

انسان در عالم اظله و ارواح: بررسی آراء دانشمندان قرن ۱۱ تا ۱۳

محمد بیابانی اسکویی*

چکیده: خلقت روح قبل از بدن، از مباحث مهمی است که بسیاری از دانشمندان بزرگ شیعی درباره آن به بحث و بررسی پرداخته‌اند. آراء و نظریه‌های ۱۲ نفر از اندیشمندان شیعه از قرن ۱۱ (میرداماد ۱۰۴۱ق) تا قرن ۱۳ (ملاهادی سبزواری) با استناد به احادیث خلقت ارواح قبل از ابدان، بیان و در مواردی نیز به اجمال، بررسی شده است.

حقیقت نفسی که انسان با «أنا» به آن اشاره می‌کند، جسمانیة الحدوث بودن نفس و جهت نورانی و روحانی داشتن آن، میثاق بر ولایت، ازلی بودن ارواح، تقدّم ذاتی نفس بر بدن و حدوث نفس با حدوث بدن، از جمله مباحثی است که با توجه به نظریات دانشمندان، مطرح و بررسی شده است.

کلید واژه‌ها: روح / خلقت روح / نفس / حدوث نفس / ولایت / تقدّم ذاتی روح / حدوث بدن / جسمانیة الحدوث / روحانیة البقاء.

* محقق و مدرس، حوزه علمی قم.

موضوع انسان در عالم اظله و ارواح، موضوعی مهم است که بسیاری از دانشمندان و اندیشمندان بزرگ شیعی درباره آن سخن گفته‌اند. در شماره ۱۵، احادیث این موضوع و در شماره ۱۶، کلمات گزیده دانشمندان سده‌های چهارم تا دهم، نقل و نقد و بررسی شد. در این گفتار، به بررسی آراء دوازده تن از دانشمندان سده‌های یازدهم تا سیزدهم هجری قمری می‌پردازیم. از خدای حکیم می‌خواهیم که ما را از لغزش و خطا در نقل و نقد سخنان اعلام، نگاه دارد.

۱. مرحوم میرداماد (۱۰۴۱ هـ.ق)

میرداماد در توضیح روایت «خلقت ارواح قبل الأجساد بألفی عام» می‌نویسد:
 فالمعنی بالأرواح، عالم الأمر، و بألفی عام، مجموع مراتب ضریبه اللذین هما عالما العقل والنفس... و ذکر عدد الألف فی کلّ منها بحسب المراتب العرضیة، المختلفة بالحقیقة النوعیة و بالکمالیة و النقصیة فی التجرد و النوریة... و الأجساد جملة عوالم الخلق بمراتبها الطولیة و العرضیة. و القبلیة
 أي: القبلیة الذاتیة فی المرتبة العقلیة. (۱۴: ص ۶۹۷)
 مراد از ارواح، عالم امر و از دو هزار سال، مجموع مراتب دو قسم می‌باشد که عبارت است از عالم عقل و نفس... و ذکر عدد هزار در هر یک از آن دو، به اعتبار مراتب عرضی است که اختلافشان به حقیقت نوعیه و به کمال و نقص در تجرد و نوریت است... و مراد از اجساد، همه عوالم خلق با تمام مراتب طولی و عرضی آن است و مراد از تقدّم داشتن، تقدّم ذاتی در مرتبه عقلی است.

در مورد این گفتار، چند نکته قابل ذکر است:

۱. عالم عقول و نفوس و مراتب عرضی و طولی و مراتب نقص و کمال در مجردات، همچنین تعبیر از آنها به عالم امر و تعبیر از عوالم مادی به عالم خلق، مسائل و موضوعاتی فلسفی است که روایات خلقت ارواح پیش از ابدان، هیچ





ربطی به آنها ندارد. نیز مراد از اجساد در این روایات، به هیچ وجه، تمام عالم خلق، یعنی مادیات نیست و مراد از عالم ارواح، عالم عقول و نفوس مجرد - که از آن به عالم امر تعبیر شده - نیست؛ زیرا روشن است که این روایات در زمانی از امامان اهل بیت علیهم السلام صادر شده است که از این موضوعات در میان مسلمانان، هیچ خبری نبود.

۲. اکنون نیز - با اینکه قرن‌ها از ترجمه فلسفه و شیوع آن در میان مسلمانان می‌گذرد - دانشمندان مسلمان به هیچ وجه، از این روایات چنین فهمی ندارند.
۳. مباحث فلسفی دائماً در حال تغییر و تحوّل است. با وجود این، چگونه می‌توان روایات اهل بیت علیهم السلام را به اموری حمل کرد که فهم عرفی بر خلاف آن است؟ آیا فهم مردم از «ابدان» در روایات، «همه عالم اجسام» است؟ آیا می‌شود روایات بسیار باب خلقت ارواح قبل از ابدان را به معنایی حمل کرد که فهم متعارف، بر خلاف آن است و جز عده‌ای معدود از آن اطلاعی ندارند؟ چگونه می‌شود آیه **﴿الْأَلَهُ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ﴾** (اعراف (۷) / ۵۴) را به عالم امر و خلق معنا کرد؟

۲. صدرالدین شیرازی (۱۰۵۰ هـ ق)

ایشان نیز همچون شیخ اشراق، قائل به حدوث روح با حدوث بدن است؛ ولی با وجود این، قائل است که نفس بر بدن تقدّم ذاتی دارد.

