

فصلنامه علمی - تخصصی
مطالعات قرآنی نامه جامعه
سال هجدهم - شماره ۱۳۷
بهار ۱۴۰۰

نقد دیدگاه سها درباره روح انسان با تاکید بر آراء مفسران فریقین

نرجس سادات محسنی^۱
فرزانه جعفری^۲

چکیده

قرآن کتابی مقدس و الهی است که مبارزه با آن، از آغاز نزول انجام شده و هنوز ادامه دارد. امروزه برای تضعیف اعتقادات مسلمانان، شبهاتی علیه این کتاب آسمانی توسط دشمنان مطرح می‌شود. در کتاب نقد قرآن، اثر دکتر سها، شبهاتی در زمینه‌های مختلف از جمله نوع شخصیت انسان در قرآن بیان شده و نویسنده تلاش می‌کند انسان در قرآن را شخصیتی معوج، انحرافی و فاقد روح ماورایی معرفی کند. به عقیده سها، انسان دارای صفاتی همچون: پرسشگری، خلاقیت، کشف علم، قانون‌گذاری، اختیار، عدالت خواهی و ... است که در قرآن مورد توجه قرار نگرفته است. سها با استناد به آیات قرآن و مسکوت ماندن مفهوم روح در قرآن، هیچ دلیل عقلی و علمی بر وجود امری غیر مادی نمی‌یابد و آن را اختراع فلاسفه یونان می‌داند که قرآن از آن استفاده کرده است. وی همچنین به ناسازگاری روح با شواهد فیزیولوژیک و روان شناسی نیز استناد می‌کند. این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی با گرایش انتقادی و به شیوه کتابخانه‌ای، با استناد به دلیل عقلی، آیات قرآنی و گفتار مفسران فریقین، در پاسخ به شبهه سها، روح و مقولات روحی انسان را اثبات می‌کند و نتیجه می‌گیرد که سها در گفتار خود دچار تناقض گویی شده است. علم، عدالت خواهی، خلاقیت، قانون‌گذاری و ... از مقولاتی هستند که ریشه در روان ناخودآگاه و فطرت انسان دارند و قرآن نیز به همه آنها پرداخته است. سها با بیان این خصوصیات روحی و اعتقاد نداشتن به وجود روح در انسان، دچار نوعی تناقض در دیدگاه می‌باشد.

واژگان کلیدی: قرآن، سها، انسان، روح، روان ناخودآگاه، مفسران فریقین.

۱. طلبه سطح ۴ تفسیر تطبیقی مؤسسه آموزش عالی معصومیه، قم، ایران؛ narjes.mohseni@gmail.com

۲. طلبه سطح ۴ تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (نویسنده مسئول)؛ farzaneh.jafari35@gmail.com

مقدمه

قرآن کریم کتاب آسمانی مسلمانان، با هدف هدایت‌گری انسان، بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است. هدف این کتاب مقدس، خروج مردم از تاریکی‌های شرک، جهل و ظلم و حرکت به سوی روشنایی بوده و برای تحقق آن، ویژگی‌های انسان و راه خروج او از ظلمات به نور بیان شده است. در این دستاورد سترگ، انسان به وسیله روح عظیمش از حیوانات جدا می‌شود. روح، اعجوبه‌ای است که تمام قدرت و فعالیت ما از آن سرچشمه می‌گیرد. در قرآن نیز به این مبحث مهم پرداخته شده است. سها در کتاب «نقد قرآن»، انسان را شخصیتی معوج و منحرف از دیدگاه قرآن معرفی می‌کند. وی مدعی عدم وجود روح در انسان است. سوالی که اینجا مطرح است اینکه ادله سها برای انکار روح چیست و چگونه قابل نقد و اثبات است؟

در این زمینه، مقاله «حقیقت نفس و روح در قرآن و حکمت اسلامی» نوشته صالح حسن زاده، روح مجرد را از منظر قرآن و فلسفه مورد تحلیل قرار داده است. مقاله «اثبات وجود روح با براهین حسی» از حسین حقانی زنجانی، روح را از دیدگاه فلاسفه و متکلمین اثبات می‌کند. پژوهش «واکاوی دلایل عقلی اثبات روح» از هادی وحدانی فر نیز به اثبات روح از منظر علمای اخلاق و تربیت می‌پردازد.

امتیاز و نوآوری مقاله حاضر از این جهت است که در نقد دیدگاه سها مبنی بر انکار روح، به اثبات روان ناخودآگاه و صفات آن از منظر مفسران می‌پردازد. کتاب نقد قرآن سها شامل ۲۳ فصل است و نویسنده در آن، قرآن کریم را کم‌محتوا، تکراری، غیر دقیق، دچار خطاهای نوشتاری و علمی و تناقض می‌داند. سها همچنین احکام سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و دینی در قرآن از جمله وجود روح در انسان را منکر شده است. (سها، ۱۳۹۱، ص ۲۵)

۱. شبهات سها درباره روح در انسان

شبهات سها برای انکار روح انسان در چند محور قابل بررسی است:

۱.۱. عدم وجود دلیل عقلی و علمی بر وجود روح

سها با استناد به آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» پس چون کار او را به پایان رسانیدم و از روح خود در او دمیدم، باید که برایش به سجده افتید» (حجر: ۲۹)، سابقه اعتقاد به دوگانه بودن وجود انسان یعنی ترکیبی از روح و جسم را از اولین باورهایی می‌داند که در بشر وجود داشته و از نوشته‌های فلاسفه یونانی وارد قرآن شده است که هیچ دلیل عقلی و علمی بر وجود روح در انسان وجود ندارد. (سها، ۱۳۹۱، ص ۴۶۰)

پاسخ

روح در لغت، مبدأ حیات است که با آن، موجود زنده قادر به احساس و حرکت ارادی می‌شود. حقیقت روح، حقیقتی واحد و دارای مراتب و درجات است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۳۸). از دیدگاه قرآن، انسان دارای دو بعد مثبت و منفی است که به سیر صعودی و نزولی تعبیر می‌شود. او در سیر مثبت، به فطرت خود گرایش دارد و چه اقرار بکند و چه نکند، این فطرت توحیدی در ذات او نهفته است. از نظر آفرینش، انسان ترکیبی از روحانیت و حیوانیت است که اگر بعد روحانی بر او غالب شود، به مرحله خلیفه الارض می‌رسد؛ اما اگر بعد حیوانیت بر او غلبه یافت، به مرتبه پست یعنی گمراهی رسیده است. بنابراین شخصیت انسان در قرآن، تحت تأثیر عواملی است که با اختیار خود، آن را برمی‌گزیند.

