

روح انسانی از دیدگاه قرآن

عابدین ترودی لاجیمی*

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۳

محمدهادی یدالله پور**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۵

رضا کهساری***

چکیده

چیستی حقیقت انسان مورد توجه مکاتب مختلف به‌ویژه اسلام بوده است. عده‌ای حقیقت انسان را جسم و بدن مادی و برخی روح را حقیقت او، و عده‌ای دیگر آن را مجرد از ماده انگاشته‌اند. مسأله مادیت و تجرد روح است که پیوند مستقیمی با مسأله بقاء روح پس از مرگ دارد. اما بیش‌تر قائلین به مادیت نفس اعتقادی به بقاء روح پس از مرگ ندارند و بر آن‌اند که وقتی بدن از بین رود روح نیز از بین می‌رود؛ اما قائلین به تجرد روح به فناء روح پس از بدن اعتقادی ندارند و حیات روح را پس از مرگ مستمر می‌دانند. در این پژوهش که به شیوه توصیفی-تحلیلی سامان یافته، تلاش شده با مراجعه به قرآن، به ساحت مجرد روح توجه شود. مسأله اصالت روح، تجرد و بقای آن بخشی از معارف الهی از جمله رسالت انبیاء، وحی، حیات برزخی و ... نیز اصل معاد را تشکیل می‌دهد و انکار یا اثبات آن تأثیر مستقیم بر حیات فردی و اجتماعی دارد. مکاتب مادی روح را انسجام اجزای مادی بدن می‌دانند؛ اما در مکاتب الهی، روح با ماده در ارتباط است و با متلاشی شدن جسم از بین نمی‌رود. در این پژوهش با بررسی و جمع‌بندی شش آیه قرآن می‌توان به وجود روح و تجرد آن، به عنوان حقیقتی غیر مادی و جاودان پس از مرگ دست یافت.

کلیدواژگان: قرآن، روح، تجرد، معاد، حیات برزخی.

* گروه علوم قرآنی و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

** گروه علوم قرآنی و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

*** گروه علوم قرآنی و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

نویسنده مسئول: محمدهادی یدالله پور

مقدمه

مسأله روح و تجرد آن از پیچیده‌ترین مباحثی است که در فلسفه، کلام، تفسیر، روان‌شناسی و... بدان پرداخته‌اند و در اثبات یا رد آن دلائلی بیان کرده‌اند. برخی معتقدند تنها ساحت وجودی انسان، همان بدن جسمانی قابل مشاهده اوست. برخی دیگر به دو ساحتی بودن انسان باور دارند: ساحت جسمانی و بدن ظاهری که قابل مشاهده است؛ دیگری غیر از بدن ظاهری که حقیقت انسان است و حقیقت انسان امری غیر از بدن جسمانی قابل مشاهده است. در اینکه ساحت دوم چیست و چه نسبتی با بدن دارد، میان دانشمندان اسلامی اختلافات بسیاری وجود دارد. می‌توان به دو دیدگاه کلی و مهم اشاره کرد:

- غیر از بدن، ساحت دیگری به نام روح در انسان وجود دارد که جسمانی است و در بدن جای دارد. البته درباره ماهیت این ساحت تبیین‌های مختلفی ذکر شده است.

- روح جوهری مجرد از ماده است که فاقد ویژگی‌های ماده مانند مکان، جهت و وزن می‌باشد. این جوهر به بدن تعلق دارد و کارهای خود را به وسیله بدن انجام می‌دهد و دریافت حقایق به وسیله این جوهر مجرد است.

بسیاری از دانشمندان مسلمان کوشیده‌اند با استناد به قرآن به اثبات نظر دوم بپردازند. از آنجا که این مسأله مورد اختلاف متفکران اسلامی است و قرآن منبع موثق همه مسلمانان است، ارائه شواهد قرآن بر تجرد روح می‌تواند در برطرف‌شدن این اختلاف سودمند باشد. مسأله اثبات تجرد روح از چند جهت برای قرآن پژوهان اهمیت دارد: حیات برزخی که بیانگر ضرورت معاد است نیازمند اثبات بقای روح و تجرد آن است. یکی از تعالیم پیامبران الهی دعوت و توجه دادن مردم به معاد، سعادت و شقاوت اخروی است و این ممکن نیست مگر با اثبات بقاء و تجرد روح. اندیشه ادیان الهی بر این پایه استوار بود که حقیقت آدمی روح اوست که با از بین رفتن جسم پایان نمی‌یابد و در عالم دیگر به حیات خود ادامه می‌دهد. اما مکاتب مادی بر این باورند که شناخت کاملی از روح نداریم و روح انسان به محض جدایی از بدن، نیست و نابود می‌شود. در این مقاله تلاش شده است تا مسأله تجرد روح در نگاه قرآن بررسی شود. پرسش اصلی آن است که آیا روح مجرد است یا غیر مجرد و مسأله تجرد روح در نگاه قرآن چگونه است؟

پیشینه تحقیق

تجرد روح و بقای آن از کهن‌ترین موضوعاتی است که در فرهنگ و معارف بشری وجود داشته است و شناخت آن رابطه تنگاتنگی با مسأله مرگ و حیات و تأثیر سازنده‌ای در اخلاق و عمل دارد. شناخت روح و پی بردن به چگونگی روح انسانی مسأله‌ای است که از دیرباز ذهن اندیشمندان مسلمان و دیگر باورمندان به آن را به خود مشغول کرده و پرسش‌های متعددی را برای‌شان مطرح ساخته است که خود انگیزه‌ای برای انجام پاره‌ای بررسی‌ها در این باره، از سوی ایشان بوده است. پیشینه تحقیق درباره این موضوع را می‌توان در آثار علمای مسلمان و غیر مسلمان جست‌وجو کرد. یکی از مسائلی که مورد توجه فیلسوفان در طول تاریخ بوده است. اعتقاد به تجرد روح در میان فلاسفه شایعه بوده و در گذشته استعمال لفظ نفس به جای روح بیش‌تر بوده است. از همان ابتدا فلاسفه یونان باستان نفس را امری غیر جسمانی می‌دانستند اما از آنجا که نزد فیلسوفان ملطی تفکیک میان مادی و مجرد مطرح نبود برخی از این فیلسوفان نفس را با تعابیر آب، هوا، آتش، عدد یا خون یاد می‌کردند اما به هیچ وجه مراد آن‌ها از این تشبیهات مادی و جسمانی دانستن نفس نبوده است چنانکه /رسطو که اولین رساله مستقل را راجع به نفس نوشته است.

از میان فلاسفه یونان در دوره یونان باستان /فلاطون اولین کسی است که برای مسأله مغایرت نفس با بدن استدلال آورده است. از میان فیلسوفان بزرگ این دوره در تاریخ فلسفه غرب تنها /پیکور است که روح را از ویژگی‌های جسمانی بدن می‌داند و بر آن است که با نابودی بدن روح نیز نابود می‌شود. اما سایر فلاسفه این دوره به تمایز میان روح و بدن قایل بوده و فناء بدن را موجب از بین رفتن روح نمی‌دانند. در میان فلاسفه اسلامی مسأله تجرد روح از اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین مسائل بوده است لذا همواره در صدد اثبات تجرد روح و نفی مادیت آن بوده‌اند.

ماهیت روح

متکلمان و حکمای اسلامی درباره ماهیت روح اقوال مختلفی مطرح کرده‌اند و برای روح یا نفس سه حالت متصور شدند:

الف. روح یا نفس نباتی: به کمال اول جسم طبیعی آلی که دارای تغذیه، رشد و تولید مثل است (ابن سینا، ۴: ۱۴۰، ۳۲/۲). / ارسطو، ابن سینا، فارابی و فخر رازی وظیفه نفس نباتی را تغذیه و نمو و تولید مثل می‌دانند (نجاشی، ۱۳۹۳: ۵۲، ۶۹: ۴۰). این مرتبه مخصوص گیاهان و نباتات است.

ب. روح یا نفس حیوانی: کمال اول جسم طبیعی آلی که فقط دارای حس و حرکت ارادی است (همان: ۶۹). مرتبه آن از نفس نباتی بالاتر است و علاوه بر تغذیه، رشد، تولید مثل، حس و حرکت ارادی نیز دارد (همان: ۷۰). این مرتبه مخصوص حیوانات است.

ج. روح یا نفس انسانی: کمال اول جسم طبیعی آلی است که کلیات را تعقل و آراء و نظریات را استنباط می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۶۴). به عقیده ابن سینا نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی است که دارای تغذیه، رشد، نمو، تولید مثل، احساس، حرکت ارادی، تعقل کلیات و استنباط آراء می‌باشد (ابن سینا، ۵: ۱۴۰، ۵۵). ملاک بررسی در این پژوهش همین روح انسانی است.

