

تحلیل دینی فلسفی «نفخ روح» در انسان از دیدگاه استاد جوادی آملی و علامه جعفری

محسن ایزدی*

الهه خوش زبان**

چکیده

یکی از مسائلی که شناخت آن در حوزه انسان‌شناسی و معاد تأثیر اساسی دارد، نفس (روح) می‌باشد که با تعابیر گوناگون، در چند آیه از قرآن کریم، بیان شده است. یکی از این تعابیر، در آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» آمده است. درباره مفاد و نکات عمیق فلسفی دینی مندرج در این آیه شریفه، اندیشمندان مسلمان تاکنون تحلیل‌ها و تفسیرهای متعددی ارائه کرده‌اند. مقاله حاضر در صدد بررسی دیدگاه علامه جوادی آملی و علامه جعفری پیرامون آیه شریفه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» می‌باشد. بدین منظور با روش توصیفی - تحلیلی، به تحلیل ماهیت نفخ روح، مرجع ضمیر «فیه»، چرایی اضافه روح به خداوند در عبارت «روحی» و نسبت میان حیات با روح قرآنی پرداخته و دیدگاه دو اندیشمند مورد نظر را در این موارد بررسی و مقایسه نموده‌ایم. تحقیق پیش‌رو، در نهایت نشان

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران (M.lizadi@qom.ac.ir).

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران

(نویسنده مسئول: Elaheh.khoshzaban@gmail.com).

می‌دهد این دو دیدگاه به لحاظ محتوایی، درباره مرجع ضمیر «فیه» و حقیقت نفخ و حیات قرابت داشته؛ اما در خصوص مبدأ خلقت (نظریه تکامل) و چرایی تحلیل اضافه روح به خداوند (روحی) متفاوت هستند.

کلیدواژه‌ها: نفخ روح، آیه ۲۹ سوره حجر، آیه ۷۲ سوره صاد، علامه جعفری، جوادی آملی.

بیان مسئله

در قرآن کریم ذات و حقیقت انسان، مراحل آفرینش او و تمام ابعاد و مراتب وجودی او ذکر شده است. از نظر قرآن، انسان موجودی دو بعدی است که به غیر از جسم که از خاک آفریده شده از بعد دیگری بنام نفس یا روح برخوردار است. از این رو مسئله روح یکی از مسائل مرتبط با انسان است که مکرراً در آیاتی با محوریت روح، تجرد روح، سیر ملکوتی روح، بقای روح، مظهریت روح برای اسمای حسنای الهی و... از آن یاد شده است.

در این راستا یک دسته از مهم‌ترین آیات مرتبط با مسئله روح، آیات ناظر به نفخ (دمیدن) روح است. در قرآن کریم تعداد پنج آیه به این امر اختصاص دارد که از این تعداد دو فقره مربوط به حضرت مریم (س) (انبیاء: ۹۱؛ تحریم: ۱۲) و یک فقره مربوط به مطلق انسان (سجده: ۹) و درباره دو فقره دیگر در اینکه مربوط به حضرت آدم (ع) یا در مورد مطلق انسان باشد، اختلاف نظر وجود دارد. آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد، عبارت «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي» مربوط به دو فقره اخیر یعنی آیات شریفه هفتاد و دوم از سوره ص و بیست و نهم از سوره حجر است. به کار رفتن این عبارت در این آیات علاوه بر اینکه نمایانگر این معناست که بعدی معنوی و ماورایی به نام روح در انسان وجود دارد، بیانگر نکاتی می‌باشد که نیازمند بررسی است از جمله این که:

جایگاه و ماهیت روح منفوخ چیست؟ در عبارت قرآنی «نَفَخْتُ فِيهِ» مرجع ضمیر فیه کیست؟ نفخ این روح مربوط به حضرت آدم (ع) است یا نسل او؟ با پاسخ به این پرسش می‌توان به سؤالاتی از این دست نیز جواب داد که نفخ روح تنها یک بار اتفاق افتاده است و یا با تولد هر انسانی این نفخ روح تکرار می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به عنوان بحثی مبنایی به این سؤال پرداخته شود که منشأ پیدایش انسان چیست و نظریات مختلف در این باره کدام‌اند؟ پس از

کمال جسمانی که از آن به تسویه تعبیر شده است نوبت به نفخ روح رسیده است. منظور از نفخ و آنچه در اثر نفخ افاضه می‌شود چیست؟ نسبت روح ملکوتی با حیات چیست؟ تاکنون تحقیقاتی درباره آیه مورد بحث انجام گرفته است. برخی از این تحقیقات بر شرح فلسفی و گاه بر بحث ادبی-لغوی مفهوم «نفخ روح» در این آیات متمرکز بوده است؛ از جمله مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی ترجمه فارسی عبارت قرآنی «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) با تأکید بر کاربرد استعاری و بلاغی نفخ روح در این آیات به چاپ رسیده است. از آثار ناظر بر تحلیل فلسفی در این زمینه نیز می‌توان به پایان‌نامه‌ای با عنوان «تبیین و تحلیل فلسفی مسئله چیستی و چگونگی دمیدن روح در بدن از دیدگاه ملاصدرا» اشاره نمود. اثر دیگر، پایان‌نامه‌ای با عنوان «تفسیر ملاصدرا بر آیه نفخ روح بر اساس کتاب شرح اصول کافی» است که به شرح حدیثی از امام صادق (ع) و ارائه تبیین حضرت پیرامون سؤال از مخلوق یا غیر مخلوق بودن روح دمیده شده در انسان می‌پردازد. «بررسی نفخ روح در قرآن کریم بر اساس دو تفسیر المیزان و مفاتیح‌الغیب» عنوان پایان‌نامه دیگری است که کاربردها و معانی مختلف نفخ روح در قرآن کریم درباره حضرت آدم (ع)، حضرت عیسی (ع) و دمیدن در صور برای رستاخیز مردگان در قیامت را واکاویده است. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده معلوم می‌شود، هریک از این تحقیقات، به‌نوعی با موضوع این نوشتار متفاوت بوده و تحقیقی در خصوص بررسی مقایسه‌ای دیدگاه‌های آیت الله جوادی آملی و علامه جعفری در این باره انجام نگرفته است. محتوای این نوشتار به روش کتابخانه‌ای جمع‌آوری و به روش توصیفی به تبیین نظریات و سپس به تحلیل و مقایسه آنها پرداخته شده است.

۱. آغاز خلقت انسان

وجود انسان ترکیبی از روح و بدن است. درباره نحوه آفرینش انسان و ایجاد ارتباط بین روح و بدن او تحقیقات وسیعی صورت گرفته است. در تحقیقات صورت گرفته، منظور از انسان مورد بحث همه انسان‌ها هستند؛ اما آنچه در این نوشتار حائز اهمیت است نحوه آفرینش اولین انسان - که در قرآن آدم نامیده شده است - می‌باشد. بنا بر آیات قرآن خداوند از روح خودش در حضرت

آدم دمید.^۱ در قرآن کریم آیات متعددی به خلقت انسان و افاضه هستی به او از طریق نفخ روح و ایجاد حیات در بدنی مادی اشاره کرده است. با توجه به اهمیت خلقت اولین انسان - که در قرآن کریم به طور صریح از دمیدن روح در کالبد او سخن به میان آمده است - لازم است قبل از بررسی و تحلیل مباحث اصلی مقاله، دیدگاه دو اندیشمند مورد بحث درباره اینکه آیا خلقت انسان دفعی بوده است و یا تدریجی مشخص گردد.

