فرعی این است که روح و دمیدن آن در قرآن و فلسفه به چه معناست؟ آیا نفس همان روح است؟ برای حل تعارض باید ابتدا هر دو آموزه را در متن ظهور خودشان یعنی قرآن و حکمت متعالیه به دقت تحلیل کرد. سپس آموزه قرآنی دمیدن روح را بر اساس مفاهیم و مبانی چارچوب حکمت متعالیه تبیین کرد و در مرحله آخر باید تعارض این دو آموزه را در چارچوب حکمت متعالیه برطرف کرد. در ادامه در بخش اول و دوم به تحلیل هر یک از این دو آموزه می‌پردازیم و در بخش سوم به حل تعارض و ابهام مذکور.

تحلیل قرآنی روح و دمیدن آن

در این قسمت تلاش می‌شود تا مفهوم روح، فارغ از معانی آن در کتب فلسفی و کلامی و فقط از روش تفسیر قرآن به قرآن، تا آنجا که ممکن است، توصیف شود. به همین دلیل تمام آیاتی که این کلمه در آن به کار رفته را بررسی نموده‌ایم تا معنای روح و نفخ آن مشخص شود. در قسمت چهارم مقاله معنایی که ملاصدرا از این مفاهیم در ذهن داشته و تفاوت روح با نفس ارایه شده است. نکته مهم این است که نباید از ابتدا معنای روح و نفس را یکسان گرفت و آنها را به جای هم به کار برد. باید با توصیف روح از متن قرآن و توصیف نفس از کتب فلسفی و بررسی تفاوت و تشابه خصوصیات آنها به نسبت میان این دو مفهوم پی برد.

در سؤال از چیستی روح، قرآن آن را چیزی از امر ربّ معرفی کرده است (اسراء: ۸۵). در چیستی امر می‌توان گفت قرآن عالم امر را در مقابل عالم خلق که دارای زمان و مکان است، نهاده است [Tabatabai, 1996: 15] و هر دو را برای الله می‌داند (اعراف: ۵۴). این که روح یک موجود عینی است قرینه روشن برای عالم بودن امر و تکوینی بودن معنای امر و تمایز آن از عالم خلق است. همچنین اینکه شمس و قمر در تسخیر امر اوست و مبارک بودن الله که رب دو عالم است، دو قرینه دیگر بر تکوینی و عالم بودن امر است. بنابراین، روح یک موجودی تکوینی از عالم امر است که زمان و مکان و در نتیجه تکثر افرادی ندارد. شاید به همین دلیل است این کلمه در قرآن همواره به شکل مفرد به کار رفته است.

از نحوه استعمال کلمه خلق در قرآن (صافات: ۱۱؛ انسان: ۲) می‌توان فهمید که خلق، امری تدریجی است [Tabatabai, 1995: 528]. در نتیجه عالم امر و موجودات آن که با "کن فیکون" ایجاد می‌شوند، دفعی و غیرتدریجی‌اند. به همین دلیل در مورد امر الهی که هم موجب ظهور موجودات است (قمر: ۵۰) هم موجب بازگشت آنها (نحل: ۷۷) از تعبیر یک چشم بر هم زدن یا یک گردش نگاه (کلمج بالبصر) استفاده کرده است. قرآن می‌فرماید امر او در هنگام اراده چیزی، همان است که به آن چیز می‌گوید "باش" و آن شیء موجود می‌شود (یس: ۸۲). بنابراین در هر چیزی که وجود دارد، عالم امر دخالت و حضور دارد زیرا وجود هر چیزی نفس همان چیز است. می‌توان از تفریع و تأخر موجودات بعد از گفتن کلمه کن توسط الله و عدم سبقت گرفتن ملایک بر قول الهی و عمل کردن بر اساس امر او (انبیاء: ۲۷) نتیجه می‌شود که عالم امر، قبل (رتبی، نه زمانی) از عالم خلق است و هر موجود زمانندی از موجودات امری صادر گشته و بر آنها قیام دارد. بنابراین موجودات عالم امر بر موجودات زمانمند، احاطه وجودی داشته و به همراه آنها هستند یعنی معیت قیومی با آنها دارند، مانند معیت ذهن ما با تمام موجوداتی که در آن ساخته‌ایم [Tabatabai, 1996: 19]. از خصوصیات گفته شده در مورد عالم امر می‌توان برداشت کرد که روح امری بی‌زمان و بی‌مکان است و به اصطلاح فلسفی می‌توان گفت امری قدیم است. قدیم بودن روح در تقابل ظاهری با آموزه حدوث نفس در حکمت متعالیه است. همچنین در تعارض ظاهری با آموزه حکمت مشأ در مورد حدوث نفس بعد از رسیدن تعادل مزاج جنین به یک حد خاص است.

