

میزان تطبیق تبیین‌های حکمی فلاسفه با دیدگاه قرآن و روایات، درباره حدوث و قدم نفس

* مرضیه رضوی
** محمدمهدی گرجیان
*** اصغر هادوی

چکیده

یکی از سؤالات اساسی درباره نفس انسان این است که آیا قبل از تعلق به بدن و افاضه به آن، وجودی مفارق و قائم به ذات داشته که با حدوث بدن به آن می‌پیوندد، یا اینکه مانند بدن بوده، همراه هر بدن یا به واسطه آن (مع‌البدن) حادث می‌گردد. در بین حکیمان مسلمان، سه دیدگاه درباره حدوث و قدم نفس وجود دارد و هر دیدگاه برای اثبات مدعای خود، به دست‌های از آیات و روایات متوسل شده و با مبنا قرار دادن دیدگاه عقلی خود، سعی در توجیه آیات و روایات مؤید نظریه مقابل داشته است. ملاصدرا نیز با توجه به رویه‌اش در سازگار نمایاندن اندیشه‌های فلسفی خویش با متون دینی و باور عمیق به یگانگی عقل و نقل و شهود، بر آن شده تا اقوال حکما و مضمون برخی آیات و روایات دال بر وجود پیشین نفس را به نفع نظریه خود توجیه نماید. با توجه به اهمیت این بحث و عدم تبیین آن از نگاه کتاب و سنت، در این نوشتار تلاش بر آن است تا هر آنچه درباره این موضوع در آیات و روایات آمده، جمع‌آوری و بررسی شود و سازگاری یا عدم‌سازگاری آن با دیدگاه‌های فلسفی ارزیابی گردد.

واژگان کلیدی

حدوث، قدم، نفس، قرآن، حدیث.

*. دکترای مدرسی معارف اسلامی، گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم. razavi89_m@yahoo.com
**. دانشیار دانشگاه باقرالعلوم. mmgorjian.andishvarn.ir
***. استادیار دانشگاه شاهد. hadavi@shahed.ic.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۵

طرح مسئله

هرچند طرح حدوث و قدم نفس به معنای ذاتی آن در قرآن و روایات به صراحت راه ندارد، این بحث همانند سایر مباحث نفس، دارای پیشینه بسیار طولانی بوده، با مسئله علم و آگاهی انسان نیز ارتباط مستقیمی دارد. چون همه متکلمان «ماسوی الله» را حادث می‌دانند، در حدوث روح نیز متفق‌اند و اختلاف آنان فقط در تقدم و تأخر روح نسبت به بدن است. (بنگرید به: بیضاوی، ۱۹۹۱: ۵۴ - ۵۳؛ حلی، ۱۴۰۷: ۱۸۹ - ۱۸۸) با وجود این، در طرح مسئله حدوث نفس، میان متکلمان متقدم و متأخر اختلاف وجود دارد. قدما از جمله سید مرتضی (۱۴۰۵: ۴ / ۲۸) و شیخ مفید (۱۴۱۴: ۸۳ - ۷۹) در برابر قائلان به تقدم زمانی روح نسبت به بدن - که به دلایل نقلی استناد می‌کردند - به حدوث روح اعتقاد داشتند؛ اما موضع عموم متأخران در این باب بیشتر پاسخی به قول افلاطون و تابعان او در قدم نفس است. (بنگرید به: حلی، ۱۴۰۷: ۱۸۹ - ۱۸۸)

متکلمان در تقدم و تأخر روح نسبت به بدن اختلاف دارند. عده‌ای مانند فخر رازی در برخی آثارش تقدم روح بر بدن را برگزیده. (بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۴۰۲ - ۳۹۷) و کسانی چون سید مرتضی، غزالی و بحرانی، به تأخر آن از بدن فتوا داده‌اند. (بنگرید به: سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۴ / ۳۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۵۳ - ۱۵۲؛ غزالی، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۲۳) قائلان به تقدم روح به احادیثی همچون «ان الله تعالى خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» استناد می‌کنند و معتقدان به تأخر روح نیز اغلب، آمادگی بدن را برای دریافت فیض روح از مبدأ متعالی، شرط حدوث روح می‌دانند. (همان: ۱۲۱ - ۱۱۱) برخی هم - مانند ایچی و تفتازانی - ادله هر دو طرف را مخدوش دانسته، هیچ‌کدام را بر دیگری ترجیح نداده‌اند. (بنگرید به: ایچی، ۱۳۷۰: ۳ / ۱۵۹؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۳۲۳ - ۳۲۰)

در بین فلاسفه نیز سه دیدگاه کلی وجود دارد: یکی دیدگاه افلاطونی که مدافع قدیم بودن نفس بوده و علم را نوعی تذکر دانسته است. (افلاطون، ۱۳۵۷: ۵۶۱ - ۴۸۱) وی نفس را غیر مادی و مقدم بر جسم می‌داند و در نگاه او، جسم خدمتگزار نفسی است که از عالم مُثُل هبوط کرده است. (همان)

دیدگاه دیگر از آن ارسطو و پیروان او از جمله ابن‌سینا است. مطابق این دیدگاه، نفس آدمی قدیم نیست؛ بلکه با حدوث بدن حادث می‌شود. نفس موجود مجردی است که با حدوث بدن، آن نیز خلق می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. ایشان نفس را همانند لوح سفیدی می‌داند که هیچ نوع علم و آگاهی همراه خود ندارد و به تدریج معلومات خود را کسب می‌کند. در واقع نفس وقتی حادث می‌شود که بدن مناسبی برای خدمت به آن حادث گردد و این بدن، مملکت و وسیله آن باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۸۴)