روح و تجرد آن در دیدگاه قرآن

تجرد در لغت به معنای برهنه شدن (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶۹/۲) و در اصطلاح فلسفی به معنای عاری بودن از صفات ماده است. واژه مجرد به معنای غیر مادی و غیر جسمانی است؛ یعنی چیزی که نه خودش جسم است و نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳ ش: ۱/۱۹۹). / ابن سینا می‌گوید: «مجرد آن است که جسم یا جزء جسم نباشد، پس جوهر مجرد جوهری است که نه جسم دارد و نه جزء جسم است» (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق: ۶۰). پس تجرد عبارت است از مفارقت از ماده و علایق آن (گیلانی، ۱۳۵۷ ش: ۲۰۰). یعنی علاوه بر جسم، اموری که در جسم حلول می‌کند و اوصاف آن را می‌پذیرد از دایره تجرد خارج هستند (میرداماد، بی‌تا: ۱۶۷). واژه مادی در اصطلاح فلسفه درباره اشیا به کار می‌رود که موجودیت آن‌ها نیازمند ماده و مایه قبلی باشد.

جسم انسان به عنوان قالب و ظرفی برای روح در این عالم فرض شده است که پس از جدایی از آن روح به حیات خود در جسمی دیگر و عوالمی دیگر ادامه حیات می‌دهد.

قرآن کریم روح را جانی که منزّه از هر نوع ماده لحاظ می‌کند، و آن را جوهری روحانی می‌داند که بنا بر ماهیتش، فناپذیر است. در تفاسیر معتبر از آیات قرآنی، انسان جسمی نیست دارای روح بلکه روحی است که موقتاً در بدن به عنوان ابزار آن سکنی گزیده است. روح، جوهر واقعی خود را تنها به هنگام ترک بدن درمی‌یابد، زیرا آفرینش روح چنان است که به طور مستقل به حیات خود ادامه می‌دهد. شادی، غم و لذت روح، در جهان روحانی قرار دارد و دارای جوهری ملکوتی، فسادناپذیر و ازلی می‌باشد (افروغ و همکاران، ۱۳۹۷: ۴۵-۲۷).

مسأله روح و بقای آن پس از مرگ از مهم‌ترین مسائل اسلامی است. آیاتی که به زندگی پس از مرگ اشاره می‌کنند، دلیل روشنی است بر اینکه قرآن روح را واقعیتی مستقل از بدن می‌داند. اینک به تعدادی از آیات که بر مجرد روح دلالت دارد اشاره می‌شود.

حیات ابدی شهیدا

از جمله آیات قرآن که با صراحت بر بقای روح و مجرد آن دلالت دارد دو آیه:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران /

۱۶۹)

﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (بقره / ۱۵۴)

است که درباره حیات شهیدان بعد از مرگ است. خداوند در این آیات، ساحت شهیدا را از مرگ و فنا مبرا، و آنان را شایسته مقام قرب خود می‌داند. خداوند با تعبیر «عند ربهم» جایگاه شهیدان را در محضر خود تعیین می‌کند، خدایی که «لا تدركه الأبصار» است و در مکان نمی‌گنجد، باید مجرد از جا و مکان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۸۸). بنابراین نفس انسان که شایسته چنین مقامی است، مجرد از ماده و احکام آن می‌باشد. در این آیه برای روح مرگی تصور نشده است، چون روح بعد از جدایی با جسم در قالب مثالی باقی خواهد ماند تا قیامت فرارسد و بر اساس اعمال انسان در عالم برزخ در راحتی یا عذاب خواهد بود. صاحب «تفسیر اثنا عشر» بر این نکته تأکید می‌کند که ارواح بعد از مفارقت ابدان دنیایی در قالبی مثل این بدن که آن را قالب مثال گویند، وارد شوند و در

بهشت عالم برزخ متنعم باشند تا روز قیامت (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۲۹۹). علامه طباطبایی نیز معتقد است که این آیه شریفه دلالت بر زنده بودن انسان (روح انسانی) بعد از مردن تا قبل از قیامت دارد: «انسان بعد از مردنش تجرد پیدا می‌کند، یعنی نفسش از ماده مجرد می‌شود و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می‌گردد و مرتبه مثالیت و عقلیت فوق مرتبه مادیت است، چون وجود، در آن دو قوی‌تر از وجود مادی است، با این حال دیگر محال است چنین انسانی، یا بگویم، چنین نفس تکامل‌یافته‌ای دوباره اسیر ماده شود و گرنه لازم می‌آید که چیزی بعد از فعلیت به قوه و استعداد برگردد و این محال است.

نیز وجود انسان، وجودی قوی‌تر از وجود سایر انواع حیوانات است، و محال است انسان برگردد، و به وسیله مسخ، حیوانی دیگر شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/ ۲۰۶). نویسنده تفسیر «انوار درخشان» نیز این آیه را نشانه تجرد روح نسبت به جسم می‌داند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۳/ ۲۵۶).

بعضی احتمال داده‌اند مراد از حیات، معنی مجازی و باقی ماندن آثار زحمات و نام و نشان آن‌ها است، اما چنین معنایی از آیه استنباط نمی‌شود، چون با سایر آیات قرآن که درباره روزی خوردن شهیدان و سرور آن‌ها از جهات مختلف است، سازگاری ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/ ۱۷۲). البته ارواح مؤمنان و شهیدان با ارواح غیر مؤمن از نظر تجرد تفاوتی ندارند، تنها اختلاف میان آن‌ها در بهره‌مندی از لذت و آلام در عالم برزخ است. انسان به عنوان موجود برگزیده، علاوه بر جسم، قدرت برتری به نام روح دارد. این مخلوق برگزیده با تمام پیچیدگی‌های وجودی، نمی‌تواند از مرگ فرار کند و پس از قطع ارتباط با دنیا، انسان در عالمی به نام عالم برزخ با جسم مثالی به سر می‌برد، تا روز محشر و قیامت فرارسد و نتیجه اعمال مشخص گردد.

در این حیات برزخی، افراد یا متنعم هستند و یا معذب تا آنکه قیامت بر پا شود. طرح عنوان «عالم مثال» و «جسم مثالی» به خاطر لطافتی است که در این جسم وجود دارد؛ زیرا این جسم مثالی همان جسم مادی نیست؛ بلکه منظور از عالم مثال یا برزخ، عالمی است روحانی و ساخته شده از جوهری که از جهتی، به جوهر جسمانی و از جهت دیگر، به جوهر عقلی شباهت دارد.

علامه طباطبایی بر آن است که: عالم مثال همچون عالم برزخی است میان عقل مجرد و موجودات مادی. بنابراین عالم مثال موجودی است که ماده نیست، لکن بعضی لوازم ماده بودن همچون مقدار، شکل و عرض فعلی را داراست. انسان با جمیع خصوصیات ذات و صفات و افعالش در عالم مثال موجود است، بدون آنکه اوصاف رذیله و افعال سیئه و لوازم نقصی و جهات عدمی با وی همراه باشند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۹). در ادامه می‌گوید: روح انسان چون مجرد است، برای ادامه مسیر حرکت خود در عالم برزخ، نیازمند کالبدی است که در آن قرار گیرد.

این کالبد «جسم مثالی» نام دارد. روح آدمی غیر از بدن اوست و بدن تابع روح است و روح با مردن متلاشی نمی‌شود، بلکه در حیطة قدرت خداوند محفوظ است تا روزی که اجازه بازگشت به بدن یافته و به سوی پروردگارش برای حساب و جزا برگردد و با همان خصوصیتی که خداوند سبحان از آن خبر داده، مبعوث شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۳۷۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹: ۵۰۴). نکات این آیه که بر تجرد روح دلالت دارد عبارت است از:

- انسان غیر از جسم، روح دارد. چنانکه جسم شهدا و کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، در این دنیا به جای مانده و آنچه نزد خدا وجود دارد، تنها روح و نفس انسانی است؛ پس روح امری مجرد است.

- روح انسان بعد از پایان زندگی این جهان در اجساد لطیفی قرار می‌گیرد که از بسیاری از عوارض این ماده کثیف بر کنار است و چون از هر نظر شبیه این جسم است، به آن قالب مثالی یا بدن مثالی می‌گویند که نه به کلی مجرد است، و نه مادی محض، بلکه دارای یک نوع تجرد برزخی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۲۲/۱۴). و بنا بر فرمایش /مأم صادق(علیه السلام) ارواح مؤمنان(در برزخ) در بدن‌هایی شبیه بدن‌های دنیوی آنان است(مجلسی، ۱۳۹۴: ۱/۲۶۸، روایت ۱۱۹).