در چند آیه از قرآن تعبیر دمیدن یا نفخ روح در امری جسمانی استفاده شده است. در مشهورترین آیات در این زمینه خداوند می‌فرماید بعد از تسویه بدنی که آن را از نوعی گل خشک حاصل از یک لجن بدبو و تیره رنگ خلق کرده ام، در آن روحی از خودم را می‌دمم (حجر: ۲۹) یا بعد از تسویه بدنی که از گل خلق شده از روح خود در او دمیده‌ام (ص: ۷۲). در آیه‌ای دیگر شروع خلقت انسان را از گل دانسته اما ادامه یافتن نسل انسان را از چکیده آبی پست دانسته (سجده: ۸) و در ادامه می‌فرماید این آب را تسویه نموده و سپس از روح خود در او دمیده است و داشتن قوای سمع و بصر و فؤاد بعد از آن است (سجده: ۹). در بیان داستان خلق عیسی^ع نیز از

تعبیر نفخ روح ما در جسم مریم^(ص) استفاده شده است (انبیاء: ۹۱؛ تحریم: ۱۲). تفاوت دو تعبیر «روحی» و «روحنا» نشانه بالاتر درجه وجودی «روحی» است؛ زیرا بدون واسطه دمیده شده است.

در مورد معنای دمیدن روح آنچه که بر اساس شواهد قرآنی می‌توان گفت نوعی ارسال و انزال است که موجب ارتباط یک جسم با روح می‌شود [Tabatabai, 1996: 154; Javadi Amoli, 2009: 221]. در یک آیه از تعبیر ارسال روح ما استفاده شده است. این روح ارسال شده به مریم^(ص) می‌تواند به شکل بشری دارای تسویه متمثل شود (مریم: ۱۷). در دو آیه از تعبیر انزال ملائکه به واسطه روح از عالم امر (نحل: ۲) و انزال در شب قدر (قدر: ۴) و در دو آیه از تعبیر انزال قرآن به واسطه روح القدس (نحل: ۱۰۲) یا روح الامین (شعرا: ۱۹۳) بر قلب پیامبر^(ص) سخن گفته شده است. ارسال و انزال نشان‌دهنده بالاتر بودن عالم امر و روح و نیز انزال ملائکه به واسطه روح نشان‌دهنده مرتبه بالاتر روح و احاطه آن بر ملائکه است.