در مقابل، صدرالمتألهین با جسمانیة الحدوث دانستن نفس و حذف ثنویت، از دیدگاه ابن‌سینا فاصله می‌گیرد. (بنگرید به: صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ الف) برخلاف بیشتر متکلمان و حکیمان مسلمان که برای نفس، حدوثی همراه با حدوث بدن قائل‌اند، صدرا از حدوثی سخن گفته که از حدوث بدن نشئت می‌گیرد و با آن مرتبط است. تفسیر فیلسوفان اشراقی و مشائی در نحوه پیدایش نفس همزمان با استعداد بدن یا متأخر از

حدوث آن، با اشکالاتی مواجه است که صدرا در حکمت متعالیه خود آنها را با جسمانیة‌الحدوث دانستن نفس و از رهگذر مسئله مهم حرکت جوهری برطرف نمود.

طبق حرکت جوهری، کلیه موجودات جهان طبیعت در حرکت و تحول دائم به سر می‌برند. هر موجودی در این جهان به سوی غایت خویش در جریان است و دم‌به‌دم صورت جدیدی را به خود می‌گیرد و مقام تازه‌ای را می‌یابد. بر اساس این اصل، وقتی عناصر چهارگانه کاملاً تصفیه شد و اختلاط و امتزاج آنها به اعتدال رسید و راه کمال و استکمال عوالم نباتات و حیوانات را پشت سر گذاشت و قدمی فراتر نهاد، در این هنگام از جانب «واهب‌الصور» شایسته قبول نفس ناطقه می‌شود. (همو، ۱۳۸۳: ۲۹۹) بنابراین نفس «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» است؛ یعنی در هنگام حدوث، آخرین مراتب جسمانی و اولین مراتب روحانی می‌باشد.

به عقیده ملاصدرا، نفس حادث است «به» حدوث بدن، نه «با» حدوث بدن تا معنای «همراهی» و تقارن فهمیده شود و نه به این معنا که ابتدا بدن حادث می‌شود و وقتی به حد اعلای اعتدال در مزاج رسید، نفس انسانی نیز حادث شده، به آن ضمیمه گردد.

از نظر ایشان، نفس در ابتدای حدوث، همان بدن است و مغایرت و دوگانگی بین آن دو وجود ندارد و حدوث نفس همان حدوث بدن است. به تعبیر دیگر، نفس در آغاز حدوث خویش، مجرد و روحانی نیست؛ بلکه از آغاز موجودی مادی و جسمانی است که پس از مدتی با «حرکت جوهری» اشتدادی و تحولات جوهری که در ماده رخ می‌دهد، به مرحله تجرد می‌رسد. او به این بیان، نفس را «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء» می‌داند. (همان: ۶ / ۳۷۸)

ملاصدرا فصل دوم از باب هفتم جلد هشتم *سفار* را به تحقیق درباره حدوث نفس اختصاص داده، دو برهان برای اثبات آن اقامه می‌کند. (همان: ۳۳۱) همچنین در *مفاتیح‌الغیب* بعد از اشاره به قول افلاطون و ارسطو درباره این موضوع و بیان نظر خاص خود، دو برهان بر اثبات حدوث نفس اقامه نموده که با آنچه در *الشواهد الربوبية* آمده، کاملاً مطابقت دارد. (همان: ۲۳۳)

ملاصدرا سپس به دیدگاه متکلمان در این باره اشاره کرده، اشکالاتی را برای آن وارد می‌داند. از جمله اینکه اگر آن گونه که ایشان می‌گویند، نفس در حد ذات خود روحانی و مجرد باشد، روحانیت و تجرد ذاتی آن با توجه به وابستگی آن به بدن قابل تبیین نیست. بر این اساس، نباید نفس در معرض انفعالات ناشی از بدن مانند صحت و مرض و لذت و الم جسمانی قرار گیرد. دیگر آنکه بساطت و تجرد نفس، اقتضای وحدت و یگانگی دارد که با تکثر و تعدد آن به واسطه کثرت و تعدد ابدان منافات دارد.

ملاصدرا با این ابتکار، ایستایی و جمود نفس را مردود شمرد و تکامل نفسانی انسان را امکان‌پذیر دانست؛ زیرا دیدگاهی که نفس را در بدو حدوث مجرد می‌داند، از تبیین چگونگی تکامل نفس ناتوان خواهد بود. (همان: ۳۴۶؛ همان: ۹ / ۱۱۳)

بنابراین از نظر ملاصدرا، نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است. ابتدا نفس جسم طبیعی محض است و با حرکت جوهری تکامل پیدا می‌کند تا مجرد مطلق شود. (نصری، ۱۳۸۰: ۱۶۰) نفس انسانی، از لحاظ حدوث و تصرف، جسمانی و از لحاظ بقا و تعقل، روحانی است. تصرف آن در اجسام، جسمانی و تعقل آن نسبت به ذات خود و ذات جاعلش، روحانی است؛ ولی عقول مفارقه، هم از لحاظ فعل و هم از لحاظ ذات روحانی‌اند. طبایع دارای جایگاه یا مقام معلومی هستند؛ به‌خلاف نفس انسانی که مقام و جایگاه معلوم، معین و ثابتی ندارد. به همین جهت، نفس انسانی در اطوار مختلف، تطور و تحول می‌یابد. (صدرالمألهین، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۴۸ - ۳۴۷)

این نوشتار بر آن است تا با بررسی آیات و روایات، میزان سازگاری یا عدم سازگاری آن را با دیدگاه‌های فلسفی آشکار سازد.