۱.۱. دیدگاه استاد جوادی آملی

دیدگاه آیت‌الله جوادی درباره مبدأ پیدایش انسان و نظریه تکامل بر دو مبنای زیر استوار است:

۱. حجیت ظواهر: ایشان بر اساس اصل تعلیمی زیر نتیجه می‌گیرند که ظاهر قرآن کریم حجت است و آن اصل این است که «ظاهر هر متن القا شده برای تعلیم مردم بر پایه فرهنگ محاوره گفتمان جمهور، حجت است».

۲. پرهیز از تأثیرپذیری ظاهر متون دینی از استنباط‌های زیست‌شناسانه: ظاهر قرآن نباید دستخوش چنین استنباط‌هایی قرار گیرد. این استنباط‌ها که بر اساس فسیل‌های مکشوف و آثار باستانی درباره گذشته انسان است، در هر دو صورت فرضیه ابتدایی و یا تئوری، نمی‌توانند مثبت کیفیت پیدایش آدم باشند.

امور تجربی از نظر ایشان زبان اثبات دارد و زبان نفی ندارد؛ یعنی تجربه می‌تواند اثبات کند که انسان‌های زیادی قبل از آدم (ع) به دنیا آمده و منقرض شده‌اند ولی نمی‌تواند مدعی محال بودن هر احتمال دیگری غیر از آن باشد. از این رو دانش تجربی و دانش فلسفی یا کلامی به لحاظ ارزشی قابل تفکیک هستند. زیرا دانش فلسفی و کلامی قادر به دیدن هر دو وجه نفی و اثبات است؛ بنابراین آنچه دانش تجربی در نمی‌یابد دلیل بر عدم وجود آنچه غیر از تجربه به دست می‌آید نیست (ر. ک: جوادی، ۱۳۸۸: ۲۶).

۱. لازم به یادآوری است که روح به کار رفته در قرآن در دو معنای عام و مستقل قابل دسته‌بندی است: یکی روح مطلق یعنی روحی که از امر الهی است و در برخی آیات به کلمه امر اضافه شده که این روح از فرشتگان بالاتر و در نظام هستی نقش مهمی از طرف خداوند بر عهده دارد. دوم روح مقید به معنی نوعی نیرو و استعداد ربانی و آسمانی که با نفخه در وجود آدمی نهاده شده و منشأ آثار فوق عادی در انسان می‌شود (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۲۷۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۲۲؛ مصباح، ۱۳۹۸: ۶۹).

ایشان باتوجه به پیشرفت‌های تحقیقات زیست‌شناسی و ژنتیکی نظریه تکامل را باطل دانسته و آرای زیست‌شناسان اعم از نظریات فیکسیسم^۱ (ثبات انواع) و ترانسفورماتیسم^۲ (تحول انواع و تکامل انسان) را در سرگذشت آفرینش آدم تعیین‌کننده نمی‌دانند. ولی به این مطلب هم اذعان دارند که به فرض باطل نبودن و تأییدشدن آن در آینده، این نظریه از هر دو جهت بحث توحیدی و انسان‌شناسی مقابل و مخالف قرآن نیست و بر این مطلب دلیل می‌آورد (ر. ک: همان). وی در تبیین کیفیت خلقت آدم (ع) و نسل او، مدعای قرآن را تحت سه گزاره زیر توضیح می‌دهد:

۱. نسل موجود به آدم و حوا منتهی می‌شود و همه انسان‌های کنونی فرزندان آدم‌اند.
۲. آدم و حوا ارتباطی با نسل‌های پیشین نداشته و خود سرسلسله نسل انسان‌اند و فرزند انسان‌های دیگر نیستند.

۳. آفرینش انسان بدون رحم مادر ممکن است. چنانچه بدون پدر نیز ممکن است و تنها تفاوت در این است که در فرایند تولد انسان، تکامل با سرعت بیشتری اتفاق می‌افتد که در این رویداد، اولاً سرعت به معنای نپیمودن مراحل بین جماد تا انسان نیست. ثانیاً تکامل نطفه تا رسیدن به درجه وجودی انسان به نحو تکامل داروینی نیست.

وی بر مدعای اول با استشهد به آیات قرآن، دلیل می‌آورد: قرآن خود را هدایتگر بشر معرفی می‌کند (بقره: ۱۸۵؛ مدثر: ۳۶) و سپس با تعبیر «یا بنی آدم» (اعراف: ۲۶ و ۲۷ و ۳۱ و ۳۵؛ یس: ۶۰) همین بشر را فرزندان آدم می‌خواند. پس چون قرآن همه بشر مخاطب خود را بنی آدم خوانده معلوم می‌شود همه بشر و نه بخشی از آن فرزندان آدم و حوا هستند. با توجه به اینکه هیچ دلیلی بر اثبات وجود نسلی دیگر غیر از فرزندان آدم (ع) در عصر نزول وحی وجود ندارد، ایراداتی نظیر «تغلیب در خطاب» یا «اشتراک در تکلیف» را به استدلال فوق وارد نمی‌داند (ر. ک: جوادی، ۱۳۸۸: ۲۷). شواهد قرآنی وی بر مدعای دوم نیز به قرار زیر است:

1. Fixism

2. Transformism

این دو واژه مربوط به نظریات دانشمندان علوم طبیعی درباره مبدا خلقت موجودات است. بر اساس نظریه ثبات انواع خلقت همه موجودات از ابتدا مستقل بوده و طرح کلی خلقت این گونه است که هر گیاه یا جانوری از هم‌نوع خود به وجود آمده است نه مغایر با خود و نظریه تحول انواع مقابل با نظریه نخست است که داروین از طرفداران این نظریه است (ن. ک. بهزاد، ۱۳۵۴: ۱۱۷-۱۱۸؛ بهشتی، ۱۳۶۰: ۱۸۲-۱۸۵).

۱. متحیر بودن قابیل نسبت به چگونگی دفن جسد برادرش (مائده: ۳۱)
۲. صراحت قرآن در اینکه آدم و حوا را سر سلسله انسان‌های موجود بیان کرده است (نساء: ۱). شاهد بر مدعای سوم نیز، جدال احسنی است که قرآن کریم با مسیحیان درباره خلقت حضرت عیسی (ع) دارد و با یادآوری پذیرش آفرینش آدم بدون پدر و مادر از سوی مسیحیان، آفرینش مسیح را امری تحقق‌پذیر معرفی کرده است (آل عمران: ۵۹). همچنین ایشان ادله مقابل که براین باورند آدم(ع) از بین انسان‌های دیگر برگزیده شده است را نقد کرده است (ر. ک: همان: ۳۱).

