

روح انسانی

گفتار دکتر علی مراد داودی

(نقل از رونه های امید، انتشارات پیام دوستی، لوکرامبورک، ۲۰۰۰)

در این گفتار روح به مفهوم وسیع آن و بالاخص روح انسانی مورد بحث قرار می‌گیرد.

انسان به روح انسانی ممتاز از موجودات دیگر است. روح انسانی مبدأ عقل است و ما عقل را به قوه‌ی کاشفه تعریف می‌کنیم. پس انسان را می‌توان موجودی ممتاز دانست. قوه‌ی کاشفه این است که انسان قادر به کشف مجهولات با استناد به معلومات است یا به عبارت دیگر، انسان می‌تواند آنچه را که بر وی معلوم نیست، به اتکاء به معلومات خود استنباط کند، دامنه‌ی ای استنباط را رفته رفته وسیع‌تر سازد و بر اثر آن حیات مادی و معنوی خویش را مدام دگرگون نماید و در سیر تکامل و تعالی راهبری کند. در حالی که جانوران دیگر همچنان پای بسته‌ی وضع طبیعی خویشند و پیوسته بر یک حال ساکن و راکد می‌مانند. او هر دم خویشتن را به وضعی بدیع در می‌آورد و در مراحل متوالی از تجدد و ابتکار پیش می‌برد. سیر او در این طریق منجر به توقف نمی‌شود و قدرت او به طی این مسیر انتها نمی‌پذیرد. در راهی که پایانی برای آن نیست، با نیرویی که زوال بر نمی‌دارد، پیش می‌رود. بدین ترتیب گویی حق آن دارد که از این قدرت بی‌مثال و لایزال بر خویشتن ببالد و خود را اشرف کائنات بداند و چون قدرت عقل خود را می‌آزماید و از این آزمایش پیروزمند و سرافراز بیرون می‌آید، به تدریج به عقل خود مغرور می‌شود و از این که صاحب چنین قدرتی است، احساس فخر و شرف می‌کند، با وجود آن خود را از هر چیز دیگر بی‌نیاز می‌پندارد. عقل را مشکل‌گشایی توانا می‌بیند و توانایی آن را محدود به هیچ حدی نمی‌داند و انصاف باید داد که در شرافت عقل شکی نمی‌توان داشت و در فضیلت علم که از آثار عقل است، بحثی نمی‌توان کرد.

اما اگر درست بیندیشد، در می‌یابد که عقل او این همه آثار را تنها به نیروی خود به دست نیاورده است. از این همه مجهولات تنها به دست خود پرده برداشته و در راهی چنین دور و دراز تنها به پای خود پیش نرفته است، بلکه ابتدا نیرویی تواناتر از عقل او خود را نمایان ساخته و پرده‌ها را به یک سو زده است. درهای بسته را گشوده و منزل‌های تازه را باز نموده است، دست او را گرفته و از این درها به درون آورده و رو به آن منزل‌ها به راه انداخته است. آنگاه او به نیروی خرد در این راه‌ها به جنبش پرداخته و برای رسیدن بدان منزل‌ها به کوشش برخاسته است. در واقع عقل انسان مایه‌ی پیشرفت او در راهی است که به وی نموده‌اند و نظر او قادر به ادراک افقی است که در پیشاپیش او گشوده‌اند. از این رو همواره انتظار آن را دارد که چون

مرحله‌ای را به پایان رساند، بار دیگر آن دست راهنمای رازگشا را بازیابد، تا دوباره پرده‌ها را به یک سو زند و راه دیگری در برابر او نمایان سازد. هرگاه او را نبیند، یا ببیند و نشناسد، یا غرور و لجاج وی اجازت آن ندهد که سر به فرمان او سپارد، و گوش به سخن او فرادارد، سرگشته و گمراه می‌شود. عقل او به جای این که مایه‌ی رستگاری باشد، آوراگی می‌آورد و به جای این که سودی ببخشد، به زیان و خسران گرفتارش می‌سازد.