بررسی آیات و روایات

یک. دلایل و شواهد دال بر حدوث نفس

۱. آیات

قرآن کریم بارها از آفرینش انسان سخن گفته و در این باره تعبیراتی چون خلق، (انسان / ۲؛ مؤمنون / ۱۴ - ۱۲) انشاء، (انعام / ۹۸) ابداع (یونس / ۴) و نفخ (سجده / ۹؛ حجر / ۳۹) را به کار برده است. از این تعبیر می‌توان حدوث نفس را استنباط نمود.

عده‌ای در مقابل، سعی نموده‌اند با استناد به آیاتی همچون «وَوَفَّخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر / ۲۹) قدم نفس را استنتاج نمایند؛ البته به ضمیمه این مقدمه که چون خداوند قدیم است، پس نفخ روح به معنای متصل شدن به یک حقیقت ازلی می‌باشد. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۳ / ۱۱)

این اشکال را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که انتساب روح به ذات حق تعالی، اضافه‌ای تشریفی است و حکایت از تکریم انسان دارد. همچنان که در برخی احادیث، کلماتی مانند: «بیت، ارض، مسجد، ماه و رمضان» به خداوند نسبت داده شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۲ / ۲۵۷) علاوه بر این، عنوان «نفخ» (دمیدن) دلالت آشکاری بر «حدوث» دارد، همان‌طور که درباره قیامت، تعبیر نفخه اول و ثانی به کار رفته است. دانشمندان و حکیمان اسلامی برای اثبات «حدوث نفس» به آیاتی از قرآن استناد جسته‌اند که به بررسی آنها پرداخته می‌شود.

۱. هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً * إِثَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ

أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً. (انسان / ۲ - ۱)

آیا انسان را آن هنگام از روزگار [به یاد] آید که چیزی در خور یاد کرد نبود؟

دلالت آیه: مطابق این دو آیه شریفه، انسان پیش از انعقاد نطفه، موجود قابل ذکری نبوده، مخلوق بودن

او مربوط به مرحله نطفه و مراحل بعد از آن است. سمیع و بصیر بودن او هم که بر علم و آگاهی او دلالت دارند، به مرحله بعد از خلقت بدن مرتبط هستند.

البته تفسیرهای دیگری ذیل آیه وجود دارد که نفی در آن، به مذکور بودن تعلق گرفته، نه موجود بودن؛ یعنی آیه در مقام بیان حادث بودن وجود فعلی انسان نیست. علامه طباطبایی در *المیزان* منظور از جمله «شَيْئاً مَذْكُوراً» را این می‌داند که انسان چیزی نبود که با ذکر نامش جزء مذکورات باشد. پس منظور نفی موجود بودن بالفعل انسان است، نه نفی مطلق وجود او. بدین جهت نامی از او در میان نبود و هنوز خلق نشده بود تا موجود بشود و مثل سایر موجودات نامش برده شود. این آیه و آیات بعد، زمینه احتجاج است و می‌فهماند که انسان موجودی حادث است و در پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و خالق که او را خلق کند. پروردگارش او را آفریده و به تدبیر ربوبیش به ادوات شعور، یعنی سمع و بصر مجهزش کرده تا با آن ادوات شعور به راه حق هدایت شود. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۲۰ / ۱۹۳)

طبرسی نیز منظور از «شیء مذکور» را این می‌داند که شیء بود، اما شیء مذکوری نبود و بعد از تعلق روح، مذکور شد. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰ / ۲۱۳) سپس سه حدیث از امام باقر علیه السلام با اسناد مختلف به همین مضمون برمی‌شمرد؛ از جمله اینکه امام صادق علیه السلام فرمود: «كان مذکوراً في العلم و لم يكن مذکوراً في الخلق». (مجلسی، ۱۴۰۵: ۵۷ / ۳۲۸) همچنین فرمود: «كان شيئاً مقدوراً و لم يكن مكنواً». (همان؛ کلینی، ۱۳۵۰: ۱ / ۱۴۷؛ طبرسی، همان) یعنی چیزی تقدیر شده بود ولی موجود نبود.

طبرسی بعد از نقل روایات، مجموع آنها را دال بر این می‌داند که معدوم معلوم است، اگرچه مذکور نباشد و معدوم را هم «چیز» می‌نامند. (همان) بنابراین به‌طور مسلم، مضمون این روایات نمی‌تواند تأییدی بر قدم نفس باشد؛ بلکه در نهایت مؤید وجود انسان در مرتبه علم و تقدیر الهی است.

۲. ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ... (مؤمنون / ۱۴)

آنگاه نطفه را به صورت علقه در آوردیم. پس آن علقه را [به‌صورت] مضغه گردانیدیم، و آنگاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آنگاه [جنین را در] آفرینش دیگر پدید آوردیم...

دلالت آیه: مفسران آفرینش دیگر را همان پیدایش جان انسانی و نفس ملکوتی دانسته‌اند که از این مرحله به «انشاء» تعبیر شده است (ایجاد و ابداع انسان)؛ یعنی تکون نفس ناطقه یا روح انسانی و همان حقیقتی که «من واقعی» انسان را تشکیل می‌دهد.