- انسان غیر از جسم محسوس است و با از بین رفتن بدن فانی نمی‌شود و ادراک و تألم التذادش توقف بر بدن ندارد، پس هیچ گاه از آلام و لذائد خالی نیست و این‌ها بر اساس اعمال انسان از آن برخوردار می‌شوند و ادراک آن‌ها فقط با بدن جسمانی امکان‌پذیر نیست، بلکه محتاج روحی است مجرد و جاودان به نام روح انسانی.

مرگ، به معنای توفی

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَرُسُلَ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (زمر / ۴۲)

این آیه نیز بر تجرد روح دلالت دارد. خداوند در پاسخ منکران معاد که مرگ را نابودی می‌دانستند، مرگ را توفی معرفی می‌کند. توفی به معنای گرفتن تمامی یک چیز است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۴/۷). جسم انسان با مرگ متلاشی می‌شود، خداوند مرگ را گرفتن تمام حقیقت و نفس آدمی معرفی می‌کند و از بازگشت آن به سوی خود سخن می‌گوید؛ در حالی که جسم انسان با مرگ متلاشی می‌شود. این امر نشان‌دهنده جدایی روح و نفس انسان از جسم اوست؛ نه جزء آن است. انسان علاوه بر روح انسانی، روح نباتی و حیوانی هم دارد. از آنجایی که روح نباتی و روح حیوانی فقط وظیفه رشد و نمو و حس و حرکت انسان‌ها را بر عهده دارند و تجرد در آن‌ها راه ندارد، لذا تنها از روح حیوانی در روز قیامت بازخواست می‌شود.

در تفسیر «منهج الصادقین» آمده است که آدمی را دو روح است: یکی روح حیوانی به وسیله آن حس و حرکت پدید می‌آید و چشم و گوش نیروی دیدن و شنیدن و سایر حواس قوت احساس پیدا می‌کنند، و دیگر روح انسانی است و آن جوهری ملکوتی، حقیقت انسانیت و گوهر آدمیت است. روح حیوانی به منزله مرکب است از برای روح انسانی و قوام آن به بدن است بر خلاف روح انسانی که تابع و قائم به بدن نیست بلکه محیط بر بدن و تعلق آن به بدن تعلق تدبیری است؛ و از این رو هنگامی که آدمی می‌میرد و چراغ حیات به کلی خاموش می‌شود نفس حیوانی نیز از بین می‌رود اما روح ملکوتی باقی می‌ماند چنانکه اگر مرکب فانی و هلاک شود راکب و سوار فانی نمی‌گردد (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۰۲/۸-۱۰۱). در «تفسیر اثنا عشر» آمده است که این آیه اشاره به نفس (روح انسانی) دارد که عقل و تمیز به آن متعلق است، و در مقابل آن روح حیوانی است که نفس و تحرک به آن قائم است، و خداوند در خواب نفس انسان را قبض می‌کند و روح او را باقی می‌گذارد؛ اما در هنگام مرگ هم روح و هم نفس را قبض می‌کند. پس زوال روح مستلزم زوال نفس است و عکس آن صادق نیست (حسینی شاه عبد العظیمی، ۱۳۶۳: ۲۴۹/۱۱). صاحب تفسیر «أحسن الحديث» نیز روح را موجودی مستقل دانسته

که در وقت مرگ هر دو روح از بدن خارج می‌شود، اما در وقت خواب فقط روح انسانی تحویل گرفته می‌شود (قرشی، ۱۳۷۷: ۲۹۸/۹).

با دقت در این آیه درمی‌یابیم:

- مرگ تنها برای جسم است و روح مرگ ندارد. خداوند هم در وقت مرگ و خواب ارواح را تحویل می‌گیرد، اگر بنا باشد آدم در خواب بمیرد، روح او را نگاه می‌دارد، او دیگر بیدار نمی‌شود و اگر بنا باشد، بیدار بشود روح او را رها می‌کند، این کار تا وقت مرگ او ادامه خواهد داشت.

- روح با نفس تفاوت دارد. آنچه را خداوند به طور کامل در هنگام خواب از انسان می‌گیرد، نفس است. آنچه هنگام مرگ از انسان گرفته می‌شود، روح است. انسان در خواب حرکت و تنفس دارد که از مشخصات روح هستند و در خواب از انسان گرفته نمی‌شوند.

- خداوند خواب دیدن را برای انسان‌ها مایه احتجاج قرار داد تا انسان دریابد که ارواح بعد از مرگ چنین خواهند بود. ارواح پس از مرگ، همچون خواب دیدن از بدن خارج می‌شوند و با اراده خداوند به هنگام برپایی قیامت به بدن‌ها بازمی‌گردند. این به دلیل تجرد روح است.

مَنْ رُوحِ انْسَانِي

با توجه به آیه:

﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (سجده / ۱۱)

حقیقت انسان‌ها با مرگ از بین نمی‌رود و تنها جسم به خاک تبدیل می‌شود. از آنجا که حقیقت انسان‌ها به روح انسانی وابسته است و روح مجرد و نامیراست، هنگام مرگ به رسم امانت تا روز قیامت نزد فرشتگان گذاشته می‌شود. علامه طباطبایی نیز با لحاظ سیر حرکتی و استمرار زندگانی انسان پس از مرگ، حقیقت انسان را روح آدمی می‌داند. در نظر ایشان بکارگیری «يَتَوَفَّاكُمْ» و استفاده نکردن «يَتَوَفَّىٰ رُوحَكُمْ» بر این دلالت دارد که حقیقت انسان یا «من» همان روح انسانی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۹ / ۷). روح انسان هرگز دستخوش تحول نمی‌شود، چون امری مجرد است. در نتیجه روح آدمی غیر از بدن

اوست و بدن تابع روح است؛ روح پس از مرگ در حیطة قدرت خداوند محفوظ است تا روزی که اجازه بازگشت به بدن بیابد. این آیه از روشن‌ترین آیات قرآنی است که بر مجرد نفس دلالت می‌کند و می‌فهماند که نفس غیر از بدن است، نه جزو آن یا حالی از حالات آن (همان: ۱۶ / ۲۵۲).

انسان در خود، معنا و حقیقتی را می‌یابد که از آن به «من» تعبیر می‌شود. نیز هر انسانی در این درک و مشاهده مانند دیگران است؛ یعنی من و تمامی انسان‌ها در این درک مساوی هستند. باید دید که این من در کجای بدن نشسته است؟ به طور قطع، در هیچ یک از اعضای بدن محسوس نیست، ولی دائماً «من» در نزد من حاضر است. بنابراین معلوم می‌شود نفس «روح» غیر از بدن است، نه همه آن و نه جزئی از آن و نه خاصیتی از خواص آن؛ زیرا مفروض ما این است که آن چیزی که در خود، به نام «من» مشاهده می‌کنیم، هیچ یک از این احکام را نمی‌پذیرد. بنابراین نفس (روح) به هیچ وجه مادی نیست (همان: ۱ / ۳۶۲).

مکارم شیرازی با مددگرفتن از کلمه «یتوفاکم» که به معنای دریافت کامل و قبض کردن روح است، به اثبات و استقلال روح می‌پردازد و معتقد است روحی که نزد فرشتگان به رسم امانت گذاشته شده، روحی است مجرد و شخصیت هر انسانی در گرو آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷ / ۱۳۵). حسینی همدانی بر آن است که بشر صاحب جسم و روح است که هر دو تحت نظر و حیطة و ولایت او است، ولی بدن عنصری به تبع و در پرتو روح تحت نظر عزرائیل و اعوان او خواهد بود. روح پس از جدایی از بدن عنصری با روح قدسیه الهی و عزرائیل و اعوان او اتصال و ارتباط خواهد داشت، زیرا نفوس جزئی بشری از پرتو و قوای نفس کلیه الهیه است و پیوسته با آن ارتباط دارد و هنگامی که علاقه روح از بدن عنصری قطع شود به عالم نفس کلیه الهیه در نظام کلی اتصال و ارتباط خواهد یافت. ارواح از نظر مجرد و ارتباط با نفوس قدسیه ملک الموت و اعوان او ارتباط خاصی با بدن عنصری خود و یا خاک بدن خود خواهند داشت، ارواح اهل ایمان در سعه و سرور و نعمت‌های مثالی به سر می‌برند و ارواح پلید کفار در ضیق و آتش حسرت روانی خواهند بود (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۳ / ۲۵-۲۳). با دقت در این آیه مشخص می‌شود که روح و نفس برای انسان وصف و حالت نیست، زیرا در غیر این

