

بررسی ادله عقلی و نقلی اندیشه تقارن حدوث نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و اندیشمندان نخستین امامیه

محمدحسین منتظری^{۱*}، یحیی کبیر^۲

۱. دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه تهران

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۱۴)

چکیده

فلاسفه مسلمان، با وجود اختلاف در نوع حدوث نفس، درباره اصل «حدوث نفس و عدم تقدم آن بر بدن» اتفاق نظر داشته‌اند. در این بین ابن‌سینا و ملاصدرا در نگاه‌های خود دلایل متعددی را به نفع «حدوث نفس و عدم تقدم آن بر بدن» ذکر می‌کنند. از سوی دیگر بی‌تردید، بسیاری از ادله نقلی، در «حدوث نفس پیش از بدن» ظهور دارند. مقاله حاضر با ارزیابی و بیان اشکال‌های دلایل ملاصدرا بر این اندیشه، نشان می‌دهد که تعارض میان عقل و ظاهر نقل، تعارضی ادعایی است و به سبب نبود دلیل عقلی قطعی بر خلاف ظاهر ادله نقلی، دلیل محکمی برای صرف نظر از ظواهر ادله نقلی نداریم. از همین روست که اندیشمندان نخستین امامیه و بر پایه همین احادیث به تقدم حدوث روح بر بدن دنیایی انسان باور داشته‌اند.

واژگان کلیدی

ادله نقلی، تقارن، تقدم، حدوث نفس، دلیل عقلی.

مقدمه

سیر در تاریخ تفکر و اندیشه گواه این مدعاست که علم‌النفس از دیرباز و حتی پیش از اسلام مورد توجه اندیشمندان جهان بوده است و فیلسوفان یونانی از جمله سقراط، افلاطون و ارسطو به مسئله نفس توجه ویژه‌ای داشته‌اند. با طلوع خورشید اسلام و پیوند میان مباحث خودشناسی و خداشناسی در قرآن کریم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۱۷۸-۱۹۶) و کلمات شریف معصومان اهمیت «علم‌النفس» نزد اندیشمندان مسلمان دوچندان شد. به‌علاوه، آیات الهی و رهنمودهای ائمه هدی در زمینه نفس، افق‌های جدیدی را پیش روی آنان قرار داد و سبب شد تا فیلسوفان، متکلمان، مفسران و محدثان، هر یک به روش خود درباره حقیقت نفس و مسائل پیرامون آن به گفت‌وگو بنشینند. همین امر موجب شد تا میان گروه‌های مختلف اندیشمندان اسلامی در مسائل متعددی از حوزه علم‌النفس اختلاف دیدگاه ایجاد شود. در این بین یکی از مهم‌ترین مسائل چالش‌برانگیز مسئله «تقدم حدوث نفس بر بدن» است. ملاهادی سبزواری در باب پیدایش نفس، هفت قول مختلف را نقل می‌کند که در برخی نفس هم از جنبه ذات و هم از نظر زمان قدیم شمرده شده و در برخی، حادث ذاتی اما قدیم زمانی دانسته شده است.^۱ از دیدگاه غالب فلاسفه اسلامی و متکلمان، نفس حادث زمانی است. در این بین نیز برخی به حدوث نفس پیش از حدوث بدن معتقدند. برخی هم به حدوث نفس همراه با حدوث بدن^۲ و بعضی دیگر هم به حدوث نفس به همان حدوث بدن اعتقاد دارند^۳ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۳۰؛

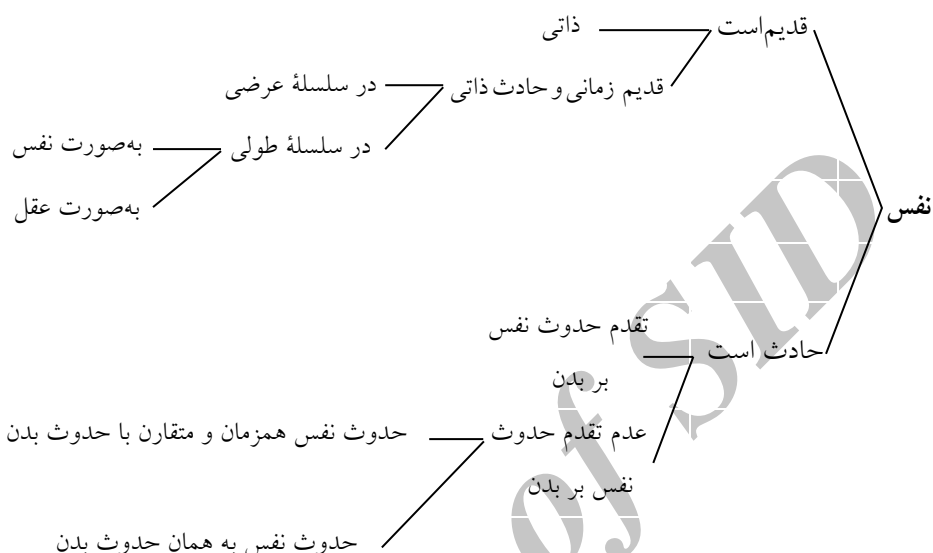
۱. هرچند محقق سبزواری، صاحب این نظریه را معرفی نکرده است؛ گویا نظام‌الدین هروی چنین نظری دارد.

رک: ابن هروی، نظام‌الدین احمد محمدبن شریف، ۱۳۶۳: ۱۲۰.

۲. به گفته ملاهادی سبزواری، بیشتر حکما و متکلمان از جمله ابن سینا قائل به این قول هستند اگرچه نسبت دادن این قول به بیشتر متکلمان، بعید به نظر می‌رسد.

۳. این اندیشه از آن ملاصدراست.

تعلیق اول ملاحادی سبزواری). می‌توان آرای مختلف اندیشمندان را در باب نفس و چگونگی پیدایش آن به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:



در این میان متکلمان نخستین و بیشتر محدثان امامیه، به پیروی از بسیاری از ظواهر متون دینی و ادله نقلی به طرفداری از نظریه «پیدایش نفس پیش از بدن» پرداخته‌اند، اما تقریباً همه فلاسفه مسلمان، خلقت نفس قبل از بدن را محال دانسته‌اند و به نوعی به حدوث نفس، همراه با بدن یا پس از آن معتقد شده‌اند. هدف نوشتار حاضر مقایسه میان دیدگاه صدرالمتألهین در این زمینه با اندیشه متکلمان نخستین و ارزیابی ادله هر یک از این دو گروه است. البته ادله ملاصدرا اغلب فلسفی و دلایل متکلمان نخستین، بیشتر بر پایه منابع نقلی است. از این رو پرسش اصلی آنست که آیا ادله عقلی طرح شده از جانب ملاصدرا بر استحاله تقدم حدوث نفس بر بدن با ظاهر ادله نقلی تهافت دارد یا آنکه به دلیل مخدوش بودن ادله استحاله تقدم حدوث نفس بر بدن دلیلی بر دست کشیدن از ظاهر متون دینی وجود ندارد؟ باید توجه داشت که مسئله تقدم یا عدم تقدم حدوث نفس بر بدن، از مباحث اعتقادی بنیادین نیست و نمی‌توان آن را در زمره اصول اعتقادی دین دانست که

اعتقاد به آن بر هر مسلمانی واجب و ضروری باشد و تنها باید از راه ادله عقلی به اعتقاد صحیح در این زمینه دست یافت، بلکه به نظر می‌رسد که این مسئله را باید جزو مسائل اعتقادی تفصیلی و غیربنیادین به‌شمار آورد. برای فهم این دسته از آموزه‌های اعتقادی می‌توان به متون و منابع دینی همپای با دلایل عقلی استناد کرد و در صورت نبود تعارض با ادله قطعی عقلی، رجوع به ظواهر ادله نقلی پذیرفتنی است.

دلایل عدم تقدم حدوث نفس بر بدن

صدرالمتألهین نفس انسانی را حادث می‌داند و به عقیده وی نفس، حادث «به» حدوث بدن است، نه حادث «با» حدوث بدن تا معنای «همراهی» و تقارن فهمیده شود.^۱ از نظر صدر این معنا که ابتدا بدن حادث می‌شود و وقتی به حد اعلای اعتدال در مزاج رسید، نفس انسانی حادث می‌شود و به آن ضمیمه و متقارن خواهد شد، تصویر درستی نیست، زیرا ممکن نیست که ماده‌ای مستعد جوهری مجرد و شرط وجود آن و در نتیجه مرجح حدوث آن باشد؛ جوهری که وجودش مستقل از همه مواد و اجسام و از همه احوال و عوارض آنهاست و هیچ نوع وابستگی به این امور ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۸۴ و ۳۸۵). علاوه بر آنکه اگر نفس از ابتدای حدوثش مجرد و روحانی باشد، لازم می‌آید که نفسیت نفس یعنی تدبیر نفس و تصرف آن در بدن امری عارضی و لاحق باشد، از این رو تعلق و حاجت نفس به بدن، مانند نیازمندی و تعلق نجار به آلت و کشتیبان به کشتی است (زکوی، ۱۳۸۴: ۱۲۹ و ۱۳۰). صدر حل این اشکال را ممکن نمی‌داند، مگر آنکه نفس را جسمانیة الحدوث و برآمده از صورتی مادی بدانیم و بپذیریم نفس طی حرکت جوهری اشتدادی از صورت ماده تکون یافته و از آن برآمده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۶۱) زیرا صورت امری مفارق

۱. شیخ‌الرئیس در بیشتر نوشته‌های خود، دیدگاه ارسطویی بر عدم تقدم نفس بر بدن را پذیرفته است و تنها در برخی از رساله‌های عرفانی و نیز در قصیده عینیّه (ابن ابی‌اصیبه، ۱۳۷۷: ۲۰۵)، عباراتی دال بر گرایش او به دیدگاه افلاطونی دیده می‌شود.