۲.۱ دیدگاه علامه جعفری

دیدگاه علامه جعفری تحت دو محور قابل بررسی است: ۱. چگونگی جریان طبیعی خلقت آدم ۲. سازگار نبودن جریان آفرینش مستقل انسان با مکتب تحول. درباره محور نخست، وی آیات قرآن کریم پیرامون اصل آفرینش انسان و ماده اولیه آن و همچنین فصل دوم از سفر اول (سفر تکوین) تورات را تصریحی بر خلقت دفعی و مستقل انسان دانسته و امکان چنین خلقتی را دور از ذهن ندانسته است. وی در پذیرش این موضوع، به جریان خلقت سایر پدیده‌های غیرمسبوق طبیعت یعنی به انفجار کرات فضایی و نیرویی که آن‌ها را نگه داشته است و همچنین به کره زمین و شروع حیات اولین موجود زنده بر روی آن و تقسیم شدن آن به نر و ماده، اشاره کرده و بر نارسا و غیرمتمن بودن تعاریف بشر از «ماده» و «طبیعت» در تفسیر چنین پدیده‌هایی تأکید داشته و نتیجه می‌گیرد با چنین معلومات محدودی نمی‌توان منکر خلقت مستقل انسان شد. درباره محور دوم، وی با بررسی ریشه‌ای نظریه تحول و آرای موافقین و دلایل مخالفین آن، باتکیه بر متون دینی و نه علم طبیعی، وجود جاندار دیگری روی زمین پیش از آفرینش انسان را نفی نکرده؛ اما قطعیت نظریه تکامل را رد کرده به این معنا که انسان از نوع سابقی تحول پیدا نکرده است و از خاک آفریده شده است. وی به دلیل نامعین بودن تاریخ مشخص آفرینش انسان و سایر جانداران در منابع معتبر اسلامی، پیروی از استدلال‌ات قطعی علوم را لازم می‌داند؛ اما نظریه تکامل را قطعی ندانسته؛ زیرا پذیرش این نظریه در بین دانشمندان طبیعی نیز محل اختلاف است. از این رو به زعم وی اولاً قرآن به لحاظ علمی مخالفتی با یک مسئله علمی محسوس

و قطعی ندارد و ثانیاً با فرض احراز قطعیت این نظریه، آن را در مورد انسان باید استثنا دانست و از تأویل آیات اجتناب نمود (جعفری، ۱۳۹۰: ۷۴-۷۵).

۳.۱. نقد و بررسی

به منظور تشخیص میزان تطبیق نظریات طبیعی مانند نظریه تکامل با بینش قرآنی لازم است مقایسه‌ای اجمالی بین زیست‌شناسی قرآن با زیست‌شناسی دانشمندان علوم طبیعی انجام شده سپس به ارائه دسته‌بندی در ارتباط با مواضع متفکرین پرداخته شود. این بررسی نشانگر افتراقاتی است. از جمله اینکه علم الحیات علمای طبیعی محدود به موجودات زنده خاکی اما دایره علم الحیات قرآن وسیع‌تر است و شامل موجودات زنده خاکی، آتشی، روحی و خداوند نیز می‌شود. دومین تفاوت در نسبت حیات با مبدأ است. حیات از نظر علمای طبیعی تنها به یک اصل و ریشه برمی‌گردد و آن ریشه موجود تک‌یاخته‌ای است که در سیر تکاملی به انسان تبدیل می‌شود. از این رو منطقی‌مبدئیت خدا و اعتقاد یا انکار او جایگاهی در این نظریه ندارد؛ اما زیست‌شناسی قرآن با تقسیم حیات به دو دسته ذاتی (مربوط به خدا) و غیرذاتی (در ارتباط با ماسوا الله)، متکی به خداشناسی است. سومین تفاوت مربوط به اختلاف نگاه در جایگاه انسان در نظام هستی و تشخیص اکملیت و اشرفیت او است که ریشه در توجه یا عدم توجه به جنبه روحانی انسان دارد. قرآن مجید که برای انسان غیر از کالبد خاکی قائل به روح منفوخ الهی است، به همین واسطه، انسان را دارای چنان سعه وجودی و مراتبی می‌داند که بعضی از انسان‌ها با حرکت ارادی خویش به مرتبه و مقام رسالت می‌رسند و از جن و ملک هم برتری می‌یابند و برخی نیز یا حیوان می‌شوند یا فروتر از حیوان؛ اما از نظر دانشمند طبیعی که تنها به کالبد بدن توجه دارد، به خاطر پیچیدگی‌ها و ظرافت‌هایی که در ساختمان انسان است او را کامل‌تر از سایر موجودات می‌بیند (بهشتی، ۱۳۶۰: ۱۸۵).

۲. مرجع ضمیر در «فیه»

۲.۱. دیدگاه استاد جوادی آملی

علامه جوادی، آفرینش و دمیدن روح را با تسویه خاص^۱ روح همراه می‌داند. تسویه‌ای که به معنای دانا بودن روح آدمی به فجور و تقوای الهی است و شامل فرزندان و نسل حضرت آدم (ع) می‌شود؛ بنابراین وی روح منسوب به خدا را روح همگانی می‌داند. به این معنا که در هر انسانی هست و اگر کسی آن را آلوده نسازد می‌تواند در حد خاص خود جانشین خدا و مسجود فرشتگان باشد. وی اولیای خاص خدا مانند اهل بیت (ع) را افزون بر روح همگانی واجد روح تأییدی نیز می‌داند که نتیجه شکوفایی روح همگانی در اثر علم صائب و عمل صالح آن‌هاست (جوادی، ۱۳۹۶، ج ۴۴: ۴۱۰). وی تعبیر «تَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي» را از شورانگیزترین تعبیرات خداوند درباره انسان می‌داند و بر این باور است که قرآن کریم درباره هویت انسان از صفاتی مشترک میان حضرت آدم (ع) و همه نسل او سخن می‌گوید. کلام ایشان در این باره چنین است:

یکی از این ویژگی‌ها حیات یافتن با دم الهی است که هم در مورد حضرت آدم و هم فرزندان او مطرح است... اگر انسان در سیر کمالی خویش از حد متوسط بالاتر بیاید، در مرحله تعلق روح نیز از مدار «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴) بالاتر می‌آید و با دو ضمیر زیبای متکلم وحده (در «تَفَخَّتْ» و «رُوحِي») به خدای سبحان مرتبط می‌شود (جوادی، ۱۳۸۸: ۲۲۵).

دیدگاه ایشان مبتنی بر استنباط‌های زیر از قرآن است:

نفخ روح از آثار امر الهی است و این قانون کلی خداوند است که هر چیز را اراده فرمود با فرمان «كُنْ» ایجاد می‌کند (یس: ۸۲). در سوره آل عمران از دمیدن روح الهی در پیکر خاکی آدم با تعبیر «كُنْ فَيَكُونُ» یاد شده است (آل عمران: ۵۹). فرزندان آدم هم بر اساس همین قاعده عمومی

۱. علامه ضمن تفسیر آیه ۲۹ سوره حجر، تسویه را به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌کند که منظور از تسویه عام این است که خداوند به هر موجودی هر چه لازم هویت، هستی و کمال اوست به او داده است. تسویه خاص مربوط به انسان می‌شود و هم تسویه جسم و هم تسویه روح او را شامل می‌شود. تسویه جسم برای شکوفایی استعداد بدن برای دمیدن روح الهی در آن است و تسویه روح او نیز در الهام کردن و آگاه کردن او نسبت به خیر و شر اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۶۰۹).