کنجکاوی عقلی نیز نظریه قرآن کریم درباره روح را تأیید می‌کند. هریک از ما انسان‌ها، از خود حقیقی، چیزی درک می‌کنیم که از آن، به «من» تعبیر می‌شود و این درک، پیوسته در انسان موجود است. حتی گاهی سر، دست، پا و سایر اعضا و حتی همه بدن خود را فراموش می‌کند ولی تا خود هست، خود (من) از درک او بیرون نمی‌رود. بدن، همه این خواص را می‌پذیرد و به واسطه ارتباط و تعلق روحی، این خواص به روح نیز نسبت داده می‌شود. نظیر این بیان در خاصه درک و شعور (علم) که از خواص (روح) است، جاری می‌باشد و بدیهی است که اگر علم خاصه مادی بود به تبع ماده، انقسام، تجزیه، زمان و مکان را می‌پذیرفت. (طباطبایی،

۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۶۰)

بر اساس کلام خداوند سبحان (طه: ۵۵ و اعراف: ۲۵)، روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که هویت میان روح و بدن صدق می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۳۰) و روایتی در *علل الشرایع* مسنداً از عبدالرحمن از ابی عبدالله علیه السلام مشعر به همین معناست. راوی می‌گوید: «به امام عرض کردم به چه علت هنگامی که روح از بدن خارج می‌شود انسان آن را احساس می‌کند، درحالی که در هنگام ورود روح به بدن چنین احساسی نیست؟ امام فرمود: زیرا بدن با همین روح، رشد و تکامل یافته است». (صدوق، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۰۹)

علامه معتقد است منظور از «نفخ روح»، معنای کنایی آن است و با توجه به مبانی حکمت متعالیه می‌گوید: منظور از «نفخ روح انسانی در بدن» که در قرآن آمده (حجر: ۲۹ و ص: ۷۲)، ترقی روح نباتی به انسانی به صورت اشتدادی و ایجاد رابطه بین روح انسانی و بدن است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۵۴)

علامه، حرکت تکاملی نفس انسانی از مرحله مادی و پیدایش نفس مجرد از وجود مادی را - از باب تشبیه معقول به محسوس - به پیدایش میوه از درخت و نور از روغن تشبیه کرده که با فرارسیدن مرگ، این تعلق و ارتباط قطع می‌شود. از این رو، نفس در مرتبه نخستین، عین بدن است و سپس با انشاء جدید، به کلی از بدن، جدا و مستقل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۳۵۲). این چنین تبیین و تمثیلی، مبتنی بر حرکت جوهری و تشکیک در وجود، و در نهایت، تجرد نفس با حرکت اشتدادی است.

علامه طباطبایی با توجه به تفاوت وجود غیری و وجود ذاتی، درباره نحوه تحول وجود مادی به وجود مجرد می‌نویسد: نحوه وجود نفس در آغاز، با وضعیت آن پس از قرارگرفتن در حرکت جوهری و رسیدن به مرتبه تجرد، متفاوت است. نفس در ابتدای حدوث به گونه‌ای است که ماده بدنی حامل امکان وجود نفس است؛ چنان که هر چیزی که حامل وجود صورت یا عرض باشد، امکان وجود آن را حمل می‌کند. پس از آنکه نفس در اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرد رسید، موجود مستقل می‌شود و در این صورت، دیگر نیازمند چیزی نیست که حامل وجود او باشد. (همان، ج ۸، ص ۱۲)

آنچه در تمام ادیان الهی درباره قیامت آمده، همه حق است و هیچ‌کدام به اعاده معدوم مربوط نمی‌شود؛ زیرا اولاً مردن و ازاین جهان رفتن، معدوم شدن نیست، بلکه خانه کوچک را به خانه بزرگ تبدیل کردن است. ثانیاً حیات انسان به بدن مادی او نیست، بلکه به نفس و روح اوست و لذا گفته شده در همین جهان، در امتداد هفت سال، تمام سلول‌های بدن انسان تبدیل به سلول‌های جدید می‌شود و در عین حال، حیات و وحدت شخص، محفوظ می‌ماند. در قیامت هم مطلب چنین است. (دهقانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۹)

بنابراین، ممتنع بودن اعاده معدوم، به برهان نیاز ندارد و اگر خوب تصور شود، تصدیق خواهد شد. اما برخی از متکلمان چون گمان کردند که معاد، نوعی اعاده معدوم است، به جواز آن قائل شدند و ادله‌ای نیز برای اثبات جواز آن اقامه کردند. اینان وجود روح را به عنوان موجودی که پس از مرگ باقی می‌ماند، منکر بودند و می‌پنداشتند که سراسر وجود آدمی، جسمانی و مادی است و لذا انسان، با فرارسیدن مرگ از بین می‌رود که در پاسخ به ایشان باید گفت: مرگ انسان به معنای نابودی و انهدام انسان نیست، زیرا حقیقت و شخصیت انسان را بدن مادی وی، که در زیر زمین دفن می‌گردد و اجزای آن متلاشی و متفرق می‌شود، تشکیل نمی‌دهد؛ بلکه حقیقت آدمی، گوهر مجردی است که برای همیشه باقی و پایدار می‌باشد. انسان با فرارسیدن مرگ نابود نمی‌شود؛ بلکه از نشئه‌ای به نشئه دیگر منتقل می‌گردد. آری، مرگ برای انسان جز رهایی روح از قفس تن و انتقال از این جهان به عالم دیگر نیست و معاد چیزی نیست جز تعلق جدید همان روح زنده به بدن. در واقع، مرگ نوعی تکامل برای روح آدمی است؛ یعنی چون روح به کمال لایق خود (در هر راهی که انتخاب کرد) رسید، بدن را رها می‌کند، همانند جوجه که با پردرآوردن خود، دیوار محدود و قفس بسته تخم را می‌شکند و بر فراز قصرها به پرواز می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۷۶)

علامه می‌فرماید: شأن وجود ذهنی، حکایت از ماورای خود است، بدون اینکه آثار خارجی را داشته باشد که منافات ندارد آثار کیف نفسانی بر آن مترتب شود و همچنین منافات ندارد صور علمی، مجرد از ماده باشد و این به سبب قید نفسانی بودن کیف است. علت اصلی ایجاد



علم، روح انسان، بلکه عقل مفارق و شرایط ایجاد علم، عوامل مادی است. ذهن و عقل و قلب، جدای از روح یا نفس نیستند، بلکه لبّ و مغز آنهایند (شریعتی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۹). بنابراین اصل انسان، به روح است نه به بدن و حیوانیت و روح اگر شناخته شود خدا و برزخ و ... شناخته می‌شوند. (همان، ص ۷۶۸)

بنابراین، ما این نقشه‌های ذهنی را با همان بزرگی که در خارج دارند تصور می‌کنیم و این تصویر عظیم نمی‌تواند در سلول کوچکی منعکس گردد؛ بلکه نیازمند به محلی است و از اینجا، به وجود حقیقتی وراء این سلول‌ها پی می‌بریم که نامش را روح می‌گذاریم. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۴۱)