این راهنمای رازگشا که در هر دوره‌ای نقاب از رخ بر می‌اندازد و چهره‌ی تابناک خود را به پسران آدم نمایان می‌سازد، کیست و نیرویی که از او سر می‌زند و به عقل انسان می‌پیوندد تا مایه‌ی توانایی آن باشد، چیست؟ وجودی است که در وی طبیعت آدمیت با حقیقت الهیت به هم پیوسته است، معبری است که نور فائض از مبدأ متعال برای اتصال به عقل انسان در آن به سرپان آمده است، واسطه‌ای است که از یک سو به جهان بی‌پایان غیب راه جسته و از سوی دیگر با عالم شهود تجانس یافته است. اگر انسان حیوانی باشد که روح انسانی به وی تعلق گرفته است، او انسانی است که روح قدسی از او تشعشع یافته است. اگر انسان را به قوه‌ی کشف مجهولات تفوق بر سایر موجودات باشد، او با قدرت به تجدید حیات عالم بر سایر افراد بنی آدم امتیاز مسلم دارد. عقل را بی‌راهنمایی او کاری بر نیاید و انسان را بی‌نیازی از وی دست ندهد. ناظر به همین معنی است بیانی که حضرت عبدالبهاء (فرزند ارشد حضرت بهاء‌الله و مبین آثار او) در تبیین تعالیم حضرت بهاء‌الله (پیامبر الهی و مؤسس دینانت بهائی) فرموده است و آن این که «عالم انسانی محتاج به نفثات روح القدس است».

انسان با روح قدسی به قوت ایمان ارتباط می‌جوید، قوت ایمان با توجه و تمسک محفوظ می‌ماند و آنچه این توجه دایم را تعبیر می‌کند، مناسکی است که نام عبادات و بر آن نهاده‌اند. عبادت حاکی از احساس احتیاج انسان به نفثات روح قدسی است و مداومت آن مانع قطع ارتباط وی با مبدأ فیض الهی است. اگر انسان رشته‌ی ارتباط خود را با مبدأ والاتر که مظهر فیض پروردگار است، بگسلد و قدر عقل را با قوت ایمان متبرک نسازد، به تدریج آثار انسانیت در وی رو به زوال می‌رود و عقل خود، وسیله‌ای برای فساد و ضلال او در راه ناپیدا کران زندگی این جهان می‌شود.

مقصود از روح چیست؟

موجودات را طبقات مختلفی است و افراد هر طبقه در بعضی از آثار و صفات که در همه‌ی آنها یکسان پدیدار می‌آید، مشترک است و به سبب اشتراک در این خواص و اوصاف است که می‌توان همه‌ی آنها را متعلق به طبقه‌ی واحد دانست و اسمی واحد بر آنها گذاشت و همچنین طبقات مختلف را از یکدیگر جدا ساخت و قایل به تمایز در بین آنها بود و به این ترتیب طبقات سه‌گانه‌ی موجودات را از یک دیگر مشخص دانست:

1- جمادات با صفاتی از قبیل بعد و مقاومت

2- نباتات با صفاتی از قبیل تنفس و تغذی و تولید مثل

3- حیوانات با صفاتی از قبیل احساس و حرکت ارادی

از مذاقه در هر کدام از این اوصاف و طرز تعلق آنها به هر یک از طبقات و مقایسه اوصاف هر طبقه‌ای با طبقات دیگر، چند نکته به وضوح می‌رسد:

اولاً اوصاف هر طبقه از موجودات با این که در ظاهر متعدد و مختلف به نظر می‌رسد، در حقیقت مرتبط و متلازم است. مثلاً تنفس و تغذی و نمو و تولید مثل در نباتات چنان پیوسته‌ی یک دیگر است که نمی‌توان وجود یکی از آن آثار را بدون وجود آثار دیگر تصور کرد. همچنین احساس و حرکت را در حیوان هرگز نمی‌توان از هم جدا ساخت. به سبب همین تلازم و ارتباط است که می‌توان مجموعه‌ی صفات هر طبقه‌ای را دارای ماهیت واحدی گرفت و وحدت آن صفات را با اطلاق اسم واحد بر مجموعه‌ی آنها نمایان ساخت. مثلاً اگر بگوییم نباتات طبقه‌ای از موجودات است که قوه‌ی غانیه یا قوه‌ی نامیه دارد، به خطا نرفته‌ایم، چه در ضمن اشاره به همین صفت تغذی یا صفت نمو، همه‌ی اوصاف دیگر نبات را که از لوازم همین یک صفت است، به زبان آورده‌ایم و به همین ترتیب در وصف طبقه‌ی حیوان می‌توان به ذکر قوه‌ی حساسه اکتفا کرد.