در یک آیه از القا روح از امر از عالم امر بر برخی از کسانی که عبد او باشند، سخن گفته است که حاصل این القا این است که آن فرد می‌تواند اندازنده نسبت به روز تلاقی باشد (غافر: ۱۵). از ابتدای همین آیه که خداوند خود را به رفیع‌الدرجات و ذوالعرش معرفی نموده است، می‌توان فهمید که القا روح، موجب رفعت درجات آن فرد مؤمن شده و عرش یک مصداق از درجات رفیع است. به همین دلیل است که این فرد می‌تواند به انسان‌های دیگر در مورد بازگشت به اصل خود و تلاقی با مقام وحدت عالم تذکر دهد و آنها را نسبت به رفتار خود در دنیا و کسب ملکات اخلاقی بد، انذار دهد. در یک آیه نیز خود عیسی^(ع) را روحی از او و کلمه‌ای از او که به مریم^(ص) القا شده معرفی می‌نماید (نساء: ۱۷۱). این که یک انسان دارای جسم را روح معرفی کرده می‌تواند اشاره به این داشته باشد که جسم انسان و عالم ماده نیز تنزل روح است. به نظر می‌رسد القا همراه با تنزل نیست. بنابراین در مواقعی انجام می‌شود که فرد بالا رفته است و در آن مرتبه بالا امری به او القا می‌شود. برای مثال خداوند به پیامبر^(ص) می‌فرماید تو قرآن را از نزد حکیم علیم تلقی کردی (نمل: ۶). از عبارت «من لئن» می‌توان فهمید که این القا با آن تنزل قرآن در شب قدر یا تنزل به زبان عربی تفاوت دارد. در مورد تلقی کلمات به حضرت آدم نیز این قرینه وجود دارد که آدم^(ع) قبل از هبوط نهایی به زمین این کلمات را دریافت نموده است (بقره: ۳۷-۳۸). البته شیطان نیز اموری را القا می‌کند که در این مورد نیز فاصله بین فرد و شیطان کم می‌شود زیرا با تمنا و آرزو نمودن، نبی از مقام توحید پایین می‌آید. البته این امور را خداوند نسخ کرده و آیات خود را محکم می‌نماید (حج: ۵۲).

در دو آیه روح القدس تاییدکننده حضرت عیسی^(ع) (بقره: ۸۷ و ۲۵۳؛ مائده: ۱۱۰) و در یک آیه روحی از الله را تاییدکننده مومنین (مجادله: ۲۲) دانسته شده است. تایید کردن به معنای تقویت کردن است و تقویت می‌تواند هم در جسم باشد هم در ذهن. بنابراین تایید کردن هم باید نوعی توجه تدبیری و همان نفخ روحی بالاتر باشد. در مجموع به نظر می‌رسد که نفخ روح در بدن که با تعبیر القا، ارسال و انزال نیز بیان می‌شود نوعی توجه موجود عالی و فرا زمانی و فرا مکانی به موجود دانی دارای جسم و ذهن است. این توجه موجب می‌شود تا آن جسم و ذهن دارای مراتبی از حیات یعنی قدرت و علم شوند. این حیات در یک انسان در طول زندگی‌اش و در انسان‌های مختلف می‌تواند متفاوت باشد و این تفاوت در نزدیکی و دوری از عالم امر است.

جسمانی بودن حدوث نفس

ملاصدرا معتقد است که نفس انسانی جسمانیة الحدوث است [Sadrudin Shirazi, 1999a: 347]. اما از جهت بقا و پایداری، مجرد از ماده و روحانی است [Sadrudin Shirazi, 2007: 536]. نفس در اول پیدایش به منزله هیولای اولی است که هیچ کمال صوری و صورت محسوسه و متخیله و معقوله را ندارد و به مرور به مرتبه‌ای می‌رسد که فعال و دارای صور مجزده جزئیه و کلیه می‌گردد [Nourani & Hosseini, 2004: 506]. در واقع بعد از اینکه بدن بعد از ترکیبات بسیار عناصر به مزاجی خاص رسید، نفس حادث می‌شود و این حرکت در نهایت منجر به خروج تدریجی نفس از قوه به فعل می‌شود که در نهایت منجر به رسیدن به حقایق عقلی می‌گردد [Javadi Amoli, 2007: 307]. در نتیجه نفس ناطقه یک موجود ثابت در حد ذات و جوهر خویش نیست، بلکه، به همراه حرکت جوهری بدن، جوهر نفس نیز دایما در تحوّل و تبدل است [Sadrudin Shirazi, 1999b]. این امر مختص به نفس نیست بلکه به طور کلی می‌توان گفت در جهان طبیعت چیزی ثابت و باقی نیست بلکه هر چیزی در هر لحظه تازه و حادث است [Javadi Amoli, 2004: 104]. در واقع جهان ماده یک واحد حقیقی سیال است که به سمت ثبات و تجزّد، حرکت می‌کند. در نتیجه هر شیء جوهری نوعی حرکت استکمالی به سوی عالم قدس و ملکوت دارد، خصوصا انسان که اشرف مخلوقات است [Sadrudin Shirazi, 1999b].