إِنَّ تَقَدُّمَهَا عَلَى الْبَدَنِ ذَاتِيٌّ. (۷: ج ۸، ص ۳۸۲)

وی در جای دیگر، در ضمن ارائه ادله نقلی بر تجرّد نفس، روایات خلقت ارواح پیش از ابدان را آورده است. (همان: ص ۳۰۶) مرحوم ملاهادی سبزواری در تعلیقه خود پیرامون این موضوع می‌نویسد:

هذه القبليّة ذاتيّة أو دهرية لا زمنيّة. والمراد بالثني عام، العام الملكوتيّ و العام الجبروتيّ، باعتبار مظهرية كلّ منهما لألف اسم من أسماء الله.



این تقدّم، ذاتی یا دهری است نه زمانی. و منظور از دو هزار سال، سال ملکوتی و جبروتی است؛ به اعتبار اینکه هر یک از این دو، مظهر هزار اسم از اسماء الاهی‌اند.

صدرالدین شیرازی در بحث از حدوث نفس به حدوث بدن، توضیحی آورده است. وی روشن می‌کند که اگرچه روح جسمانیّة الحدوث است و از این جهت، تقدّمی بر بدن ندارد، ولی وجود روح منحصر به این نیست؛ بلکه آن را نحوه‌ای دیگر از وجود هست که با آن نحوه از وجود، بر ابدان تقدّم دارد.

بقي الكلام في أنّ هذه النفوس المتعيّنة بهذه التعيّنات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن، كما أنّ لها عند استكمالها بالعقل بالفعل كينونة أخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المتّفقة النوع، أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً؟ (همان: ص ۳۳۷)

کلامی که باقی ماند، آن است که ارواحی که با این امتیازات و تشخصات حادث جوهری متعیّن‌اند، آیا وجودی دیگر (غیر از وجود حدوثی متعیّن) به صورت عقلی پیش از وجود بدن دارند؛ همان طور که بعد از رسیدن به عقل بالفعل، آنها را وجودی عقلی است که با وجود ارواح انسانی - که اتحاد در نوع دارند - در تخالف است یا آنها را پیش از بدن، هیچ نحو وجودی از اصل نیست؟

وی شأن این بحث را فراتر از آن می‌داند که بتوان آن را برای هر شخص بیان کرد و معتقد است که ذوق هر شخص ادراک آن را ندارد، بلکه اکثر طبایع از شنیدن آن مشمئز می‌شوند؛ همچون شخصی که از بوی معطر گل، بیزار است. اما او از این بحث به این صورت، صرف نظر نمی‌کند و در ادامه، بار دیگر این بحث را به تفصیل، مطرح می‌کند و می‌گوید:

أمّا الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان و بين الكشف والوجدان، فعندهم أنّ للنفس شؤناً و أطواراً كثيرة، و لها مع بساطتها أكوان وجودية، بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد



الطبیعة. وأوأنّ النفوس الإنسانیة موجودة قبل الأبدان بحسب کمال علّتها و سببها. والسبب الكامل يلزم المسبّب معها. فالنفس موجودة مع سببها، لأنّ سببها کامل الذات تامّ الإفادة. و ما هو كذلك، لاينفكّ عند مسبّبه؛ لكن تصرّفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص و شروط معيّنة... فالحقّ أنّ النفس الإنسانیة جسمانیة الحدوث و التصرّف، روحانیة البقاء و التعقّل. (همان: ۳۴۶-۳۴۷؛ نیز نک: ۸: ج ۳، ص ۳۹۱)

امّا راسخان در علم که نظر و برهان و کشف و وجدان را جمع کرده‌اند، نزد آنها نفس را شئون و اطوار زیادی است؛ و برای نفس - با وجود بساطتی که دارد - انحاء مختلف وجودی است؛ برخی از آنها قبل از طبیعت و برخی با طبیعت و برخی بعد از آن است. به عقیده آنان، ارواح انسانی، با توجه به کمال علّت و سببش، قبل از ابدان موجودند. و اگر سبب کامل باشد، مسبّب از آن منفک نخواهد بود؛ پس نفس با سبب خود موجود است. زیرا سبب نفس ذاتاً کامل و فعلاً تامّ است و هر سببی که به این گونه باشد، از مسبّب خود جدا نمی‌شود. ولی تصرّف نفس در بدن، مشروط به تحقق استعداد مخصوص و شروط معین است.... پس حقّ آن است که نفس انسانی، از جهت حدوث و تصرّف، جسمانی و از نظر بقا و تعقّل، روحانی است.

ایشان فرق این نحوه از وجود را با وجود بالقوة - که در عبارت شیخ اشراق آمده است - متذکّر می‌شود و توضیح می‌دهد:

و إياک أن تتوهم ممّا ذکرناه أنّ وجود النفوس في المبدأ العقليّ وجود شيء في شيء بالقوة، کوجود الصور الغير المتناهية في المبدء القابليّ؛ أعني المهيولی الأولى. و ذلك لأنّ وجود الشيء في الفاعل ليس کوجوده في القابل؛ فإنّ وجوده في الفاعل أشدّ تحصيلاً و أتمّ فعلیّة من وجوده عند نفسه... و وجود النفوس عند مبدئها العقليّ و أیها المقدّس وجود شریف مبسوط غیر متجزّ و لا متفرّق. (۷: ج ۸، ص ۳۶۷)



از آنچه آوردیم، مباد که چنین پنداری که وجود ارواح در مبدأ عقلی شان، وجود چیزی در چیزی دیگر به صورت بالقوة است؛ مانند وجود صور غیر متناهی در مبدأ قابل، یعنی هیولای اولی؛ بدان جهت که وجود شیء در فاعل مانند وجود آن در قابل نیست؛ زیرا وجود چیزی در فاعل، حتی از وجود نفس آن، از نظر حصول، شدیدتر و از جهت فعلیت، اتم است... وجود ارواح نزد مبدأ عقلی شان و پدر مقدسشان، وجودی شریف است که هیچ گونه تجزی و تفرق در آن نیست.