ثانیاً هر طبقه‌ای از طبقات سه گانه‌ی موجودات، علاوه بر صفات مشخصه‌ی خود، صفات طبقاتی را که پایین‌تر از اوست نیز داراست. ولیکن فاقد صفاتی است که تعلق به طبقه‌ی بالاتر دارد. مثلاً نبات علاوه بر تغذی و نمو و تولید مثل که صفات خود آنها است، از بعد و مقاومت نیز که تعلق به جماد دارد، برخوردار است. ولیک خواص حیوان در آن نیست و حیوان علاوه بر صفات خاصه‌ی خود، آثار نبات و جماد را نیز داراست و جماد تنها از خواص خود بهره‌مند است، بدون اینکه اثری از خواص نبات یا حیوان در آن باشد. به این ترتیب در هر طبقه‌ای آثار جدیدی که نماینده‌ی تجدد و تغییری در ساختمان آن طبقه است، نمایان است.

چون بر طبق قاعده‌ی عقلی، هر اثری که پدیدار می‌آید، ناشی از مبدئی است، پس ظهور این آثار جدید در هر طبقه از اشیاء احتیاج به وجود مبدئی جدید در آنها دارد و همین مبدأ است که در اصطلاح اهل حکمت و اصحاب ادیان روح نامیده می‌شود. بنابراین روح عبارت از مبدأ ظهور و آثار و صفات مخصوصه در هر طبقه از موجودات است و چون آثار خاصه در هر کدام از این طبقات مورد تردید نیست، در وجود مبدأ این آثار یا روح خاص آن طبقه نیز شکی نمی‌توان داشت و چون آن آثار بنا به شرحی که گذشت با یکدیگر مرتبط و متلازم است و همه‌ی آنها را نمی‌توان صفت یا اثر روح واحدی دانست، پس باید گفت که هر طبقه از موجودات را روح واحدی است و طبقات مختلف از حیث روح با یکدیگر متمایز است و از همین جاست که در قبال طبقات سه گانه‌ی موجودات، به ارواح سه گانه قایل می‌شویم:

1- روح جمادی که مبدأ قوه‌ی مقاومه است.

2- روح نباتی که مبدأ قوه‌ی نامیه است.

3- روح حیوانی که مبدأ قوه‌ی حساسه است.

از شرح مزبور پیداست که قبول وجود روح در هر طبقه از موجودات به سبب این است که از هر طبقه آثاری خاص ظاهر می‌شود و برای ظهور آثار خاص، وجود مبدأ مخصوص ضرورت دارد که همان مبدأ را روح می‌نامیم. باید دید که ماهیت این مبدأ را چه می‌توان دانست؟

نباتات از حیث ساختمان مادی خود تفاوت و امتیازی نسبت به جمادات دارد، یعنی طرز ترکیب عناصر در وجود آنها طوری است که خود می‌تواند اختصاص و امتیازی در آنها نسبت به جمادات پدید آورد. بنابراین هر گاه در گیاهان آثار جدیدی علاوه بر آنچه در جمادات بود، نمایان باشد، به سبب این است که ترکیب جدیدی از عناصر برای ساختمان آنها به وجود آمده است و همین ترکیب جدید برای تبیین علت ظهور صفات خاصی نباتات کافی است و احتیاجی به فرض وجود مبدأ غیر مادی در نباتات نیست. بنابراین روح نباتی که اصل قوه‌ی نامیه است، مبدئی مادی است.