۱.۲. سکوت قرآن درباره روح و ویژگی‌های روحی

سها با استناد به آیات و مسکوت ماندن روح در قرآن، هیچ دلیلی بر وجود امری غیر مادی نمی‌یابد و آن را اختراع فلاسفه یونان می‌داند، که قرآن از آن استفاده کرده است. او ادعا می‌کند: در مجموع، قرآن تصویر ناقص و معوجی از انسان ارائه می‌دهد؛ زیرا صفات معدودی از انسان را به طور غیر دقیق مطرح کرده است. مثلاً انسان موجودی پرسشگر است که نقطه شروع یافتن حقیقت است و در قرآن، به عنوان صفتی از انسان مطرح نشده است. انسان نقاد است، یعنی قادر است درست و نادرست و ضعف و قوت رفتار، گفتار، دانش و هنر و غیره را از هم باز شناسد؛ اما قرآن از این صفت، فقط در یک مورد، به عنوان صفتی منفی یاد کرده است. انسان کاشف علم است که اگر برجسته‌ترین صفت انسان نباشد، یکی از برترین هاست؛ اما در قرآن اشاره‌ای به آن نشده است. صفت عالی دیگر، خلاقیت است و انسان، خالق این تمدن بزرگ، صنایع حیرت‌انگیز و معماری و شهرسازی و خلاقیت‌های عظیم دیگر است؛ ولی قرآن اشاره‌ای به آن نکرده است. انسان، زیبایی دوست و هنرمند است. خالق موسیقی، شعر، نقاشی، مجسمه‌سازی، معماری و زیبایی‌های دیگر است؛ اما قرآن، هنر را اصلاً مورد توجه قرار نداده و فقط به شعر اشاره کرده است، آن هم با دیده منفی. انسان، قانون‌گذار است و قدرت سازماندهی حیرت‌انگیز مبتنی بر قانون دارد؛ اما این ویژگی اصلاً در قرآن

مورد توجه واقع نشده است. اسلام تنها خدا را قانون‌گذار می‌داند و هیچ قانون دیگری را به رسمیت نمی‌شناسد. انسان، خالق حقوق است و باز قرآن به آن توجه نکرده و تنها خدا را واضع حقوق می‌داند و فقط حقوق مطرح شده در قرآن را قبول دارد. انسان موجودی اخلاقی، ارزش‌شناس و ارزش‌گذار است که در قرآن به عنوان صفتی مستقل مورد بحث قرار نگرفته است. اخلاق مطرح شده در قرآن نیز اخلاقی منحرف و طبقاتی است. انسان، موجودی آزاد و مختار است؛ اما قرآن نظر درستی در این مورد ندارد و به شدت به نفی و حذف آزادی‌های انسان می‌پردازد. انسان موجودی عدالت‌خواه است؛ اما قرآن بیشتر به ظالم بودن انسان تأکید دارد تا بر عدالت خواهی او. (سها، ۱۳۹۱، ص ۲۷)

پاسخ

قرآن در مورد روح سکوت نکرده و از دو جنبه، به مسئله روح پرداخته است:

الف) آیات دال بر وجود روح

قرآن در باب اثبات روح می‌فرماید: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»؛ چون صورت وی را تمام کنم و درآرم به تن وی جان خاص که وی را بدان اکرام کنم، همه وی را امر به سجده افتیت) (نسی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۹۶). مقصود آیه شریفه، ایجاد روح در آدمی است. البته معنایش این نیست که روح مانند باد که در جسم بادکرده داخل است، در بدن آدمی داخل باشد؛ بلکه معنایش ارتباط دادن و برقرارکردن رابطه میان بدن و روح است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۲۷). این نشان می‌دهد در بافتن وجود انسان غیر از عناصر مادی، یک عنصر علوی دخالت دارد که با تعبیر «دمیدم از روح خودم» بیان شده است؛ یعنی یک چیز اختصاصی من عنداللهی در ساختمان این موجود دخالت کرده است. از نظر علم امروز، این مطلب ثابت است که قسمتی از روح انسان، بر خودش مکشوف است و قسمت بیشترش از خود انسان هم مخفی است. در سوره طه می‌خوانیم: «فَاتَّهَ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى؛ خدا از راز آگاه است و از پنهان‌تر از راز آگاه است» (طه: ۷) (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۹۵). در سوره مبارکه مؤمنون و سجده هم به مبحث روح پرداخته شده است: «...مَنْ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...» (مؤمنون: ۱۴)؛ یعنی زمانی که از نظر استخوان بندی و پوشش گوشت به مرحله کمال رسید، در آن نفخ روح کردیم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۶۱ و

مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۱۵۳). این آیه، حاکی از دمیده شدن روح انسانی در او است. تا آن حال، فقط روح نباتی و روح زندگی داشت ولی با «**كُمَّ أَنْشَانَاهُ...**» روح دیگری در وی دمیده شد. بنابراین در انسان، دو نوع روح وجود دارد: روح زندگی و انسانی. (قرشی، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۱۱۱)

برخی مفسرین در تفسیر کلمه «**احسن الخالقین**» (مومنون: ۱۴) بیان می‌کنند که بندگان خدا هر چیز را بتوانند شبیه سازی کنند، در آفرینش روحی که خداوند در انسان دمیده است، عاجزند (قیروانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۳۹۵). از طرفی، انسان با روح خودش برای حسابرسی به اعمالش حاضر می‌شود؛ یعنی با بدن شخصی خود محشور می‌گردد (واقعه: ۶۰-۶۱). اینکه بعضی گمان کرده‌اند خدای تعالی در قیامت، بدن دیگری به ظاهر مابین با این بدن دنیوی به انسان افاضه می‌نماید، به نظر درست نمی‌آید؛ زیرا اولاً روح هر کسی با بدن شخصیه‌اش سنخیت دارد و ثانیاً در جای خود، مدلل گردیده که هیچ چیزی از موجودات پس از وجود، فناءپذیر نخواهد بود و اگر ظهورش از عالمی محو گردد، در مافوق و در لوح محفوظ، ثبت است. مثلثیت در جایی صادق می‌آید که دو چیز در یک جهت، عین هم باشند و در جهتی، غیر هم. در سوره واقعه، شاید مقصود چنین باشد که بدن اخروی و بدن دنیوی در اصل وجود یکی می‌باشند. (بانو امین، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۶۷)

تفاسیر متفاوتی درباره روح وجود دارد که برخی از آنها به جای روشنگری، ابهام‌آفرینی کرده‌اند؛ ولی برخی تفسیر منسجمی از روح نموده‌اند و نقش آن را آسمانی و حیات‌آفرین می‌دانند. صاحب تفسیر المیزان در تفسیر آیه: «**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا**؛ تو را از حقیقت روح پرسش می‌کنند، جواب ده که روح از سنخ امر پروردگار من است و آنچه از علم به شما روزی شده، بسیار اندک است» (اسراء: ۸۵)، امر خدا را همان فعل مخصوص به او دانسته، بدون اینکه اسباب وجودی و مادی در آن دخالت داشته و با تأثیرات تدریجی خود در آن اثر بگذارند. این همان وجود مافوق نشات مادی و ظرف زمان است و روح به حسب وجودش، از همین باب است؛ یعنی از سنخ امر و ملکوت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۷۴).