تأویل روایات تقدّم ارواح بر ابدان به این معنا، به هیچ وجه با صراحت روایات همخوانی ندارد. و در حقیقت، نفی تقدّم ارواح بر ابدان است نه اثبات آن. اگر پذیرفته شود که معلولها و مسببات، همه در علتها و اسبابشان به نحو شدیدتر وجود دارند، در این صورت، نباید فرقی بین ابدان و ارواح موجود باشد؛ زیرا همان طور که ارواح در فاعل و اسبابشان وجود دارند؛ ابدان هم در آنجا وجود دارند؛ پس تقدّم برای ارواح، بدین معنا امری معقول نخواهد بود. مآلصدر در جای دیگر با تصریح به این امر می نویسد:

فإنّ للأشياء النوعيّة و المفهومات المحدودة كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحاء من الوجود و أطواراً من الكون، بعضها طبيعیة و بعضها نفسیة و بعضها عقلیة و بعضها إلهیة اسمائیة... فالكلّ في قضاء الله السابق على وجه مقدّس عقليّ. فأیّ مفسدة في أن يكون للنفس التي هي صور بعض الأنواع الطبيعيّة كينونة على نحو آخر في العالم العقليّ؟ (همان: ص ۳۶۹)

پس اشیاء نوعی و مفاهیم محدود مانند انسان، فلك، زمین، آب و غیر آنها را انحائی از وجود و اطواری از تحقق است که بعضی طبیعی، بعضی نفسی، بعضی عقلی و بعضی الهی اسمایی است... پس همه آنها را در قضای سابق الهی به صورت مقدّس عقلی، وجودی هست. بنابراین چه اشکالی دارد که ارواح انسانی را - که صور بعضی از انواع طبیعی اند - وجودی به صورت عقلی باشد؟



طبق این بیان، همه موجودات در مقام ربوبی و در عالم عقلی، به نحو بساطت موجودند و هیچ کدام از آنها، نسبت به دیگری امتیازی ندارند؛ یعنی همه در آنجا به یک وجود، موجودند و در آن وجود، هیچ نحوه کثرت و تفرّق و ابعاض وجود ندارد؛ اما دیدیم که در روایات، خیلی روشن بیان شده است که ارواح انسانها در عالم ارواح - که دوهزار سال پیش از ابدان خلق شده بودند - از همدیگر ممتاز بودند و با هم ائتلاف و اختلاف داشتند و بعد از خلق ابدان، همان ارواح به ابدان متعلق شدند. پس دو حالت می توان تصوّر کرد: یا ارواحی که ملاًصدرا بدان عقیده دارد، غیر از ارواحی است که در روایات بدان تصریح شده است یا مراد ایشان همان باشد که در روایات بیان شده است که در این صورت، تطبیق ایشان صحیح نیست و مصداق تفسیر کلام معصوم است بر امری که هیچ گونه ظهوری در آن ندارد. اضافه بر اینکه نصوص و محکّمات آیات و روایات، وجود انسانها و موجودات دیگر را در عالم ربوبی و عالم عقول، نفی می کند و به هیچ وجه با این بیانها سازگاری ندارد.

۳. مراد بن علی خان تفرشی (م ۱۰۵۱ هـ ق)

مرحوم محمّد اسماعیل خواجوی، از ایشان در مورد آنچه بعد از پوسیده شدن بدن انسان در قبر از او باقی می ماند، مطلبی را نقل می کند و سپس به نقد و بررسی آن می پردازد. در اینجا قسمتی از مطالب را که مربوط به بحث عالم ارواح و تقدّم آنها بر ابدان است، نقل می کنیم و مورد تأمل قرار می دهیم.

قال آخوندنا المراد في حواشيه على الفقيه:

يمكن أن يراد بالطينة ذرّة من الذرّات المسوّلة في الأزل بقوله: «ألست برّبكم»، بعد ما جعلت قابلة للخطاب بتعلّق روح كلّ واحدة بها؛ فيكون بدن كلّ إنسان مخلوقاً من ذرّة من تلك الذرّات، فينميها الله تعالى إلى ما شاء من غاية، ثمّ يذهب عنها ما زاد عليها و تبقى مستديرة في القبر إلى ما شاء الله،

فیزید فیها تلك الزیادات وقت الإحیاء. (۴: ص ۶۸)

ممکن است مراد از طینت^۱ ذره‌ای از ذراتی باشد که در ازل با «ألست بریکم» مورد سؤال قرار گرفته‌اند. البتّه این امر، بعد از تعلّق روح هر یک از ذرات به آنها صورت گرفته است تا قابلیت خطاب پیدا کنند. پس بدن هر انسانی، از ذره‌ای از این ذرات خلق شده است و خداوند متعال آنها را به اندازه‌ای که خودش می‌خواسته، نمو داده است. آن‌گاه از آنها آن مقدار نمو پیدا کرده را بر می‌دارد و خود ذرات در قبر، به صورت دایره، تا هنگامی که مشیّت خدا بر آن تعلّق گرفته، باقی می‌مانند. بار دیگر، همین زواید را به هنگام احیای مردگان اضافه می‌کند. مرحوم محمّد اسماعیل خواجوی به این مطلب اشکالاتی وارد می‌کند؛ از جمله می‌نویسد:

إنه یستلزم القول بأزلیّة الأرواح. و هو مع کونه خلاف ما ذهب إليه الملیون من المسلمین و غیرهم - إذ لا قدیم عندهم فی الوجود الاّ الله، و الأخبار المتواترة من الطریقین، بل هو من ضروریات الدین - باطل؛ بما تقرّر من أنّها حادثة بحدوث البدن. (۴: ص ۶۸)

این قول، مستلزم ازلی دانستن ارواح است و این مطلب مخالف اعتقاد دینداران است؛ اعمّ از مسلمانان و غیر آنها. زیرا نزد آنان در وجود، قدیمی جز خداوند نیست و اخبار از طریق خاصّه و عامّه بر این مطلب به تواتر نقل شده، بلکه از ضروریات دین است. افزون بر این، مطلب مزبور در محلّ باطل است؛ چرا که خود ثابت شده که نفس، حادث است به حدوث بدن.