و مابین الذات از ماده نیست تا اختصاص آن به ماده‌ای از مواد، ترجیح بلامرجح باشد (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۹۱ تا ۳۰۷). بنابراین نفس از ابتدای حدوث یک امر مجرد بالفعل و مستقل از بدن نیست و حدوث نفس به همان حدوث بدن است، بلکه می‌توان گفت حدوث نفس همان حدوث بدن است (زکوی، ۱۳۸۴: ۱۳۰). اما به هر روی صدرالمتألهین نیز همچون غالب فلاسفه اسلامی به عدم امکان عقلی حدوث نفس پیش از بدن اعتقاد دارد. ملاصدرا فصل دوم، از باب هفتم جلد هشتم اسفار را به تحقیق درباره حدوث نفس اختصاص داده و براهین عقلی و دلایل نقلی مختلفی را برای اثبات آن اقامه می‌کند.

دلایل عقلی

دلیل اول؛ بطلان تکثر و وحدت نفوس مجرد در صورت تعلق به بدن لاحق

این دلیل نخستین بار از جانب ابن سینا مطرح شده و توسط ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۳۴) و بسیاری از فلاسفه دیگر نیز پذیرفته شده (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۰۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۹۰؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۳ و ۳۸۴) و به این صورت تقریرشده است:

اگر نفس بخواهد قبل از بدن وجود داشته باشد، به حصر عقلی، از دو حال، خارج نیست: یکی اینکه در وجود مجرد سابق خود، «واحد» باشد، و دیگر آنکه «کثیر» باشد؛ اما هر دو حالت، باطل و نامعقول است و با بطلان تالی، مقدم نیز باطل خواهد بود؛ در نتیجه نفس، وجود مجرد سابق بر بدن ندارد و حادث است.

اینک به بررسی و بطلان حالت‌های فوق می‌پردازیم:

الف) اینکه نفس، قبل از تعلق به بدن «کثیر» باشد، درست نخواهد بود، زیرا مغایرت و

کثرت نفوس از یکدیگر، از سه حال بیرون نیست:

۱. عامل تکثر آنها، و تمایزشان از یکدیگر، ذات و ماهیت نفوس است (یعنی تمایز

نفوس به ذات و ذاتیات آنهاست).

۲. عامل تکثر آنها عوارض لازم آنهاست.

۳. عامل تکثر آنها عوارض مفارق و اعراض غریبه آنهاست.

ب) یا اینکه نفس قبل از تعلق به بدن، «واحد» باشد.

به نظر ابن سینا، هم حالت الف با سه فرض آن، و هم حالت ب، باطل و نامعقول هستند.

اما ۱ باطل است، زیرا نفوس قبل از تعلق به بدن، از جهت ماهیت و صورت، هیچ نوع مغایرتی ندارند، چرا که صورت آن یکی است و امر مشترک هرگز مایه تمایز و تکثر نیست.

در ضمن، فرض ۲ هم باطل است؛ چون نوع واحد، لوازم واحد دارد.

اما مورد ۳ هم باطل محسوب می شود، زیرا تکثر نفوس به واسطه عوارض لاحقه هم نمی تواند باشد؛ زیرا حدوث عوارض لاحق و تکثر آنها، به وسیله ماده و آنچه در ماده است، امکان دارد؛ چرا که عروض عرضی مفارق، متوقف بر استعداد معروض است و مجردات فاقد چنین استعدادی هستند.

به علاوه این باور که نفوس جزئی متکثر وجود داشته باشند، ولی در بدن نباشند، اعتقاد به وجود شیء معطل و بیهوده است؛ زیرا نفس جزئی برای اینکه به فعل پردازد و به کمال برسد، به آلت یعنی بدن نیاز دارد و بدون بدن، وجود نفوس جزئی، عبث و بیهوده خواهد بود.^۱

مورد ب، نیز محال است، زیرا اگر حالتی را در نظر بگیریم که حداقل دو بدن حادث شده، و قرار است که آن نفس واحد (طبق حالت ب که نفس قبل از وجود بدن، وجود داشته باشد، ولی واحد باشد)، به این دو بدن تعلق بگیرند، از دو حال بیرون نیست:

۱. یا همان نفس واحد تقسیم می شود و هر قسم آن، به یکی از بدن ها می پیوندد،

این حالت مستلزم این قول است که نفس واحد مجرد، که دارای حجم و بزرگی نیست،

۱. این بیانی اضافی است که البته در شفا نیامده است، اما در احوال النفس وجود دارد. بنگرید: ابن سینا، ۲۰۰۷: ۹۷.

بالتوجه تقسیم پذیر باشد و این باطل است، چون انقسام و تجزیه، مخصوص امور مادی هستند.

۲. یا اینکه نفس واحد، در هر دو بدن قرار گیرد که به نظر ابن سینا، بطلان این قول چنان آشکار است که ابطال آن به زحمت اضافی نیاز ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۰۶-۳۱۰). افزون بر این اگر همه بدن‌ها یک نفس داشته باشند، زمانی که یک انسان به چیزی علم پیدا کند، همه انسان‌ها عالم به آن خواهند شد و هر وقت جاهل به چیزی باشد، همه باید جاهل به آن باشند، و همین‌طور در مورد سایر صفات. به این ترتیب ثابت شد که نفس، همراه بدن، حادث می‌شود و قول به وجود نفس، قبل از بدن، با همه فرض‌های آن باطل است، تا چه رسد به اینکه قدیم باشد.

ارزیابی دلیل اول

این دلیل به صورت مبنایی نقدپذیر است:

۱. مقدمه نخست استدلال را می‌توان متزلزل دانست. با چه دلیل قاطعی گفته شده است که همه نفوس نوع واحدی دارند؟ آیا این احتمال وجود ندارد که هر روحی، موجودی باشد که نوعش در فرد منحصر باشد یا دستکم، ارواح مؤمنان نوعی غیر از نوع کافران داشته باشند؟^۱ به عبارت دیگر، آیا محال است که انسان بودن، جنس و نوع متوسط باشد، نه نوع اخیر؟ علاوه بر آنکه با پذیرش حرکت جوهری، در محدوده حرکت جوهری، نوع اخیر نخواهیم داشت و در صورت پذیرش حرکت جوهری نفس، تا زمانی که نفس در نشئه ماده است و تعلق به بدن دارد، اساساً ثابتی ندارد که نوع اخیر داشته باشد؛ چه رسد به اینکه همه انسان‌ها نوع یکسانی داشته باشند.

۱. به‌ویژه اگر بخواهیم به اخبار متعددی که در باب تفاوت طینت مؤمن و کافر وارد شده است، توجه داشته باشیم. برای مطالعه بیشتر بنگرید: کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۷.

۲. می‌توانیم بخش نخست استدلال را نیز نپذیریم؛ زیرا براساس اصالت وجود، تشخیص به وجود است، نه به اعراض مفارق. این اشکال را می‌توان به این صورت نیز بیان کرد که دو قسم عارض داریم: عارض وجود و عارض ماهیت. عارض وجود از لحاظ رتبه، متأخر از وجود معروض است؛ برخلاف عارض ماهیت که چنین نیست. عارض ماهیت (به‌همین دلیل که وجود معروض الزاماً مقدم و سابق بر آن نیست) نمی‌تواند بر استعداد سابق معروض مبتنی باشد و تشخیص، از نوع عارض ماهیت است نه عارض وجود.

۳. به نظر می‌رسد که دلیل فوق بر پذیرش ماده اولی مبتنی است؛ پس اگر به پیروی از شیخ اشراق، محقق طوسی و... منکر وجود هیولی باشیم، باز هم نمی‌توانیم این دو دلیل را بپذیریم.^۱

۴. یکی از پیامدهای نادرست این دو استدلال این است که هیچ مجردی (به‌دلیل آنکه ماده و حامل استعداد و در نتیجه، استعداد ندارد) هرگز موجود نخواهد شد. به‌راستی، اگر این‌گونه استدلال‌ها درست باشند، جنس عقول و مفارقات (نه خود عقول و مفارقات) چگونه متکثر شده است؟ مگر تکثر جنس به‌واسطه فصل نیست؟ آیا فصل، نسبت به جنس، عرضی مفارق نیست؟ (احمد سعیدی، ۱۳۸۷: ۱۸-۲۰).

۵. نکته دیگر آنکه قبول چنین استدلالی با اندیشه مجرد بودن نفس که مورد قبول فلاسفه اسلامی و نیز حکمای اوایل است، تهاافت دارد، زیرا چنانچه تشخیص نفوس به اعراض مفارق و به بیان ساده‌تر به بدن مادی تحقق یابد، اساساً چه دلیلی بر مجرد بودن نفس وجود دارد و ثانیاً آنکه پس از نشئه دنیا و در حیات اخروی (که از بدن مادی خبری نیست) تشخیص نفوس چگونه توجیه

۱. بنگرید: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۰۱ و طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۳.