«كُنْ فَيَكُونُ» حیات یافتند و بر حیات یافتن با روح خداوندی در مورد بنی آدم تصریح شده است (سجده: ۸-۹؛ جوادی، ۱۳۸۸: ۳۲۵).

حیات بخشی الهی در انسان به عنوان خلیفه خدا ظهوری تام دارد و تصریح قرآن (مانده: ۳۲) مبین این مطلب است که راه احیاء از حیث ظاهری یا معنوی برای همه انسان‌ها باز است و هر کس به سهم خود در نقش خلیفه خدا می‌تواند مظهر این وصف برجسته الهی باشد (جوادی، ۱۳۸۸: ۳۲۶). از دید وی این تعمیم به همه انسان‌ها به طور بالقوه است نه بالفعل. زیرا روح، کمال و حیات اموری مشکک هستند و هر اندازه انسان به صراط مستقیم و اعتقاد، اخلاق و عمل هدایت یابد، به مراتب بالاتری از کمال و حیات و روح دست می‌یابد.

۲.۲ دیدگاه علامه جعفری

از نظر علامه جعفری، همه اجزاء هستی هر لحظه باقی به افاضه وجود از حق تعالی هستند و از این رو معنای آیه این است که تمام افراد انسانی به طور مستمر از نفخ روح برخوردار می‌شوند. دلیل وی بر این مدعا نیز متکی به دو امر است: ۱. صفت قیومیت خداوند ۲. دلالت فعل ماضی بر بیان کار استمراری که در برخی آیات قرآن شواهدی از این نوع کاربرد وجود دارد. بنابراین از نظر ایشان برخلاف ظاهر آیه که فعل «نَفَخْتُ» به صورت ماضی به کار رفته است، نفخ روح به طور مستمر مراد است. وی درباره کاربرد آیات قرآن در مواردی که فعل آن‌ها ماضی است ولی آن فعل، دائمی، غیرمحدود و غیرموقت است به آیات مربوط به خلقت زمین و آسمان‌ها از قبیل آیه ۲۹ سوره الرحمن استشهاد می‌کند (جعفری، ۱۳۸۷، ج ۹: ۴۶۰-۴۶۱).

وی همچنین برای اثبات ریشه حقیقی حقوق جهانی بشر در اسلام، با استناد به نصوص اسلامی دوازده نوع تساوی میان انسان‌ها برمی‌شمارد که از آن جمله می‌توان به تساوی در شایستگی دمیده شدن روح الهی، تساوی در ماهیت و مختصات همه انسان‌ها و تساوی در استعداد تحصیل کرامت ارزشی اکتسابی نام برد (همو، ۱۳۹۰: ۳۴۰-۳۴۱) که مؤید این مطلب است که انسان‌ها در برخوردارگی از روح کلی که خدا در آن‌ها دمیده است با یکدیگر شریک بوده و استعداد آن در همه به طور مساوی وجود دارد.

۲.۳. نقد و بررسی

از بررسی نظریات متفکرین این نکته حاصل می‌شود که برخی مصداق آیه را مخصوص به فرد یعنی حضرت آدم (ع) دانسته‌اند (صدوق، ۱۴۱۴: ۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۳-۱۳۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱: ۴۱۶؛ خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۱۲۶؛ نصری، ۱۳۸۵: ۸۳) و برخی آن را به تمام افراد انسانی و بنی‌بشر و نوع انسان تعمیم داده‌اند. از این رو دسته نخست بر این باورند که نفخ روح الهی یک بار در حضرت آدم رخ داده است و دلیل بر آن را تفاوت مراتب آفرینش آدم (ع) و بنی‌آدم^۱ و دستور سجده بر آدم (ع) نه نوع انسان‌ها دانسته‌اند. اما دسته دوم معتقدند نفخ روح الهی با هر جنین تکرار می‌شود و هر بار روحی جدید از همان سنخ روحی که در آدم (ع) دمیده شد، دمیده می‌شود. دیدگاه علامه جوادی و جعفری به‌طور مشترک در دسته دوم قرار دارد.

۳. ماهیت نفخ

۳.۱. دیدگاه استاد جوادی آملی

وی با تأکید بر دو نکته، آنچه از پروردگار به‌صورت نفخ ملکوتی افاضه شده است را همان حقیقت انسان یعنی روح ملکوتی دانسته است. اولاً در قرآن کریم دو جنبه طبیعی و فراطبیعی انسان، تشریح شده است. وی این دو جنبه را به معنای اینکه انسان دارای دو حقیقت همسان و مساوی باشد ندانسته؛ بلکه از دید وی بر اساس روایت‌هایی که اصل انسان را جان او می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۸۲) انسان تنها یک حقیقت دارد و این حقیقت یگانه دارای یک اصل و یک فرع است. اصل او روح الهی و فرع او که همواره پیرو آن است بدن اوست و ثانیاً نفخ روح مسئله‌ای مرتبط با تحولات درونی و به قلمرو ماورای طبیعت انسان است؛ که به جهت نحوه خلقت، برخلاف آفرینش تن انسان مسیر متفاوتی را پیموده است. زیرا بدن مربوط به عالم خلق و زمانمند بوده و روح مربوط به عالم امر و جدای از زمان است (جوادی، ۱۳۸۸: ۵۵).

وی در تبیین فرایند آفرینش روح ملکوتی نیز بر این باور است که روح، پیش از وجود خارجی به‌صورت وجود علمی معلوم حق بوده و در پی اراده او و فرمان «کن» از علم به عین آمده و وجود

۱. آفرینش در آدم که در آیات متعدد بدان اشاره شده به شکل «خاک، گل، تسویه و نفخ روح» است ولی در بنی آدم به صورت «نطفه، علقه، مضغه، عظم، لحم و انسان» است (مومنون: ۱۲-۱۴).

خارجی یافته است. وی این تنزل از نشئه علم حق به عین و خارج را به حبل آویخته در مقابل آب ریخته (باران) مانند می‌کند (همو، ۱۳۸۹: ۶۵) که به نحو تجلی است و نه تجافی که با تنزل آن چیزی از ذات الهی کم شود (همو، ۱۳۸۸: ۴۷)؛ بنابراین حقیقت انسان نزد خدا وجود داشت و از آن واقعیت حاضر و ظاهر در انسان دمید و روح مجرد انسان را نازل نمود (همو، ۱۳۸۹: ۱۶۵).