اما سید هاشم بحرانی (۱۳۷۴: ۴ / ۱۷) دو حدیث نقل کرده که هر دو به میثاق خداوند با انسان، در نتیجه قدم نفس اشاره دارند. (کلینی، ۱۳۵۰: ۶ / ۱۳) در عین حال بنابر نظر آیت‌الله جوادی آملی، از این آیه استفاده

می‌شود که همان موجود متطور و متحول را چیز دیگری قرار دادیم؛ این معنا طبق حکمت متعالیه با حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح سازگار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۰۷)

علامه طباطبایی نیز در بحث روایتی ذیل این آیه به دو حدیث اشاره می‌کند که گویای حدوث نفس است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۴ / ۱۲۵) ایشان از این دو حدیث نتیجه می‌گیرد که انسان در کتاب و علم، یعنی در هیچ‌یک از کتب محو و اثبات نبود؛ بعداً وقتی اراده کرد ایجادش کند، او را در کتاب اثبات کرد، نه در لوح محفوظ؛ چون قرآن کریم درباره لوح محفوظ می‌فرماید: هیچ چیزی از قلم آن نیفتاده: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ» (سبأ / ۳)

۴. ... وَ قَدْ خَلَقْتِكُمْ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً. (مریم / ۱۹)

و تو را درحالی که چیزی نبودی قبلاً آفریده‌ام.

دلالت آیه: مفسران این آیه را نشانه خلقت انسان از عدم می‌دانند. همان‌گونه که فخر رازی ذیل آیه به آن اشاره می‌کند و فیض کاشانی نیز آیه را شاهد بر معدوم مطلق بودن انسان می‌داند. (فیض کاشانی، ۱۳۸۵: ۳ / ۲۷۴)

۵. إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. (آل عمران / ۵۹)

مَثَلِ عِيسَىٰ در نزد خدا، چون مَثَلِ آدَم است که او را از خاک بیافرید و به او گفت: موجود شو. پس موجود شد.

دلالت آیه: این آیه درباره آفرینش حضرت آدم علیه السلام سخن می‌گوید، نه همه انسان‌ها؛ اما این نکته از تعبیر «ثم يقول...» استفاده می‌شود که تکون آدم علیه السلام یعنی مرحله حیات انسانی وی، پس از آفرینش او از خاک می‌باشد. بنابراین چیزی به نام روح پیش از بدن وجود نداشته است. همچنان که برخی مفسران به همین نکته اشاره کرده‌اند. (بنگرید به: همان: ۱ / ۳۴۲؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۱ / ۲۹۲؛ لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱ / ۳۳۱)

۶. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. (حجر / ۲۹ - ۲۸؛ ص / ۷۲)

به یادآور آن زمان را که پروردگارت به ملائکه گفت من بشری از گل خواهم آفرید. پس چون کار او را به پایان رسانیدم و از روح خود در او دمیدم باید که برایش به سجده افتید.

دلالت آیه: در این آیات، مرحله تسویه قبل از نفخ روح ذکر شده است و این امر می‌تواند بیانگر این حقیقت باشد که دست‌کم پیش از تعدیل و تسویه اجزای بدن انسان، چیزی به نام روح تکون نیافته است. علامه طباطبایی نیز در *المیزان* ذیل آیه شریفه می‌گوید بعید نیست از جمله «إِنِّي خَالِقٌ» و جمله «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ» چنین استفاده شود که خلقت بدن انسان اولی به تدریج و در طول زمان صورت گرفته است و

ابتدا خلق بوده که عبارت است از جمع‌آوری اجزا و سپس تسویه بوده که عبارت است از تنظیم اجزا و نهادن هر جزئی در جای مناسب و به حال و وضع مناسب خود. آنگاه نفخ روح بوده و منظور از «دمیدن روح در آن»، این است که او را موجودی زنده قرار دهد. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۲ / ۲۵۷) مطابق این تفسیر، آیه می‌تواند تأییدی بر حدوث جسمانی نفس باشد.

بحرانی هم حدیثی نقل کرده که همین مضمون (حدوث روح پس از تسویه و اعتدال بدن) را افاده می‌کند. (بحرانی، ۱۳۷۴: ۳ / ۳۴۳) در تفسیر صافی نیز ذیل آیه، حدیثی از کتاب توحید نقل شده که بر حدوث روح دلالت دارد. (مجلسی، ۱۴۰۵: ۵۸ / ۳۲)

آیات دیگری نیز درباره حدوث نفس وجود دارند که ذکر آنها موجب طولانی شدن بحث می‌گردد. (برای نمونه: آل عمران / ۵۹؛ حجر / ۲۹؛ ص / ۷۲؛ نحل / ۷۸؛ اعراف / ۱۸۹ و ۱۹۴؛ ق / ۱۵؛ مؤمنون / ۷۹؛ فاطر / ۱۱؛ بقره / ۲۸ و ۳۰؛ کهف / ۳۷؛ زخرف / ۸۱ و ۸۷؛ نجم / ۳۲ - ۳۱؛ هود / ۶۱؛ صافات / ۱۱؛ یس / ۳۶؛ سجده / ۹ - ۷؛ روم / ۲۰؛ انعام / ۲؛ حج / ۵)

۲. روایات

۱. امام صادق علیه السلام فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ خَلْقًا وَ خَلَقَ رُوحًا ثُمَّ أَمَرَ مَلَكًا فَنَفَخَ فِيهِ فَلَيْسَتْ بِالتِّي نَقَصَتْ مِنْ قَدْرَةِ اللَّهِ شَيْئًا هِيَ مِنْ قَدْرَتِهِ. (عباشی، ۱۳۸۰: ۱۷۲)

خداوند خلقی را آفرید و بعد از آن روح را آفرید. سپس فرشته‌ای برانگیخت تا روح را در آن کالبد بدمد.