می‌شود؟ این استدلال فلاسفه، زمینه را برای پذیرش تمام آنچه آماده می‌کند که متکلمان امامیه در طول سده‌های چهارم تا هشتم هجری مبنی بر جسمانیت نفس آدمی ادعا می‌کردند^۱ و نزاع میان فلاسفه و متکلمان را در مسئله حقیقت نفس به نزاع بی‌ثمری تبدیل می‌کند.

دلیل دوم؛ عدم امکان حرکت و تجدد در نفس در صورت حدوث نفس پیش از بدن

یکی از ابتکارات و مبانی فلسفی ملاصدرا «حرکت جوهری» است که در جای خود، به تفصیل در این زمینه سخن گفته و آن را مبرهن ساخته است. اعتقاد به این نوع حرکت، سبب شده است که در موارد فراوانی، بسیاری از مشکلات و معضلاتی که درباره نفس در فلسفه ابن‌سینا، حل‌ناشدنی باقی مانده بود، برطرف شود.

همان‌طور که هر جوهری در ذات خود، متحرک است، نفس نیز به‌عنوان یکی از انواع جواهر، دارای این نوع حرکت محسوب می‌شود و از پایین‌ترین مراتب خود، که در ابتدای حدوث، همان بدن است، در اثر حرکت جوهری، به سمت کمال جوهری خود، حرکت می‌کند تا اینکه به تدریج به بالاترین مراتب جوهری خود ارتقا می‌یابد. با توجه به این مقدمه کوتاه، در برهان اول استدلالی می‌آورد که می‌توان آن را به‌منزله یک استدلال مستقل به‌صورت زیر تقریر کرد:

مقدمه ۱: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد (حادث به حدوث بدن نباشد)، باید مجرد از بدن (مجرد تام) باشد؛ زیرا اگر نفس قبل از این بدن هم (به‌نوعی) به ماده تعلق داشته باشد، حتماً به‌واسطه بدن دیگری خواهد بود و در این صورت، انتقال نفس از آن بدن به بدن فعلیش مستلزم تناسخ خواهد بود، در حالی که تناسخ محال است.

۱. برای آگاهی بیشتر درباره اندیشه متکلمان امامیه در مدرسه بغداد و حله بنگرید: شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴-۱۱۶ و همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۴؛ حلی، ۱۳۸۶-۵۳۳-۵۴۳؛ سیوری، ۱۴۲۲ق: ۴۱۸-۴۲۰.

مقدمه ۲: اگر نفس پیش از بدن موجود و مجرد (تام) باشد، مانند همه مجردات (تام) دیگر، همه کمالاتی را که برایش امکان پذیر بوده، داشته است و دارد؛ به این معنا که مطلقاً قوه هیچ کمالی را نداشته است و ندارد.

مقدمه ۳: آنچه کامل است و نقص و قوه‌ای ندارد، حرکت، تجدد و ... نخواهد داشت.

مقدمه ۴: تغییر و استحاله از حالی به حال دیگر و تجدد و حرکت در حالت‌های خود را بالوجدان می‌یابیم.

نتیجه: نفس نمی‌تواند پیش از بدن موجود باشد و باید حادث به حدوث بدن باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۳۰ و ۳۳۱).

ارزیابی دلیل دوم

این دلیل را می‌توان چنین نقد کرد:

۱. درستی مقدمه نخست بر این مبتنی است که تناسخ به‌طور کلی محال باشد؛ در حالی که می‌توان ادله بطلان هر نوع تناسخی را نپذیرفت، چنانکه شیخ اشراق هم در این زمینه تردید دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۲۹). از سوی دیگر ادله نفی تناسخ تنها شامل انتقال روح از یک بدن در این دنیا به بدن دیگری در همین دنیا خلاصه می‌شود (طالقانی، ۱۴۱۱، ج ۳: ۴۱ و مکی عاملی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۲۹۸). البته، تناسخی که در مقابل «معاد» مطرح می‌شود و حساب و کتاب اخروی را به همین دنیا برمی‌گرداند، کفر و الحاد شمرده می‌شود و به ادله فراوان عقلی و نقلی، بی‌تردید باطل است.

۲. با نفی هیولی، می‌توان وجود قوه و استعداد تغییر در دسته‌ای از مجردات را هم پذیرفت. احیاناً پذیرش تکامل برزخی (که از مسلمات شرع مقدس اسلام تلقی می‌شود) نیز بر قبول تغییر در نفس یا حالت‌های نفسانی پس از مفارقت از بدن عنصری مبتنی است.

دلیل سوم؛ نیازمندی نفس به بدن برای تکثر

استدلال دیگری که ملاصدرا (بدون اشاره به اینکه استدلال از آن اوست یا دیگران) نقل کرده، به صورت ذیل تقریرشدنی است:

مقدمه ۱: چون تناسخ محال است، اگر نفس قبل از بدن خلق شده باشد، حتماً مجرد (تام) خواهد بود.

مقدمه ۲: اگر نفس مجرد (تام) باشد، نوع آن منحصر در فرد خواهد بود؛ زیرا:
الف) منشأ تکثر افراد یک نوع، یا ذات است یا ذاتیات یا لوازم ذات یا اعراض مفارق.
ب) ذات، ذاتیات و لوازم ذات، هرگز نمی‌توانند منشأ تکثر باشند؛ زیرا در صورتی که یکی از این‌ها، مایه کثرت باشد، هر فرد مفروضی باید افراد کثیر باشد و در واقع، هرگز فردی محقق نخواهد شد.

ج) پس همواره، اعراض مفارق منشأ تکثر به حساب می‌آیند.

د) عروض اعراض مفارق متوقف بر استعداد است.

ه) استعداد از شئون ماده است و مجردات (تام) فاقد آن هستند.

نتیجه: مجردات (تام)، به دلیل آنکه ماده و استعداد عروض مفارق ندارند، فاقد اعراض مفارق هستند و چون اعراض مفارق را ندارند، نمی‌توانند افراد کثیر داشته باشند و نوعشان منحصر در فرد است.

مقدمه ۳: تالی شرطیه فوق باطل است؛ زیرا نفوس انسانی، در عین وحدت نوعی، افراد کثیر هستند.

نتیجه: نفس که نمی‌تواند مجرد (تام) باشد و از این‌رو، نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد، حادث است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۳۱).

ارزیابی دلیل سوم

پاره‌ای از اشکال‌هایی که در مبانی و مقدمات استدلال‌های قبل مطرح است، به این استدلال هم وارد هستند:

۱. «تشکیک در استحاله مطلق تناسخ».
۲. «تفکیک میان عارض ماهیت و عارض وجود و اینکه تنها عارض ماهیت نمی تواند مسبوق به استعداد سابق باشد».
۳. «تردید در وجود هیولی و انحصار وجود استعداد در ماده».
۴. «پیامدهای ناپذیرفتنی نظیر استحاله وجود مجردات و اینکه جنس مجردات تام نمی تواند متکثر شود».

دلیل چهارم؛ تعطیل قوای نفس از افعال خود

ملاصدرا در تبیین احادیث «الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف» و «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام» که بر خلقت ارواح، دو هزار سال قبل از ابدان دلالت دارد، بر این باور است که ارواح و نفوس انسانها نمی تواند قبل از بدنهایشان به صورت متعین وجود داشته باشد، چون چنین امری مستلزم محالات فراوانی از جمله تعطیل نفس و قوای آن از هر فعل (و انفعالی) خواهد بود. از این رو باید این احادیث را بر وجود مبادی نفوس در عالم علم خداوند تأویل کرد.

«و لعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعینات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة و تعطیل قواها عن الأفعال إذ ليس النفس بما هی نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارک بعضها حیوانیة و بعضها نباتیة بل المراد أن لها کینونة أخرى لمبادی وجودها فی عالم علم الله من الصور المفارقة العقلیة» (همو، ج ۸: ۳۳۲).

استدلال صدرا را می توان به بیان زیر صورت بندی کرد:

- مقدمه ۱: نفس اگرچه به دلایل فراوان، ذاتاً مجرد است، از نظر فعل، به نوعی به ماده تعلق دارد؛ یعنی افعالش را به کمک ماده (بدن) انجام می دهد.
- مقدمه ۲: موجودی که کارهای خود را به کمک ماده انجام می دهد، محال است کاری را بدون ماده انجام دهد.

مقدمه ۳: اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، چون تناسخ محال است، هیچ تعلقی به ماده و در نتیجه هیچ فعلی نخواهد داشت.

مقدمه ۴: پس اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، تعطیل نفس و قوای آن از هر فعل (و انفعالی) لازم خواهد بود، آن هم به مدت زمانی نامتناهی.

مقدمه ۵: اما تعطیل محال است، زیرا مبادی عالی حکیم هستند و موجود معطل و عبث ایجاد نمی‌کنند.

نتیجه: نفس پیش از بدن موجود نبوده و حادث است.

در توضیح این استدلال باید گفت که صدرا اضافه نفس به بدن را همچون اضافه ماده و صورت از اضافات حقیقیه می‌داند، نه اضافه عارضی مانند اضافه پدر و فرزند (ابوت و بنوت). از این رو در صورت وجود نفس پیش از بدن، برای نفس تعطیل از تصرف در بدن و تدبیر آن لازم می‌آید و این تعطیل مستلزم عارضی بودن اضافه نفس به بدن خواهد بود که نادرست است. بنابراین باید از همان ابتدای حدوث نفس، بدن هم موجود باشد تا نه تعطیل قوای نفس لازم آید و نه عارضی بودن اضافه نفس به بدن که هر دو باطل هستند (همو، ج ۸: ۳۷۳).