۲.۳ دیدگاه علامه جعفری

علامه جعفری در باب پیدایش نفس انسانی بر مبنای جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن آن یعنی تکامل یافتن نفس در عالم ماده و رسیدن به تجرد، بر این باور است که روان انسان‌ها با شروع حالت تجرد، آماده پذیرش روح ملکوتی می‌شود و با تجرد خود تبدیل به روح ملکوتی می‌گردد (جعفری، ۱۳۷۹ ب، ج ۲: ۱۳۵).

وی اساس روان‌شناسی اسلامی را توجه به جنبه ملکوت‌گرایی نفس و بعد متعالی آن قلمداد کرده که ریشه در منابع دینی دارد و با اشاره به آیه ۸۷ سوره اسراء و تأکید بر اینکه حقیقت ملکوتی روح از امر الهی است، به وسعت معنای روح ملکوتی قائل است و سعی می‌کند با مباحثی علمی و روان‌شناسانه، به تبیین وجود شناسانه روح انسان بپردازد. در این راستا موجودیت روحی انسان را همانند موجودیت مادی آن به دو بعد تقسیم می‌کند: بعد بسته و بعد باز. سیستم روحی به جهت بسته بودن، واجد اصول ثابت و کلی است که به‌توسط این ثبات، روان‌شناسان می‌توانند بر روی روان انسان، فعالیت علمی انجام دهند. اما از جهت بعد باز، انسان امکان رشد و تحولات بی‌شمار را دارد و خداوند با دمیدن روح انسانی زمینه رشد و کمال را در ماده خلقت او به وجود می‌آورد (جعفری، ۱۳۸۷، ج ۱۴: ۳۵۱). از این رو اساسی‌ترین استعداد نفس را ویژگی تعالی‌جویی آن دانسته است که از دید روان‌شناسان غربی مغفول مانده است. اما در مقام تحقق، نفخه الهی را مربوط به مسائلی چون ایمان و تعهد می‌داند.

۳.۳ نقد و بررسی

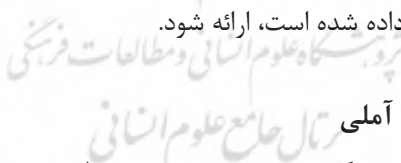
بررسی نظریات مفسرین به‌طورکلی نشان می‌دهد که از نفخ روح، افاضه حیات به معنای دارا شدن خصوصیات حیوانی مدنظر بوده است (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۶: ۴۳۷؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۱۰۵؛ ابن‌عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴: ۵۱۴؛ ابوحنیان، ۱۴۲۰، ج ۶: ۴۷۶؛ همو، ۱۴۰۷،

ج ۲: ۲۲۰؛ شیخ‌زاده، ۱۴۱۹، ج ۷: ۲۱۸؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج ۵: ۷۴؛ کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۵: ۱۵۹؛ همان، ج ۸: ۶۹؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۴: ۴۷۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷: ۲۲۵). نفخ در معنای آفرینش بی‌واسطه پدر و مادر (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۷۵۷؛ طهرانی، ۱۳۳۸، ج ۹: ۱۸۵) و سریان نفس ناطقه در بدن و آمادگی بدن برای تعلق نفس ناطقه نیز به کار رفته است (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۲۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۳: ۱۵۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲: ۱۵۵-۱۵۴).

هر دو اندیشمند، استاد جوادی آملی و علامه جعفری به طور مشترک حقیقت روح منفوخ را از امر الهی و منظور از آن را حیات‌بخشی دانسته؛ اما منظور از حیات را حیات حیوانی در نظر نمی‌گیرند (در بخش بعد حیات و اقسام آن بررسی خواهد شد) و آنچه در این نفخه افاضه شده است را همان حقیقت انسان می‌دانند. با این تفاوت که علامه جوادی با تأکید بر مراحل آفرینش روح ملکوتی، نفخ را تنزل روح مجرد از نشئه علم حق به نشئه دنیای مادی در نظر می‌گیرد و علامه جعفری با نگاهی روان‌شناسانه، دمیدن روح را به ایجاد زمینه رشد و کمال در ماده تعبیر می‌کند.

۴. مناسبت روح قرآنی با حیات

از آنجاکه روح، به لحاظ بحث لغوی، مبدأ و سبب به وجود آمدن حیات است و حیات فرع بر روح بوده و در تفاسیر، منظور از نفخ روح، حیات‌بخشی است؛ در این بخش از نظرگاه این دو اندیشمند، ارتباط روح با حیات را مطرح کرده تا تعریف حیات انسانی که مطابق با روح ملکوتی انسان است و در آیات منظور از آن خبر داده شده است، ارائه شود.



۱.۴ دیدگاه استاد جوادی آملی

حیات از دید ایشان، واحدی است که نسبت به همه مجموعه‌های وجود انسان نقش امامت داشته و همه ساختارها زیرمجموعه و از شئون آن هستند. حیات، عامل هماهنگ‌کننده ادراک، اراده و فعل می‌باشد. این حیات مراتبی دارد از جمله حیات حیوانی، حیات مصطلح، حیات معقول و انسانی، حیات متألّهانه و حیات ویژه الهی. حیات در هر کدام از این مراتب متفاوت بوده و شئون ادراک، میل و فعل را به‌گونه‌ای متمایز از مرتبه دیگر رهبری می‌کند. وی رابطه اقسام یادشده حیات را به‌صورت طولی و نه عرضی تبیین کرده به‌طوری‌که موجودی می‌تواند واجد حیات حیوانی یا حیات مصطلح در بین مردم باشد؛ ولی فاقد حیات انسانی به‌اصطلاح قرآن باشد (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۵۲).

اما حقیقت انسان از منظر قرآن در محدوده حیات حیوانی و طبیعی تعریف نشده و حتی محصور در حیات مصطلح و صرف نطق و تفکر نیز نیست. بلکه در فعلیت حیات الهی و تأله و خداخواهی فطری انسان است. در نگاه فطری و باطنی همه انسان‌ها حی متأله هستند. ولی با نظر به مسیر شکوفایی و تکاملی فطرت، بسیاری حیات متألهانه فطری خویش را گم می‌کنند. در این صورت قرآن اینان را حی نمی‌داند (همان: ۱۵۱).

وی واماندگان در مرحله حیات حیوانی را بی‌اعتنا به قوه عاقله دانسته که در عوض عقل و سنت‌های الهی، وهم و خیال، راهنمای قوای علمی و عملی آنان است و توقف در این حد از حیات، ناشی از دل‌بستن آن‌ها به بهره‌وری از انعام دنیوی است (همان: ۱۷۸). منظور از حیات مصطلح نیز همان حیوان ناطق است که هر انسانی از آن رو که به سبب نفس ناطقه‌اش واجد قوه تعقل و ادراک کلیات است در معنای عرفی انسان است (همو، ۱۳۸۸: ۶۹-۷۰).