مفاد روایت: در مورد جسم و روح یک تعبیر (خلق) به کار رفته است که می‌تواند بر حدوث روح دلالت کند. همچنین خلقت روح، متأخر و در مرحله دوم ذکر شده که می‌توان خلق اولی را اشاره به آفرینش جسم و خلق بعدی را اشاره به آفرینش روح دانست. بنابراین علاوه بر اینکه روح حادث می‌باشد، بعد از جسم هم خلق شده است.

۲. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

إِنَّ أَحَدَكُمْ يَجْمَعُ خَلْقَهُ فِي بطنِ امِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا نَظْفَةً، ثُمَّ يَكُونُ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا يَأْرَبِعُ كَلِمَاتٍ، فَيَكْتَسِبُ بِحَمْلِهِ وَ أَجَلِهِ وَ رِزْقِهِ شَقِيًّا أَمْ سَعِيدًا، ثُمَّ يَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحَ. (بخاری، ۱۴۱۰: ۳ / ۱۰۳)

مفاد روایت: از این حدیث به‌روشنی می‌توان دریافت که نفخ روح پس از استعداد بدنی صورت می‌گیرد. ضمن آنکه زمان تحقق استعداد را پس از عبور جنین از مرحله مُضْغَه ذکر کرده است. شاید هم عبارت

«ثم یبعث الله ملکاً» اشاره به دوران تسویه، تعدیل و تکمیل ساختمان جسمانی انسان و رویدن گوشت بر استخوان باشد؛ هرچند این احتمال ضعیف به نظر می‌آید.

۳. در روایت مفصلی از امام علی علیه السلام درباره آیه «خليفة اللهی انسان بر زمین» (بقره / ۳۰) آمده که پس از آفرینش جن و نسناس، خداوند رفتار آنان را به فرشتگان نمایاند و آنان از عصیان و خون‌ریزی اهل زمین تأسف خوردند که از نعمات الهی بهره می‌برند و گناه می‌کنند. وقتی خداوند سخن فرشتگان را شنید، فرمود من جانشینی برای خود در زمین قرار می‌دهم که حجت من بر زمین باشد. فرشتگان گفتند: چگونه چنین کنی، حال آنکه ما تسلیم تو هستیم و به تسبیح و تقدیس تو مشغولیم. خداوند فرمود من موجودی می‌آفرینم که پیامبران و امامان از ذریه او باشند ... (قمی، ۱۴۰۴: ۱ / ۴۰؛ صدوق، ۱۹۶۶: ۱ / ۴۰)

مفاد روایت: آفرینش آدم پس از موجوداتی دیگر و خبر دادن خداوند از اراده خویش به فرشتگان، دلالت بر حدوث روح دارد.

همچنین روایات دیگری وجود دارد که از طرح آنها خودداری می‌شود. (برای نمونه: حافظ اصبهانی، ۱۹۳۴: ۲ / ۲۱۷؛ متقی هندی، ۱۹۸۹: ۱۲ / ۳۲۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۲ / ۳۴۵؛ نهج البلاغه، خ ۹۱، ابن خزیمه، ۱۹۹۲: ۳ / ۱۱۷)

دو. دلایل و شواهد دال بر قدم نفس

۱. آیات

۱. وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ... (اعراف / ۱۱)

و در حقیقت، شما را خلق کردیم، سپس به صورتگری شما پرداختیم، آنگاه به فرشتگان گفتیم: برای آدم سجده کنید.

دلالت آیه: از اینکه کلمه «صوّرناکم» بعد از «خلقناکم» آمده، می‌توان این‌گونه استنباط نمود که خلق مربوط به آفرینش روح و نیز صورت و نقش‌بندی مربوط به مرحله بعد از آن، یعنی خلق جسم و آمادگی آن جهت پذیرش روح است؛ یعنی هر یک از این دو واژه به دو مقوله جدا از هم اشاره دارند و نمی‌توان خلق و صورت‌بندی هر دو را مربوط به جسم دانست.

دانشمندانی همچون ابن حزم اندلسی (۱۳۴۸: ۵ / ۴۷) نیز از آیه مزبور، تقدم روح بر بدن را نتیجه گرفته‌اند؛ زیرا خداوند قبل از مرحله صورت‌بندی و تسویه آدم از آفرینش وی سخن گفته است (عطف «صوّرنا» بر «خلقنا» و به کار رفتن حرف «ثم» که در ادبیات عرب، بعدیت و تأخر را می‌رساند، قابل تأمل است).

البته نمی‌توان این دلالت را دلالتی منحصر دانست؛ زیرا ذکر «خلقت» قبل از «صورت‌بندی» می‌تواند

اشاره به این باشد که نخست ماده اصلی انسان را آفریدیم و سپس به آن صورت انسانی بخشیدیم. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۶ / ۹۹)

۲. وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا ... (اعراف / ۱۷۲)

و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: چرا گواهی می‌دهیم تا مبدا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم.