ارزیابی دلیل چهارم

بر این استدلال نیز می‌توان اشکال‌های زیر را مطرح دانست:

۱. نفس فی الجمله متعلق به ماده است و تنها در برخی از کارهای خود به ماده احتیاج دارد، نه در همه آنها. به عنوان مثال، نفس در علم حضوری مطلقاً (و به نحو سالبه کلیه) به بدن احتیاجی ندارد.

۲. بر فرض که نفس پیش از بدن نمی‌توانسته کار خاصی انجام دهد، معطل مطلق نبوده است و خلقت آن بی‌فایده و عبث و منافی فعل حکیم محسوب نمی‌شود، زیرا بر طبق ظواهر آیات و روایات، نفس پیش از تعلق به بدن معطل نبوده و در عالم ذر، خدای متعال خود را به نفوس آدمی معرفی و ارائه کرده

است و نفوس نیز او را شناخته‌اند و تصدیق کرده‌اند. در مباحث آتی با تفصیل بیشتری به این بحث خواهیم پرداخت. بنابراین «ندانستن فایده چیزی» نباید به معنای «بی‌فایده دانستن آن» تلقی شود.

۳. اشکال دیگر آنست که آیا در برزخ، که مطابق با نظر صدرای جسمانی (با جسم مادی و عنصری و نه جسم مثالی) نیست، تعطیل نفس پیش نمی‌آید و مستلزم آن نمی‌شود که اضافه نفس و بدن، اضافه غیر حقیقی باشد؟ صدرالمتألهین در الشواهد الربوبیه نیز، دو برهان بر حدوث نفس اقامه کرده است: برهان اول، همان برهان اول ابن سیناست. صدرای برهان دوم را در قالب «طریقه آخری» مطرح می‌کند که این برهان نیز به دلیل چهارم نزدیک است. وی اعتقاد دارد که نفس اگر قبل از بدن موجود باشد، از دو حال خارج نیست: یا باید موجودی عقلانی باشد یا موجود جسمانی (و نیازمند به بدن)، تالی به هر دو قسمش باطل است، عقلانی محض نمی‌تواند باشد، زیرا لازمه‌اش «تعطیل» است، در حالی که تعطیل و عبث، در این جهان باطل است. جسمانی هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا فرض ما این است که قبل از بدن جسمانی وجود دارد. آنگاه در قالب «حکمت عرشیه» جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء بودن نفس را معنا می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۲۲۳).

دلایل نقلی

صدرالمتألهین برای تأیید ادعای خویش به آیاتی از قرآن استناد می‌کند. وی در این زمینه چنین می‌آورد:

«نفس در آغاز امر موجودی بالقوه و عاری از هرگونه کمال و لاشیء محض است. چنانچه در آیه شریفه: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» (دهر: ۱) بدین نکته تصریح شده و به تدریج راه کمال و طریق استکمال را می‌پیماید تا آنگاه که به رتبه عقل بالفعل نائل شود و با عقل متحد گردد» (همو، ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۲۸ و ۳۲۹).

در نقد این سخن صدرا و تطبیق نظریه خود بر آیه مزبور باید گفت که در این آیه، سخن در باب زمانی است که انسان وجود داشته ولی شیء مذکوری نبوده است. بنابراین مطابق ظاهر آیه بر انسان زمانی پیش از خلقت مذکور او گذشته که در آن زمان به صورت غیرمذکور وجود داشته است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵: ۱۲۴). علاوه بر آنکه از منظر برخی مفسران این آیه، اساساً در مقام بیان این مطلب نیست که نفس انسان در آغاز لاشیء محض بوده یا وجود غیرمذکور داشته است، بلکه این آیات در سیاق احتجاج بر منکران وجود خداست و بر حادث بودن انسان و نیاز او به خالق و صانع دلالت دارد. خالقی که او را تدبیر کرده و به واسطه مجهز کردن او به ابزارهای معرفت او را به راه حق هدایت کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰: ۱۲۱). بنابراین آیه در مورد اینکه آدمی در آغاز عاری از هرگونه کمالی بوده، در نقصان تام به سر می‌برده و هنوز به صورت انسان بالفعل در نیامده بوده، ساکت است.

از آیات دیگری که صدرا برای استدلال برمی‌گزیند آیه شریفه «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴) است. صدرا این آیه را دال بر نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲۷) که به ملازمت بر عدم تقدم نفس بر بدن نیز دلالت دارد.

درباره این آیه نیز می‌توان گفت که آیه مذکور با هر دو نظر انطباق‌پذیر است و با نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس سازگاری کمتری دارد، چون بنا به توضیح صدرالمتألهین، به وجود آمدن نفس مجرد از بدن، به تدریج صورت می‌گیرد و تغییر سیاق آیه با تم که دال بر اتفاقی جدید و نیز فاصله این مرحله با مراحل قبل است، ضرورت چندانی نخواهد داشت، زیرا که از نظر صدرالمتألهین روح مجرد از ماده که برتر از ماده است، بعدها و با حرکت جوهری اشتدادی و با کمال عقل به وجود می‌آید و نفس در اولین مرحله به وجود آمدنش، امری مادی و منطبع در ماده است و مرحله به وجود آمدن نفس، فقط یک مرحله

از بی‌نهایت جزء از مراحل حرکت جوهری ماده به طرف ایجاد نفس ناطقه است. پس طبق نظر صدرالمتهلین، درست پس از پوشیده شدن استخوان با گوشت، اتفاق مهمی نمی‌افتد که به تغییر سیاق با ثم نیازی باشد. در حقیقت در آیه فوق، هیچ تصریحی در مورد نفس یا روح وجود ندارد و فقط می‌فرماید همین استخوان از گوشت پوشیده شده را به انسان کاملی تبدیل کردیم. (افتخار، ۱۳۸۳: ۳۱). نکته مهم دیگر آنست که مطابق با برخی روایات، انسان از ابتدای خلقت و از همان زمان که در عالم میثاق از او پیمان گرفته شده، دارای روح بوده است و همین روح از همان ابتدای تشکیل نطفه و علقه، همراه با مراحل خلقت دنیایی انسان وجود دارد که به آن روح قدیم گفته می‌شود، اما پس از مدتی روح جدیدی به نام روح حیات و بقا به جنینی که در رحم مادر است، دمیده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۱۴ و ۱۵). از این رو به نظر می‌رسد که عبارت «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» بر دمیده شدن روح جدیدی به نام روح الحیات دلالت دارد و با نظریه جسمانیة الحدوث بودن ارتباطی ندارد.

تأویل صدرالمتهلین در باب ادله عالم ذر و ارواح

ملاصدرا پس از مستدل‌سازی عقلی و نقلی اندیشه عدم تقدم حدوث نفس بر بدن، ادله نقلی و روایاتی که بر تقدم حدوث نفس بر بدن دلالت دارند را تأویل می‌کند. وی در تبیین چگونگی وقوع عالم ذر و کیفیت حضور انسان در آن عالم، تأویل خاصی را مطرح کرده است. در نظام اندیشه‌ای صدرا، عالمی پیش از عالم طبیعت وجود دارد و نحوه حضور انسان در این عالم، وجود جمعی در عالم علم الهی است، چون هر معلولی در مرتبه علت خویش حضور دارد. صدرا آیات و روایات بسیاری که از ائمه در باب عالم ارواح و ذر نقل شده است را به معنای نوع ویژه‌ای از وجود عقلی مقدم بر وجود اشیا در عالم طبیعت و جسم تبیین می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۹۴ و ۱۹۵). وی معتقد است که فرموده پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که: «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين» (احسائی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۱۲۱)

و «أن الأرواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما شاکر منها اختلف» (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۱۵۶) بر همین تأویل دلالت دارد و روایت نبوی «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۵: ۴۲۲) اشاره دارد به تقدم وجود انسان در معدن ذات خویش، یعنی عقول مفارق‌هایی که خزاین علم الهی است و نیز آیه شریفه «ننشئکم فیما لاتعلمون» (واقعه: ۶۱) صریحاً و آیه «الذی یریک حین تقوم و تقلبک فی المساجدین» (شعراء: ۲۱۸-۲۱۹) تلویحاً به آن اشاره دارد (اخلاقی، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

پس این مقام، مقام عقلی تفصیلی برای افراد مردم بعد از وجود اعیان ثابتۀ آنان در علم الهی، به صورت بسیط عقلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۸۶) و خداوند پیش از وجود فردی و شخصیشان بر آنها تجلی کرده و پرورششان داده است و وقتی انسان حقیقت خود و ربوبیت حق تعالی و عبودیت خویش را در آن موطن مشاهده کرد و خطایش را شنید، خدا در آن موطن شهودی با انسان‌ها میثاق بست و از آنان اقرار گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگان گفتند: «بلی» تو رب مایی. زیرا مشاهده حقیقت عبد که حقیقتی جز وابستگی و فقر و ربط به خدا ندارد، بدون مشاهده ربوبیت الله ممکن نیست؛ زیرا در نظام معرفتی صدرا، اگر انسان به علم حضوری، این حقیقت مرتبط و وابسته به خدا را یافته باشد، حتماً خدا را با چشم دل دیده است، پس در آن موطن شهودی به ربوبیت خدا و عبودیت خویش اقرار کرده و بر ربوبیت او میثاق سپرده و شاهد آن میثاق نیز خودش بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۴۳-۲۴۴؛ ۱۳۶۸، ج ۸: ۳۳۲ و ۳۵۵).