به همین قرار حیوان نیز در ساختمان بدنی خود و طرز ترکیب عناصر برای پدید آوردن این ساختمان و پیداشدن جهازات مختلف در این دستگاه و اختلاف و تنوعی که در آنها ظاهر شده است، تفاوت آشکار با نبات دارد و از این جا می‌توان گفت که اگر در حیوان آثار جدیدی مانند حس و حرکت پدید آمده که در نبات نبوده است، به سبب این است که این طبقه از موجودات را ترکیب بدنی خاص و متمایزی است که در نبات به آن کیفیت وجود نداشته است و برای تبیین آثار زندگی حیوانی محتاج اعتقاد به وجود مبدأ غیر مادی در آنها نیستیم. بنابراین روح حیوانی که اصل قوه‌ی حساسه است، نیز مبدئی مادی و جسمانی است.

هر گاه مطالبی را که در این مختصر مورد بحث قرار گرفت، بر حیات انسانی تطبیق نمایید، چند سؤال را باید جواب گوئیم:

1- آیا انسان طبقه‌ی مخصوص و ممتاز است که مانند نباتات یا حیوانات دارای آثاری مخصوص به خویش است؟ و علاوه بر خواص طبقات پایین، صفاتی در خود اوست که آن صفات را در موجودات دیگر نمی‌توان یافت؟

آنچه مسلم است این که:

اولاً انسان کشف مجهول می‌کند، یعنی آنچه را که قبلاً نمی‌دانسته، به سبب جهل به آن گرفتار نقص بوده است، خود بر خویشتن معلوم می‌سازد و این رفاه و کمال را در مدارج متوالی همچنین دوام می‌بخشد و به این ترتیب اکنون خویشتن را جز آن که در گذشته بود، می‌سازد و این راه دگرگونی را در آینده نیز بر روی خود باز می‌بیند و مهمتر از همه این است که آنچه بر وی مکشوف شده و یا خود آن را مکشوف داشته است، به اطفال خود یا به افراد دیگری از انسان می‌آموزد و از راه این انتقال اینان را نیز به درجات بالاتری از کمال سوق می‌دهد و حال آن که حیوان یا نبات چنین نیست و همیشه به حکم غرایز خود همان است که در گذشته بوده است. عالی‌ترین حیوانات چیزی را که بر او مجهول بوده است، به قوت خویشتن معلوم نمی‌تواند ساخت و با هوش‌ترین آنها بی آن که از جانب انسان راهنمایی شود، چیزی را که نمی‌دانسته است، نمی‌تواند آموخت.

ثانیاً انسان در طبیعت تصرف می‌کند و محیط مادی زندگی خویش را به نحوی که بیشتر متناسب با احتیاجات او باشد، تغییر می‌دهد و به جای این که مجبور به سازگاری با محیط زندگی باشد، محیط را به صورتی در می‌آورد که با آنچه او می‌خواهد، سازگار شود و این تصرف و تغییر را بدون این که انقطاعی در آن حاصل شود، همچنان پیش می‌برد و حال آن که حیوان یا نبات مجبور است که مطابق با آنچه محیط مادی اقتضا دارد، زندگی کند و هر شیء طبیعی را همان طور که جلوه‌گر است، بشناسد و بهمان ترتیب که خود به ظاهر مقتضی است، مورد استفاده قرار دهد. از ترکیب اشیاء با یکدیگر برای ظهور خواص جدیدی در آنها که قبلاً هر کدام به تنهایی آن خواص را ظاهر نمی‌ساخت، عاجز است و از تغییر آنها به نحوی که قدرت بیشتری برای خود در غلبه بر آنها حاصل کند، قصوری آشکار دارد و مخصوصاً هرگز نمی‌تواند این تغییرات و تصرفات را محفوظ دارد و آنها را طوری به یکدیگر متصل و مربوط سازد که امکانات بیشتری در آینده برای وی حاصل نماید و راه‌های دیگری را به سوی جهان ناشناخته به روی او بگشاید.