این آیه بیانگر آن است که قرآن درباره روح سکوت نکرده و انسان را در بهترین صورت و سیرت آفریده است؛ گرچه این آفرینش انسان هم برای سها ابهام ایجاد کرده است، اما از منظر مفسرین،

انسان دارای دو بعد روحانی و جسمانی است و در قرآن کریم هم به این امر پرداخته شده است. «فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ» (واقعہ: ۸۳) و «تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (واقعہ: ۸۷) یعنی زمانی که جان انسان به گلوگاه رسید آن را به جسم برگردانید تا بار دیگر زنده شود؛ کسانی که منکر روح هستند این جان را که قرآن می‌فرماید جز روح چه چیز تصور می‌کنند؟ (القمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۵۰) فلاسفه مادی، تفسیر دیگری از روح بیان می‌کنند و می‌گویند: ما موجودی مستقل از ماده به نام «روح» یا نام دیگر سراغ نداریم و هرچه هست، همین ماده جسمانی و یا آثار فیزیکی و شیمیایی آن است. ماتریالیست‌ها می‌گویند: سلسله اعصاب و مغز ما شبیه غده‌های بزاقی و مانند آن دارای فعالیت‌های فیزیکی و شیمیایی است - که به طور مجموع به آن «فیزیکو شیمیایی» گفته می‌شود - و همین فعالیت‌های «فیزیکو شیمیایی» است که ما نام آن را «پدیده‌های روحی» و یا «روح» می‌گذاریم (همان)؛ اما مفسرین، روح را بسیار ارزشمندتر تصور می‌کنند و دمیده شدن روح الهی در انسان را از نشانه‌های شرافتش می‌دانند. (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۰۵)

«ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹) اضافه روح به نفس، اضافه تشریفی است؛ زیرا شرافت روح، بزرگ بوده که بعد از تکمیل جسم بر آن اضافه شده است و جسم کاملی که دارای سر و چشم و... بوده است را طلبیده است، نه اینکه از خود جسم خلق شود. از طرفی، این روح بر همگان دمیده می‌شود و با این عمل الهی، افترای نصاری بر مسیح آشکار می‌شود که فقط او را روح الله نامیدند. بنابراین، روح و پدیده‌های روحی چیزی شبیه خواص فیزیکی و فعل و انفعالات شیمیایی سلول‌های مغزی و عصبی ما نمی‌باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۱۴۱)

فخر رازی در کتاب خود «النفس و الروح و شرح قوامها»، حدود هفت دلیل اقامه می‌کند که روح و نفس انسانی، مادی نبوده و حقیقت آن از قبیل جسم و بدن نمی‌باشد. به عقیده وی، انسان هنگامی که می‌گوید: «من آمدم، من شنیدم و من فهمیدم و من انجام دادم و...» مراد او این بدن جسمی و مادی نیست؛ زیرا دلیل عقلی و نقلی برای این کار، فراوان است. وی با بیان دلالتی روشن از آیات قرآن، از جمله آیات مشتمل بر صفات شهدا (آل عمران: ۱۶) و صفات معذبین (غافر: ۴۶ و انعام: ۹۳) اثبات می‌کند که روح و نفس، غیر از جسم و بدن است.

بدیهی است در این آیات، اشاره به انسانی است که بعد از موت این بدن، باقی بوده و رنج و عذاب را ادراک می‌کند و معلوم است که این بدن بعد از موت، دیگر حیات نداشته و به هنگام زنده شدن برای روز رستاخیز، اجزاء و اعضای دیگری غیر از این اجزاء بدن، همراه نفس و روح می‌باشد. (فخررازی، ۱۴۰۶، ص ۲۷)

بنابراین، روح مهم‌ترین قسمت وجودی انسان است. تعبیر به توفی در آیات قرآن (نساء: ۹۷) به جای مرگ نیز در حقیقت، اشاره به این نکته است که مرگ به معنی نابودی و فنا نیست، بلکه یک نوع «دریافت فرشتگان نسبت به روح انسان» است؛ یعنی روح او را که اساسی‌ترین قسمت وجود اوست، می‌گیرند و با خود به جهان دیگری می‌برند. این‌گونه تعبیر که به دفعات در قرآن آمده، یکی از روشن‌ترین اشارات قرآن به مسئله وجود روح و بقای آن بعد از مرگ و پاسخی است به کسانی که می‌گویند: قرآن هیچ‌گونه اشاره‌ای به مسئله روح نکرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۸۵). روح انسان از بدنش خارج نخواهد شد مگر به اجبار؛ زیرا این روح، در همه اعضای انسان دمیده شده است و منفذی بدون روح نخواهد بود و به دستور باری تعالی این روح خارج خواهد شد (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰). زمانی که انسان می‌میرد، قوام و روحش باقی خواهد ماند و این روح، ستون معنوی انسان است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۲۲)

ب) آیات دال بر وجود ویژگی‌های روحی

خداوند، انسان را از هر نظر موزون و شایسته آفرید؛ هم از نظر جسمی و هم از نظر روحی و عقلی. خالق حکیم هرگونه استعدادی را در وجود انسان قرار داده و او را برای پیمودن قوس صعودی بسیار عظیمی آماده ساخته و با اینکه انسان «جرم صغیری» است، «عالم کبیر» را در او جا داده و آن قدر شایستگی‌ها به او بخشیده که اگر در طریق صلاح از آن استفاده کند، بر بالاترین قله افتخار قرار می‌گیرد: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ؛ ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریده‌ایم» (تین: ۴). اگر آدمی این همه هوش و استعداد را در طریق فساد به کار اندازد، بزرگ‌ترین مفسده را می‌آفریند و طبیعی است که به «اسفل السافلین» کشیده شود.

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۱۴۵)

مقصود از اینکه انسان، نیکو آفریده شده، این است که متناسب با آن هدفی است که برای آن خلق شده است. نیکوبودنش به این است که برای آن هدفش «هرچه بهتر» باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۷، ص ۳۵۳). این آیه در موضوع خلقت انسان، عام است و همه ویژگی‌ها و استعدادها را دربرمی‌گیرد؛ بنابراین تصویری از انسان کامل در صورت استفاده از استعدادهای خدادادی توسط قرآن ارائه می‌شود و در غیر این صورت، انسان ناقص و منحرف خواهد شد.

ذیل آیه ۷۲ سوره توبه به این نکته اشاره می‌شود که حیات روح، بالاتر و بزرگ‌تر از حیات جسم است؛ زیرا برخی از ویژگی‌ها مثل احساس عزت و بزرگی و حمد و ستایش دیگران، چیزی به جسم افزوده نخواهد کرد و لذت این موارد، مربوط به روح است و آن را شاد می‌کند. حتی اگر خواری و ذلتی به انسان برسد و ناراحت شود، این حزن مربوط به روح می‌شود و اگر روح نباشد، آلمی در جسم مشاهده نمی‌شود (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۵، ص ۴۲۸). برخی ویژگی‌های روحی، که قرآن به آنها اشاره دارد، عبارتند از:

یک- بیماری

شناسایی ویژگی‌های انسان همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده و قرآن کریم نیز به بیان اوصاف مثبت و منفی او پرداخته است. این صفات، هر دو لازمه کمال و تعالی انسان است؛ البته درجایی که قرآن صفتی را نکوهش می‌کند، ناظر به زمانی است که در جهت انحرافی و خارج از حد اعتدال به کار گرفته شده است. خداوند به همه بندگان، روان و روح سالم عطا کرده است؛ اما برخی با انحراف و گناه، سلامت روان خود را به مخاطره می‌اندازند. قرآن این اصل بیماری روان را پذیرفته است و می‌فرماید: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ (بقره: ۱۰)؛ در دل و روحشان بیماری است و نمی‌فرماید مثلاً چشمشان بیمار است. قلبی که قرآن می‌گوید، غیر از قلب پزشکی‌ای است که [برای درمان آن] لازم است به طبیب قلب مراجعه کنیم. «قلب» در قرآن یعنی همان روح و روان انسان. ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ یعنی نفاق و شکی که در قلب انسان نسبت به پیامبر ﷺ از روی حسد و نفاق است که در روح انسان است، ایجاد می‌شود. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۴)