به اعتقاد ملاصدرا برخی از اشیا، امکان وجود (فی الماده) را دارند و برخی دیگر امکان وجود همراه آن (مع الماده) را. دسته اول مانند صور جسمانی است و دسته دوم همانند نفوس انسانی که وجود آن نه در ماده، بلکه همراه آن است. از آن جا که هر ممکن الوجودی، وجود و عدمش برابر بوده و برای اینکه به ساحت وجود گام نهد، نیاز به مرجح دارد که آن را به سمت وجود میل دهد، نفس انسانی نیز برای رسیدن به مرز تحقق نیازمند مرجح است و ماده که همان بدن باشد، مرجح نفس برای وجود و تحقق بر عدم و نیستی است [Sadrudin Shirazi, 1999b].

نکته مهم این است که نباید جسمانی بودن را به معنای مادی بودن نفس بدانیم. یعنی چنین نیست که از جسمی که مادی است بر اثر حرکت جوهری، نفسی که مادی است حادث شود و بعد این نفس مادی نیز در اثر حرکت جوهری اشتدادی تبدیل به نفس مجرد شود. جسمانی بودن نفس در ابتدای حدوث مانند خرمایی بودن خرمافروش یا مدرسه‌ای بود مدیر مدرسه است. خرما فروش قبل از خرید خرما و اقدام به فروش آن، خرما فروش نبود اما انسان بود. مدیر مدرسه قبل از ساخت مدرسه و قبول مدیریت آن، مدیر مدرسه نبود اما انسان بود. نفس جزئی نیز قبل از ساخت بدن و رسیدن به مرتبه تسویه، نفس نبود اما نفس کلی بود. نفس کلی نیز قبل از ساخت عالم جسم (مثالی یا مادی) نفس کلی نبود اما روح بود.

تحلیل فلسفی روح و دمیدن آن

دمیدن روح در بدن بعد از تسویه بدن انجام می‌شود. بنابراین باید قبل از تبیین معنای دمیدن روح معنای تسویه بدن روشن شود. همچنین تفاوت نفس و روح باید معلوم گردد.

الف. تسویه بدن

در رابطه با بدن طبیعی زمانی که نطفه انسانی به حالت استوا و اعتدال به واسطه استعداد خویش استحقاق آن را می‌یابد که نفس تدبیر کننده‌ای که او را اداره نماید بر او افزوده گردد [Sadrudin Shirazi, 2007: 514].

و صدرالمتالهین معتقد است وجود نفس است که به مثابه مبدا و نگهبان مزاج خاص بدن ضرورت دارد [Sadruddin Shirazi, 1999b]. صدرالمتالهین در ادامه بیان می‌کند که تسویه و تعدیل مزاج بدن طبیعی، تسویه نخستین است و ما تسویه دیگری نیز داریم و آن تسویه صفات نفس و تعدیل ملکات و خواهی‌های آن در حدود چهل سالگی است که در خور فیضان و افاضه روح الهی که از عالم امر خداوند است و کلمه اوست می‌گردد. روح امری الهی غیر از روح بشری نفسانی است و واژه تسویه و نفخ و روح در هر نشیبه و عالمی به معنی دیگری است، جز آنکه نشیبات مطابق و برابر هم اند، ظاهر با باطن، و بدن با نفس مطابقت دارد [Sadruddin Shirazi, 2007: 514]. بنابراین تسویه عبارت است از افعالی که بر سر ماده خلقت انسانی در مراتب مختلف آمده است تا به این وسیله آن را به صفت و حالت استوا در صورت و معنی در آورد. بنابر آنچه بیان شد تسویه دو نوع است: یکی از آن دو به جهت فیضان نفس بر اوست، که انسان بشری حاصل شود و دیگری به واسطه فیضان و تابش روح الهی است بر نفس او که انسان ملکوتی حاصل می‌شود. در نتیجه، تسویه اولیه برای بدن است و تسویه دومی برای نفس [Sadruddin Shirazi, 1981: 130-131].