ثالثاً زندگی هر فردی از انسان محدود به خود او نیست، بلکه انسان احساس ارتباط و وحدت در بین خود و سایر افراد می‌کند و از قالب محدودی که وجود شخص او را صورت پذیر ساخته است، خارج می‌شود. دیگران را از خود و خود را از دیگران می‌بیند و گویی در هر آن در پی این است که حدی را بشکند و سدی را از میان بردارد و به این ترتیب هرچه بیشتر خود را با جهانی که خارج از اوست، خاصه با افرادی از نوع او که در ورای حدود مادی زندگی او واقع‌اند، مرتبط و متحد گرداند و حال آن که فرد حیوان تنها به شخص خود زنده است و از افراد دیگر نوع خود بی‌خبر است، مگر افرادی که به حکم غریزه به او مربوطند. مانند بچه‌های خردسال خود، پیش از آن که از وی جدا شوند و راه خود پیش گیرند. یا جانورانی مانند زنبور عسل که ماشین وار زندگی خود را در بین افرادی از نوع خود می‌گذرانند، بی آن که ابتدا احساس مغایرت در بین خود و آنان نمایند و از آن پس در صد رفع این مغایرت برآیند.

رابعاً انسان به جزئیات اکتفا نمی‌کند، بلکه همیشه در پی آن می‌رود که احکام و آراء و اقوال خود را کلیت و انبساط بخشد و از قید زمان و مکان خارج سازد و حال آن که حیوان همیشه پای بند زمان و مکان است. مثلاً بوزینه‌ای چون بخواهد میوه‌ای را که در دسترس او نیست، به دست آورد، شاید از چوبی که در پیش چشم او گذاشته‌اند فایده برگیرد و چنان وانمود شود که او مطلبی مجهول را معلوم داشته است، ولیکن این استفاده به همین جا ختم می‌شود و او هرگز نمی‌تواند تجربه‌ای را که اندوخته است، چنان محفوظ دارد که اگر بار دیگر در چنان وضعی قرار گیرد و چوب را در پیش خود نبیند، برای یافتن چوب چنانکه انسان می‌کند، به راه افتد و یا این تجربه را با تجاربی که در احوال دیگر می‌کند، مربوط سازد و رأی کلی که بتوان بر احوال مشابهی بسیاری منطبق داشت، به دست آورد. یعنی تنها انسان است که گذشته و حال و آینده را به مدد حافظه و ادراک و تخیل به هم می‌پیوندد و حکمی کلی که نشانه‌ی تفکر است، صادر می‌کند.

با توجه به این آثار مخصوص و متمایز می‌توان گفت که انسان طبقه‌ای مخصوص و متمایز از موجودات در جنب طبقات دیگر، یعنی جمادات و نباتات و حیوانات است.

۲- آیا همان طور که آثار حیات نباتی و حیوانی را نتیجه‌ی ترکیب مادی نبات و حیوان می‌دانستیم، آثار حیات انسانی را نیز چنین می‌توان دانست؟

آنچه مسلم است در بین ساختمان مادی حیوان و انسان تفاوتی اصلی و اساسی نیست، یعنی همان جهازات بدنی که در ساختمان حیوان به کار آمده است، از قبیل جهاز تنفس و تغذی و تولید و استخوان بندی و گردش خون و اعصاب و مرکز عصبی، تقریباً به عینه و به تمامه همان است که در ترکیب وجود انسان نیز آمده است. چنانچه در مواردی که منظور ما شناختن اجزاء و اعمال بعضی از جهازات بدن باشد و تشریح بدن انسان زنده را نظر به ملاحظات اخلاقی و حقوق جایز نشماریم، می‌توانیم به تشریح بدن حیوان و قیاس از احوال و اعمال آن به بدن انسان اکتفا کنیم. حتی در بعضی از موارد و از حیث بعضی از قوای بدنی حیواناتی را می‌بینیم که قوی‌تر از نوع انسانند. بنابراین چون تمایزی که در ترکیب بدنی نبات و حیوان وجود دارد، در بین بدن حیوان و انسان موجود نیست، پس آثار مستقل حیات انسانی را که متفاوت با خواص حیاتی است، نمی‌توان زاینده‌ی ترکیب بدنی او که در آن با حیوانات مشترک است، دانست و ناگزیر باید وجود مبدئی مخصوص را که غیر از ترکیب مادی و خارج از ساختمان بدنی است، در انسان تصدیق داشت، تا بتوان ظهور آثار جدید و خواص بدیع وجود انسانی را که به بعضی از آنها اشاره شد، توجیه کرد و علت آنها را معلوم داشت. همین مبدأ مخصوص غیر مادی که موجب ظهور آثار خاصه‌ی وجود انسان و ممیز از طبقات دیگر موجودات است، روح انسانی نام می‌گیرد.