دلالت آیه: ظاهر آیه بر این دلالت دارد که قبل از خلقت انسان، روح او در عالمی قبل از این عالم - که از آن به «عالم ذر» تعبیر می‌شود - ربوبیت الهی را پذیرفته است. اغلب مفسران و اندیشمندان اسلامی ذیل این آیه، در خصوص عهد و میثاق الهی و عالم ذر سخن گفته‌اند. در بخش روایات به‌طور مبسوط به نقل و نقد و بررسی آرای و نظریات در این باب پرداخته می‌شود.

۳. وَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَ اطَّعْنَا ... (مائده / ۷)

و نعمتی را که خدا بر شما ارزانی داشته و [نیز] پیمانی را که شما را به آن متعهد گردانیده، به یاد آورید، آن‌گاه که گفتید: شنیدیم و اطاعت کردیم...

دلالت آیه: مقاتل بن سلیمان (۲۰۰۳: ۱ / ۲۸۳) در تفسیر خود ذیل این آیه و آیه ۱۷۲ سوره اعراف به دو میثاق اشاره می‌کند که هر دو مربوط به زمانی است که فرزندان آدم هنوز متولد نشده بودند. او می‌گوید: «میثاق اول که موضوع آیه ۱۷۲ سوره اعراف است و درباره شناخت خداوند و اقرار به ربوبیت اوست، میثاقی است که ذریه آدم به موجب پاسخ «بلی شهیدنا» ایمان خود را به پروردگار اظهار نمودند؛ اما میثاق دوم که موضوع این آیه است، مربوط به قبول فرستادگان خدا و صحف او و نیز اطاعت از احکام او در عمل است. بندگان در این میثاق با پاسخ «سمعنا و اطعنا» عهد می‌بندند که به تکالیف مسلمانی خود عمل کنند». (نویا، ۱۳۸۷: ۸۸)

۴. أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ. (یس / ۶۰)

ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرستید، زیرا وی دشمن آشکار شماست.

دلالت آیه: این آیه به عهد و میثاقی اشاره می‌کند که خداوند با بندگان خود بسته و هدف این میثاق را پرستش خدای یگانه و دور شدن از شیطان دانسته است. (مجلسی، ۱۴۰۵: ۷ / ۱۵۷)

صاحب تفسیر البلاغ فی التفسیر القرآن بالقرآن این عهد را فطری، عقلی و شرعی تلقی کرده است؛ (صادقی، ۱۳۶۵: ۱ / ۴۴۴) اما علامه طباطبایی منظور از «عهد» در آیه را همان عهدی می‌داند که خداوند به

زبان انبیا و رسولان خود به بشر ابلاغ فرمود و تهدیدشان کرد که مبادا از شیطان پیروی کنند. ایشان در ادامه، نظر برخی از مفسران را - که مراد از عهد مزبور را همان عهد «عالم ذر» دانسته‌اند - این‌گونه رد می‌کند که این عهد به‌وجهی عین آن عهدی است که خداوند در دنیا متوجه بشر کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷ / ۱۰۲؛ نیز بنگرید به: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۸ / ۴۲۴؛ رازی، ۱۴۲۰: ۲۶ / ۲۹۷)

ملاصدرا نیز این عهد و پیمان را فطری می‌داند که به صورت معقولات اولی در ضمیر هر انسانی نهاده شده است و در صورتی که انسان از اشتغالات نفسانی و جسمانی آسوده گردد، متوجه این امور فطری خواهد شد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵ / ۲۱۷؛ صادقی، ۱۳۶۵: ۲۵ / ۸۸)

البته آیات دیگری نیز وجود دارد که ظاهر یا دلالت آنها گویای قدم نفس است که ذکر همه آنها موجب اطاله کلام خواهد شد. (بنگرید به: نجم / ۵۶؛ اعراف / ۱۰۲ - ۱۰۱؛ انعام / ۹۵، ۱۲۲ و ۱۵۸؛ فصلت / ۱۱؛ جمعه / ۹؛ روم / ۳۰؛ تغابن / ۲؛ احزاب / ۷ و ۲۳؛ حج / ۵؛ تین / ۵ - ۴)

۲. روایات

تعداد این روایات بسیار بیشتر از روایات دال بر حدوث نفس است که برخی از محدثان آنها را در حد تواتر و مستفیض می‌دانند. (بنگرید به: حر عاملی، ۱۳۷۶: ۱ / ۴۲۵) به‌گونه‌ای که می‌تواند ضعف سندی شماری از آنها را جبران کند. بیشتر این روایات به وجود انسان در عوالم دیگر پیش از دنیا اشاره دارند. در کتاب *المقائد الاسلامیة*، شمار این عوالم تا ده تا ذکر شده است. (مرکز المصطفی، ۱۴۱۹: ۱ / ۶۴)

در یک دسته‌بندی کلی روایات وارد شده در این باب را می‌توان به سه طایفه تقسیم نمود:

طایفه اول: روایات دال بر وجود پیشینی ارواح

طبق این روایات، ارواح دو هزار سال قبل از اجساد خلق شده‌اند. (بنگرید به: کلینی، ۱۳۵۰: ۱ / ۴۳۸؛ مفید، ۱۴۱۴: ۳۰۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۴۹) روایات این طایفه در بین اخبار دارای تواتر لفظی است. (عراقی، ۱۹۶۵: ۱۸۶) همچنین در برخی از روایات این طایفه آمده (بنگرید به: صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۴۲ / ۱۹۶) که ارواح قبل از آمدنشان به این دنیا فرقه‌فرقه بودند. پس هر کس در آنجا با کسی الفت و رفاقت داشت و کسی را می‌شناخت، در اینجا نیز الفت دارد و همدیگر را می‌شناسند. هر که آنجا کسی را نشناخت و با وی الفت و محبت نداشت، اینجا نیز بین آنها مهربانی نیست و همدیگر را نمی‌شناسند. این طایفه از روایات نیز تواتر لفظی دارد. (عراقی، ۱۹۶۵: ۱۹۷)