پیشتر گفتیم که تقدّم ارواح بر ابدان، هیچ تلازمی با قول به قدیم و ازلی بودن آنها ندارد؛ بلکه ممکن است کسی به تقدّم ارواح بر ابدان قائل باشد، ولی به حدوث ارواح هم قائل باشد. ثانیاً: از مطلبی که از مرحوم تفرشی نقل شده، استفاده

۱. اشاره به روایتی است که بدن در قبر می‌پوسد؛ اما طینتش در قبر باقی ماند. (نک: ۱۱: ج ۳، ص ۲۵۱،





نمی شود که ایشان قائل به ازلی بودن ارواح بوده است. در عبارت «الذرات المسؤولة في الأزل» هم روشن است که ازلی بودن در این عبارت، صفت ذرات است نه ارواح و واضح است که این ذرات، از نظر ایشان هم مادی اند؛ پس چگونه می شود تعبیر ازلی را در این عبارت، به معنای حقیقی آن گرفت؟

۴. ملاًصالح مازندرانی (۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶ هـ.ق)

امام باقر علیه السلام در حدیثی می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا بِالْوَلَايَةِ لَنَا - وَهُمْ ذُرِّيَّةُ يَوْمَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ - بِالْإِقْرَارِ لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِالتَّبَوُّةِ. وَ عَرَضَ اللَّهُ جَلَّ وَ عَزَّ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ فِي الطِّينِ وَ هُمْ أَظْلَةٌ. وَ خَلَقَهُمْ مِنَ الطِّينَةِ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا آدَمُ. وَ خَلَقَ اللَّهُ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا قَبْلَ أَبْدَانِهِمْ بِاللَّيْلِ عَامٍ وَ عَرَضَهُمْ عَلَيْهِ، وَ عَرَفَهُمْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ عَرَفَهُمْ عَلِيًّا. وَ حَنَّنُ نَعْرِفُهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ. (۱۱: ج

۱، ص ۴۳۸)

خداوند روزی که در عالم ذر پیمان می گرفت، از شیعیان - در حالی که آنها ذر بودند - به اقرار برای خدا به ربوبیت و برای محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ به نبوت. و خداوند متعال، امت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را بر ایشان عرضه داشت در گل، در حالی که اظله (سایه ها) بودند و آنها را خلق کرد از طینتی که آدم عَلَيْهِ السَّلَام را از آن آفرید. و ارواح شیعیان ما را دو هزار سال پیش از ابدانشان، آفرید و آنها را بر او عرضه داشت و رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را به آنان معرفی کرد و علی عَلَيْهِ السَّلَام را به آنان شناساند. و ما آنها را در چگونگی گفتارشان می شناسیم.

مرحوم ملاًصالح مازندرانی در شرح این حدیث می نویسد:

يفهم منه أنه وقع عرض الأمة المحيية الناجية على الظاهر مرتين: مرّة عند كونهم أظلة، أي أجساداً أصغاراً مثل النمل، مستخرجة من الطين الذي هو مادة أبدانهم بعد تعلق الأرواح بها؛ و مرّة عند كونهم أرواحاً مجردة صرفة

قبل أبدانهم بألني عام. (۱۲: ج ۷، ص ۱۳۵)

از این حدیث فهمیده می‌شود که اَمّت اجابت کننده و رستگار، ظاهراً دو بار عرضه شده‌اند: یک بار هنگامی که «اظّله» بودند؛ یعنی اجساد کوچک مثل مورچه بودند و از گلی که مادّه بدنهایشان بوده بیرون آورده شده بودند، بعد از آنکه ارواحشان به آنها تعلق پیدا کرده بود؛ و بار دوم هنگامی که ارواح مجرد صرف بودند، دو هزار سال قبل از ابدانشان.

در تعبیر ایشان از «اظّله» به معنای بدنهای ذرّی و مجرد صرف بودن ارواح انسانها جای تأمل و بحث وجود دارد؛ ولی با وجود همه اینها ایشان بدون اینکه روایت را از معنای ظاهری خود تغییر دهد، فهم خویش را از آن بیان کرده است. این نشان می‌دهد که ایشان به آنچه از روایت فهمیده است، عقیده دارد.

۵. حکیم آقا علی نوری (۱۰۸۱ یا ۱۰۸۶ هـ ق)

ایشان جسمانیّة الحدوث بودن ارواح انسانی را قبول دارد؛ ولی تصریح می‌کند که مراد از حدوث در اینجا حدوث بالعرض است نه بالذات، و حدوث بالذات ارواح حدوث دهری است. نوری در تعلیقات خود بر شرح کافی ملاًصدرا می‌نویسد:

إنّ النفس بما هي [نفس] متعلّقة بالبدن متّحدة به كاتحاد الصورة بالمادّة. و من هذه الجهة و بهذا الاعتبار ليست روحاً مجردة و نوراً بل ظلمة. و من حيث تجرّدها و نورانیّتها و روحانیّتها ليست حادثة بالذات، بل حادثة بالعرض و بتبعیّة البدن فرجع حدوثها حسباً أظهرنا إلى حدوث البدن. و لا يلزم منه أن يكون قديماً لمكان الحدوث الدهريّ. (۸: ج ۳، ص ۴۱۹)