صورت خروج نفس از بدن بی‌موصوف خواهد بود و تنعم و عذاب شدن و زندگی بعد از مرگ که از ضروریات دین است، بی‌معنا خواهد بود. روح و روان انسان که از آن به «من» تعبیر می‌شود، اگر مادی یا جزئی از جسم انسان باشد، باید ویژگی‌ها و نیازمندی‌های ماده را داشته باشد، در حالی که هیچ یک از ویژگی‌های عمومی ماده را ندارد، پس وجودش از سنخ و جنس موجود مادی نیست. در میان موجودات مادی باید بین ظرف و مظهر تناسب باشد، وجود بزرگ‌تر در ظرف کوچک‌تر جای نمی‌گیرد، اما انسان به بسیاری از موجودات بزرگ‌تر از خود، علم دارد و صورت تمام آن‌ها با همان وسعت و گستردگی واقعی نزد او حاضر است. این ظرف، همان روح انسان است که به وسیله مغز و اعصاب و دیدگان، کسب علم می‌کند. کارکردها و آثار موجودات مادی، قابل اندازه‌گیری‌اند، اما روح و آثارش مثل دوستی، دشمنی، غم، شادی و... را نمی‌توان اندازه گرفت. گذشت زمان، باعث فرسوده شدن پدیده‌های مادی می‌شود، حتی سلول‌های مغز و اعصاب نیز در حال کهنه و نوشدن هستند؛ لکن چشم‌انداز یک واقعیت، که در روح و جان ما نقش بسته است، هرگز کهنه و دگرگون نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/ ۴۲، ۲۶۰).

دمیدن روح الهی در انسان

آیه:

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (ص / ۷۲)

به حقیقت روح اشاره دارد، روحی مستقل و مجرد که حیات، قدرت و علم دارد و از عالم امر و ایجاد نشأت گرفته است. این روح از صفات و احوال سرچشمه نمی‌گیرد، چون از سنخ مادی نیست. ملاصدرا/ اضافه روح آدم به خداوند را دلیل شرافت و کرامت آن می‌داند و معتقد است این اضافه، بر تنزه انسان از عالم جسم و جسمانیات دلالت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸/ ۴۲). افزون بر این، خداوند در اشاره به مراحل آفرینش انسان بین تسویه و نفخ روح تمایز نهاده است. تسویه به معنای آفرینش اجزا و اعضا و تعدیل مزاج، بر مراحل جسمانی آفرینش انسان دلالت دارد و دمیدن روحی که به خدا منتسب است، بر مرحله تجرد انسان دلالت می‌کند (رازی، ۱۴۰۶: ۴۶). این آیه بر همه نفوس دلالت می‌کند، چراکه از خلق مطلق آدمیان سخن به میان آمده است. از آیات شریفه استنباط

می‌شود که روح دمیده شده به انسان‌ها از عالم امر و مجرد یعنی همان روح انسانی است که به بدن تعلق گرفته است.

عبارت «فقعوا» امر و از ماده وقوع است و این امر نتیجه و فرع تسویه و نفخ روح واقع شده است، یعنی حال که از روح خودم در آن دمیدم، شما ملائکه بر او سجده کنید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۲۳۶). به نظر می‌رسد بر اساس ظاهر آیات قرآن، نخستین نقش‌آفرینی روح به لحاظ زمانی و در سیر خلقت، مربوط به آفرینش حضرت آدم می‌باشد. در آیه مبارک مسأله نفخ و دمیده‌شدن روح در جسدی کمال‌یافته و تسویه‌گردیده، مطابق تعبیر قرآن، بازتاب داده شده است. این نخستین جلوه‌گری روح در نظام آفرینش از نگاه قرآن است که نقش خود را در مرحله آغاز خلقت نوع انسان ایفا می‌کند. بنابراین:

- روح غیر از بدن است و به نفخ ربانی در این دنیا ساکن شده و از مقام علوی خویش هبوط کرده است؛ روح مستقل از بدن و پس از فنای آن باقی است.

- تعلق روح به بدن جسمانی انسان‌ها پس از طی مراحل آفرینش و خلق جسم آن‌هاست.

- روح حقیقتی است که تنها از طریق امر خدا به وجود می‌آید، یعنی وجودی است که متوقف بر ماده و مادیات نیست و از سنخ دیگری است که فقط با امر الهی موجود می‌گردد. پس طبق این احتمال، تجرد روح از نظر قرآن ثابت می‌شود.

روح از عالم امر

آیه:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (اسراء/

(۸۵)

از جمله آیاتی است که به صراحت دلالت دارد که مراد از روح، روح انسانی است. در این آیه گرچه روح، مطلق آمده، اما بنا بر قرائن، مراد از روح مورد سؤال، روح انسانی است. بنا بر عقیده بیش‌تر مفسران در این آیه روح به معنای روان و عامل حیات به کار رفته است (حسینی، ۱۳۶۴: ۲۰). از دیدگاه علامه طباطبایی، پرسش مطرح‌شده درباره

روح در این آیه، پرسش از حقیقت روحی است که در کلام خدا به کار رفته است، بدون آنکه روح خاصی مورد نظر باشد و پاسخ هم بیان کننده حقیقت روح است که در همه مظاهر و مصادیق روح وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۱۹۸). نویسنده تفسیر «غرایب القرآن» معتقد است: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» رمز است به اینکه روح، جوهر مجرد بسیطی از امر رب است و به صرف امر «كُنْ فَيَكُونُ» پدید آمده است. در سوره یس آمده است:

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس / ۸۱)

که نتیجه می دهد هنگامی که روح را اراده کند، به او می گوید: باش، پس می باشد. از اینجا دانسته می شود که روح متفاوت از جسم است که متوقف بر ماده و مدت اند و متفاوت با اعراض وابسته به اجسام است. روح بسیط محض است، و گرنه به انضمام اجزایش وابسته بود (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴ / ۳۸۱). عده ای مانند علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی تجرد روح را مضمون این آیه می دانند. مفسران، این عالم را به عالم امر و خلق تقسیم کرده اند و با توجه به این دو عالم، دو جنبه مجرد و جسمانی برای انسان قائل شده اند. جنبه مجرد و روحانی به عالم امر و جنبه جسمانی به عالم خلق تعلق دارد. آن ها عالم خلق را منطبق بر زمان و مکان می دانند که مسیر تکامل در آن به صورت تدریجی است و علل و اسباب دارد. در نتیجه در چنین عالمی فرمان «کن فیکون» صورت نمی گیرد، اما در عالم امر، موجودات با خداوند در ارتباط اند و مسیر تکامل در آن تدریجی نیست، بلکه آنی و بدون اسباب مادی است. به عبارت دیگر، خداوند کار خود را به دو بخش تقسیم کرده است: بخشی از کارها را که مربوط به طبیعت است، به صورت زمان مند انجام می دهد، مانند آفرینش نظام کیهانی که قرآن درباره زمان آن از شش روز سخن می گوید. بخش دوم اموری مجرد از زمان است که به عالم امر بازمی گردد و به اصطلاح با «کن فیکون» تحقق می یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ۱۴ / ۵۳).

صاحب «المیزان» می گوید: «روح حقیقتی است که تنها از طریق امر خدا به وجود می آید، یعنی وجودی است که متوقف بر ماده و مادیات نیست و از سنخ دیگری است که فقط با امر الهی موجود می گردد. پس طبق این احتمال، تجرد روح از نظر قرآن ثابت می شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۲۰۸).

آفرینشی دیگرگونه

خداوند در آیه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون / ۱۴-۱۲) به مراحل آفرینش انسان اشاره می‌کند، سپس او را در آفرینش دیگری پدید آورده، به نحوی دیگر از وجود اشاره می‌کند که ذاتاً با گونه‌های پیشین که بر انسان گذشته متفاوت است؛ گونه‌هایی که همه صور وجودی قائم به جسم‌اند، در حالی که این گونه اخیر همانند قیام نور به خورشید، قائم به ذات خداوند است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۰۴). علامه طباطبایی معتقد است تغییر سیاق در این آیه از خلق به انشا بر این مطلب دلالت دارد که این مرحله از پیدایش انسان، کاملاً متفاوت از مراحل قبلی است؛ یعنی مرحله‌ای که نه عین مراحل پیشین و نه همانند آن‌هاست. انسان در مراحل سابق، ماده و خواص آن را داشت، در حالی که در این مرحله در ذات و صفات و خواص، مغایر با مراحل پیشین است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۲۰). این آیه به روشنی از آفرینش دیگری پس از تکامل جنبه جسمانی انسان سخن می‌گوید که نمی‌تواند جسمانی باشد، چراکه سخن از دمیدن است و از تعبیر «أنشأنا» استفاده شده است. خداوند در این مرحله برای جسم، خلق جدیدی به نام روح ایجاد کرد.