دلایل نقلی تقدم حدوث نفس بر بدن

ظواهر برخی از آیات قرآن کریم و نیز بسیاری از روایات، بر وجود پیشینی آدمیان به صورت کاملاً تفکیک شده و متکثر در عوالمی قبل از این دنیا و حدوث نفس آدمی پیش از تعلق به بدن دلالت دارد. در روایات امامیه، به صراحت از وجود انسان به صورت

متشخص در دو عالم ارواح و عالم ذر یاد شده است. با اندک تأملی در مضامین این اخبار می‌توان دریافت که این دو عالم از یکدیگر متمایزند و ارواح انسان‌ها در عالم ارواح، قبل از هر بدنی آفریده شده و سپس این ارواح در عالم ذر به بدن‌های ذری انسان‌ها تعلق گرفته و از این رو روح انسان‌ها قبل از ابدان دنیایی آنان در عوالم پیش از دنیا به صورت متعین و مشخص خلق شده است.

الف) روایات خلقت ارواح قبل از ابدان

در زمینه خلقت ارواح پیش از ابدان و وجود عالم ارواح مستقل از ابدان، روایات فراوانی از امامان اهل بیت علیهم‌السلام رسیده است که به نظر برخی از حدیث‌شناسان و عالمان دینی، این روایات نیز تواتر مضمونی دارند و گاه ادعای تواتر لفظی نیز شده است.^۱

پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

«خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید. سپس آنها را در هوا جای داد. ارواحی که در آنجا با هم ائتلاف داشتند، در این دنیا نیز ائتلاف دارند. و آنان که آنجا با هم اختلاف داشتند، اینجا نیز اختلاف دارند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۳۲).

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز چنین روایت شده است:

«... ارواح را دو هزار سال قبل از بدن‌ها آفرید. آنگاه ارواح را با بدن‌ها ترکیب کرده، در پیشانی آنها مؤمن و کافر بودنشان را نوشت. سپس در قرآن هم همین را برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل کرد و فرمود: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ» (حجر: ۷۵) (صفار، ۱۴۰۴: ۳۷۵).

امام صادق علیه‌السلام نیز در این زمینه می‌فرماید:

«مردی بر امیرالمؤمنین علیه‌السلام وارد شد؛ در حالی که آن حضرت با یاران خود بود. پس به آن حضرت سلام کرد و سه بار گفت: سوگند به خدا، تو را دوست می‌دارم و موالی توام.

۱. برای مطالعه بیشتر درباره مدلول این اخبار بنگرید: بیابانی اسکویی، ۱۳۸۶، انسان در عالم اظله و ارواح؛ آیات و احادیث.

امیرالمومنین علیه السلام به او فرمود: دروغ می‌گویی. تو آنچنان نیستی که می‌گویی. خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و دوستان ما را به ما عرضه داشت. سوگند به خدا، من روح تو را در میان ارواح دوستانم که به ما عرضه شده‌اند، ندیده‌ام. پس تو کجا بودی؟ آن مرد ساکت شد و دیگر مراجعه نکرد» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۲۹؛ مجلسی، همان، ج ۲۶: ۱۱۹).

این گروه از اخبار در میان محدثان امامیه کاملاً پذیرفته شده است، به گونه‌ای که اکثریت قریب به اتفاق محدثان به نقل این روایات پرداخته‌اند و مضمون آن را پذیرفته‌اند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۵؛ صفار، ۱۴۰۴: ۸۷-۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۳۸؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴: ۳۵۲). در این بین علامه مجلسی با اختصاص باب خاصی تحت عنوان «فی خلق الأرواح قبل الأجساد و علته تعلقها بها» و پس از نقل ۱۹ حدیث در این موضوع و با اشاره به احادیث دیگر در ابواب مختلف، روایات این باب را قریب به تواتر می‌شمارد. وی با مخدوش دانستن تمام ادله قائلان به حدوث ارواح همراه با حدوث بدن‌ها، بر این باور است که با این ادله امکان رد روایات صریح در این مطلب وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۴۱). ایشان در جای دیگر، اعتراض شیخ مفید به مرحوم صدوق را به دلیل اعتقاد به تقدم ارواح بر ابدان پاسخ می‌گوید و در ضمن آن، روایات این باب را مستفیض شمرده است و اعتقاد دارد که برهان تامی بر نفی آن اقامه نشده است (همو، ج ۶: ۲۵۵). برخی نیز همچون شیخ عبدالنبی عراقی روایات این باب را متواتر لفظی می‌دانند (عراقی، ۱۳۸۲: ۱۸۶).

مرحوم صدرالمتألهین هم (با وجود اینکه به عدم تقدم خلقت ارواح بر ابدان معتقد است) خلقت ارواح قبل از ابدان را از ضروریات مذهب امامیه دانسته است. او می‌نویسد: «روح آدمی را وجودی سابق بر بدن هست و روایات از طریق اصحاب ما در این باب، چندان زیاد است که قابل شمارش نیست؛ تا آنجا که وجود ارواح پیش از اجساد، از ضروریات مذهب امامیه رضوان‌الله علیهم است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۳۹).

ب) ادله قرآنی و روایی عالم ذر و میثاق

در دلالت آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام بر وجود انسان در عالم ذر جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست. خداوند متعال در قرآن کریم به میثاق آدمیان در عوالم پیشین اشاره می‌کند (اعراف: ۱۷۲).

بنا بر ظاهر آیه، خداوند از ذریه‌ای که از پشت فرزندان آدم برگرفت، بر ربوبیت خویش عهد و پیمان گرفته است، آنان نیز در این میثاق بر ربوبیت خداوند اقرار کردند و این پیمان الهی قاطع عذر انسان‌ها در قیامت است.

تعداد زیادی از اندیشمندان شیعه، به دلیل روایاتی که در تبیین این آیه از جانب حضرات ائمه علیهم السلام وارد شده است، معتقدند که این میثاق در عالمی پیش از این دنیا که *عالم ذر* نام دارد، از انسان‌ها گرفته شده است. در آن روایات از انسان‌هایی که خداوند از ایشان میثاق گرفته است، به موجودات کوچکی به اندازه مورچگان که ذر نام دارند، تعبیر شده است و از این رو به آن عالم نیز، *عالم ذر* گفته می‌شود.

بر اساس این روایات، در *عالم ذر* بدن انسان‌ها به صورت ذر شکل گرفته و بدن هر انسانی از بدن‌های دیگران مشخص شده بود. انسان‌های ذری مرکب از روح و بدن نیز دارای شعور و ادراک بوده‌اند تا آنجا که خداوند متعال آنان را به اموری تکلیف کرده بود. از جمله این روایات می‌توان به سخن امام صادق علیه السلام در این زمینه اشاره کرد که می‌فرماید:

«خداوند از پشت آدم ذریه‌اش را تا روز قیامت خارج کرد. آنان [نیز] مانند مورچگان خارج شدند ... سپس خداوند [به ایشان] فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: بله [سپس فرمود:] همانا محمد صلی الله علیه و آله فرستاده من و علی امیرالمؤمنین علیه السلام خلیفه و امین من است» (صفر، ۱۴۰۴: ۷۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۵۰).

زراره بن اعین در روایتی از معنای این آیه از امام باقر علیه السلام سؤال کرده است و امام در

پاسخ او می‌فرماید:

«(خداوند) از پشت آدم نژادش را تا روز قیامت خارج کرد، و [آنان] مانند مورچگان خارج شدند، سپس خود را به آنها معرفی کرد و وانمود، و اگر چنین نمی‌کرد، هیچ‌کس پروردگارش را نمی‌شناخت. و فرمود: رسول خدا ﷺ فرمود: "هر نوزادی بر فطرت متولد می‌شود، یعنی بر معرفت به اینکه خدای عز و جل خالق اوست (آفریده شده‌اند)"، همچنین است قول خدای تعالی "اگر از آنها بررسی، آسمان‌ها و زمین را که آفریده؟ خواهند گفت: خدا!"» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴: ۱۳۵).

در تفسیر عیاشی نیز ذیل آیه شریفه «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ» (آل عمران: ۸۱) از زراره روایت شده است:

«به امام ابو جعفر محمد باقر علیه السلام گفتم: آیا زمانی را که خداوند از ذر (ذریه آدم که به صورت ذر بودند) از پشت آدم میثاق گرفت، پس ایشان را با خود روبه‌رو کرد، دیدید؟ [آیا این مواجهه] معاینه و رؤیت خدا از جانب آنان بود؟ امام فرمود: آری ای زراره! [آنان خدا را رؤیت کردند] در حالی که مانند مورچگانی در برابر او بودند و خداوند به سبب این معاینه از آنان بر ربوبیت خویش و نبوت محمد صلی الله علیه و آله و سلم پیمان گرفت. سپس روزی آنان را بر عهده گرفت و رؤیت خود را از خاطر ایشان برد و معرفت خود را در قلوب آنان پابرجا گردانید» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۵۴).