نفس از حیث نفس بودن، متعلّق بدن و با او متّحد است؛ مانند اتّحاد صورت با مادّه. به همین جهت و به این اعتبار، روح مجرد و نور نیست؛ بلکه ظلمت است. همچنین از جهت تجرّد و نورانی و روحانی بودنش حادث بالذات نیست؛ بلکه حدوثش عرضی و به تبعیت حدوث بدن است. پس حدوثش - با توضیحی که





دادیم - به حدوث بدن باز می‌گردد. و از این امر لازم نمی‌آید که نفس، از جهت نورانی و روحانی بودنش، قدیم باشد؛ زیرا حدوث دهری هم در کار است. حکیم نوری همانند ملاًصدرا و ملاًهادی سبزواری، معتقد است که جسمانیة الحدوث بودن نفس با جهت روحانی و نورانی بودن آن منافات ندارد. و چون روح پیش از تعلق به بدن، مجرد محض است و در عالم عقول جای دارد، حدوث زمانی ندارد. در نتیجه، تقدّم ارواح بر ابدان، تقدّم زمانی نخواهد بود. به طور کلی، سنخ وجود روح در مقام عقلی، همان طور است که ملاًهادی سبزواری بدان تصریح کرده بود؛ وجود بسیطی است که می‌توان گفت در آن مقام «کلّ الاشیاء» است.

۱۱. آقا علی بهبهانی (قرن ۱۱ و ۱۲)

بهبهانی - که از شاگردان محقق خراسانی است - می‌نویسد:

مراد از حقیقت نفس، آن چیزی است که انسان به «أنا» اشاره به آن می‌کند. جمعی بر آن اند که جوهری است مجرد از ماده؛ در ذات، محتاج به ماده نیست و در فعل محتاج به ماده هست. و طایفه‌ای بر آن اند که مجرد نیست و قائم است به بدن، نه به ذات خود. و بعضی نفوس را قدیم می‌دانند و بعضی دیگر حادث می‌دانند به حدوث بدن.

ایشان تصریح می‌کند که تکثر نفس ناطقه به جهت نفس است:

نفس ناطقه به حسب ذات خود، نه فاعل تواند بود و نه منفعّل؛ چه فصل ممیز نفس از عقل همین است که در فعل محتاج است به ماده. پس بالذات معروض هیچ عارض نتواند بود. پس تکثر نفس ناطقه به جهت بدن باشد و چون تکثرش از جهت بدن باشد، وجود هر فرد از افرادش به سبب حدوث بدن باشد... پس هیچ فرد از افراد نفس ناطقه پیش از وجود بدن، موجود نتواند شد و این است معنی حادث شدن نفس به حدوث بدن. و چون حدوث نفس ثابت شد، پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدّم نفس بر بدن، مؤول باشد؛ مثل: «الأرواح جنود مجتدة فما تعارف...» و مثل: «خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألّی عام.» و دور نیست که مراد از حدیث اول، تمثیل تناسب و تنفر ارواح باشد که مبتنی



است به قرب و بعد امزجه؛ و مراد از حدیث دوم، تقدّم ارواحی چند باشند که نفوس ناطقه را بعد از استکمال، اتّصالی به آن ارواح حاصل شود. و آن ارواح، عبارت از عقول مجرّده و نفوس فلکیه باشد. (۲: ص ۱۹۰)

این قول که مراد از روح را همان نفس نطقی مطرح در فلسفه می‌داند، با صریح روایات اهل بیت علیهم‌السلام تنافی آشکار دارد. نفس ناطقه در اصطلاح فلسفی، فصل اخیر و ممیّز انسان از حیوان و بین همه انسانها مشترک است. بر این اساس، تمایز انسانها به نفس نطقی نیست؛ بلکه تمایز به ابدان و عوارضی است که بر آن وارد می‌شود. با این بیان، روح هیچ انسانی بدون تعلق به بدن، قابل شناسایی نیست و به انسان خاصی اختصاص ندارد. اما چنانکه پیشتر روشن شد، بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام ارواح، دو هزار سال قبل از بدنها خلق شده‌اند. در آن هنگام، ارواح با همدیگر تمایز داشتند و به خودی خود، شناخته می‌شدند.

۷. قاضی سعید قمی (م ۱۱۰۷ هـ ق)

إنّ الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألني عام على ماورد في الخبر. و قد كانت النفوس في عالمها النوريّ كلّها أمنت بالله و رسله و خلفائه و ملائكته و اليوم الآخر؛ حسباً اقتضت طبيعة ذلك العالم من العلم بالله و طاعة المقرّبين لحضرتة؛ و قد أخذ الله عليهم الميثاق على ذلك. (۱۰: ج ۱، ص ۲۲۲)

ارواح دو هزار سال پیش از ابدان، خلق شده‌اند؛ چنانکه در خبر وارد شده است. و همه نفوس در عالم نوری خود به خدا و رسولان و خلفا و فرشتگانش و روز قیامت ایمان آوردند؛ به حسب طبیعت آن عالم که علم به خدا و طاعت مقرّبین حضرتش را اقتضا دارد و خداوند بر این امور، با آنها ميثاق و پیمان بسته است.