از سیاق آیات، روشن است که صدر آیات، آفرینش تدریجی مادی انسان را وصف می‌کند (همان: ۲۳ / ۱۵) و در ذیل آیه، که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره دارد، آفرینش دیگری را بیان می‌دارد که با نوع آفرینش قبلی مغایر است (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۰). این اختلاف تعبیر خود شاهد است بر اینکه خلق آخر از سنخ دیگری است که نمی‌تواند مادی باشد، بلکه مجرد است.

حسینی تهرانی درباره مراحل آفرینش انسان بر آن است که: «خداوند انسان را از گل خالص آفرید؛ پس حدوث انسان از گل شروع شده و آن جسم است و پس از آفرینش او از گل، انسان گلی را نطفه نمود... یعنی جسمی به جسم دیگر تبدیل شده است و پس از آن نطفه را به شکل علقه یعنی پاره گوشت جویده شده آفرید؛ در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و پس از آن علقه را مضغه آفرید؛ در اینجا نیز جسمی تبدیل به جسم دیگر گردیده است و پس از آن مضغه را استخوان آفرید؛ در اینجا نیز

جسمی تبدیل به جسم دیگر شده است و چون خداوند روی استخوان گوشت پوشانید، در این حال این انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمود؛ یعنی این انسان جسمی را روحانی کرد؛ حقیقت و روح این اجسام تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردید. پس در «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» ماده کنار می‌رود و به نفس مجرد تبدیل می‌گردد» (حسینی تهرانی، بی‌تا: ۱۲۵).

این آیه به دو ساحتی بودن خلقت انسان اشاره دارد؛ ابتدا خلقت جسم و سپس آفرینش روح انسان. از مجموع آیات وارد شده درباره خلقت انسان، وجود و استقلال روح و مرکب بودن انسان از روح و جسم به روشنی استنباط می‌گردد که ساحت هر کدام با دیگری متفاوت است. قرآن مرحله دمیده شدن روح را در پایان مرحله پوشاندن گوشت بر استخوان‌ها که پس از مراحل نطفه، علقه و مضغه است، معرفی می‌نماید و نتیجه این است که بدون تحقق مرحله دوم آفرینش، وجود یافتن انسان محقق نخواهد شد. از این رو آیه اشاره به اهمیت و نقش جایگاه دمیده شدن روح نیز خواهد داشت.

پیامدهای اعتقاد به تجرد روح

شناخت روح که بی‌شک لازمه شناخت خود است موجب می‌شود تا نیازهای فطری انسان از زندگی که با دین برطرف می‌گردد، پایه‌ای منطقی بیابد؛ چراکه شناخت و تعریف تجرد روح، لایه‌هایی مختلف از خود انسان ارائه می‌دهد که با توجه به صفات و حالات گوناگون خود، تصمیم‌هایی برای زندگی می‌گیرد و اعمالی را انجام می‌دهد که منبعث از روح وجودی اوست. اثبات تجرد روح، اصلی متقن برای اثبات بسیاری از ویژگی‌ها و نیازهای وجودی و حقیقی انسان می‌گردد که وحی، جاودانگی، عقلانیت و ملکوت از آن جمله‌اند.

۱. اثبات امکان وحی

یکی از پیامدهای اثبات تجرد روح، اثبات امکان وحی است. وحی، این کلام بی‌واسطه خداوند بر وجودی چون پیامبر الهی نازل می‌شود، آنگونه که به صراحت در قرآن بیان شد:

﴿وَمَا كَانَ لِشِرَارٍ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (شوری / ۵۱)

«هیچ بشری را نرسد که خدا جز به وحی یا از آن سوی پرده، با او سخن گوید. یا فرشته‌ای می‌فرستد تا به فرمان او هرچه بخواهد به او وحی کند. او بلندپایه و حکیم است؛ هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید، جز از راه وحی یا از فراسوی حجابی یا فرستاده‌ای بفرستد. پس به اذن او هر چه بخواهد و می‌کند، آری اوست بلندمرتبه سنجیده‌کار»

حقیقت این انزال از دیدگاه/بن‌عربی از دو جهت در خور بررسی است: یکی از جهت وحی‌کننده و دیگری از جهت وحی‌شونده. از جهت وحی‌کننده، او معتقد است که وحی در واقع همان تجلی ذاتی پروردگار است. به همین دلیل در هنگام وحی، ملائکه مدهوش، کوه متلاشی و حضرت موسی بیهوش می‌شود. بنابراین حقیقت انزال از ناحیه وحی‌کننده تجلی است؛ اما از ناحیه وحی‌شونده، ترقی روحی (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۳۰). ارتباط را از ارتباطی مادی به ارتباطی غیرمادی تبدیل می‌کند. بر این اساس، پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نیازمند به تجرید و انخلاع از حالت بشری و تحول و تبدل به شکل غیر مادی است. برخی از قائلان این نظر، از جمله ملاصدرا سیر تحولی را نیز برای روح پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) ترسیم کرده‌اند. روح نبوی پس از تجرد از مادیات، به روح قدسی تبدیل می‌شود و با این روح قدسی ورود به عالم اعلی و دریافت وحی امکان پذیر می‌شود(ملاصدرا، ۱۳۶۶ش: ۲۸۹-۲۸۸). ایشان برای ارتباط وحیانی دو مرحله صعودی و نزولی را مطرح کرده است. در مرحله صعودی پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) از این بدن مادی خود رها شده، از قالب مادیات درمی‌آید و در سیر روحانی خود به سوی پروردگارش، نور معرفت و ایمان به خدا و ملکوت اعلای الهی در او ظاهر می‌شود. افزایش نور و شکوفا شدن آن در وجود پیامبر(صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) نور را به جوهری قدسی تبدیل می‌کند که در زبان حکمت نظری به آن عقل فعال و در زبان شریعت نبوی به آن روح قدسی گویند. در این نور شدید عقلی اسرار زمین و آسمان می‌درخشد و از طریق آن حقایق اشیاء را می‌بیند. بنابراین وجود دریافت‌کننده پیام یا وحی چه از نظر اینکه حقیقت وحی در وجودی مادی نازل می‌شود به واقعیت می‌رسد و

دیگر اینکه شخصیتی چون پیامبر الهی است که سزاواری درک و دریافت چنین حقیقتی را داراست. روح مجرد در آدمی بُعدی است که می‌تواند حقیقتی مجرد چون خود را دریافت کند و با اثبات وجود روح مجرد در انسان، امکان و واقعیت وحی به اثبات می‌رسد. به عقیده برخی محال است بشر بتواند به مقامی دست یابد که بتواند با خداوند ارتباط داشته باشد و از حقایق عینی آگاه شود: «اگر این گروه، روح مجرد انسانی را که مترمز به زمان و متمکن به مکان نیست و هیچ یک از جهات و ابعاد امر جسمانی را نداشته و قابل تقدیر و اندازه‌گیری نیست و قابلیت مسح کردن و یا وزن و کیل کردن را ندارد و خلاصه منزله از تمامی احکام مادیت بوده را می‌شناختند، هر آینه می‌فهمیدند که انسان همان حقیقتی است که خدای سبحان با دم ویژه خود او را آفرید و جانشین خود قرار داد و حقایق غیبی و اسمای الهی را به وی آموخت» (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ش: ۲۴).

۲. اثبات جاودانگی انسان

یکی از مهم‌ترین پیامدهای اثبات تجرد روح از جسم این است که می‌توان جاودانگی انسان را اثبات کرد؛ به بیانی ساده‌تر اگر روح بخشی از جسم باشد و به خاک سپرده شود آن هنگام نمی‌توان ادعا داشت که جهان با زندگی ابدی جاودانه می‌ماند، اما روح جاودانه انسان که مجرد از جسم شناخته شود همانطور که در این نگاشته اساس آیات قرآن و نظریه روان‌شناسی بیان شد، جاودانگی جهان را به همراه دارد. در واقع دین اسلام که بر اساس فطرت آدمی نازل شده است بر اساس ویژگی‌های انسان، جاودانگی را درک می‌کند. با پذیرش بخشی مجرد و جاودانه در وجود انسان می‌توان پی برد که دین مبتنی بر خلقت انسان است و در طول تاریخ همراه با انسان جاودانگی را درک می‌کند. خداوندگار یگانه هستی ماندگار و برحق است و بی‌شک آنچه که به ابدیت پیوند خورد، از اوست. «وجود انسان و تمامی موجوداتی که تابع وجود آدمی هستند، چه قوای او و چه افعالش، همه قائم به ذات خدای عزیزی هستند که انسان را آفریده و ایجاد کرده، پس قوای ذات آدمی به اوست و همواره محتاج او، در همه احوالش به اوست، در حدوث و بقایش مستقل از او نیست» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ش: ۵۳۱). علامه طباطبایی به درستی به دو گونه مالکیت اشاره دارد: «یکی ملک حقیقی که دارنده آن تنها و تنها خدای سبحان