اما وی حیات متألهانه را حیات قرآنی و همان روح ملکوتی انسان دانسته است که دارای ویژگی‌هایی نظیر رهبر و هماهنگ‌کننده ساختارهای علمی، ارادی و فعل او و همچنین ابتدای بر توحید است. از این‌رو اندیشه وی به جهت در نظر گرفتن این ویژگی‌ها برای حیات، علاوه بر جنبه علمی انسان بر عمل وی نیز توجه دارد و مقام عمل را جایگاه تحقق و بارور شدن علم انسانی در نظر می‌گیرد. زیرا این حیات، قوای انسان را به گونه‌ای رهبری می‌کند که برترین هماهنگی بین آن‌ها برقرار و علم انسان مشرف به عمل او بشود و عمل او از علمش دستور بگیرد و انسانی زنده، عالم و عامل شود (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۹۱-۱۹۳). همچنین حیاتی که مبتنی بر توحید است؛ در خداپرستی انسان شکل می‌گیرد. از این‌رو «حی متأله» را این‌گونه تعریف می‌کند:

«موجود زنده‌ای که زنده بودنش به حیات انسانی، در گرو خداپرستی اوست» (همو، ۱۳۹۰: ۱۵، ۲۵ و ۵۴) و فقدان تأله را از نظر قرآن ممانت دانسته و آیات فراوانی را مشعر به این حقیقت می‌داند (آل عمران: ۱۶۹؛ یس: ۷۰؛ فاطر: ۱۹-۲۲).

وی در این راستا، بر این باور است که قرآن کریم کتاب وجودی انسان را در دو مرحله تدوین می‌کند: در مقام اول از چیستی هویت انسان سخن می‌گوید و برخلاف منطقیون که او را حیوان ناطق می‌خوانند انسان را حی متأله می‌داند. یعنی زنده‌ای که حیات او در تأله یعنی ذوب

در ظهور الهیات تجلی دارد و به‌سوی مظهریت اسمای حسناى حق به پیش می‌رود. مقام دوم درباره چگونگی بارور شدن گوهر ملکوتی انسان یعنی حیات و تأله است (همو، ۱۳۸۸: ۳۸).

۲.۴. دیدگاه علامه جعفری

ایشان در ضمن بحث از معنای زندگی، به مسئله حیات می‌پردازد. وی با تقسیم حیات انسانی به دو بعد مادی (زیست طبیعی) و روحی (معقول)، بعد مادی را سطحی از حیات دانسته که تنها پوشش‌دهنده غرایز طبیعی انسان است و ابعاد مثبت وجود آدمی در آن ناپیداست و از این جهت، حیات را دارای ارزش وسیله‌ای می‌داند (جعفری، ۱۳۷۹، ج ۸: ۱۸۸). اینگونه از حیات درمقابل با رکود، جمود و مرگ بوده و انسان‌ها در آن از نظر درک لذت و الم و تلاش برای حفظ موجودیت و ادامه حیات با سایر جانداران مشترک هستند (همو، ۱۳۶۱: ۸۸).

وی در تفسیر (انفال: ۴۲) اصطلاح «حیات معقول» را جعل کرده و آن را حیات آگاهانه‌ای منظور می‌کند که با برخوردارى از آزادى و اختیار، تنظیم‌کننده نیروها و فعالیت‌های جبری حیات زیستی در مسیر هدف تکاملی است و از این‌رو سازنده شخصیت حقیقی انسانی برای ورود به هدف اعلای زندگی یعنی زندگی وابسته به کمال برین است و از جمله ویژگی‌های حیات معقول را حیات آگاه نسبت به هویت، اصول و ارزش‌های حیات انسانی، حقایق والای هستی، رهایی از کمیت‌ها و ورود به آستانه ابدیت معرفی می‌کند (همو، ۱۳۸۱: ۲۷۷).

از این جهت این سطح از حیات را ذاتاً دارای ارزش هدفی و هدف اصیل زندگی قلمداد کرده و بر آن دلیل می‌آورد (همو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۸۸). وی بعد روحی فعلیت یافته را ایجادکننده یک روشنایی عام بر همه معلومات معرفی می‌کند که همه معرفت‌های مخلوط به تاریکی و محدود از راه حواس و دیگر ابزار شناخت را به طور صحیح ارزیابی کرده و در استخدام حیات انسانی قرار می‌دهد و آن را همان مصداق واژه مستعمل قرآنی «حیات طیبه» می‌خواند (همو، ۱۳۷۹ الف: ۷۸). از این‌رو، وی این دو بعد را در ارتباط با هم در نظر می‌گیرد. زیرا بعد مادی را میدان فعالیت، زمینه شکوفایی و رشد و ابزار کمال بعد روحی می‌داند. از این رهگذر اهمیت بعد مادی نیز معلوم گشته به‌طوری که هر میزان خلل در بعد مادی، همان اندازه به بعد روحی ضرر می‌رساند. وی همچنین در بیان اهمیت بعد روحی، به میزان تأثیر آن در رشد و کمال حیات اشاره کرده و آن

را عامل تمایز انسان از حیوان می‌داند و در این راستا بر جنبه نیازمندی این بعد به تعلیم و تربیت و اراده به فعلیت رساندن آن اشاره دارد. اراده‌ای که با بروزش آغازگر مرحله انسانی و خروج از حیوانیت و مرحله استعدادی صرف است و از این رو سبب معناداری حیات انسانی می‌شود. حیاتی که از حدود زیست طبیعی فراتر رفته و به سمت تعالی می‌رود. این رشد روحی و میزان بهره‌مندی از روح الهی را نیز مرتبط با مسئله تعهد و احساس مسئولیت و این دو امر مهم را پل میان حیات طبیعی و حیات معقول می‌داند.

۴.۳. نقد و بررسی

از بررسی آیات و روایاتی که نقل کردیم (زمر: ۴۲) و (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۵۴؛ همان، ج ۵۸: ۴۳) این نتیجه حاصل می‌شود که به یک اعتبار، دو گونه روح را می‌توان تمیز داد. برخی آیات و روایات به روحی اشاره دارند که منشأ و سبب اصل حیات انسان است و آن را روح الحیوان، روح الحیاه و روح البدن می‌دانند و دسته دیگر بیانگر روح العقل، روح التمییز و روح علوی سماوی هستند. ملاصدرا نیز به تمایز این ارواح قائل است و روح الحیوان را مربوط به عالم خلق دانسته که در همه حیوانات مشترک بوده و منشأ حیات، حس و حرکت است (ملاصدرای شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴: ۷۸). هم‌چنین روح علوی سماوی را همان جوهر نفس انسانی و مربوط به عالم امر دانسته که از سنخ ملکوت و عالم روحانی محض عقلی بوده و با وساطت روح بخاری در بدن کثیف مادی تاریک تصرف می‌کند (همان: ۱۱۶).

پس در تعریف این دو روح می‌توان چنین گفت که روح الحیوان، قوه‌ای است که انسان به وسیله آن زنده است و علائم حیات از قبیل حس، حرکت ارادی، توانایی رشد از او صادر می‌شود و حیات انسان وابسته به اوست اما حیاتی که مشترک بین انسان و حیوان است؛ بنابراین مصدر حرکات غریزی مشترک با سایر حیوانات از انسان در دوران جنینی، روح حیوانی است که نشانه‌های آن در علوم تجربی قابل مطالعه است و اما در مقابل، روح العقل، به قوای ادراکی نفس ناطقه مربوط است که اختصاص به انسان داشته به علاوه از جهت اینکه مقوله متافیزیکی بوده از دسترس علم تجربی خارج و از این رو با روح الحیوان متفاوت است.