این روح مریض، با قرآن شفا می‌یابد: «وُنَزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ؛ مَا قَرَأَنَ رَاحَةً وَرَحْمَةً لِّمُؤْمِنِينَ» (اسراء: ۸۲) (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۳، ص ۱۰۲)؛ یعنی با انجام دستورات مطابق قرآن، روح جلا می‌یابد. امراض روحی با بیانات روشن و ادله متقنه از بین می‌رود و ایمان و تصدیق و اقرار و اعتراف به عقاید حقه شکل می‌گیرد؛ البته اگر تعصب و لجاجت و گناه باعث ثبوت این امراض نشود و این، بالاترین امراض است که می‌فرماید: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾. (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۹۷)

از نظر حکما، همان‌طور که روح در بدن مؤثر است، بدن نیز در روح مؤثر است: «الأنفس و البدن يتعاکسان إيجاباً و اعداداً» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۳، ص ۷۴۵). به عبارت دیگر، عمل و تفکرات انسان، بر روح و روان انسان اثرگذار است؛ یعنی روح و اعمال، با یکدیگر رابطه‌ای تنگاتنگ دارند: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ...﴾ (اسراء: ۸۴) یعنی هرکسی مطابق شاکله خودش در راه هدایت و ضلالت حرکت می‌کند که آن، مطابق احوال روحی اوست و بدن و جسمش، تابع روحش می‌شوند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۵)؛ یعنی انسان مطابق آنچه که فکر می‌کند و عقیده دارد و مطابق حالاتی که در روحش هست، عمل می‌کند. ریشه اعمال آدمی، در روح اوست. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۲۲)

دو- علم

اگر انسان به دنبال حقیقت، علم و امثال آن می‌رود، همگی از فطرت و روح انسان سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا جسم انسان فقط با آب، غذا، نیازهای جسمی و... سیر می‌شود، ولی این روح اوست که نیازهایی فراتر دارد. قرآن هم مطابق نیازهای فطری انسان سخن می‌گوید: (آل عمران: ۱۶۴) (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۴۱) اصطلاح علم به معنای دانستن و آگاهی و اعتقاد یقینی مطابق با واقع، در مقابل جهل بسیط و مرکب است. اسلام و قرآن، علم را اساس همه ارزش‌ها و جهل را ریشه معایب و مفسد فردی و اجتماعی می‌داند. سها اصرار دارد که ثابت کند از کاشف و عالم بودن انسان مبحثی در قرآن بیان نشده است. اگر در قرآن، از علم و کاشف علم بحثی نشده بود، پس آیه‌ای که ذیل مسائل علمی و آموزش علم به انسان‌ها، بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شدند،

چه مباحثی را دنبال می‌کنند؟ پیامبران برای آموزش علم و حکمت مبعوث شدند، در صورتی که قبل از ایشان، مردم در جهل به سر می‌بردند.

علم از گرایش‌های روحی و معنوی بشر است و در نتیجه، انسان، دانش و آگاهی را تنها از آن جهت که او را بر طبیعت مسلط می‌کند و به سود زندگی مادی اوست، نمی‌خواهد. در انسان، غریزه حقیقت‌جویی و تحقیق وجود دارد و نفس دانایی و آگاهی برای انسان، مطلوب و لذت‌بخش است. علم گذشته از اینکه وسیله‌ای است برای بهتر زیستن و برای خوب از عهده مسئولیت برآمدن، فی‌حدنفسه نیز مطلوب بشر است. انسان اگر بداند رازی در ورای کهکشان‌ها وجود دارد و دانستن و ندانستن آن تأثیری در زندگی او ندارد، باز هم ترجیح می‌دهد که آن را بداند. انسان طبعاً از جهل فرار می‌کند و به سوی علم می‌شتابد. بنابراین، علم و آگاهی، یکی از ابعاد معنوی وجود انسان است. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۶)

ارزش علم و قلم در همان اوایل مبعوث شدن پیامبر اسلام ﷺ با نزول اولین سوره پدیدار شده است (علق: ۴-۵). خدای سبحان، علم را به قلب انسان پرتاب نمی‌کند؛ بلکه به او خرد می‌بخشد که منبع تمامی علوم است. خرد، اندازه مشخصی ندارد که بدان پایان یابد؛ نه به بالا رفتن به کره ماه پایان می‌یابد و نه به مریخ. همچنین علوم انسان نیز اندازه معینی ندارد؛ زیرا این علوم، هر روز که سپری می‌شود، افزایش می‌یابد و این افزایش تا بی‌نهایت ادامه دارد (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۵۸۸). استاد مطهری می‌گوید: اجتماعی بودن انسان‌ها و همکاری در مسائل علمی، منجر به پیدایش علم و فرهنگ و تمدن شده است و معلول دو چیز است: زبان (مکالمه) و قلم (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۸، ص ۶۶۶). این سخن استاد، ارزش علم را در پیشرفت تمدن و فرهنگ می‌رساند و قرآن هم از ارزشمندی آن در کلام نخست خود بر پیامبر اسلام ﷺ چشم‌پوشی نکرده است؛ به طوری که حتی فرنگی‌ها نسبت به اهمیت علم در قرآن، خیلی اظهار تعجب می‌کنند و می‌گویند: عجیب است با اینکه پیامبر مسلمانان، امی و بی‌سواد است و درس نخوانده و هیچ کتابی و حتی یک کلمه در عمرش نخوانده و دستش روی قلم نرفته، آیاتی که بر او وحی می‌شود، همه سخن از خواندن و نوشتن و آثار خواندن و نوشتن است؛ یعنی

آن چیزهایی که مدنیت و فرهنگ و تمدن بشر به آن وابسته است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۸، ص ۶۶۷). البته انسان هرچه علمش بالا رود، از محسوسات تجاوز نمی‌کند و مجرد، قابل حس نیست، نه با حواس ظاهری و نه باطنی. فقط به وجود روح تصدیق اجمالی می‌کند؛ چنانچه به ذات مقدس ربوبی در مقام غیب الغیوبی نمی‌توان پی برد. (طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۳۰)

از امام علی علیه السلام پرسیدند: «از راز، پنهان‌تر چیست؟ فرمود: «از راز پنهان‌تر آن است که یک چیزی در روح تو وجود دارد و خودت هم یادت نیست. راز، آن است که خودت آگاهی، دیگران خبردار نیستند؛ پنهان‌تر از راز، آن است که خودت هم آگاه نیستی، ولی در تو وجود دارد». قضیه روح و روان انسان چقدر عجیب است که قرآن می‌گوید: «سرّ و پنهان‌تر از سرّ» و علی علیه السلام می‌فرماید: چیزهایی [در روح و روان انسان] هست که از ملائکه هم پنهان می‌ماند و تنها خداست که بر آنها آگاه است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۵۲۶). به راستی، نتیجه حتمی نگرش پویا و اندیشه سالم درباره هر موجودی از موجودات جهان، همین است. تنها نگاهی خالصانه و از روی اندیشه به هر پدیده‌ای از پدیده‌های این جهان، انسان را به مرحله‌ای می‌رساند که یقین پیدا می‌کند تنها آفریننده آسمان‌ها و زمین، خداوند است (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۲۱۷). بنابراین، روحی در انسان هست که به امور ماورایی مثل خدا اتصال دارد و با نابود شدن جسم انسان، آن روح، نابود نمی‌شود. صفاتی مثل علم در انسان فقط در صورت وجود این روان ناخودآگاه، قابل توجیه است.