است، واحدی با او در این مالکیت شریک نیست، نه هیچ انسانی و نه هیچ موجودی دیگر. یکی دیگر ملک اعتباری و ظاهری و صوری است، مثل مالکیت انسان نسبت به خودش و فرزندش و مالش و امثال این‌ها که در این چیزها مالک حقیقی خداست و مالکیت انسان به تملیک خدای تعالی است. آن هم تملیک ظاهری و مجازی «همان». ملک ظاهری انسان کوتاه‌مدت است که با مرگ، بدون فاصله و واسطه‌ای به قرار اصلی خویش بازمی‌گردد. همان‌طور که در آیه استرجاع به وضوح می‌توان به جاودانگی وجود آدمی پی برد:

﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره / ۱۵۶)

آغاز و پایان این زندگی و مالکیت ظاهری انسان به قدرتی از جنس روح و از ماوراء طبیعت وابسته است و معلول پروردگاری مجرد از هر خاصیت ظاهری و مادی است؛ «علل طبیعی نمی‌تواند روح و زندگی درست کند و مثلاً از خاک مرده موجودی زنده بسازد و عجالتاً پیدایش زندگی را معلول موجودی دیگر یعنی موجودی ماوراء الطبیعه بدانیم» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۵۷). در این بخش به حیات برزخی و رستاخیز معاد به عنوان نمونه‌هایی از اثبات جاودانگی انسان و پیامد اثبات روح مجرد اشاره خواهد شد.

۳. اثبات معاد

یکی از دیگر پیامدهای اثبات تجرد روح، اثبات معاد است. در بینش دینی وجود انسان در چارچوب جهان مادی و زندگی دنیوی خلاصه نمی‌شود، بلکه امتداد وجود او جهان آخرت را نیز در بر می‌گیرد. یکی از نشانه‌های نظم و آفرینش جهان حکمت حق است: «اینکه جهانی با عظمت بیافریند. انسان‌هایی به وجود آورد و پس از چندی بدون هیچ هدف و نتیجه‌ای آن‌ها را از بین برد، کاری عبث است، عقل حکم می‌کند که باید ماورای این خلقت و آفرینش سرانجام باشد که اگر نباشد به نظر حکیمانه نمی‌ماند» (همان: ۳۴). از لوازم خلقت حکیمانه پروردگار جهان است که در پس این عالم مادی، عالمی دیگر وجود داشته باشد. همچنین این دنیا با تمام بزرگی و عظمتش گنجایش و اقتضای اجرای کامل عدالت الهی را ندارد» (همان). و جهان دیگر و هنگامه بازگشت را آفریدگار حکیم جهان برای اجرای قسط و عدل نهاده است. «بدن ما چیزی

جز مرکب برای روح نیست. حقیقت ما همان حقیقت روح است که در دنیا به بدن و مرکب خود تعلق پیدا کرده است. اگر تعلقات روح به این بدن مادی قطع شود، در واقع ارتباط ما با دنیا قطع شده و مرگ ما فرا رسیده است. بنابراین مرگ چیزی جز قطع ارتباطات روح با بدن نیست» (قندهاری، ۱۳۸۶: ۵۵).

گروهی از متکلمان معاد را جسمانی دانسته و به وجود روح جدای از جسم اعتقاد ندارند. «در حقیقت روح در نظر آنان جسم لطیفی است که در بدن سریان دارد و به سان آتش در ذغال آب در گل و روغن زیتون است» (همان: ۱۳۷). «متکلمان چون اعاده معدوم را جائز می‌دانند معتقدند که انسان بعد از زوال و فنای محض دوباره در معاد عود می‌نماید. محققان و جمیع اهل ملل و ادیان اصل معاد را قائل‌اند و در کیفیت آن اختلاف کرده‌اند. جمهور متکلمان و فقهای عامه فقط معاد را جسمانی می‌دانند. این جماعت تجرد روح را منکرند و برای انسان نشئه بعد از موت قائل نیستند» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۱۰). گروهی دیگر به‌ویژه پیروان مکتب مشاء تنها به معاد روحانی اعتقاد دارند. به عقیده آن‌ها: «بعد از مرگ علاقه روح نسبت به بدن قطع می‌گردد، لیکن چون روح موجودی پیراسته از ماده است، فنا و نیستی به آن راه ندارد و پس از قطع علاقه از بدن باقی و جاوید خواهد ماند» (سبحانی، ۱۳۷۳: ۱۳۸). «جمهور حکمای اسلام به واسطه انکار تجرد خیال از اثبات معاد جسمانی و حشر اجساد عاجز مانده‌اند [...] از جمله /بو علی سینا چون قائل به تجرد خیال نیست و اصولاً تجرد برزخی را منکر است، از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده است» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۹۲). فلاسفه اشراقی معاد را جسمانی می‌دانند، «ولی متعلق نفس را جسم برزخی نزولی دانسته و عود روح را به بدن دنیوی محال می‌دانند» (همان: ۱۱۰). «بعضی علمای عامه و جمهور علمای اثنی عشریه قائل به دو معادند: جسمانی و روحانی. چون روح را مجرد از ماده می‌دانند و بدن هم نزد آن‌ها به کلی معدوم نمی‌شود و خداوند به قوه باهره خود اجزای متفرقه را جمع کرده و نفس به آن اجزا تعلق ثانوی می‌گیرد» (همان: ۱۱۱). آنان بر مبنای آیات قرآن گواهی می‌دهند که معاد تنها روحانی نبوده، بلکه روحانی و جسمانی است و جسمی که روح به آن تعلق خواهد گرفت همان جسم عنصری است که مبدأ یک رشته فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی است (سبحانی، ۱۳۷۳: ۱۴۱). جسم انسان با مرگ از روح فاصله می‌گیرد. در

حقیقت مرگ، مرگ بدن است و روح با مرگ تن آزاد می‌شود (قندهاری، ۱۳۸۶: ۱۸۶). با اثبات تجرد روح، از این غفلت فاصله می‌گیریم که مرگ را نیستی و نابودی بدانیم چراکه مرگ یک معبر خواهد بود برای ادامه بقا و مقدمه‌ای برای جاودانه شدن «مرگ آزادی روح و پرکشیدن به افق‌های بالاتر است. از اینجا به بعد، روح در تجرد خود مجردات (غیر مجردات) را می‌تواند ببیند. پس مرگ بازشدن چشم و گویا بیدار شدن از خوابی است که مدتی در آن بودیم. یعنی نوع زندگی عوض می‌شود، پس انسان با مرگ تعالی می‌یابد نه این که هیچ شود» (سبحانی، ۱۳۷۳: ۱۳۵).

۴. اثبات تعقل و خردورزی انسان

سومین پیامد اعتقاد به تجرد روح اثبات عقلانیت است. خدای سبحان نعمت‌های بی‌شماری بر آدمیان ارزانی نموده است که حجت و راهنمای آن‌ها برای رسیدن به کمال باشد. چنانکه می‌دانیم، تفاوت انسان با حیوان در عقل است، نه در احساس. به همین دلیل، انسان علاوه بر احساس می‌تواند جهان را بشناسد و به جهان‌بینی برسد. فکر و اندیشه، یعنی کشف حقایق جهان به وسیله محاسبه‌های فکری، از بزرگ‌ترین شاخصه انسان است. حکما به همین دلیل انسان را حیوان ناطقی گویند که دارای نفس مدرک کلیات است. انسان می‌اندیشد و عمل می‌کند، خلاف حیوان که محکوم به غریزه است (شاکریان، ۱۳۸۹: ۲۳). آنچه که موجب ارتباط اصلی میان عقل و دین می‌شود، همین شناخت عقلی انسان از خویش است تا شناخت بُعد مجرد و غیر حسی خویش، درک برخی مفاهیم، علوم و حقایق را ممکن سازد؛ «از نظر استاد مطهری عقل قوه‌ای از نفس انسان است که به وسیله آن حق را از باطل و خیر را از شر و نفع را از ضرر، حسن را از قبح و کمال را از نقص تمیز می‌دهد، کلیات را درک کرده، تجزیه و تحلیل می‌نماید. همه ترقیات بشر ثمره شجره طیبه عقل است. عقل گوهری بی‌بدیل است» (همان). به عبارت روشن‌تر، «نیروی اندیشه‌گر اگر با ابزار جسمانی اندیشه کند مستلزم آن است که نتواند خرد و ابزار اندیشه را اندیشه کند و نمی‌تواند توجه داشته باشد که می‌اندیشد» (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۱۷۸). نیروی اندیشه‌گر یا عقل، جسم نیست، بلکه بُعدی مجرد است و با پذیرش و شناخت بُعد مجردی چون روح اثبات می‌شود، همانطور که