برای اثبات تمایز این دو روح از یکدیگر استدلال‌های چندی ارائه گردیده و اثبات شده است آنچه در انسان (و نیز حیوان و حتی نبات) موجد حیات است با روح ملکوتی متفاوت می‌باشد. انسان در مراتب هستی دارای حقیقتی بالاتر و مابه‌الامتیازی از حیوانات است که این مابه‌الامتیاز نمی‌تواند همان مابه‌الاشتراک باشد. حیوان و نبات هیچ‌یک دارای نفس ناطقه یا روح ملکوتی نیستند. از امتیازات انسان وجود استعدادهای معنوی، عقل نظری، عملی و استعدادی ذاتی به نام عقل هیولانی در اوست. استعدادی که قابلیت طی مدارج نظری و رسیدن به مرتبه عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد را دارد و روح ملکوتی خاستگاه و علت وجود چنین استعدادها و تمایزاتی در انسان است (خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۱۳۴).

قرآن کریم به تناسب دو روح مذکور، در نشئه دنیا از دو گونه حیات مادی (بقره: ۲۸) و (فصلت: ۳۹) و معنوی یاد کرده است. حیات مادی شامل همه موجودات گیتی و حیات معنوی یا حیات طیبه (نحل: ۹۷) مخصوص انسان است. در آثار ملاصدرا نیز دو نوع تعریف از حیات یافت می‌شود. یکی تعریف حیات به آثارش (ر. ک: ملاصدرای شیرازی، ۱۳۵۴: ۲۵۷) و دیگری تعریف به درک و فعل (ر. ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۷). تعریف اول مطابق با تعریف زیست‌شناسانه ولی تعریف دوم تعریفی فراحسی و با نگاه عقلی است. حال از آنجاکه در فلسفه ملاصدرا وجود و هر کمالی که به وجود برمی‌گردد ذومراتب و تشکیکی است، حیات با تعریف دوم نیز کمالی وجودی و از این‌رو ذومراتب است.

نظر هر دو اندیشمند مورد بحث را می‌توان برآمده از قرآن و هم راستا با اندیشه ملاصدرا دال بر تشکیکی بودن حیات دانست. چنان‌که به‌زعم آنان روح امری ذومراتب بوده و بهره‌های گوناگون از روح، پدیدآورنده مراتب مختلف حیات است و منظور از روح ملکوتی را همان روح‌العقل و مرتبط با مرتبه اعلی حیات دانسته‌اند که مرتبه نازل آن روح‌الحیوان است.

۵. اضافه نسبی «روحی»

۵.۱. دیدگاه استاد جوادی آملی

علامه جوادی با تأکید بر اینکه روح مخلوق دیگری غیر از بدن است، آن را جزئی از خداوند ندانسته؛ چه اینکه چنین اضافه‌ای را مایه نقص و راهیابی تغییر در خداوند می‌داند. به دیدگاه وی

روح اضافه تشریفی به خداوند دارد (جوادی، ۱۳۹۶: ۶۱۵). وی کرامت را یکی از ویژگی‌های ساحت اصیل انسان یعنی روح او می‌داند و معیار این کرامت را روح انسان‌های متعارف و متوسط ندانسته بلکه اوج کرامت آدمی را که جنبه ملکوتی انسان در «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» را تأمین می‌کند، وابسته به فراترین مرتبه تقوا و مقام والای انسانیت می‌داند که از آن شخصیت حقوقی انسان کامل است و نه شخص حقیقی حضرت آدم (ع) (جوادی، ۱۳۸۸: ۸۳).

۵.۲. دیدگاه علامه جعفری

علامه جعفری این اضافه را حقیقی و بی‌نیاز از تأویل دانسته و بر این باور است که خداوند در عین یگانگی در وجود، دارای صفات کمالیه متعدد است. یکی از این صفات کمالیه حیات است. خداوند محیی است و جانداران و روح انسانی و ملکوتی از او حیات می‌یابند و این مطلب دلیل است بر اینکه انسان مظهر صفات الهی است و بر درستی آن به‌عنوان ادله نقلی روایت ابو بصیر از امام صادق (ع) را نقل کرده و پیوستگی روح مؤمن به روح خداوندی را شدیدتر از پیوستگی شعاع آفتاب به آفتاب می‌داند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۶۶). وی از این نوع پیوستگی با تعبیر اتحاد یاد می‌کند. اتحاد و واقعیتی که ناشی از جاذبه کرامت ارزشی اکتسابی و قانون نفس‌الامری ملکوتی است و به دلیل اکتسابی و اختیاری بودن، عالی‌ترین و باارزش‌ترین همه انواع اتحادهاست و سبب انجذاب ارواح رشد یافته به یکدیگر نیز می‌باشد (جعفری، ۱۳۹۰: ۳۴۳). از این بابت بر این مطلب نیز تأکید دارد که روح انسان جزئی از روح خداوندی نیست. زیرا خداوند، روح به همان معنایی که در انسان وجود دارد را ندارد و او خالق همه کائنات است. بلکه این انتساب به جهت ارزش و عظمت والای انسان است (همو، ۱۳۸۸: ۶۱).

۵.۳. نقد و بررسی

این موضوع که خداوند در برخی آیات روح را به خود نسبت می‌دهد مورد اختلاف متفکرین قرار گرفته است. در این باره پنج گونه نظریه مطرح شده است:

الف) این اضافه از نوع اضافه جزئیت است و «من» در این عبارت از نوع بعضیه است. به این معنا که خدا روحی دارد و منظور از این اضافه این است که جزئی از خدا در انسان نهاده شده است؛

بنابراین درباره این آیات هیچ‌گونه تأویل و تفسیری را جایز ندانسته‌اند و از دید آن‌ها روحی که در انسان دمیده شده واقعاً از هویت الهی و از اجزا و شئون آن است. عظمت روح آدمیان، این افراد را به‌اشتباه یکی دانستن روح انسانی با خدا انداخته است. مکتب وحدت وجودی‌ها بر این عقیده‌اند و چنین اعتقادی ناشی از التزام به نتایج دیدگاه وحدت وجود است (ر.ک: رشیدالدین میبدی، ۱۳۷۱: ۳۰۷). فخر رازی، مسلک حلولیه را بر این رأی می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶: ۴۱۰).

(ب) علت این اضافه نزدیکی روح انسان (به جهت مجرد بودنش) به عالم ابدیت و خداوند است (کاشانی، ۱۳۰۰، ج ۸: ۶۹).

(ج) این اضافه از نوع اضافه حقیقی (در مقابل مجازی) است. منظور از روح، معنای معمولی آنکه در وجود انسان است نبوده، بلکه روح، جلوه خاصیت ربوبی در قلمرو انسانی است و بدین جهت است که انسان به شرط تزکیه نفس شایستگی تشبیه و دیدار خدای تعالی را به دست می‌آورد طرفدار این دیدگاه عرفا و فلاسفه الهیون هستند (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۶).