سه - عدالت

قرآن علاوه بر علم، به دیگر ویژگی‌های روحی انسان نیز اشاره می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ خداوند فرمان به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان می‌دهد و از فحشاء و منکر و ظلم و ستم نهی می‌کند. خداوند به شما اندرز می‌دهد شاید متذکر شوید» (نحل: ۹۰). این آیه، به عدالت و انصاف بین مردم دعوت می‌کند و عدل و خیررساندن را از فرائض می‌داند (شبر، ۱۴۱۰، ص ۲۷۵) که پایه نظام اجتماع و صلاح فرد بر آن استوار است. ذکر لفظ جلاله و تعبیر به امر، مبنی بر

تأکید است که ساحت کبریایی، شعار جامعه اسلام و برنامه زندگی آنان را بر پایه عدالت نهاده و در هیچ مورد، افراط و تفریط را تجویز نکرده است. برحسب عقیده، عمل و همچنین در گفتار و سخن، عدالت و میانه‌روی را باید رعایت نمود. عدل در اعتقاد، عبارت از: ایمان به اصول توحید، عدل در خلق اتصاف به فضایل و خوی پسندیده و عدل در عمل اداء وظایف دینی و پرهیز از گناهان است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۵۲۷)

عدل یعنی به خود و دیگران ظلم نکردن و هر صاحب حقی را به حقوقش رساندن (حقی بروسوی، بی تا، ج ۵، ص ۷۰). عدل به مفهوم اجتماعی، هدف «نبوت» و به مفهوم فلسفی، مبنای «معاد» است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۲). تعبیر شهید مطهری از اجرای عدل این گونه است که: افراد بشر، فردی از نوع خود را که نسبت به دیگران قصد سوئی ندارد، به حقوق آنها تجاوز نمی‌کند، هیچ‌گونه تبعیضی میان افراد قائل نمی‌گردد، در آنچه مربوط به حوزه حکومت و اراده اوست با نهایت بی طرفی، به همه به یک چشم نگاه می‌کند، در مناقشات و اختلافات افراد دیگر، طرفدار مظلوم و دشمن ظالم است، چنین کسی را دارای نوعی از کمال می‌دانند و روش او را قابل «تحسین» می‌شمارند و خود او را «عادل» می‌پندارند. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۶۹)

بنابراین، عدالت و اجرای آن، از گرایش‌های فطری بشری است که سرشت روحی انسان مزین به آن است؛ اما اگر منظور سها از عدالت ورزی در مورد انسان، جسم انسان باشد، باز هیچ کجی و ناهماهنگی مشاهده نمی‌شود و مطابق هدف خلقت انسان آفریده شده است. در آیات قرآن کریم هم از این عدالت و اجرای آن چشم‌پوشی نشده است. خدای متعال خطاب به انسان می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» (انفطار: ۷)؛ یعنی ای انسان! (مخاطب، همه انسان‌ها هستند و نه یک فرد معین) پروردگار در خلقت تو استقامت به کار برد و هیچ اعوجاجی در خلقت تو وجود ندارد. تو نیاز به اعضا و جوارح داری. احتیاج به شنوایی، بینایی و بویایی داری. احتیاج به عضوی داری که با آن، اشیاء را بگیری و بدهی و احتیاج به عضو دیگری داری که با آن نقل مکان کنی. خداوند هر یک از اینها را در جای مناسب خودش قرار داد. آیا می‌توان حتی در مجسمه‌ای، مثلاً محل چشم را عوض کرد و بعد گفت: اگر چشم انسان اینجا بود بهتر

بود؟! یا برای چشم، دست و پا، بهترین و مناسب‌ترین جا انتخاب شده است و همچنین برای مغز و اعصاب و برای قلب. این است معنای اینکه در خلقت انسان، اعوجاج و کجی در کار نیست و هر چیزی در جای خود قرار گرفته است. بنابراین در خلقت انسان، علاوه بر تسویه، تعادل و توازن به کار رفته است. مثلاً اگر دست را با پا و یا چشم را با دهان مقایسه کنیم، می‌بینیم که هر کدام برای هدفی منظور بوده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۲۳). خلاصه آنکه خداوند، اعضای ما را سالم و متناسب با نفعی که ما از آنها می‌بریم قرار داد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۹۵)

چنین آفریدگاری که خود، نمونه بارز عدالت است و از روح خودش در انسان دمیده است، به طور قطع، عدالت را در فطرت بشر قرار داده است و در قرآن به او توصیه می‌کند که مخالف فطرتش عمل نکند که ظالم محسوب شود؛ زیرا از داشته‌های وجودی خویش استفاده نکرده و استعدادهای خود را هدر داده است. تشخیص عملکرد انسان، در قالب اجرای قسط و عدالت در آخرت، نشانه امری غیر مادی در وجود انسان است که در معاد، روح انسان، پاسخ‌گوی این عملکرد است و گرنه جسم که از بین می‌رود.

چهار - دیدگاه منتخب

از نظر قرآن، انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خداآشنا، آزاد، مستقل، امانت‌دار خدا و مسئول خویشستن و جهان، مسلط بر طبیعت، زمین و آسمان، مُلهم به خیر و شرّ، وجودش از ضعف و ناتوانی آغاز می‌شود و به سوی قوّت و کمال، سیر می‌کند و بالا می‌رود، اما جز در بارگاه الهی و جز با یاد او آرام نمی‌گیرد، ظرفیت علمی و عملی‌اش نامحدود است، از شرافت و کرامتی ذاتی برخوردار است، احیاناً انگیزه‌هایش هیچ‌گونه رنگ مادی و طبیعی ندارد و حقّ بهره‌گیری مشروع از نعمت‌های خدا به او داده شده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۲). بشر با استفاده از این نعمت‌ها و استعدادهای الهی می‌تواند یک ملت و روح خودش را عوض کند. اگر این ملت، که باید روح خودش را عوض کند، محکوم جبری روح خودش باشد، دیگر تکلیف به اینکه خودت و روحت را عوض کن، روح دیگری به خودت بده، معنی ندارد. این تکلیف‌کردن و وضع قانون، علامت این است که افراد در مقابل

این روح جمعی، که بر آنها حاکم است، مجبور و دست بسته نیستند. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۵، ص ۸۰۵)