علاوه بر این در جوامع روایی شیعه، روایات فراوانی در ابواب مختلف نقل شده است که به صورت صریح یا ضمنی بر وجود عالمی پیش از این دنیا، با نام عالم ذر دلالت دارند. به عنوان نمونه غیر از روایات فراوانی که به واقعیت عالم ذر اشاره کرده‌اند، روایات فراوانی در باب دیه اسقاط جنین پیش از چهارماهگی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۴: ۴۷۴)، علت وجوب غسل میت (همو، ج ۵: ۴۲۸ و ۴۲۹)، استلام حجر و ادعیه‌ای که در هنگام استلام آن وارد شده است (همو، ج ۸، ۷ و ۱۰ و: ۵۶۰ تا ۵۶۳) و ... به گونه‌ای ضمنی بر وجود عالم ذر

۱. وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (لقمان: ۲۵).

دلالت دارند. اما گذشته از این روایات غیرصریح برای اثبات تواتر معنوی روایات عالم ذر، آن قدر روایات صریح و روشن مانند روایات مذکور وجود دارد که انکار تواتر، کار بسیار دشواری است.

تعداد شایان توجهی از اندیشمندان و محدثان امامیه به این موضوع اشاره کرده‌اند و شمار احادیث عالم ذر را بیش از حد انکارشدنی می‌دانند و دلالت این گروه از آیات و روایات بر معنای ظاهری خود را صحیح می‌شمرند. به‌عنوان نمونه شیخ صدوق در برخی تألیفات خویش، نه تنها اصل عالم ذر را پذیرفته، بلکه اموری را که در آن عالم واقع شده است، در مراتب کمال و سعادت انسان مؤثر می‌داند (صدوق، ۱۴۱۴: ۹۳). حسن بن سلیمان حلی در کتاب *مختصر بصائر الدرجات* پس از ذکر تعداد زیادی از روایات عالم ذر با عنوان احادیث الذر، روایت این باب را بیشتر از آنچه نقل کرده، دانسته است و در پایان کتاب باقیمانده روایات این موضوع را با عنوان «تممه احادیث الذر» ذکر می‌کند (حلی، ۱۳۷۰: ۱۴۹ تا ۱۶۸ و ۲۱۴ تا ۲۲۸). علامه مجلسی نیز معتقد است که عالم ذر عالمی متمایز از عالم ارواح بوده و ارواح انسان‌ها که پیش از آن خلق شده، در عالم ذر به همین بدن‌های ذره‌ای تعلق گرفته است، آنگاه از آنان میثاق گرفته شد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۵۷). او عالم ذر را عالمی حقیقی و عینی دانسته است و حمل آیات و روایات بر تمثیل و استعاره را به دور از حقیقت و بعید می‌شمرد (همو، ۱۴۰۴، ج ۷: ۳۷). شیخ حر عاملی نیز در این زمینه اعتقاد دارد که احادیث در این باب بسیار فراوان و از حد تواتر گذشته است. بیش از هزار حدیث در همه کتب حدیثی آمده است، اما برخی از متکلمین، به جهت دلیل ظنی که تام نیست و پاسخ آن از خود احادیث روشن است، منکر آن شده‌اند. وی بر آنست که این دلیل ضعیف در مقابل آیات قرآنی و روایات متواتر مقاومت نمی‌کند (حر عاملی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۴۲۵). سید نعمت‌الله جزایری تعداد روایات دال بر عالم ذر را بیش از پانصد مورد می‌شمرد که تعداد شایان توجهی از آن، روایات صحیح، حسن و موثق است (جزایری، ۱۴۱۷، ج ۲: ۱۸۴). وی از اینکه بزرگانی چون شیخ مفید، سید مرتضی و

طبرسی با تأویل روایات فراوان به انکار عالم ذر پرداخته‌اند، ابراز تعجب می‌کند و این روایات را به دلیل بسامد و تظافر دلالت از جانب مجموعه احادیث تأویل ناپذیر می‌داند (همو، بی‌تا، ج ۱: ۲۷۵). علامه امینی هم در تفسیر آیه ذر، رساله‌ای در ۱۵۰ صفحه نوشته که در آن نوزده آیه و صد و سی حدیث نقل کرده است که همگی بر وجود عالم ذر دلالت دارند. او از میان آن احادیث چهل حدیث را صحیح (اصطلاحی) دانسته است (تهرانی، ۱۴۰۸، ج ۲۱: ۳۸۳).

البته گروه دیگری از اندیشمندان امامیه که عمدتاً از متکلمان بعد از عصر غیبت کبری به این سو یا در زمره فلاسفه هستند، اشکال‌هایی را بر این گروه از آیات و روایات وارد دانسته‌اند و به دلیل همین موارد و نیز به دلیل خبر واحد بودن این روایات، دست از ظاهر این ادله کشیده‌اند و معنای آن را به طرق مختلف تأویل کرده‌اند. اما در پاسخ این گروه باید گفت اولاً فروانی این اخبار چنان است که آن را از واحد بودن خارج کرده و دستکم تظافر و تواتر معنوی آنها را اثبات می‌کند؛ ثانیاً می‌دانیم که بحث از وجود عالم ذر، از اصول اعتقادی نیست که تنها راه پذیرش آن ادله عقلی باشد و در جزئیات عقاید حتی اخبار آحاد در صورت عدم تعارض با ادله عقلی شاید معتبر باشند؛ ثالثاً اشکال‌هایی که این گروه از اندیشمندان به سبب آن از ظاهر این روایات دست کشیده‌اند و آنها را تأویل کرده‌اند، بارها پاسخ داده شده است^۱ که در این نوشتار مجال ورود به آن نیست. از این‌رو روشن است که چنانچه اشکال جدی و حل‌ناشدنی بر ظاهر این ادله وارد نشود، دلیلی برای تأویل یا رد این اخبار وجود ندارد.

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه بنگرید: ابن طاوس، ۱۴۲۲، ج ۳: ۳۲۷ و ۳۲۸ و افضل، ۱۳۸۸، پاسخ به اشکال‌های کلامی و فلسفی درباره عالم ذر و بیابانی اسکویی، ۱۳۸۷، انسان در عالم ذر؛ نتایج و تواتر روایات.

دیدگاه متکلمان و اندیشمندان نخستین امامیه

برای فهم صحیح‌تر متون روایی، واکاوی دیدگاه‌های اندیشمندان شیعه در عصر حضور گریزناپذیر خواهد بود، چرا که باورهای اعتقادی متکلمان نخستین امامیه کاملاً تحت تأثیر کلام اهل بیت علیهم‌السلام شکل گرفته است و آنان بر مبنای روایات به نظریه‌پردازی در معارف اعتقادی امامیه دست زده‌اند. البته این قالب‌سازی و نظریه‌پردازی معارف در کوفه را باید در کنار نشر احادیث دانست، از این رو شناخت دیدگاه این گروه از متکلمان، قرینه مهمی در فهم صحیح روایات اعتقادی شیعه محسوب می‌شود. از سوی دیگر نقل روایات در دوران نخستین توسط راویان به منزله قبول مضامین و محتوای آن روایات از جانب راویانی است که آن احادیث را نقل کرده‌اند یا در کتب خویش آورده‌اند. از این رو عمده توثیقات و تضعیف‌های رجالیان شیعه در کتب فهرست و رجال، بر محور راویان صاحب کتاب انجام می‌گرفته است.^۱ این رویکرد خود یعنی دانشمندان رجال، محتوای کتب راویان را به منزله باورها و اعتقادات آنان پنداشته‌اند و لازمه نقل روایات توسط آنان را قبول مضامین آن احادیث از جانب راویان می‌دانستند. به همین سبب دو مسئله حاضر اگرچه از متکلمان نخستین امامیه اندیشه‌ای به صراحت درباره تقدم یا تقارن حدوث نفس و بدن نقل نشده است، در ضمن برخی از آرا و اندیشه‌های آنان می‌توان اشاراتی بر اعتقاد آنان به تقدم حدوث نفس بر بدن یافت. آنان اولاً همه اشیا غیر از خداوند را حادث دانسته‌اند؛ ثانیاً به تمایز و دوگانگی روح و بدن از همان ابتدای خلقت باور دارند و با ایجاد تمایز بین روح و بدن از ابتدای خلقت، به آفرینش متمایز روح از بدن معتقدند. گروهی از آنان نیز احادیث خلقت ارواح قبل از ابدان را نقل می‌کنند و بالأخره اضطراری و موهوبی بودن معرفت معارف بنیادین اعتقادی در میان آنان امری اجماعی است.

۱. بنگرید: نجاشی، ۱۴۱۶ و طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۷ و نیز طوسی، ۱۴۱۵.

۱. با بررسی روایات می‌توان به خوبی دریافت که اعتقاد به حدوث همه اشیا به جز خداوند اندیشه‌ای اجماعی در میان متکلمان و محدثان نخستین امامیه بوده است. نقل روایاتی که مشتمل بر باور حدوث لا من شیء است از سوی محدثان و متکلمان امامیه می‌تواند دلیل مناسبی بر انگاره آنان در این مسئله باشد.