بوعلی سینا باور دارد «نیروی اندیشه‌گر می‌تواند اشیاء را یکی یکی تا بی‌نهایت اندیشه کند و نیز ثابت است نیرویی که بر امور بی‌نهایت توانایی دارد نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد» (همان: ۲۹۶). به وضوح باید گفت مراد از عقل، عقل نهاد انسان می‌باشد که به وسیله آن، آدمی خوبی را از بدی تشخیص داده و به تفکر و اندیشه در مسائل گوناگون می‌پردازد. در واقع یکی از نیروهای روح و نفس انسان است، نه خود آن. جزء مادی به نام مغز که وسیله تعقل است جزئی از جسم است، اما فرآیند تعقل و تفکر نیرویی در دست روح انسان برای اداره بدن به شمار می‌رود. قدرت ادراک، خردورزی و تعقل منبعث از مغز است و وجه مادی عقل، مغز در نظر گرفته می‌شود که در کنار روح مجرد می‌تواند انسان را در مراحل زندگی پیش برد. «جان و روح آدمی را که مجرد از ماده و جسم است چون نوری، روشن‌گر دل که مأمّن جان است می‌دانستند؛ اما قرآن درباره عقل کلمه «لب» را زیاد به کار برده، گویی انسان را تشبیه به گردو یا بادام کرده که تمام یک گردو یا بادام پوسته آن و اساسش مغزش است که در درون آن قرار دارد» (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۸۵). انسانی که عقل نداشته باشد، جوهر و مغز انسانیت و ملاک و مقوم انسانیت را ندارد. انسانی پوک و پوچ است؛ یعنی یکی صورت انسان است و معنی انسان در او نیست، به حسب این تعبیر معنای انسان همان عقل انسان است. عقل و روح را می‌توان از جنس عالی و مجردات برشمرد. تعقل در این نشئه از حیات انسان ضرورتی انکارناپذیر برای رسیدن به سعادت و آرامش ابدی است.

۵. ارتباط با ملکوت برای پیامبران

اگر ملکوت را به معنی «عالم مُلک» بگیریم می‌گوییم با تکیه بر قوه جسمانی نمی‌شود در مدت کمی، این مقدار از عالم را به حضرت ابراهیم(علیه السلام) نشان داد. پس به ناچار یک قوه تجرّدی لازم است که به توسط آن بر تمام عالم مُلک احاطه حاصل شود. طبق آن، ایشان حجاب‌های طبیعت را پاره نمود و فهمید که این‌ها از خود هیچ ندارند. فلک قمر، زهره و شمس و امثالهم از خود نور ندارند، بلکه نورانیت‌شان از مبدأ دیگری است. حضرت ابراهیم(علیه السلام) روزنه و دری را که قبلاً از طریق آن موجودات ممکن را - به گمان این که از خودشان نور دارند - مشاهده می‌کرد، کاملاً بست و به وجهه الهیه

برگشت، و این ممکن نیست مگر اینکه نفس ابراهیمی مجرد باشد. وقتی نفس ابراهیم(علیه السلام) مجرد شد، نفوس بشری هم مجرد خواهند بود، برای اینکه ابراهیم(علیه السلام) بشر بود. بلی، ممکن نیست که مجرد نفوس ما در مقام و مرتبه مجرد نفس ابراهیمی باشند، و لیکن ما در مقابل کسانی سخن می‌گوییم که معتقدند نفس انسانی مطلقاً مجرد نیست، بلکه قوه‌ای جسمانی است؛ چنانکه اطباء غیر الهی می‌گویند: مثل بدن و نفس مثل نفت و چراغ است که وقتی نفت تمام شد چراغ خاموش می‌شود و نور آن خواهد رفت و دیگر اثری از نور نخواهد ماند. ما می‌گوییم: شما خود مقررید که در وجود حضرت ابراهیم(علیه السلام) چیز دیگری نبود که بتواند مجرد باشد، پس آن امر مجرد، یقیناً نفس شریف اوست که نفس انسانی است(خمینی، ۱۳۹۲ش: ۶۵-۶۶).

روح انسان از جنس عالمی جدای از جسم است و مجرد روح انسان مقدمه‌ای برای اثبات عالم ملکوت است؛ روح با چنین خصلتی زمینه پذیرش الهام، وحی و هدایت از عالم ملکوت را داراست. پس ملکوت، قدرت هدایت و سنجش در همه موجودات تثبیت شده است و مؤید و روشنگر ماهیت عالم ملکوت است و تمام اشیاء مادی، باطنی غیر مادی دارند. خود آن باطن نیز باطنی برتر دارد. خود آن باطن نیز باطنی بالاتر در عرش دارد. از کل این باطن‌ها، تعبیر می‌کنند، به ملکوت آن شیء. بالاترین باطنش را ملکوت اعلی، باطن میانی، را ملکوت وسطی، و پایین‌ترین باطنش را، ملکوت سفلی گویند. عالم مثال یا ملکوت سفلی را در سیر صعودی، عالم برزخ گویند. لذا از صورت ملکوتی اشیاء در عالم مثال صعودی، تعبیر به صورت برزخی اشیاء نیز می‌کنند.

نتیجه بحث

یکی از بنیان‌های اصلی فلسفه الهی اصالت روح و استقلال جوهری آن از بدن است. مسأله روح را اکثر ادیان الهی، نیز مذاهب اسلامی پذیرفته‌اند. آنچه محل اختلاف آن است، شناخت و پی‌بردن به حقیقت روح است. انسان با شناخت حقیقت روح، حقیقت خویش را درمی‌یابد و درک درستی از زندگی پیدا می‌کند. بسیاری بر این باورند که حیات محدود به جسم نیست و باید بعدی فرا مادی داشته باشد. در باورهای اسلامی

شخصیت هر انسانی با روح او آمیخته است و تغییرات در جسم بر شخصیت او خللی وارد نمی‌کند، بنابراین روح حقیقتی مستقل است که پس از مرگ هم باقی می‌ماند. نکته مهم این است که روح مجرد است و حرکت برای موجود مجرد معنایی ندارد، هیچ‌گاه در عالم ماده داخل نمی‌شود، بنابراین نمی‌تواند هیچ‌گاه وارد بدن شود؛ خارج از آن نیز وجود ندارد، زیرا خارج شیء مادی نیز عالم ماده است؛ خارج شیء ذهنی، موجودی ذهنی است نه موجودی عینی. انسان موجودی است مرکب از روح و بدن. البته بدن ماده نیست، بلکه مادی است؛ یعنی صورتی است همراه با ماده و منظور از ماده، ماده فیزیکی نیست؛ بلکه ماده فلسفی است. بنابراین:

- روح در قرآن به معنای امر خداوند است که همان کلمه ایجاد است و همان فعل مخصوص اوست بدون دخالت اسباب وجودی و مادی و تأثیرات تدریجی آن‌ها در آن.
- روح آدمی مجرد از جسم و اوصاف امور جسمانی، مکان و زمان ندارد، وزن و حجم هم ندارد، طول و عرض و عمق و نیز جزء ندارد و قابل حس هم نیست.
- هویت واقعی انسان را روح تشکیل می‌دهد. آیات مربوط به خلقت انسان نشان می‌دهد که روح غیر مادی است، بقای انسان پس از متلاشی شدن جسم و تداوم زندگی در عالم برزخ و به تمام و کمال دریافت شدن آن، نشانگر غیر مادی و غیر جسمانی بودن روح است.