قرآن، مردم را قادر بر تغییر سرنوشت خود معرفی می‌کند، حتی به صورت قومی نه فردی (همان، ص ۴۶۰): «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنها خود را تغییر دهند» (رعد: ۱۱). از منظر شهید مطهری، انسان در سرنوشت خود تأثیر شگرفی دارد؛ یعنی خدا آن اوضاع و احوالی را که در یک قومی وجود دارد، هرگز عوض نمی‌کند، مگر آنکه خود آن قوم، آنچه را که مربوط به خودشان، یعنی روح، فکر، اندیشه، اخلاق و اعمالشان است، عوض کنند. هر قوم و ملتی، آنچه بر آنها هست از نعمت‌ها و موجبات آسایش و سعادت‌مندی یا بلاها و نعمت‌ها و موجبات ناراحتی، وابسته و مربوط است به وضع معنوی و فکری و اخلاقی خود آنها و مادامی‌که در فکر، روح، اراده و اخلاق آنها تغییری حاصل نشود، در وضع زندگانی آنها تغییری حاصل نمی‌شود. در نتیجه اگر خداوند اقوامی را به عزت می‌رساند و یا از عزت به خاک ذلت فرو می‌نشاند، به موجب آن است که آن اقوام، آنچه را که مربوط به خودشان بود تغییر دادند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۹۰). قادر بودن انسان برای تغییر سرنوشت خود، گرایش خلاقیت و ابداع در انسان را پررنگ‌تر می‌کند، چون می‌خواهد خلق کند و بیافریند و چیزی را که نبوده است، به وجود بیاورد. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۹۸)

اعتقاد به اینکه انسان موجودی «انتخاب شده» است و هدفی از انتخاب در کار است، نوعی آثار روانی و تربیتی در افراد به وجود می‌آورد و اعتقاد به اینکه انسان نتیجه یک سلسله تصادفات بی‌هدف است، نوعی دیگر از آثار روانی و تربیتی در انسان به وجود می‌آورد (همان، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۸۴). بنابراین، در قرآن چنین برداشت عظیمی برای انسان هست که اولین انسانی که پا در این عالم می‌گذارد، به عنوان حجت خدا، پیغمبر خدا و موجودی که با عالم غیب پیوستگی و ارتباط دارد، پا می‌گذارد. تکیه‌گاه کلام ائمه ما روی همین اصالت انسان است. به این معنا که اولین انسانی که روی زمین آمده است، از آن سنخ بوده و آخرین انسانی هم که باید روی زمین باشد، از همین تیپ خواهد بود و هیچ‌گاه جهان انسانیت از موجودی که حامل روح ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ باشد، خالی نیست. (همان، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۹۵)

انسان‌ها دارای ویژگی‌های مختلف و پنهانی هستند که از برخی از آنها غافل می‌شوند و این غفلت، در شقاوت و سعادت آنان نقش مهمی دارد. انسانی که قادر به تغییر سرنوشت خویش است و قدرت انتخاب دارد، پس می‌تواند با خلاقیت‌ها و استعدادهای فطری خود، قانون وضع کند و خویشتن و جامعه خود را با هنرمندی اداره کند؛ اما اگر این استعدادها در مسیر غلط و خلاف فطرت به کار گرفته شود، سرنوشت بشر و جامعه انسانی به خطر می‌افتد. قرآن در بسیاری از آیات، به سرنوشت شوم اقوامی اشاره می‌کند که نعمت‌های الهی را در جهت ظلم به خود و انسان‌ها به کار گرفتند. در سوره مبارکه انفال، با اشاره به عاقبت شوم و نکبت بار کفار قریش، می‌فرماید: «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (انفال: ۵۱)؛ یعنی این بیچارگی و بدبختی، نتیجه اعمال خود شماست و گرنه خدا هرگز به بندگان خویش ظلم روا نمی‌دارد. قهر الهی نسبت به کافران، از لحظه جان دادن آغاز می‌شود؛ زیرا تا لحظه آخر، دست از کفر برنداشتند؛ بنابراین، مجازات‌های الهی بر اساس عدالت و به خاطر اعمال انسان‌هاست. این یک قانون عمومی در سرنوشت ملت‌هاست که «فیض الهی، بیکران و همگانی است، ولی به تناسب شایستگی‌ها به مردم داده می‌شود و بر اساس تغییرات درونی افراد، از آنها گرفته می‌شود». سرنوشت تاریخی انسان‌ها تابع «جبر تاریخ» و «جبر زمان و محیط» نیست. عامل سازنده تاریخ، همان دگرگونی‌هایی است که در روش، اخلاق، فکر و روح انسان و با اراده خودش به وجود آمده است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۰۲)

قاعده کلی این است که خداوند به گزاف و بی‌جهت، نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته، از آنها پس نمی‌گیرد مگر هنگامی که در روحیه خویش تغییراتی بدهند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۲، ص ۳۵۳). آیات قرآن (انفال: ۵۲-۵۳)، برترین قانون حیات انسان‌ها را بیان می‌کند و آن اینک: «گرداننده اصلی تاریخ، خود انسان و حالات و صفات درونی اوست. علل بدبختی ملت‌ها را باید در تغییرات منفی درون آنها جستجو کنیم؛ زیرا سرنوشت ملت‌ها به دست خود آنها و سعادت و شقاوت آنها، در گرو تحولات درونی آنهاست. تحوّل درونی افراد، جامعه را از درون، متحوّل می‌سازد و این تحوّل‌ها زمینه‌ساز انقلاب و تحوّل در نعمت‌هاست». (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۰۴)

با توجه به آیات قرآن و بیانات مفسرین، ادعای سه‌مبنی بر اینکه قرآن، به خلایق و قانون‌گذاری انسان توجه نکرده است، نقض می‌شود. از طرفی، گاهی اوقات که مسلمین دچار انحطاط شدند، اشکال از قرآن، اسلام و فرمان‌های آن نبوده است؛ بلکه مسلمانان در اجرای دستورات، تفریط کردند تا دچار عقب‌ماندگی شدند. در نتیجه، تمدن اسلامی به علت کوتاهی آنان، به انحطاط کشیده شد.

۲,۳. ناسازگاری روح با شواهد فیزیولوژیک و روان‌شناسی

سه‌مبنا ادعا می‌کند: اگر هم روحی وجود داشته باشد، وجودش با بسیاری از شواهد فیزیولوژیک و روان‌شناسی، ناسازگار است؛ زیرا همه دانش‌های امروزی مربوط به انسان، متکی بر جسم موجود قابل مشاهده است و هیچ دلیلی بر ارتباط این جسم با چیزی غیر مادی وجود ندارد. (سه‌مبنا، ۱۳۹۱، ص ۴۶۰)