قمی در قسمت دیگر، به تقدّم ارواح بر ابدان تصریح می‌کند و توضیح می‌دهد که مراد از تقدّم ارواح بر ابدان را حقیقی نمی‌داند؛ لذا در شرح حدیث «إنّ الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألني عام» می‌نویسد:

و عندي أنّ هذا التقدّم ليس بحسب الزمان بأن تتقدّم الأرواح أُلّفي عام زماميّ على خلق بدن آدم أو بدن كلّ شخص؛ إذ ليس لها من حيث نفسها وجود في الزمان حتّى يتقدّر به. و أمّا من حيث كونها مع أبدانها فهي حادثة معها بالضرورة، بل تلك القبليّة بحسب وجودها الدهريّ المقدّس عن الزمان. (۱۰: ج ۱، ص ۷۱۲)

به نظر من، این تقدّم به حسب زمان نیست؛ به این صورت که ارواح دو هزار سال زمامی بر خلق بدن آدم یا بدن هر شخصی مقدّم باشد؛ زیرا برای ارواح با توجّه به حقیقتشان، وجودی زمانی نیست تا با آن زمانمند شوند. و امّا با توجّه به تعلّقشان به بدنهایشان، ارواح با آنها حادث‌اند بالضرورة؛ بلکه مراد از این تقدّم، به حسب وجود دهری است که مقدّس از زمان است.

نظریّه ایشان در این زمینه، در حقیقت همان نظریّه صدرالدین شیرازی و شاگردن اوست که اشکالات آن قبلاً بررسی شده است.

۸. علامه مجلسی (۱۱۱۱ هـ.ق)

ایشان پس از نقل ۱۹ روایت در باب خلقت ارواح پیش از اجساد و با اشاره به روایات دیگر در ابواب مختلف، احادیث را در این زمینه، قریب به تواتر می‌شمارد و تصریح می‌کند که این روایات بر تقدّم ارواح بر اجساد دلالت دارد. آن گاه متذکّر می‌شود که تمام ادلّه قائلین به «حدوث ارواح عند حدوث الأبدان» خدشه دارند و نمی‌توان با چنین ادلّه روایات صریح در این خصوص را ردّ کرد.

و ما ذكروه من الأدلّة على حدوث الأرواح عند خلق الأبدان مدخولة، لا يمكن ردّ تلك الروايات لأجلها. (۱۳: ج ۶۱، ص ۱۴۱)

۹. سیّد نعمت الله جزائری (۱۱۱۲ هـ.ق)

ایشان در این باره می‌نویسد:

اعلم أنّ أرباب الملل قد اتفقوا على حدوث النفوس الناطقة، إذ لا قدیم



عندهم إلا الله؛ لكنهم اختلفوا في أنها هل تحدث مع حدوث البدن أو قبله. فقال بعضهم: تحدث معه، لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ وقال بعضهم: بل قبله لقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خلق الله الارواح قبل الأجساد...» على ماوردت به الأخبار مستفيضة بل متواترة، حتى لا يبق الريب في تقدّمها. (ج: ۱، ص ۲۶۸)

بدان که صاحبان ادیان، بر حدوث نفس ناطقه اتفاق دارند؛ زیرا نزد آنها قدیمی جز خدا نیست؛ اما آنها با هم اختلاف دارند که آیا ارواح با حدوث بدن، حادث می شوند یا قبل از آن. برخی معتقدند که با بدن حادث می شود؛ به جهت قول خداوند سبحانه که بعد از ذکر تعداد اطوار بدن فرمود: «آن گاه او را خلقی دیگر پدید آوریم.» و برخی معتقدند حدوث ارواح پیش از ابدان است؛ به سبب روایت پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمود: «خداوند، ارواح را پیش از اجساد آفرید...» بنابر آنچه اخبار مستفیض، بلکه متواتر، در این باره وارد شده است؛ به اندازه ای که برای احدی در تقدّم ارواح بر ابدان، شک باقی نمی گذارد.

۱۰. ملا محمد صادق اردستانی (۱۱۳۴ هـ ق)

ایشان حدوث را با تجرّد در تنافی می داند و درباره حدوث ارواح می نویسد:
اعلم أنّ الشّيخ لما رأى في النفس آثاراً لا يمكن أن يكون للجسم والجسمانيّات، قال بتجرّدها. و لما رأى أنّ القول بوحدّة النفس يستلزم أمّا القول بكونها قابلة للتجزّي و الانقسام، و أمّا القول بكون النفس الواحدة في أبدان متعدّدة - و كلاهما محالان - قال: فإنّها كثيرة بالعدد. و لما رأى أنّ الكثرة الشخصيّة ليست إلا بالمادّة و أنّ النفس قبل البدن، ليس لها مادّة، قال: إنّها حادثه بحدوث الأبدان. و لما رأى أنّ القول بفنائها بفناء البدن يستلزم القول بكون الشيء فانياً من غير أن يكون له محلّ قابل للفناء و أيضاً يستلزم القول بإنكار المعاد قال: إنّها باقية لا تفنى بفناء البدن.



و أمّا نحن فنقول: إنّ القول بالحدوث ينافي القول بالتجرّد، و القول بالبقاء

الدائم ينافي القول بالحدوث. (۱: ج ۴، ص ۲۰۷)

بدان که شیخ (یعنی: ابن سینا) آن گاه که آثاری را در نفس دید که امکان ندارد از جسم و جسمانیات پدید آید، قائل به تجرّد نفس شد. از طرف دیگر، وقتی دید که قول به وحدت نفس، یا مستلزم تجزّی و انقسام آن است و یا اینکه در ابدان متعدّد، نفس واحد بوده باشد - که هر دو محال است - قائل شد که نفس، کثرت عددی دارد. همچنین وقتی متوجّه شد کثرت شخصی جز با مادّه نمی شود و نفس پیش از بدن، مادّه ندارد، گفت: نفس، حادث است به حدوث ابدان. و وقتی فهمید که قول به فنای نفس با فنای بدن، مستلزم است که قائل به فنای چیزی شویم بدون اینکه محلّ قابلی بر آن باشد یا قائل به انکار معاد شویم، با توجه به این دو امر، قائل شد که نفس بعد از فنای بدن فانی نمی شود و باقی است. ولی ما معتقدیم که قول به حدوث با تجرّد، تنافی دارد و قول به بقای دائمی با حدوث، سازگاری ندارد.