به‌عنوان نمونه می‌توان به پرسش زاره از امام باقر علیه السلام اشاره کرد:

«قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام أَ كَانَ اللَّهُ وَ لَأَشْيَاءَ قَالَ نَعَمْ كَانَ وَ لَأَشْيَاءَ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۰).
شیخ صدوق نیز روایاتی را از جمعی از محدثان و متکلمان بزرگ امامیه در دوران حضور نظیر هشام بن سالم، ابن ابی عمیر و محمد بن مسلم نقل می‌کند که امام باقر علیه السلام فرمودند:

«عن أبي جعفر علیه السلام قال سمعته يقول كان الله و لأشياء غيره...» (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

عبدالاعلی یکی دیگر از بزرگان خاندان اعین نیز با نقل حدیث مهمی درباره کیفیت اسمای الهی به مسئله حادث بودن و خلقت لا من شیء همه اشیا اشاره می‌کند:
«... و الله خالق الأشياء لا من شيء كان و الله يسمي بأسمائه و هو غير أسمائه و الأسماء غيره» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱۴).

بنابراین حقیقت روح و نفس آدمی نیز از این قاعده مستثنا نبوده و به این سبب متکلمان نخستین امامیه به حدوث نفس معتقد هستند.

۲. بر مبنای دیدگاه بزرگ متکلم امامیه در عصر حضور هشام بن حکم، انسان موجودی دو بعدی و متشکل از روح و بدن است و در اصل روح درک‌کننده امور محسوب می‌شود (اشعری، ۲۰۰۵، ج ۱: ۵۱). از سوی دیگر بنا بر روایات متعددی که از سوی محدثان امامیه نقل شده، بر تمایز نفس و بدن تأکید شده است. به‌عنوان نمونه مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند: «همانا روح‌ها با بدن آمیخته نشده، با آن امتزاج نمی‌یابد و متکی بر آن نیستند، بلکه بر بدن تسلط و احاطه دارند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۴۰). به‌همین دلیل حدوث

روح با حدوث بدن دنیایی متمایز است و حدوث جسمانی روح و نفس، نزد اندیشمندان نخستین امامیه پذیرفتنی نیست.

۳. گروهی از اصحاب نخستین امامیه همچون محمدبن مسلم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸: ۱۳۲) ابن ابی عمیر (همان: ۱۳۱) بکیربن اعین و حسن بن محبوب (همان: ۱۳۵) با نقل احادیث خلقت ارواح قبل از ابدان، صراحتاً تقدم حدوث نفس بر بدن را می پذیرند. بسیاری از احادیث عالم ذر نیز توسط اندیشمندانی چون زراره و خاندان او، ابن ابی عمیر (کلینی، همان، ج ۲: ۱۲ و ۱۳؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱۳۵)؛ ابابصیر (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۷)؛ هشام بن سالم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۹) و ... نقل شده است. بیشتر دلالت ظاهر این گروه از روایات بر تقدم حدوث نفس بر بدن مادی دنیایی تبیین شد. از این رو می توان گفت که این اندیشه به سبب نقل توسط اصحاب نخستین امامیه، مورد پذیرش آنان است.

۴. از جمله مسائلی که اندیشمندان نخستین شیعه، بر مبنای آیات قرآن و با توجه به روایات حضرات ائمه معصومین علیهم السلام به نظریه پردازی درباره آن پرداخته اند، مسئله معرفت است. آنان سؤالات متعدد خود را در موضوع معرفت از امامان علیهم السلام مطرح کردند و به نقل پاسخها و سخنان حضرات ائمه علیهم السلام پرداختند تا آنجا که غالب روایات این باب از سوی متکلمان بزرگ امامیه در قرون نخستین، نظیر زاره و خاندان او، هشام بن سالم، ابابصیر، یونس بن عبدالرحمن و ... روایت شده است. اندیشمندان امامیه در آن دوران در برابر اندیشه غالب معتزلیان که به اکتسابی بودن معرفت معتقد بودند (مانکدیم، ۱۴۱۶: ۴۸؛ شهرستانی، ۱۴۱۴: ۵۶، ۵۸، ۷۲ و ۸۴) به ضروری و اضطراری بودن معرفت در امور بنیادین اعتقادی باور داشتند و نظریات کلامی خاص خود را در این زمینه مطرح می کردند.

مطابق با آنچه عقیده‌نگاران گزارش کرده‌اند، اندیشه متکلمان امامیه در عصر حضور، اعتقاد به معرفت اضطراری بود. مهم‌ترین گزارش، توصیف ابوالحسن اشعری (م ۳۲۵هـ) است. وی در این زمینه می‌گوید:

«روافض درباره نظر و قیاس اختلاف رأی و دیدگاه دارند و در این مسئله هشت دسته می‌باشند: فرقه نخست از روافض که جمهور^۱ آنان هستند، معتقدند همه معارف اضطراری‌اند و تمامی انسان‌ها این معارف را به صورت اضطراری و غیراختیاری دارا هستند...» (اشعری، ۲۰۰۵، ج ۱: ۵۱).

البته در این بین اندیشه هشام بن حکم در موضوع معرفت اندیشه‌ای تکامل یافته‌تر و اندکی با انگاره جمهور اندیشمندان شیعه در عصر حضور متفاوت است. اشعری انگاره او را در مسئله معرفت چنین گزارش می‌کند:

«فرقه چهارم از روافض اصحاب هشام بن حکمند که معتقدند همه معارف به ایجاب آفرینش اضطراری‌اند اما این معارف جز پس از نظر و استدلال واقع و محقق نمی‌شوند. [آنان] از معارفی که جز پس از تفکر و استدلال محقق نمی‌شوند، علم به خداوند عزوجل را اراده می‌کنند» (اشعری، ۲۰۰۵، ج ۱: ۵۲).

کلینی و صدوق نیز روایتی را از علی بن ابی حمزه نقل کرده‌اند که نشان‌دهنده دیدگاه هشام درباره معرفت است. وی چنین روایت می‌کند:

۱. نکته لازم به ذکر درباره گزارش اشعری آن است که با توجه به درگذشت او به سال ۳۳۰ هجری، کتاب مقالات الاسلامیین درابتدای سده چهارم هجری توسط وی نگاشته شده است. از این رو آخرین اقوالی که او از آرای کلامی امامیه گزارش می‌کند، مربوط به نوبختیان و اندکی پس از آنان است؛ زیرا هم حسن بن موسی (م حدود ۳۱۰) و هم اسماعیل بن علی بن ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱) یک طبقه متقدم بر اشعری یا با اندکی تسامح معاصر اویند. به همین علت و به دلیل ذکر مستقل آرای نوبختیان (فرقه پنجم) مقصود اشعری از جمهور امامیه در مسئله علم و معرفت، اندیشمندان شیعه در عصر حضور و متکلمان مدرسه کلامی کوفه است.

«به امام صادق علیه السلام گفتم: شنیده‌ام هشام بن حکم از شما روایت می‌کند که خدای عزوجل جسم صمدی نورانی است که معرفتش ضرورت^۱ [ضروری] است و خدا به هر کدام از بندگانش که بخواهد به واسطه آن [عطای معرفت خود] منت می‌نهد...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۴؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۹۸).

در این روایت ضرورت معرفت به هشام نسبت داده شده است، اما امام نیز به گونه‌ای ضمنی این سخن هشام را تأیید کرده‌اند. هرچند پاسخ امام بیشتر به بخش نخست پرسش برمی‌گردد. چنانکه برخی از دانشمندان شیعه در بیان مراد از ضرورت معرفت در روایت فوق گفته‌اند؛ باور هشام در مسئله معرفت خدا، آنست که شناخت خدا اکتسابی نبوده و معرفت او ضروری و فطری است (قمی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۰۵).

بر پایه این گزارش‌ها چنین دریافت می‌شود که اصحاب هشام بن حکم نیز همچون سایر متکلمان امامیه، به اصل اضطراری بودن معارف اعتقاد دارند، لکن نظریه هشام دارای امتیازات زیر است:

- مطابق با گزارش اشعری، هشام معتقد است: «أن المعرفة كلها اضطرار». این تعبیر نشان می‌دهد که هشام و اصحاب او گونه خاصی از معرفت را اضطراری می‌دانند و با توجه به قسمت اخیر گزارش، این معرفت خاص، همان شناخت خداوند است.
- هشام معرفت اضطراری را به یک نوع امر فطری بازمی‌گرداند؛ به این معنا که خداوند معرفت را در ساختار وجودی انسان قرار داده، به گونه‌ای که این معرفت برای آدمی اضطراراً حاصل می‌شود.

۱. با توجه به روایت مذکور در کافی و توحید و گزارش اشعری از اندیشه اصحاب هشام می‌توان چنین دریافت کرد که دو اصطلاح ضروری و اضطراری معادل یکدیگرند و مفهوم یکسانی دارند.

• خداوند برای فعلیت و به ظهور رسیدن معارفی که در خلقت ما نهفته، ابزاری قرار داده است که این ابزار همان نظر و استدلال هستند.