پاسخ

نه مادی‌ها و نه هیچ دسته‌ای دیگر، هرگز منکر اصل وجود «روح» و «روان» نیستند و به همین دلیل، همه آنها روان‌شناسی (پسیکولوژی) و روان‌کاوی (پسیکانالیزم) را به عنوان یک علم مثبت می‌شناسند. این دو علم گرچه تقریباً از جهاتی مراحل طفولیت خود را طی می‌کنند، ولی به هر حال از علومی هستند که در دانشگاه‌های بزرگ دنیا به وسیله استادان و دانش‌پژوهان تعقیب می‌شود. «روان» و «روح»، دو حقیقت جدای از هم نیستند، بلکه مراحل مختلف یک واقعیتند. ممکن است علم و دانش امروز ما - و حتی علم و دانش آیندگان - برای پی‌بردن به همه رازهای روح کافی نباشد، هرچند روح ما از همه چیز این جهان به ما نزدیک‌تر است؛ اما چون گوهر آن با آنچه در عالم ماده با آن انس گرفته‌ایم تفاوت کلی دارد، زیاد هم نباید تعجب کرد که به آسانی از اسرار و کنه این اعجوبه آفرینش و مخلوق مافوق ماده سر در نیاوریم. آنجاکه سخن از ارتباط روح با جسم است و تأثیر متقابل این دو در یکدیگر بیان می‌شود، نام «روان» بر آن می‌گذاریم و آنجاکه پدیده‌های روحی، قطع نظر از جسم، مورد بحث قرار می‌گیرند، نام «روح» را به کار می‌بریم. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۳۱)

دکارت با اینکه جهان را به شکل ماشینی توجیه می‌کند و بر پایه انکار اختلافات ذاتی و ماهوی اشیاء نظر می‌دهد، طرفدار روح مجرد انسانی است و وجود خداوند را نیز می‌پذیرد و به او ایمان دارد. به عقیده دکارت، انسان مجموعه‌ای است از جسم و جان. جسم انسان همانند اجسام دیگر از جماد و نبات و حیوان، یک ماشین است و بس، ولی روح انسان جوهری است صددرصد مغایر با بدن. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۳۴)

از طرفی در علم روان‌شناسی، مسئله روان ناخودآگاه، اصالت روح را بیش از پیش ثابت کرد؛ زیرا مسلم شد که عوارضی که در روان ناخودآگاه پیدا می‌شود، اصولاً مربوط به عالم اعصاب انسان نیست. فروید معتقد است بسیاری از دیوانگی‌ها که پیدا می‌شود، معلول بیماری‌های عصبی نیست، بلکه معلول فرمان روان ناخودآگاه است؛ روان ناخودآگاهی که امروز از نظر علم، یک حقیقت مسلم در برابر روان خودآگاه شناخته می‌شود، یعنی «غیب» نسبت به «شهادت». امروز ثابت شده که نه تنها شهادتی داریم (یعنی بدن)؛ بلکه یک غیب غیبی هم داریم که همان روان ناخودآگاه است. بدن خود را با حواس ظاهری حس می‌کنیم و روان را با حس باطن شهود می‌کنیم. فروید و امثال فروید، از مجموع علائم و نشانه‌هایی که در روان خودآگاه دیدند، کم‌کم آن را کشف کردند. عالم رؤیا، برای فروید یک کلید حل معمای روان ناخودآگاه شد؛ یعنی از وجود رؤیاها توانست پی ببرد که انسان، روان ناخودآگاهی دارد که نمی‌توان آن را در زیر ذره‌بین‌ها دید و یا شهود باطن کرد. علائم در مجموع نشان داد که ما یک چنین غیب و پنهانی داریم. (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۴۳۹)

خلاصه اینکه هیچ‌کس انکار نمی‌کند که حقیقتی به نام روح و روان در ما وجود دارد. به عبارت دیگر، روح یک حقیقت ماورای طبیعی است که ساختمان و فعالیت آن، از ساختمان و فعالیت جهان ماده جداست. درست است که دائماً با جهان ماده ارتباط دارند، ولی ماده و یا خاصیت ماده نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۳۱)

نتیجه‌گیری

سها در کتاب نقد قرآن، شخصیت انسان در قرآن را شخصیتی معوج و منحرف معرفی کرده بود و ادعا می‌کرد که قرآن مبحث روح را مسکوت گذاشته است؛ زیرا آگاهی کافی از روان نداشته و به تقلید از فلاسفه یونان این بحث را مطرح کرده است. سها منکر وجود روح در انسان شده است و آن را افسانه‌های پیشینیان می‌داند. در نقد ایشان با استناد به آیات قرآن و تحلیل‌های مفید مفسران، وجود روح و روان به صورت ناخودآگاه اثبات می‌شود.

از طرفی سها ویژگی‌هایی روحی را برای انسان قائل می‌شود و اصرار دارد که قرآن به آنها نپرداخته است. ایشان با بیان این خصوصیات روحی و اعتقاد نداشتن به مبحث روح در انسان دچار تناقض در دیدگاه می‌شود. علم، عدالت خواهی، خلاقیت و قانون‌گذاری و... از مقولاتی هستند که مفسران ریشه آنها را در روان ناخودآگاه انسان می‌دانند. در قرآن کریم هم به هریک از این مباحث پرداخته شده است. برخی از این گرایش‌ها با استفاده از آیات قرآن و تحلیل مفسران اثبات شد. این مقاله گنجایش مستندکردن همه مطالبی را که سها در قسمت انسان در قرآن مورد نقد قرار داده بود نداشت؛ بنابراین پیشنهاد می‌شود پژوهشگران عزیز مباحثی را که به آن پرداخته نشده است در آثار پژوهشی خود به آن بپردازند.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی.

کتاب

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۲. امین، نصرت بیگم، بی تا، مخزن العرفان فی علوم القرآن، بی جا: بی نا.
۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. حسینی همدانی، محمد، ۱۴۰۴ق، انوار درخشان، تهران: لطفی.
۵. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی تا، روح البیان، بیروت: دار الفکر.
۶. دهقانی، محسن، ۱۳۸۸ش، فروغ حکمت، قم: بوستان کتاب.
۷. رضایی اصفهانی، محمد علی، ۱۳۸۷ش، تفسیر قرآن مهر، قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۸. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۱ش، ابضاح الحکمه، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۹. شبر، عبدالله، ۱۴۱۰ق، تفسیر القرآن الکریم، قم: موسسه دار الهجره.
۱۰. شریعتی نجف آبادی، رحمت الله، ۱۳۹۰ش، حکمت برین، قم: بوستان کتاب.
۱۱. شیروانی، علی، ۱۳۸۸ش، ترجمه و شرح بدایه الحکمه، قم: بوستان کتاب.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی، ۱۳۸۶ق، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴ش، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. _____، ۱۳۸۸الف، انسان از آغاز تا انجام، قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____، ۱۳۸۸ب، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۷. طیب، عبدالحسین، ۱۳۶۹ش، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. _____، ۱۴۰۶ق، النفس والروح وشرح قواهما، تهران: افست.
۲۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، ۱۴۱۸ق، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی.
۲۱. _____، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر.
۲۲. قرائتی، محسن، ۱۳۸۸ش، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن.
۲۳. قرشی بنابی، علی اکبر، ۱۳۷۵ش، تفسیر احسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳ش، تفسیر القمی، قم: دار الکتاب.
۲۵. ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ق، تأویلات اهل سنه، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.



۲۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم، ۱۳۸۲ش، دایره المعارف قرآن، قم: دفتر تبلیغات اسلامی .
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲ش، مجموعه آثار، قم، صدرا.
۲۸. مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مغنیه، محمد جواد، ۱۴۲۴ق، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتب الاسلامی.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ش، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۱. نسفی، عمر بن محمد، ۱۳۷۶ش، تفسیر نسفی، تهران: انتشارات سروش.