ایشان پس از این، اقوالی را ذکر کرده و خواسته اند به کمک آن سخنان، از این مشکل رهایی یابند؛ امّا هیچ کدام از آنها نتوانسته اند راه حلّی برای این مشکل ارائه کنند، غیر از شیوه چهارم. مرحوم اردستانی این شیوه را بر می گزیند و در توضیح آن می نویسد:

فبقي المذهب الرابع، و هو أن يكون النفس قديمة واحدة قبل البدن و متكررة بالتعلق بالبدن. و ليس المراد بكونها واحدة قبل البدن أنّها واحدة بالوحدة الشخصية أو النوعية أو الجنسية؛ بل وحدة فوق جميع الوحدات، شبيهة بالوحدة العقلية والإلهية، لأنّها ليست على مذهبنا نوعاً تحت جنس؛ إذ لانقول بجنسية الجوهر لما تحته، بل هو عرَضِيّ لما تحته. (۱: ج ۴، ص ۲۱۱)

پس باقی ماند مذهب چهارم و آن اینکه نفس، قدیم و واحد است پیش از بدن و کثرت پیدا کردنش با تعلق به بدن حاصل می شود. و مراد از وحدت قبل از بدن در اینجا، وحدت شخصی یا نوعی یا جنسی نیست؛ بلکه وحدتی فوق همه این



وحدتهاست که وحدتی است شبیه به وحدت عقلی و الاهی. زیرا نفس در نظر ما، نوعی تحت جنس نیست؛ زیرا ما به جنسیت جوهر برای آنچه تحت آن است عقیده نداریم؛ بلکه جوهر نسبت به آن عَرَضی است.

اردستانی در حقیقت، همان سخن صدرالدین شیرازی و مآلهادی سبزواری را باز می‌گوید؛ ولی با این بیان، می‌خواهد تا اعلام دارد که نمی‌توان هم قائل به تجرد نفس شد و هم قائل به جسمانیة الحدوث بودن آن. لذا باید گفت نفس پیش از بدن، قدیم و واحد است، نه به وحدت نوعی و شخصی و جنسی، بلکه وحدتی الاهی و عقلی؛ چنان‌که مآلهادی سبزواری هم بدان تصریح کرد. حدوث نیز اگر به نفس اطلاق شود، به اعتبار حدوث کثرت در آن خواهد بود، نه خود نفس بما هو نفس. و آن با تعلق به بدن صورت می‌گیرد.

البته روشن است که این امر در مورد بدن هم عیناً جاری است و بدن هم در مرتبه عقلی و وحدت الاهی، قدیم است. مشکل در بدن آن است که در مورد آن ظاهراً پذیرفته‌اند که وجودی مادی دارد که منشأ کثرت است.

۱۱. محمد اسماعیل خواجوی (۱۱۷۳ هـ.ق)

ایشان می‌نویسد:

و أمّا قول بعض الحكماء أنّ النفوس حادثة بحدوث الأبدان، فغير مسلم. كيف و كثير من الروایات ناطقة بخلافه. منها صحیحة بكير بن أعين عن الباقر عليه السلام المذكورة في الكافي: خلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألني عام. (۵: ج ۲، ص ۴۷۷)

امّا قول بعضی از حکما که: ارواح، حادث به حدوث ابدان‌اند، مسلم نیست. چگونه می‌شود این سخن درست باشد، حال آنکه روایات بسیاری بر خلاف آن دلالت دارند؟! از جمله صحیحۀ بکیر بن اعین از امام باقر عليه السلام که در کافی نقل شده است: خداوند ارواح شیعیان ما را دو هزار سال پیش از ابدانشان آفرید.



ایشان بعد از نقل چند روایت در این زمینه، تصریح می‌کند که اخبار در این زمینه قابل شمارش نیست و پس از آن، اشکالاتی که بر این نظریه متوجه است نقل کرده و به آنها پاسخ داده است.

۱۲. مَلاهَدی سبزواری (۱۲۸۹هـ.ق)

ایشان هم مانند صدرالدین شیرازی معتقد است که نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. وی می‌گوید:

النفس في الحدوث جسمانية و في البقاء تكون روحانية مجردة. يعني إن النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء. ففي الابتداء حكمها حكم الطبايع المنطبعة في المادة، بل أنزل منها إذ لم تكن مذكوراً. فالإضافة إلى المادة داخلية في وجودها أولاً... و في الانتهاء بعد الحركات الجوهرية و الاستكمالات الذاتية و الصفتية تصير مجردة. (۶:ص ۳۰۳)

نفس در حدوث، جسمانی است و در بقاء، روحانی و مجرد است. یعنی: نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. پس حکم نفس در ابتدا حکم طبایعی است که در ماده منطبق‌اند، بلکه پایین‌تر از طبایع است؛ زیرا نفس پیش از حدوث هیچ مذکور نبود. پس در ابتدا، اضافه به ماده، داخل در وجود نفس است... و در انتها بعد از حرکت‌های جوهری و استکمال‌های ذاتی و صفتی، مجرد می‌شود.

وی در ذکر اقوال در مورد نفس هم تذکار می‌دهد:

مشائیان قائل‌اند که نفس حدوثاً و بقائاً روحانی است. آنان می‌گویند: نفس ذاتاً مجرد است و فعلاً مادی. و حدوثش به هنگام چهار ماهه بودن جنین در رحم مادر است. و رابطه نفس و بدن، رابطه تعلقی است نه اینکه در بدن منطبق شده باشد.