می‌توانیم تسویه صفات نفس را همان تسویه بدن برزخی بدانیم زیرا بدن برزخی تمثیل همان صفات نفس است. بنابراین جسم مادی انسان نیز مانند همه اجسام مادی از نظر علی، مسبوق به جسم برزخی است. زیرا هر چه در عالم محسوسات دیده می‌شود دارای نسخه‌هایی در عالم مثال و عقل است و این نسخ و کتب در وجود ابتدایی مترتب هستند بر ترتیب الاشرف فالاشرف و الاقرب فالاقرب [Sadruddin Shirazi, 1999b].

ب. روح و نفس و تفاوت آنها

صدرالمتالهین در رابطه با حقیقت روح بیان می‌کند که حقیقت روح از آن مطالبی است که امکان تعریفش نیست، زیرا درجات و مقامات آن به حد واحدی نیست، بلکه دارای درجات متعددی است [Sadruddin Shirazi, 2004]. روحی که در قرآن کریم ذکر شده است غیر از نفس است که علما طبیعی از آن بحث می‌کنند، زیرا همان طور که قبلاً بیان کردیم نفوس کثیراند به کثرت بدن و حادث به حدوث بدن هستند ولی روح واحد است و قبل از اجساد موجود است [Sadruddin Shirazi, 2004]. روح سری از اسرار الهی است که حقیقت و ماهیتش را نمی‌توان توصیف کرد و رخصتی در تعریف آن نیست مگر اینکه امر ربانی است (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي؛ اسراء: ۸۵) و امور ربانی احتمال اینکه عقول بتوانند آن را توصیف کنند وجود ندارد [Sadruddin Shirazi, 1975: 252]. براساس این آیه، روح، جوهری بسیط از عالم امر و بقا است نه از عالم خلق و فنا [Sadruddin Shirazi, 1981: 105 & 355]. به همین اعتبار گاه آن را روح القدس یا روح الامر می‌نامند [Sadruddin Shirazi, 2007: 729]. عالم امر که همان عالم عقل است، اولین عوالم است که هیچ ممکنی از ممکنات، شریف‌تر و عظیم‌تر از او نیست بلکه عالم امر فی نفس الامر اصلاً دارای امکان نیست زیرا تاریکی امکان در شعاع‌های نورالاول تعالی پوشیده شده و سایه ماهیت عالم عقل بخاطر نورانیت کبریایی الله مخفی شده است. عقل اول مانند شمس عالم عقول است زیرا انوار سایر عقول و نفوس، شعله‌های از نور او می‌باشند. او خلیفه خدا و مثال او در عالم عقل است. همچنین مثال عالم عقل در عوالم همچون خورشید است در عالم حس زیرا خداوند فرموده: وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ. عقل اول را عقل کل، عنصر اول، بهمن، العالم، امام مبین و حقیقه محمدیه هم می‌نامند [Sadruddin Shirazi, 2007: 723]. ملاصدرا معتقد است همین عقل اول است که بر اساس آیه «و ما امرنا الا واحدة» (قمر، ۵۰) امر واحد خداست که تمام اشیا در آن می‌باشند و همین عقل است که بر اساس آیه «والمسماوات مطويات بيمينه»، دست راست خداست و آسمان‌ها در آن پیچیده شده‌اند [Sadruddin Shirazi, 2007: 724].