مناسبات روح و بدن

شک نیست که روح با بدن مرتبط است. احوالی که نفس را دست می‌دهد، آثار آنها در بدن پدید می‌آید. چون خشم بگیریم، رنگ چهره‌ی ما برافروخته می‌شود، چون ترس بر ما پدید آید، عضلات بدن نیز عکس العمل نشان می‌دهند، به هنگام شادی لب به خنده باز می‌شود، حالت چشم تغییر می‌یابد، گره ابرو و چین پیشانی گشوده می‌شود و قس علی هذا. فکری که می‌کنیم و تصمیمی که به دنبال آن می‌گیریم، با حرکاتی در بدن تعبیر می‌شود. لزوم تفقد از دوست بیمار خود را در فکر خود به ثبوت می‌رسانیم. قامت ما راست می‌شود، پاهای ما به جنبش در می‌آید و راه خانه‌ی آن دوست را در پیش می‌گیریم. مطلبی علمی را به نظر می‌آوریم تا برای حل آن کوشش کنیم، دست ما تکان می‌خورد، قلم به دست می‌گیرد و الفاظی را که مبین افکار ماست، بر کاغذ منقوش می‌کند. روح ما عظمت خلقت و قدرت خالق را در خود مصور می‌سازد. از این تصور حالت بهت و خشیت به او دست می‌دهد، آثار این حالت در بدن ظاهر می‌آید. حتی ظهور آن گاهی چنان شدید است که اعضاء به لرزش می‌افتند و موی‌ها بر تن راست می‌ایستند و پا بی‌اختیار وضع عادی خود را ترک می‌گوید.

اگر تن و روان دو چیزی است که جدا از یکدیگر است، این ارتباط چگونه صورت پذیر می‌شود؟

مادیون وجود همین ارتباط را در بین حالات روانی و حرکات بدنی دلیل برصحت طریقت خود می‌گیرند. آنان می‌گویند، نفس، شیئی غیر مادی نیست و روح، نتایجی است که از حرکات بعضی جهازات بدنی و افعال و انفعالات عناصری که در ترکیب بدن به کار رفته است، حاصل می‌شود. فکر حاصل از فعالیت مغز و سلسله اعصاب است و به قول یکی از اینان که «وگت» فیلسوف

آلمانی است، نسبت فکر به مغز مثل نسبت صفرا به کبد یا مثل نسبت ادرار به کلیتین است. شواهد اثبات این مدعا آن که در سلسله حیوانات به نسبت تکامل سلسله‌ی اعصاب و مراکز عصبی، فعالیت روحی نیز کامل‌تر باشد و قوای روحی او نیز عالی‌تر است. و بالعکس اشیائی که موجب تشکیل و تخدیر سلسله‌ی اعصاب باشد یا صدمه و لطمه‌ای به آن برساند یا در ترشح بعضی از غدد اختلالی پدید آورد، قوای روحی را نیز تخدیر می‌کند یا مصدوم و مختل می‌سازد. چون مغز آسیب بیند، اندیشه کار نمی‌کند، چون دواى مخدری به بدن تزریق شود، روح از فعالیت باز می‌ماند، چون ماده‌ای که محرک یا مغل ترشح بعضی از غدد باشد، بر بدن وارد آید، تأثیر محسوس در فعالیت عقلی می‌کند. معالجاتی که به وسایل مادی در اعصاب و غدد به عمل می‌آید، امراض روانی را بهبود می‌بخشد. آیا این همه شواهد کافی برای این نیست که بتوان گفت که احوال روحی دارای مبدأ بدنی است و روح به عنوان عامل مستقل غیر جسمانی وجود ندارد؟

آنان که قائل به اصالت ماده نیستند، در جواب اینان می‌گویند که اولاً از وجود ارتباط در میان دو نمی‌توان حکم به وحدت آن دو کرد. چه بسا از امور مادی که با یکدیگر ارتباط دارد، بی آن که هر دو یک چیز باشند. لباسی را به میخی می‌آویزیم، در این حال هر دو به همدیگر مربوط می‌شود. وضع میخ در وضع قرار گرفتن لباس تأثیر می‌کند. اگر میخ سست شود یا بیافتد، جامه نیز برجای خود سست می‌شود یا به زمین می‌افتد. اگر میخ تیز باشد، ممکن است در جامه جای بگیرد یا آن را سوراخ کند و قس علی هذه. ولیکن با وجود همه‌ی این روابط، نمی‌توان میخ را با جامه یکی دانست.