سپس می‌گوید:

اعتقاد ما درباره نفس، همان قول حکیم صدرالمتألهین و کثیری از عرفاست که

می‌گویند: نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

سپس این شعر را از فریدالدین عطار، بر این مطلب شاهد می‌آورد:

تن ز جان نبود جدا، عضوی ازوست جان ز کلّ نبود جدا، جزوی ازوست

(۶:ص ۳۰۳)

وی در تعلیقه‌اش بر الشواهد الربویة، در بیان اقوال درباره‌ی حدوث و قدم ارواح،

چهار قول می‌آورد و می‌نویسد:

ورابعها أنّها ذات وحدة جمعیة و شؤون عديدة ذاتیة، فهي قديمة بقدم العقل الكليّ الفعّال و هو ربّ النوع و لكن في مرتبة تنزّهها؛ فإنّ الكينونة السابقة القديمة التي له، لها و حادثة أيضاً في مرتبة كونها طبعاً و بدناً بحدوث البدن، لا مع حدوث البدن. و هذا هو القول الفحل و الرأي الجزل و به قال المصنّف....

فإن قلت أنّها قديمة، صدقت و إن قلت أنّها حادثة، صدقت و إن قلت إنّها مجردة، صدقت و إن قلت أنّها جسمانیة، صدقت و كذا إن قلت إنّها ملك و جنّ و حيوان و نبات و غير ذلك كلّها، صادقة، و لكن بلا تجاف عن مقامها الآخر. و ذلك لأنّها بسيطة بعد الحقّ تعالی و كلّ الأشياء. (۹:ص ۶۹۸)

قول چهارم: روح دارای وحدتی جمعی و شؤون متعدّد ذاتی است. پس روح قدیم است، به واسطه‌ی قدم عقل فعّال کلی و آن ربّ النوع است؛ ولی در مرتبه تنزّه و تجرّدی خویش. زیرا که وجود سابق و قدیمی ربّ النوع برای روح است. و روح حادث نیز هست در مرتبه وجود طبعی و بدنی‌اش که به واسطه‌ی بدن حادث می‌شود، نه اینکه با حدوث بدن حادث گردد. و این قول قوی و رأی محترم است. و مصنّف هم به همین قائل است.

پس اگر بگویی روح قدیم است، راست گفته‌ای و اگر بگویی حادث است، باز هم راست گفته‌ای و اگر بگویی مجرد است، سخن درستی گفته‌ای و اگر بگویی جسمانی است باز هم راست گفته‌ای و همین سان اگر بگویی روح، فرشته، پری،



حیوان، گیاه و اموری دیگر غیر از اینهاست، همه درست است؛ ولی بدون اینکه آن را از مقام دیگرش بیرون آورده باشی. زیرا که روح بعد از حق تعالی، امری بسیط و همه اشیا است.

سبزواری در این تعلیقه، به صراحت بیان می‌دارد که تقدّم ارواح بر ابدان، بدان معناست که روح در مرتبه عقل فعال، مجرد از هرگونه شائبه مادی است و در این مرتبه، بر همه امور، صادق است؛ پس می‌توان آن را قدیم گفت و می‌توان حادث خواند و می‌توان آن را فرشته و جنّ و حیوان و گیاه و حتی بدن و سنگ و چوب و امثال اینها نامید؛ زیرا که روح در این مقام «بسیط الحقیقه» است و «بسیط الحقیقه» از حیث بساطت، «تمام الاشیاء» است و همه اشیا در آن مقام، به صورت وحدت موجودند. همه اشیا در حقیقت، او هستند که در این مراتب مختلف، تجلی و ظهور پیدا کرده‌اند. بدیهی است که این نوع تقدّم - چنان‌که در ذیل کلمات ملاحظه‌ای شیرازی ذکر شد - با تقدّمی که در روایات برای ارواح بر ابدان بیان شده است، تنافی روشن دارد. در روایات، سخن از ارواح بماهی ارواح و با وجود کثرت و تمایز است، نه ارواح در مقام وحدت نوعی در مرتبه وجودی عقل فعال. در آن مقام، سخن از تقدّم روح بر بدن به دو هزار سال، اصلاً سخن معقول و درستی نخواهد بود.

منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، سید جلال الدین. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی،

۱۳۷۸ ش.

۲. بهبهانی، علی نقی. *عیار دانش*. تهران: بنیان، ۱۳۷۷ ش.

۳. جزایری، سید نعمت الله. *الأنوار النعمانیة*. تهران: شرکت چاپ.

۴. خواجویی، محمد اسماعیل. *جامع الشتات*. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۸ ق.



۵. _____ الرسائل الاعتقادیة. قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۶. سبزواری، مآلهادی. شرح المنظومة. قم: علامه (افست از چاپ سنگی).
۷. شیرازی، صدرالدین. الحکمة المتعالیة (اسفار). بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۸. _____ شرح اصول کافی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳ش.
۹. _____ الشواهد الربوبیة (با تعلیقات سبزواری). تهران: بنیاد صدا، ۱۳۸۳ش.
۱۰. قمی، قاضی سعید. شرح توحید الصدوق. تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۳ش.
۱۱. کلینی، محمدبن یعقوب. کافی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۲. مازندرانی، محمدصالح. شرح اصول کافی. تهران: اسلامیه.
۱۳. مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. تهران: اسلامیه.
۱۴. میرداماد. تعلیقات «اختیار معرفة الرجال». تحقیق: سیدمهدی رجایی. قم: آل البيت للطباعة، ۱۴۰۴ق.
۱۵. نوری، علی. تعلیقات بر شرح اصول کافی ملاصدرا. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳ش.

Archive of SID