تعدد و تکثر روح بر وفق تعدد و تکثر نفوسی است که بدان اتصال دارند. همچنین عالم امر در ذات خود موجود یگانه‌ای است که به حسب جهات فیض و ایجاد حق متکثر و متعدد می‌گردد: [Sadruddin Shirazi, 1981: 106]. روح آخرین عقل در عالم امر یا همان عقل فعال است. این ملک که بر اساس حدیثی از علی (ع) هفتاد هزار وجه دارد، روح القدس یا روح امری نامیده می‌شود و تمام صور و نفوس ناطقه به واسطه او بر مواد عالم ماده و ابدان، افاضه می‌شوند. همین روح است که بر اساس آیه نفخت فیه من روحی بر جسم انسان نیز دمیده می‌شود [Sadruddin Shirazi, 1987: 729].

بعد از عالم امر یا عقول، عالم دوم، عالم نفس است و اولین موجود آن را نفس کل، روح الامین، لوح محفوظ و کتاب مبین می‌نامند. همین موجود بر اساس آیه: وجعلنا من الماء کل شیء حی "آب حیات بوده و نفس واحد و کل است که بر اساس آیه: "خلقکم من نفس واحده" همه نفوس از آن خلق می‌شوند. یعنی نفس مرتبه‌ای از حقیقت روح امری است [Sadruddin Shirazi, 2004: 382]. و نفس واحده کلیه مشتمل است بر جمیع نفوس و روح کلی مشتمل است بر جمیع عقول [Sadruddin Shirazi, 1981: 94]. همچنین او معتقد است نفس در هویت خود دارای مقام معلومی نیست، بلکه نفس انسانی ذات مقامات و درجات متفاوت است و برای آن نشیبه سابق و لاحق است و در هر مقام و عالمی صورت مخصوص به همان عالم را دارد و به همین خاطر درک حقیقت آن سخت است [Sadruddin Shirazi, 1999b].

فرق بین روح و نفس مانند فرق بین عام و خاص است که نسبت بین آن دو عموم خصوص مطلق است. نفس مدبر بدن است و از بدن جدا نمی‌شود زیرا حیثیت تدبیری نفس، تعلق تدبیری به بدن دارد که همان تدبیر استکمالی است که اگر از بدن جدا شود دیگر موجودیتی ندارد، ولی روح بما هو روح بدن را ترک می‌کند [Sadruddin Shirazi, 1999b]. می‌توان گفت روح همان مرتبه عقلی نفس جزئی یک بدن است

ج. نفخ روح

نفخ عبارت است از حرکت دادن هوا تا جایی که هیزم شعله‌ور شود و مثل آن زغال است. بنابراین بدن مانند زغال است و این روح مانند هوایی است در منافذ و اجواف آن، و نفخ سبب اشتعال روح بخاری است به واسطه آتش نفس، و تنور آن روح امری است [Sadruddin Shirazi, 2004: 383-385]. حقیقت نفخ در عالم صورت عبارت است از: اخراج شی از جوف نافخ به جوف منفوخ، نفخ است. افاضه نور از روح علوی الهی بر قالب لطیف معتدل مستوی یعنی روح حیوانی که قبول‌کننده فیضان نور عقل و نور الهی را دارد و انوار حس و حیات نافذند در هر جزئی از اجزا قالب بدن و تعبیر می‌شود از افاضه روح بر بدن به نفخ در آن. سببی که باعث اشتعال نور روح حیوانی در فتیله نطفه می‌شود سبب صفتی در فاعل و صفتی در قابل است. اما صفت فاعل، بین جود و بخشش الهی که او سرچشمه هر وجودی است زیرا او فیاض به ذاته است بر هرچه که برای او استعداد قبول وجود و حقیقتی را دارا باشد. اما صفت قابل، استوا و اعتدال است که بواسطه تسویه حاصل شده است. بدان همان‌گونه که نفس بر بدن در هنگام تسویه و تعدیل مزاج افاضه می‌شود، همان‌گونه روح علوی که از امر خداوند متعال است بر نفس در هنگام حصول تسویه و تعدیل اخلاق بواسطه حصول ملکه عدالت افاضه می‌شود و بواسطه تسویه اول و نفخ روح ادنی انسان استحقاق مسجودیت قوای حیوانی و استوا بر عرش روح بخاری بواسطه خلافت خداوند در زمین را پیدا کرده و به واسطه تسویه دوم و نفخ روح اعلی استحقاق خلافت الله در سماوات و مسجودیت ملائکه و استوا بر عرش نفس ناطقه کلیه را پیدا می‌کند. روح علوی از عالم امر است [Sadruddin Shirazi, 2004: 385-386].