همچنین دو امری که یکی از آن دو معنوی و دیگری مادی باشد، در همدیگر اثر می‌گذارد، بی آن که هر دو را بتوان یک چیز دانست. سخاوت شخص موجب می‌شود که مقداری از پول او از نزد خود وی به نزد شخص دیگری منتقل شود، بی آن که سخاوت و پول هر دو یک چیز باشد. پس از این که احوال روح با احوال بدن مرتبط است، نمی‌توان نتیجه گرفت که روح و بدن هر دو یکی است، بلکه ممکن است که دو چیز جداگانه باشد که با یکدیگر علاقه و ارتباط دارد.

ثانیاً آنچه در باب روابط نفس و بدن مشهود است، بیشتر مربوط به احوال حیوانی، یعنی احوال مشترک در بین حیوان و انسان است، از قبیل تمایلات و احساسات و حرکات ارادی و غیره و روح حیوانی چنانکه در قسمت اول این مقالات گفته شد، جدا از بدن و ترکیب بدنی نیست، بلکه به قول بعضی از حکما حاصل آن و نتیجه‌ی آن به قول بعضی دیگر غایت آن یا صورت آن است و به هر تعبیر در حیوان روح و بدن هر دو جزء مجموعه‌ی آلی وجود است و مستقل از یکدیگر نیست. اما روح انسانی که وجه تمیز آن عمل کشف مجهولات یا فکر عقلی استدلالی است - و همین روح است که مجرد از بدن و باقی بعد از فنای بدن است - چنین اتحادی با بدن ندارد. چنانکه چه بسا ممکن است که بدن به ضعف و ذبول گراید و قوای بدنی انحطاط پذیرد و فعالیت عقلی انسان همچنان پای برجای باشد. حتی آثار عقل از انسان در سنینی که بدن رو به ضعف رفته یا تکامل آن توقف یافته است، بیشتر و بهتر به ظهور می‌رسد. مثلاً پس از چهل سالگی که بدن رو به ضعف می‌رود، باید به تناسب آن عقل و فکر انسان نیز رو به ناتوانی سیر کند و حال آن که نه تنها چنین نیست، بلکه عکس آن را بیشتر می‌توان درست دانست. البته در بعضی از احیان چنان پیش می‌آید که ضعف روحی با ضعف بدنی مقارن باشد ولیکن چون همیشه چنین نیست، مقارنه‌ی آن دو را در این احیان نمی‌توان دلیل بر وحدت آن دو گرفت. در این احیان و همچنین در مواردی که تخدیر بدن به وسیله‌ی بعضی از موارد یا صدمه‌ی وارده بر

مغز موجب اختلال اعمال عقلی می‌شود، بایدگفت که چون بدن آلتی برای ظهور اعمال روح است، اختلال آلت موجب اختلال در ظهور این اعمال می‌شود، نه اینکه اختلال در مبدأ آنها وارد سازد. مثلاً جنگ آوری که شمشیر می‌زند، و شجاعت و قوت خود را با شمشیر ظاهر می‌سازد، هرگاه شمشیرش بشکند یا کند شود، خواه نا خواه دلاوری او به صورتی ناقص‌تر ظاهر می‌شود یا ظهور دلاوری او مطلقاً امکان ناپذیر می‌گردد، بدون اینکه به این دلیل بتوان دلاوری را با شمشیر یک چیز دانست و شاهد بر این آن که هرگاه به دست چنین جنگ آوری شمشیری مناسب و سالم بدهند، باز همان دلاوری که داشت، به همان ترتیب ظاهر می‌شود، بی آن که اختلال مشهود در آن جای مانده باشد. همین مثال بر روح و بدن قابل تطبیق است، یعنی آنگاه که اختلال مغز موجب اختلال در ظهور عقل شده است، به محض این که رفع اختلال از آن شود، یعنی مغزی سالم دوباره در اختیار عقل قرار گیرد، همان اعمال به همان درجه از کمال ظهور می‌رسد، بی آن که آثار اختلال در آن باقی باشد. پس به حکم این صاحب نظران که متألهون نامیده می‌شوند، مناسبت روح با بدن از نوع ارتباطی است که مبدأ فعل با وسیله‌ی فعل دارد و دلایل مادیین نیز فقط تا همین درجه مطلب را ثابت می‌کند، بی آن که موفق به اثبات وحدت روح و بدن باشند.