- امام صادق علیه السلام فرمود:

جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال والله يا أمير المؤمنين عليه السلام إني لأحبه فقال كذبت فقال الرجل سبحان الله كأنك تعرف ما في قلبي فقال علي عليه السلام إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام ثم

عرضهم علينا فأین كنت لم أرك. (صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۴۲ / ۱۹۶)

مردی خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام آمد و گفت: به خدا قسم من شما را دوست دارم. حضرت فرمود: دروغ می‌گویی. آن مرد گفت: پناه بر خدا، گویی شما از آنچه در قلب من است، آگاهی؟ آن‌گاه حضرت فرمود: به‌درستی که خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از بدن‌ها آفرید. سپس آن‌ها را بر ما عرضه کرد. در بین آن‌ها تو کجا بودی؟ من تو را ندیدم.

مفاد روایت: ۱. خلقت ارواح دو هزار سال قبل از ابدان؛ ۲. عرضه شدن دوستان امیرالمؤمنین علیه السلام بر ایشان در عالم ارواح؛ ۳. مشخص شدن مؤمن و کافر در عالم ارواح.

بررسی روایات این طایفه

طبق قواعد عقلی و فلسفی، روایاتی که خلقت ارواح را قبل از ابدان بیان می‌کنند، مبنا و معنای درستی دارند. اگرچه روح پس از خلق بدن دمیده می‌شود، از آن جهت که موجودی مجرد و فوق طبیعت است، به دو رتبه بر بدن تقدم دارد، نه اینکه از نظر زمانی بر آن سبقت داشته باشد. ظاهراً عدد دو هزار سال قبل، نیز کنایه از همین نکته است. براین اساس، ارواح از جهت زمانی با بدن حادث می‌شوند، اما از آن‌رو که مجردند، به جهت رتبه قبل از عالم اجسام و طبیعت قرار دارند، چون مجردات از عالم عقل هستند و عالم عقل و عالم مثال، قبل از عالم طبیعت قرار دارند و این چنین قبلیتی، قبلیت زمانی نیست تا با حدوث روح بعد از بدن منافاتی داشته باشد.

طایفه دوم: در بیان خلقت ارواح پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام

همچنین به روایاتی با این مضمون برمی‌خوریم که ارواح انبیا و اولیا یا شیعیان، قبل از ابدان دنیوی آنها خلق شده است. این طایفه هم نسبت به خلقت ارواح چهارده معصوم علیهم السلام تواتر معنوی دارد. علت آوردن این طایفه از روایات آن است که اگر در مورد این بزرگان ثابت شود که ارواح مطهرشان قبل از ابدان دنیوی آنها خلق شده، ناگزیر باید در تمام نفوس بشری همین را بپذیریم. زیرا:

اولاً؛ از نظر عقلی و فلسفی، همه افراد بشر دارای یک حقیقت ذاتی هستند و تحت یک نوع قرار می‌گیرند. ثانیاً؛ طبق نظر متکلمان در باب نبوت مطلقه که به اتفاق معتقدند رسول باید از جنس خود بشر باشد و نمی‌شود از ملائکه یا جن، پیامبری برای انسان مبعوث شود و نیز تفاوت خلقت رسول و دیگر افراد بشر، مخالف قرآن است. چنان که خداوند در پاسخ به درخواست کفار مبنی بر فرستادن پیغمبری از جنس ملائکه فرمود رسول باید از جنس خودتان باشد، نه از غیر خودتان. این تقریر منافاتی با شامخیت مقام آن بزرگواران و اشرافیت آنها بر سایر افراد ندارد؛ زیرا خلقت ارواح در آن نشئه طولی است و با برخی نفوس مانند همین نفوس مقدس برای برخی دیگر منافات ندارد. روایات این دسته نیز در حد تواتر می‌باشد. (عراقی، ۱۹۶۵: ۲۲۲)

علامه مجلسی نیز در بحارالانوار بابتی را به عنوان «بدء خلق النبی» اختصاص داده و صد و نوزده حدیث را تحت آن آورده است. (۱۴۰۵: ۱۵ / ۲) از جمله:

- امام علی علیه السلام فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ نُورَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالْعَرْشَ وَالْكَرْسِيِّ وَاللُّوحَ وَالْقَلَمَ وَالْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَقَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ وَنُوحاً ...
 خداوند نور محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را قبل از آفرینش آسمانها و زمین و عرش و کرسی و قلم و بهشت و جهنم و نیز قبل از آدم و نوح ... آفریده است.

بررسی روایات این طایفه

در این روایات به خلقت پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و انوار ائمه علیهم السلام یا توسل پیامبران الهی به این انوار، قبل از خلقت ابدان آنها اشاره شده است. این روایات ربطی به خلقت ارواح ندارند؛ زیرا مراد از عالم انوار همانا وجود اشیا در مراتب تحقق علت است. به عبارت دیگر، «نور» به مراتب و درجات وجودی پیش از تحقق یک شیء اشاره دارد و قبلیت در آنجا به معنای واسطه در فیض بودن آنان است و اینکه آنان در سلسله علل فاعلی عالم قرار دارند؛ یعنی آنچه علت غائی و فاعلی است، انوار پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت علیهم السلام است، نه روح، نفس و وجود طبیعی آنان. پس اعتقاد به تقدم انوار ائمه علیهم السلام ربطی به قدیم بودن نفوس ندارد.