این دمیدن روح وقتی صورت می‌گیرد که عناصر طبیعی صفا و خلوص یافته، به صورتی نزدیک به اعتدال با هم ممزوج شده و در سیر کمالی به مرتبه ای بالاتر از نبات و حیوان برسد زیرا صفا و اعتدال بیشتر موجب قبول فیض کامل‌تر و جوهر شریف‌تر می‌شود. این تعدیل مزاج همان است که بر اساس آیه: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی»، تسویه نامیده شده و همان صیقل دادن آینه است تا آمادگی دریافت تصویر را داشته باشد. البته ملاصدار معتقد است در این هنگام روح بشری به جنین افاضه می‌شود نه روح الهی. از نظر او روح الهی یا امری غیر از روح بشری نفسانی است زیرا اطلاق تسویه و نفخ و روح در هر مرتبه وجودی به معنی دیگری است. یعنی بعد از افاضه روح بشری اگر صفات نفس تسویه شده و ملکات و اخلاق اگر تعدیل یافت، در اوایل چهل سالگی، روح امری بر انسان افاضه می‌شود. البته چون نشیبه‌های وجود موازی و مطابق یکدیگر اند یعنی هر ظاهری با باطن‌اش مطابق است و نفس و بدن نیز بر هم تطابق دارند، معانی تسویه، نفخ و روح نیز بر حسب هر مرتبه از وجود از حیث وجودی متفاوت اند [Sadrudin Shirazi, 2004: 828].

باید توجه داشت که روحی که در مبحث دمیدن روح مورد نظر است با روحی که در طب قدیم به آن روح بخاری می‌گویند و از صفوه اخلاص اربعه یعنی بلغم، صفرا، سودا و خون ایجاد می‌شود، تفاوت دارد. در توضیح تفاوت روح مجرد با روح بخاری باید گفت مراد از روح که گفته است «مقارنا لمزاج الجوهر الذی یسمى روحا» روح بخاری و جسمی لطیف است [Tusi, 1995: 177] که حامل همه قوای انسانی روح بخاری است که مشاکل جوهر سما است [Nourani & Hosseini Ardakani, 1996: 429]. بنابراین آنچه در بالا گفته شد این همان روحی است که ملاصدرا آن را روح بشری یا روحی حیوانی نامید و آن را از روح انسانی یا روحی امری که بعد از چهل سالگی ممکن است بر فرد افاضه شود متمایز دانست.

نتیجه‌گیری

اگر روح را که از عالم امر و بی‌زمان و مکان است، همان مرتبه عقلی نفس جزئی بدانیم آنگاه آموزه قرآنی نفخ روح با آموزه فلسفی جسمانی بودن حدوث نفس، تعارض نخواهد داشت. روح و عقل فارغ از زمان و مکان اند و حدوث زمانی ندارند. اما همین روح و عقل با تنزل به مرتبه عالم مثال و ماده و تدبیر جسم‌های مادی و مثالی، عنوان نفس را هم پیدا می‌کنند. این عنوان نفس مانند عنوان پدری و پسری یک نوع وجود مضاف به جسم دارد و بدون آن معنا ندارد. بنابراین عنوان نفس، جسمانی الحدوث است به این معنا که بدون جسم، تدبیر جسم معنا ندارد نه به این معنا که نفس در ابتدا، امری مادی است یا مراتبی از نفس مادی است. بنابراین دمیدن روح در یک جسم جزئی به معنای توجه تدبیری به آن جسم است. چون این توجه تدبیری، جهت‌گیری به سوی یک جسم دارد، جسمانی است و بعد از حدوث بدن، می‌تواند حادث شود.