آیات دلالت دارند بر اینکه انسان به هیچ وجه پس از مردن، فاقد هویت و ادراک و شعور نمی‌شود، در نتیجه شخصیت انسان همان چیزی است که پس از مرگ و متلاشی شدن بدن باقی است که این شاهدهی بر اصالت روح و تجرد آن است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبد الله. ۱۳۶۴ش، **النجاة**، تهران: مرتضوی.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. ۱۴۰۴ق، **الشفاء الطبيعيات**، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. بی تا، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ق، **لسان العرب**، بیروت: دار صادر.
- آشتیانی، سید جلال الدین. ۱۳۸۰ش، **شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- جوادی آملی، عبد الله. ۱۳۶۹ش، **وحی و نبوت**، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله. ۱۳۷۹ش، **تفسیر موضوعی قرآن کریم**، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبد الله. ۱۳۸۵ش، **صورت و سیرت انسان در قرآن**، قم: نشر اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۷۹ش، **معرفت نفس**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۸۱ش، **الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة**، قم: بوستان کتاب.
- حسینی تهرانی، سید محمد. بی تا، **مهر تابان**، بی جا: انتشارات باقر العلوم.
- حسینی شاه عبد العظیمی، حسین بن احمد. ۱۳۶۳ش، **تفسیر اثنا عشری**، تهران: انتشارات میقات.
- حسینی همدانی، سید محمد. ۱۴۰۴ق، **انوار درخشان**، تهران: نشر کتابفروشی لطفی.
- حسینی، سید ابو القاسم. ۱۳۶۴ش، **بررسی مقدماتی اصول روان شناسی اسلامی**، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- رازی، محمد بن فخر الدین. ۱۴۰۶ق، **النفس والروح وشرح قواهما**، تهران: بی نا.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۷۳ش، **معاد انسان و جهان**، چاپ دوم، قم: دفتر مجله مکتب اسلام.
- سبزواری، هادی بن مهدی. ۱۳۸۳ش، **أسرار الحكم**، قم: مطبوعات دینی.
- شاکریان، حمیدرضا. ۱۳۸۹ش، **معاد**، تهران: کانون اندیشه جوان.
- صاحب بن عباد. بی تا، **المحیط فی اللغة**، بیروت: عالم الکتب.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶ش، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: انتشارات بیدار.
- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۸ش، **الحکمة المتعالیة**، قم: مکتبه مصطفوی.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۶۳ش، **المیزان**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۳۶۹ش، **انسان از آغاز تا سرانجام**، ترجمه صادق لاریجانی، تهران: الزهرا.
- طباطبایی، محمد حسین. ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- طبرسی. ۱۴۱۶ق، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. بی تا، **القاموس المحیط**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قرشی بنایی، علی اکبر. ۱۳۷۷ش، **تفسیر أحسن الحدیث**، تهران: بنیاد بعثت.
- قرشی بنایی، علی اکبر. ۱۴۱۲ق، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- قندهاری، هادی. ۱۳۸۶ش، **سرای سرمدی**، تهران: مهام.
- کاشانی، ملا فتح الله. ۱۳۳۶ش، **منهج الصادقین فی إلیزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
- گیلانی، نظر علی. ۱۳۵۷ش، **رسالة التحفة**، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- مجلسی، محمد باقر. ۱۳۹۴ش، **بحار الأنوار**، قم: دار الکتب الاسلامیة.
- مصباح یزدی، محمد تقی. ۱۳۸۳ش، **آموزش فلسفه**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن. ۱۴۳۰ق، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۰ش، **تعلیم و تربیت در اسلام**، تهران: انتشارات صدرا.
- مغنیه، محمد جواد. ۱۴۲۴ق، **تفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۴ش، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- موسوی خمینی، روح الله. ۱۳۹۲ش، **معاد از دیدگاه امام خمینی**، چاپ هفتم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام(ره).
- میرداماد، محمد باقر. بی تا، **القبسات**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نجاتی، محمد عثمان. ۱۳۹۳ش، **علم النفس روان شناسی از دیدگاه دانشمندان مسلمان**، ترجمه سعید بهستی، تهران: انتشارات رشد.
- نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد. ۱۴۱۶ق، **تفسیر غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- نیکزاد، عباس. ۱۳۸۲ش، **معرفت نفس از دیدگاه حکیمان**، قم: نشر آیت عشق.

مقالات

- افروغ، محمدرضا و همکاران. ۱۳۹۷ش، «معناشناسی واژه نفس یا روح در قرآن کریم و آتمن در اوپنیشادهای کهن»، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال نهم، شماره ۳۵.

Bibliography

The Holy Quran

Afrouz, M R et al., 1397, Semantics and Explanation of the Word of the Soul or Soul in the Holy Qur'an and Atman in the Old Promenades, Quranic Studies Quarterly, ninth year, No. 35.

Ashtiani, S J, 1380, Philosophical Philosophy and Philosophy, Mullah Sadra, Qom, Islamic Propagation Office of the Qom Science Center.

Ebn Kasir. Interpretation of Al-Qur'an Al-Azim. Beirut. Dar ahia Altras Al-Arabiya. Bit.

Ebn Manzur, M, Lisan Al-Arab, Beirut, Sader Dar.

Ebn Sina H. Ash-shifa at-Tabiyat. Qom: Ayatollah Maraashi library. 1983.

Firooz Abadi, M, Al-Ghamous Al-mohit, Beirut, Dar Al-kotob Al Elmiyah.

Gharashi, AA, Ghamous Quran, Tehran, Dar Alkotob Al Eslamiyah, 1982.

Gilani N. Resale At-toffe. Tehran: The Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. 1978.

Hassanzadeh Amoli H. Marefat Nafs. First Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publishing, Third Office. 2000.

Hassanzadeh Amoli, H, 1381 Sh., Al-Hajj Al-Baghah Ali Tejdr al-Nafs al-Nateqeh, Qom, Boostan Book

Hosseini Hamedani S M. Anvar Derakhshan. First Edition. Tehran: Lotfi Book Store. 1984.

Hosseini Shah Abdol Azimi H. asna Ashari. First edition. Tehran: Mighat. 1984.

Hosseini Tehrani S M. Mehr Taban. Bija: Bagher Al-olum. Bita

Hosseini, A, The Elementary Investigation Islamic Psychological Rules, Islamic Research Institution of, 1985.

Ibn Sina, H, 1364 AH, Al-Najah, Tehran, Mortazavi.

Javadi Amoli A. Interpretation of Thematic the Holy Quran. Qom: Asra. 2000..

Javadi Amoli A. Man's Face and Meanings in the Qur'an. Fourth Edition. Qom: Asra.

Javadi Amoli, A, 1369, Revelation and Prophecy, Qom, Asra

Kandahari, H, 1386, Saramadi, Tehran, Maham

Kashani, M F, (1336), Manhaj al-Sadeqin for the requirement of Al-Muqalifin, Tehran: Book Salesman Mohammad Hasan Alami, Third Edition

Majlesi, M B (1394), Baharalanvar, Qom: Darul Kabul Eslamiyah

Makarem Shirazi N. Sample Interpretation. First edition. Tehran: Dar Al-kotob Al-Islamiyah. 1995.

Mesbah Yazdi, MT, the education of ideas, Tehran, corporation of international, publication and edit of Islam advertising Organization, 1998.

Mirdamad M B. Al-Qhabesat. Tehran: Tehran University Press. Bita.

Molla Sadra, M, Al-Hekmah Al-Motaaliyah, , , Dar ol Ehya ol torath ol Arabi, 1990.

Moosavi Khomeini, R, 1392, Resurrection from Imam Khomeini's View, Seventh Edition, Tehran, Institute for the Setting up and Publication of Imam's Works

Mostafavy H. Investigation of the words of the Quran. Third edition. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmiyah. 2009.

Motahari, M, 2011, Education in Islam, Tehran, Sadra Publications

Mughniyah M J. Tafsir al-Kashef. First edition. Tehran: Dar Al-kotob Al-Islamiyah. 2003.

Mulla Sadra, 1366, interpretation of Quran al-Kareem, Qom, Bidar Publications

Nejati M O. Elm o nafs Psychology from the viewpoint of Muslim Scientists. Translated by Saeed B. Tehran: Roshd. 2014.

Neyshaburi N H. Interpretation of Qharaeb Al-Quran and Raghayeb Al-Furqhan. Beirut: Dar al-Kotob Al-El'miyah. 1996.

- Nikzad A. Self-Esteem from the viewpoint of the wise men. First Edition. Qom: Ayate Eshgh. 2003.
- Qarashi Banayi AA. Interpretation of the Ahsan Al- Hadith. Third edition Tehran: Bonyad Besat. 1998.
- Razi, FM, The book of spirit, live and discussions, Tehran, Bina.
- Sabzevari H. Asrar al-Hakam. Qom: Religious Press. 2004.
- Saheb Bin Ebad, Esmail Bin Ebad, Al-mohit fe Alloghah, Beirut, Alam Al-kotob.
- Shaquarian, H R, 2010, Resurrection, Tehran, Center for Young Thinking.
- Sobhani, J, 1373, Resurrection of Man and the World, Second Edition, Qom, Islamic School Magazine.
- Tabatabaei M H. The Man's from Start to End. Translation by Larijani S. Tehran: Az-Zahra. 1990.
- Tabatabaei, MH, Almizan fi tafsir Al Quran, Qom, the office of Islamic publication the society of the teachers of Qom Hoze Eslamiyah, 1997.
- Tabatabai, S M H, 1363, Almazan, Qom, Islamic Publications Office.
- Tabresi F. Majma Al-Bayan Fe Tafsir Al-Quran. Tehran: Naser Khosrow. 1993. Farahidi, Kh, Book Al-Ein, Qom, Hejrat publication.