نکته شایان تأمل آنست که با توجه به روایات فراوانی که از اندیشمندان نخستین امامیه وارد شده، انسان به دلیل نداشتن ابزار معرفت خداوند، به شناخت او مکلف نشده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۳) و کسب معرفت معارف بنیادین اعتقادی در حوزه توانایی او نیست، بلکه معرفت فقط صنع خداوند است (همان) و به خواست او به انسان عطا می‌شود (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۲۷). از این رو خداوند متعال قبل از خلقت بدن‌های دنیوی انسان‌ها، روح و بدن ذری آنان را در عوالم پیشین آفرید و در همان عوالم خود را به انسان‌ها معرفی کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۳) و شناخت خود و برخی دیگر از مسائل بنیادین اعتقادی، نظیر نبوت و امامت را به آنان عطا فرمود (برقی، ۱۳۷۱: ۱۳۵). بنابراین با توجه به انگاره مشهور متکلمان امامیه در دوران نخستین و نیز انگاره خاص هشامین حکم درباره مسئله معرفت، مقصود آنان از معارف اضطراری، بسته معرفتی موهوبی است که خداوند متعال پیش از خلقت دنیایی انسان به او عطا می‌کند.^۱ از دیدگاه این گروه از متکلمان، روح و نفس انسان پیش از بدن دنیوی او خلق شده و در همان هنگام خداوند معرفت خویش را به انسان‌ها ارزانی داشته است.

بنابراین با توجه به اشکال‌های دلایل عقلی نظریه عدم تقدم حدوث نفس بر بدن، هیچ دلیلی برای صرف نظر از ظواهر ادله فراوان نقلی نداریم. چنانکه بزرگان اندیشمندان امامیه نیز، تنها هنگامی به نفی یا تأویل اخبار و روایات می‌پردازند که آن ادله با براهین عقلی غیرمخدوش مخالف باشد. همچنین شرط صحت تأویل متون آنست که حمل بر معنای تأویلی دور از دشواری و مطابق با سایر ادله باشد. سید مرتضی در این زمینه چنین می‌آورد:

۱. برای مطالعه بیشتر در این باره بنگرید: منتظری، انگاره معرفت اضطراری در باور اندیشمندان نخستین امامیه.

«لا شبهه فی أن کل خبر اقتضى ما تنفیه أدله العقول فهو باطل مردود إلا أن یكون له تأویل سائغ غیر متعسف فیجوز أن یكون صحیحا و معناه مطابق الأدله» (شریف مرتضی، ۱۳۵۰: ۱۲۳).

نتیجه گیری

۱. بر اساس آنچه گذشت، تواتر معنوی ادله نقلی که بر تقدم حدوث نفس بر بدن دلالت دارد، امر انکارناپذیری است. از این رو حمل این تعداد از روایات بر معنای مجازی کار بسیار دشواری خواهد بود.
۲. از سوی دیگر تعداد فراوان روایات عالم ذر و عالم ارواح، خود از قطعی بودن این معنا در فرهنگ روایات شیعه نشان دارد.
۳. با توجه به اشکال‌هایی که به دلایل عقلی نظریه عدم تقدم حدوث نفس بر بدن وارد است، هیچ دلیلی برای صرف نظر از ظواهر ادله فراوان نقلی نداریم، زیرا تأویل آیات و روایات متظفیری که با صراحت بر این مسئله دلالت دارد، تنها به دلیل منطبق نبودن بر نظام اندیشه خاصی موجه نیست. بنابراین حمل آموزه تقدم حدوث نفس بر بدن، در احادیث عالم ارواح و ذر بر تقدم روح در مرحله علم الهی و عالم عقول و حمل عالم ذر به عالم ملکوت، بر خلاف ظاهر ادله نقلی است و گونه‌ای از تأویل بدون دلیل محسوب می‌شود.

منابع

۱. امام صادق، جعفر بن محمد علیه السلام (منسوب) (۱۴۰۰ق). مصباح الشریعه، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷م). *احوال النفس الناطقه*، تحقیق راحمه فؤاد الاهوانی، پاریس، داربیلون.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). *الشفاء، الطبيعيات*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۴. ابن ابی اصیبه (۱۳۷۷ق). *عیون الانباء*، بیروت، بی نا.
۵. ابن هروی، نظام الدین احمد محمد بن شریف (۱۳۶۳). *انواریه* (ترجمه و شرح حکمه الاشراف سهروردی)، تهران، امیرکبیر.
۶. احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ق). *عوالی اللتالی*، قم، سیدالشهداء.
۷. اخلاقی، مرضیه (۱۳۸۴). *نگرش صدرا به عالم ذر و میثاق، اندیشه نوین دینی*، شماره ۳: ۱۷۷-۱۹۶.
۸. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۲۰۰۵م). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، چاپ سوم، بیروت، مطبعة المتوسط.
۹. افتخار، مهدی (۱۳۸۳). *تأملی در حدوث جسمانی نفس، کیهان فرهنگی*، شماره ۲۱۴: ۲۶-۳۳.
۱۰. افضلی، علی (۱۳۸۸). *پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره عالم ذر، فلسفه دین*، شماره ۴: ۸۵-۱۱۲.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۰ق). *المحاسن*، تحقیق سید جلال الدین حسینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۸۶). *انسان در عالم اظله و ارواح؛ آیات و احادیث، سفینه*، شماره ۱۵: ۹-۳۳.
۱۳. _____ (۱۳۸۷). *انسان در عالم ذر؛ نتایج و تواتر روایات، سفینه*، شماره ۲۱: ۱۱۹-۱۲۶.

۱۴. تهرانی، آقا بزرگ (۱۴۰۸ق). *الذریعہ إلى تصانیف الشیعه*، قم، اسماعیلیان.
۱۵. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۸ق). *الفصول المهمه فی اصول الائمه*، تحقیق محمد قائمی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۱۶. حلی، حسن بن سلیمان (۱۳۷۰ق). *مختصر بصائر الدرجات*، نجف، منشورات المطبعه الحیدریه.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۶). *معارض الفہم فی شرح النظم*، قم، دلیل ما.
۱۸. جزایری، سید نعمت الله (بی تا). *الانوار النعمانیہ*، بیروت، مؤسسه اعلمی، چاپ چهارم.
۱۹. _____ (۱۴۱۷ق). *نورالبراهین*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. رازی، فخرالدین محمدبن عمر (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیہ فی علم الالہیات و الطبیعیات*، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۲۱. زکوی، علی اصغر (۱۳۸۴). *تحلیلی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در مسئلہ حدوث نفس*، انجمن معارف اسلامی، شماره ۲: ۱۱۷ تا ۱۴۰.
۲۲. سعیدی، احمد و غلامرضا فیاضی (۱۳۸۷). *ارزیابی ادله و مبانی نظریہ حدوث نفس*، معرفت فلسفی، سال ششم، شماره دوم: ۱۱-۴۲.
۲۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). *مجموعہ مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. سیوری، مقدادبن عبدالله (۱۴۲۲ق). *اللوامع الالہیہ فی مباحث الکلامیہ*، تحقیق قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۵. شریف مرتضی، علی بن ابواحمد (۱۳۵۰ق). *تنزیہ الانبیاء*، قم، منشورات شریف مرتضی.
۲۶. _____ (۱۴۱۱ق). *الذخیرہ فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. _____ (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سید مهدی رجایی، چاپ اول، قم، انتشارات دارالقرآن الکریم.
۲۸. شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم (۱۴۱۴ق). *الملل والنحل*، تحقیق محمد امیر مهنا و ...، چاپ اول، بیروت، دارالمعرفه.

۲۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۳۰. _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم، بیدار.
۳۱. _____ (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، قم، المصطفوی.
۳۲. _____ (۱۳۷۰). *شرح اصول کافی*، کتاب التوحید، همراه با تعلیقات ملا علی نوری، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۳. _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۳۴. _____ (۱۳۶۱). *العرشیه*، تهران، انتشارات مولی.
۳۵. صدوق، محمدبن علی بن بابویه قمی (۱۴۱۴ق). *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۶. _____ (۱۳۸۹ق). *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۷. صفار، محمدبن حسن بن فروخ (۱۴۰۴ق). *بصائر الدرجات*، قم، انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۳۸. طالقانی، محمد نعیم (۱۴۱۱ق). *منهج الرشاد فی معرفه العباد*، تحقیق رضا استادی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۴۰۶ق). *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، چاپ دوم، بیروت، دارالأضواء.
۴۱. _____ (۱۴۱۵ق). *الرجال*، تحقیق جواد قیومی، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر الفقاهه.

۴۲. _____ (۱۴۱۷ق). *الفهرست*، تحقیق جواد قیومی، چاپ اول، قم، مؤسسه نشر الفقاهه.
۴۳. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
۴۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
۴۵. عراقی، عبدالنبی (۱۳۸۲). *روح ایمان*، تحقیق: ناصر باقری بیدهندی، قم، بنیاد پژوهش‌های علمی فرهنگ نورالاصفیاء.
۴۶. عیاشی، محمدبن مسعود (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه.
۴۷. قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵ق). *شرح توحید صدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. مانکدیم، احمدبن حسین (۱۴۱۶ق). *شرح الاصول الخمسه*، تحقیق عبدالکریم عثمان، چاپ سوم، قاهره، مکتبه وهب.
۵۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۵۱. _____ (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۲. مکی عاملی، حسن محمد (۱۴۲۳ق). *الالهیات*، محاضرات جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۵۳. ملکی میانجی، محمد باقر (۱۴۱۵ق). *توحید الامامیه*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۴. منتظری، محمد حسین، انگاره معرفت اضطراری در باور اندیشمندان نخستین امامیه، تحقیقات کلامی، شماره ۸، ص ۷ - ۲۶.
۵۵. نجاشی، احمدبن علی بن احمد (۱۴۱۶ق). *فهرست اسماء مصنفی الشیعه*، به کوشش سید موسی شبیری زنجانی، چاپ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.