در این جا ممکن است این سؤال به خاطر آید، بر فرض این که تصدیق کنیم که بدن آلتی برای روح است، این آلت را چگونه به کار می‌گیریم؟ چه به کار گرفتن چیزی مستلزم تماس و تلاقی به آن چیز است و تلاقی روح که شیئی غیر مادی است، با بدن که شیئی جسمانی است، چگونه حاصل تواند شد؟

باید گفت که این شبهه ناشی از این تصور باطل است که روح را شیئی بدانیم که در بدن داخل شده یا با آن تماس یافته یا در مجموعه‌ی محدودی که وجود هر کسی محصور به آن می‌شود، جای گرفته است و همین تصور است که طبیب جراحی را که در سلک مادیین بوده به آنجا کشانیده است که بگوید: «تا زمانی که بیشتر جراحی من در ضمن تشریح بدن با شیئی به نام روح تماس نیابد، به وجود روح اعتقاد نمی‌یابم» و حال آن که روح انسانی یا نفس ناطقه امری است که نسبت به وجودی که در قالب بدنی انسان محصور است، جنبه‌ی خارجی دارد. هرگز در این قالب وارد نشده و در آن جای نگزیده است. روح را همچون در بدن ندیده‌اند تا روزی از دهان بدر آید و اگر نظایر این اقوال در آثار دینی یا فلسفی آمده باشد، فقط بر سبیل تشبیه و تمثیل بوده است، نه به قصد بیان واقع.

روح مبدئی مستقل است که فقط ارتباطی از نوع تعلق به بدن انسان پیدا می‌کند. آینه‌ای را به نظر آورید که در مقابل نور خورشید قرار گیرد، البته نور از خورشید جدا نمی‌شود تا در آینه جای گیرد، بلکه به تناسب استعدادی که در آینه است، پرتوی از خورشید بر آن می‌افتد و به وضعی مخصوص و محدود که متناسب با ساختمان معین و معلوم آن آینه است، جلوه‌گر می‌شود و به بیرون آینه می‌تابد. در هیچ کدام از این مراحل خورشید را در آینه حلول و نزولی پدید نمی‌آید و وحدتی در بین آن دو رخ نمی‌گشاید. به همین ترتیب قوه‌ی معنویه‌ای که به طور عام و کلی در سراسر جهان جاری و ساری است و حافظ نظام عالم و مبدأ روابط ضروریه در بین اجزای کائنات است، در ترکیب وجود انسانی انعکاسی می‌یابد و در واقع این ترکیب را محلی برای تجلی خود برمی‌گزیند و چون قبول این تجلی بر حسب استعدادی است که وجود معین هر فردی از افراد انسانی را حاصل است، لذا آن قوه‌ی کلیه بعد از تعلق به افراد جنبه‌ی اختصاص و تشخیص به دست می‌آورد، یعنی مخصوص به هر شخص انسان می‌شود و چون آن قوه‌ی کلیه

مبدأ حفظ نظام عالم، یعنی حافظ روابط ضروریه‌ی اشیا با یکدیگر است، ظهور آن در هر فرد انسانی نیز به صورت موهبتی در می‌آید که حاکی از روابط اشیا و کاشف این روابط و مبین آنها به صورت احکام عقلی و تعابیر لفظی است و این همان موهبتی است که نام آن روح عاقله یا نفس ناطقه است و خاصیت اصلیه‌ی آن کشف روابط ضروریه‌ی اشیا و جستجوی وحدت مکنونه در ورای کثرت ظاهره‌ی آنهاست.