ملاصدرا برای نفس دو حیثیت قایل است؛ حیثیت عقلی و حیثیت تدبیری. حیثیت عقلی نفس قبل از وجود بدن موجود است چرا که او خود، در مقام علت سازنده این بدن و سایر ابدان و حیثیت تدبیری هر بدن است، اما حیثیت تدبیری نفس، حادث به حدوث بدن است که از آن به جسمانیت الحدوث بودن نفس یاد می‌کند و منظور از حدوث جسمانی نفس، مرتبه انتهایی نفس در قوس نزول است که مرتبه ابتدایی در قوس صعود است. باید توجه کرد که حیثیت عقلی نفس، امری جزئی نیست بلکه وجود جمعی داشته و کلی سعی است. یعنی تمام نفوس و ابدان جزئی یک علت عقلی دارند و منظور از قدیم بودن و مجرد بودن نفس قبل از تعلق به بدن، همین حیثیت عقلی نفس است.

بنابراین به طور کلی می‌توان گفت نفس، مرتبه نازله روح انسانی است که متعلق به بدن و مدبر آن است؛ بلکه خود بدن با حفظ عنوان بدن، مرتبه نازله روح و نفس است؛ نفسی که در حقیقت، صورت واقعی بدن و حافظ وحدت و هویت شخصیه اوست. بنابراین، بدن، مصنوع نفس و نفس مرتبه نازله روح و روح شعاعی از اشعه عقل مفارق است که نفس در حدوث قوه‌ای جسمانی و بر اثر قابلیتش و حسن تدبیر مریش در بقا روحانی می‌گردد، و همه اعضا و قوی که فروع یک شجره هویت انسان‌اند، به لحاظ مظاهر و مجاری بروز و ظهور و یا صدور آثار و افعالش متکثر می‌شود، و پیکر هستی مطلقا همین سان است.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: حسن مرادی (نویسنده اول)، نگارنده مقاله/پژوهشگر اصلی (۵۰٪)؛ فاطمه فروزان‌کیا (نویسنده دوم)، نگارنده مقاله/پژوهشگر اصلی (۵۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Nourani A, Hosseini Ardakani AM (1996). MERAAT AL-AKWAN. Tehran: Written Heritage. [Persian]
- Javadi Amoli A (2007). RAHIQ MAKHTOUM. Qom: Esra. [Persian]
- Javadi Amoli A (2009). TASNIM. Qom: Esra. [Persian]
- Sadruddin Shirazi MI (1975). AL-MABDA' WA'L-MA'AD. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [Arabic]
- Sadruddin Shirazi MI (1981). ASRAR AL-AYAT. Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [Persian]
- Sadruddin Shirazi MI (1987). Interpretation of the Holy Quran. Qom: Bidar. [Persian]
- Sadruddin Shirazi MI (1999a). AL-HIKMA AL-MUTA'ALIYA FI-L-ASFAR AL-'AQLIYYA AL-ARBA'A. Beirut: DAR IHYA AL TORATH AL-'ARABYY. [Arabic]
- Sadruddin Shirazi MI (1999b). AL-MAZAHIR AL-ELAHIE (1st Edition). Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [Persian]
- Sadruddin Shirazi MI (2004). SHARH USOOL AL-KAFI: the book of reason and ignorance. Khajavi M, editor. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [Arabic]
- Sadruddin Shirazi MI (2007). MAFATIH AL-GHAYB. Habibi N, editor. Tehran: Sadra Islamic Wisdom Foundation. [Arabic-Persian]
- Tabatabai SMH (1995). AL-MIZAN FI TAFSIR AL-QURAN. Qom: Qom Seminary Teachers Association. [Persian]
- Tabatabai SMH (1996). Man from the beginning to the end. Larijani S, translator. Tehran: Al-Zahra. p17. [Persian]
- Tusi M (1995). Beginning and end. Hassanzadeh Amoli, editor. Tehran: Islamic culture and guidance. [Persian]