(د) این اضافه از نوع اضافه حقیقی است و احتیاجی به تأویل ندارد و منظور از آن حیات‌بخشی به روح آدمی است (جعفری، ۱۳۸۸: ۶۱).

(ه) این اضافه از نوع اضافه تشریفی است و مقصود از آن بیان عظمت و شرافت روح آدمی است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹: ۱۳۹؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۵۷؛ جوادی، ۱۳۹۶: ۶۱۵).

از بین نظریات مطرح‌شده علامه جعفری به نظر چهارم و علامه جوادی به نظر پنجم قائل است. این نکته شایان‌ذکر است که در دیدگاه علامه جوادی قائل شدن به یک نفخه با یک ماهیت واحد معین در همه انسان‌ها با اضافه تشریفی به معنای تکریم روح والاترین مقام انسانی، نمی‌سازد. چراکه اگر بهره همه انسان‌ها از حیات الهی یکسان است دیگر سخن از والاترین روح جایگاهی ندارد. این در حالی است که در روایات از ارواح والاتر و امداد آن‌ها توسط دیگر ارواح نیز یادشده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۵۳). برای توجیه این تناقض، باید به هر دو روی سکه دیدگاه ایشان در بعد نظری و عملی توجه نمود. بدین معنا که همه انسان‌ها دارای دو زمینه مادی و ملکوتی‌اند و روح ملکوتی در گل سرشته شده همه افراد دمیده شده است و گوهر انسانی به نام حی متألّه در همه افراد به‌صورت فطری و در مرحله تکوین به‌صورت بالقوه وجود دارد اما در

مرحله عمل و در قوس صعود، افراد قلیلی هستند که با اختیار خویش این زمینه و استعداد را پرورش داده و به فعلیت می‌رسانند و به والاترین مقام انسانی دست می‌یابند.

نتیجه‌گیری

ادعای طرف‌داران نظریه تکامل از آنجاکه در حد فرضیه است به‌درستی مراحل را که انسان پیموده تا به‌صورت انسان کامل درآید را مشخص نمی‌کند و تنها بیانگر این است که انسان مراحل را پشت سر گذاشته است. همچنین از آنجاکه قرآن انسان را نوعی متمایز حیوان معرفی می‌کند، معلوم می‌شود بین انسان و سایر حیوانات تفاوت ذاتی وجود دارد. درحالی‌که در نظریه تحول داروینیسیم، بین انسان و سایر حیوانات اختلاف ذاتی و ماهوی مطرح نیست؛ بلکه انسان حیوانی است که نظام فیزیولوژیکی پیچیده‌تری دارد.

هر دو اندیشمند «نفخ روح» مذکور در قرآن را مختص حضرت آدم ندانسته و به تمام افراد انسانی و بنی‌بشر و نوع انسان تعمیم می‌دهند. نظر هر دو اندیشمند درباره ماهیت نفخ مبتنی بر حیات‌بخشی بوده و منظور از حیات را حیات حیوانی در نظر نمی‌گیرند و آنچه در این نفخه افزوده شده است را همان حقیقت انسان می‌دانند. با این تفاوت که استاد جوادی آملی با تأکید بر مراحل آفرینش روح ملکوتی، نفخ را تنزل روح مجرد از نشئه علم حق به نشئه دنیای مادی در نظر می‌گیرد؛ اما علامه جوادی با نگاهی روان‌شناسانه، دمیدن روح را به ایجاد زمینه رشد و کمال در ماده تعبیر می‌کند. بنا بر نظر هر دو اندیشمند انسان موجودی متکون است که رو به ترقی و رشد دارد و باتوجه‌به آنچه درباره روح و حیات گفته شد، روح و حیات گرچه امری واحدند اما مراتب متفاوتی را واجدند؛ بنابراین انسان از سطوح گوناگون روحی و حیات بهره‌مند است و چون رابطه مستقیم بین ارتقای حیات و روح برقرار است، انسانیت انسان از دیدگاه قرآن در خداجویی و یا به‌عبارت‌دیگر تلاش برای تقرب به اصل و منشأ سطوح بالاتر روح و حیات یعنی ذات الهی است. درباره نسبت دادن روح به خداوند نیز دیدگاه هر دو متفکر اضافه جزئیات مردود می‌دانند؛ با این تفاوت که استاد جوادی آن را از نوع اضافه تشریفی و علامه جعفری آن را از نوع اضافه حقیقی می‌داند.

منابع

- قرآن کریم
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء (س).
- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحيان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، *البحر المحيط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
- _____ (۱۴۰۷ق)، *تفسیر النهر الماد من البحر المحيط*، عمان: دارالجنان.
- ابوالسعود، محمد بن محمد (۱۹۸۳م)، *تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزیای القرآن الکریم)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، *تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بهزاد، محمود (۱۳۵۴)، *آیا به راستی انسان زاده میمون است*، چاپ سوم، تهران: شرکت کتاب‌های جیبی.
- بهشتی، احمد (۱۳۶۰)، *انسان در قرآن*، قم: کانون نشر طریق القدس.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *(انوار التنزیل و أسرار التأویل) تفسیر البیضاوی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفری، محمد تقی (۱۳۸۸)، *آفرینش و انسان*، دوم، تهران: موسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- _____ (۱۳۸۱)، *امام حسین (ع) شهید فرهنگ، پیشرو انسانیت*، تهران: موسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____ (۱۳۷۹الف)، *انسان در اسلام*، محمدرضا جوادی، چاپ دوم، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۶۱)، *انسان در افق قرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
- _____ (۱۳۷۹ب)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، چاپ ششم، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۸۷)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی مولوی*، تهران: موسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____ (۱۳۹۰)، *حقوق جهانی بشر*، چاپ پنجم، تهران: موسسه نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، *تسنیم (تفسیر قرآن کریم)*، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۸۹)، *تفسیر انسان به انسان*، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۹۰)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (حیات حقیقی انسان در قرآن)*، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۸۸)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (صورت و سیرت انسان در قرآن)*، چاپ ششم، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۸۴)، *روح و نفس*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- رشیدالدین میبیدی، ابوالفضل (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عده الأبرار، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.
- شیخزاده، محمدبن مصطفی (۱۴۱۹ق)، حاشیه محیی‌الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شوکانی، محمد (۱۴۱۴ق)، فتح‌القدیر، دمشق: دارابن‌کثیر.
- صدوق، محمدبن علی (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات الامامیه، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمدبن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد: مرتضی.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، تفسیرکبیر، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶ق)، کتاب الوافی، اصفهان: امیرالمومنین.
- کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (۱۳۰۰ش)، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تهران: دارالکتب اسلامیه.
- ماتریدی، محمدبن محمد (۱۴۲۶ق)، تأویلات أهل السنه (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، قم: دارالکتب الاسلامی.
- ملاصدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، اسفار الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، سید جلال‌الدین اشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸)، انسان‌شناسی در قرآن، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۵)، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، چاپ هفتم، تهران: موسسه دانش و اندیشه معاصر.
- نظام‌الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت: دارالکتب العلمیه.