طایفه سوم: روایات میثاق

طبق مضمون این روایات، خداوند ارواح و نفوس را قبل از خلقت اجساد دنیوی آنها خلق کرد و آنها را تکلیف به پذیرفتن ربوبیت خویش نمود و پس از آن تدریجاً به دنیا هیبوط کردند. عالم تکلیف را عالم میثاق، ذر، عهد، آلت، ارواح، اشباح، ظل، نور، ملکوت، امانت و ... نام نهاده‌اند؛ ولی واژه غالب در روایات، عالم میثاق است. این طایفه نسبت به بقیه دسته‌بندی‌ها، از لحاظ روایت و تواتر بیشترین روایات را شامل می‌شود؛ زیرا حدود هفتصد روایت در این باب وارد شده است (عراقی، ۱۹۶۵: ۲۳۳) که به لحاظ محتوا می‌توان آنها را به چند دسته تقسیم نمود. در برخی روایات فقط از میثاق سخن گفته شده؛ نظیر همان بیانی که در آیه میثاق آمده است و توضیحی درباره چگونگی انسان‌ها در آن عوالم ندارد. روایاتی دیگر، حضورشان را در زمان اخذ میثاق سایه‌وار گزارش می‌کند:

- امام صادق علیه السلام فرمود:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ أَخَذَ مِنَ الْعِبَادِ مِيثَاقَهُمْ وَ هُمْ أَظْلَهُ قَبْلَ الْمِي لَادِ ... (مجلسی، ۱۴۰۵: ۵ / ۲۴۱؛ ۲۶ / ۲۲۰ و ۹۶ / ۲۲۰؛ کلینی، ۱۳۵۰: ۱ / ۴۳۷)
 به درستی که خداوند از بندگانش قبل از به دنیا آمدنشان میثاق گرفت درحالی که سایه‌ای بودند.

در برخی از روایات، علاوه بر میثاق، انسان‌ها به ذره تشبیه شده‌اند. (برای نمونه بنگرید به: همان: ۴۱۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰؛ صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱ / ۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۵ / ۲۵۰، ۲۵۹ و ۳۷۲ / ۲۳) (۳۷۲ / ۲۳)

برخی از روایات نیز بیان می‌کنند که انسان‌ها در عالم ذر، همانند حضرت آدم علیه السلام از گل آفریده شده‌اند. روایات از این گل به گونه‌های مختلف سخن گفته‌اند. در برخی آمده که این گل از بهشت و جهنم تهیه شده بود: خوبان از بهشت و بدان از جهنم. (همان: ۱ / ۴۳۷ و ۲ / ۴)

در روایاتی دیگر آمده: خداوند آن میثاق را در حجرالاسود به ودیعه گذارد. این روایات نیز دارای تواتر لفظی هستند. (عراقی، ۱۹۶۵: ۲۱۸) دسته‌ای از این روایات به تعداد زیاد در روایات باب حج هم گزارش شده است. (صدوق، ۱۴۰۸: ۲ / ۴۲۵؛ صفار قمی، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۱۹)

در برخی از روایات نیز تصریح شده که میثاق در زمانی گرفته شد که انسان‌ها در صلب پدران و رحم مادران بودند. (همان: ۲۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۱ / ۲۶) همچنین روایاتی که بر فطری بودن این میثاق دلالت دارند. این روایات بیشتر در بیان مراد از فطرت در سوره روم آمده و حاکی از آنند که خداوند از ارواح بر توحید، نبوت، رسالت و ولایت، عهد و میثاق گرفت. بر این دسته از روایات اگر ادعای تواتر لفظی نشود - چنان که شیخ حر عاملی (۱۳۷۶: ۱ / ۴۲۶) چنین ادعا نموده - تواتر اجمالی وجود دارد؛ زیرا بیش از پانزده حدیث در این باب وارد شده است. (برای نمونه بنگرید به: کلینی، ۱۳۵۰: ۲ / ۱۲؛ حلی، بی‌تا: ۱ / ۳۹۹؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰)

برخی دیگر از روایات در این باب هم اشاره به سبقت گرفتن پیامبر صلی الله علیه و آله بر دیگر انبیا در گفتن «بلی» دارند. مضمون برخی دیگر نیز اشاره به «امیرالمؤمنین» نامیدن حضرت علی علیه السلام یا عرضه ولایت ایشان در عالم ذر دارد. (بنگرید به: کلینی، ۱۳۵۰: ۲ / ۸ و ۱ / ۴۱۳) روایاتی دیگر نیز حاکی از تعیین پیروان حضرت حجت علیه السلام در عالم ذر است. (بنگرید به: طوسی، ۱۳۶۳: ۴۲۰؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۵۲ / ۲۸۲)

طایفه چهارم: روایات فطرت

علت آنکه به معرفت قلبی خدا که قبل از این عالم برای انسان رخ داده، فطرت می‌گویند، آن است که «فطر» در اصل به معنای آغاز، شروع و ابداع است و به همین مناسبت در معنای خلق نیز به کار می‌رود؛ چون خلق چیزی به معنای ایجاد، آغاز و شروع وجود و تحقق شیء است. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۸۲) خلقت اولیه انسان بدین گونه است که خدا را قلباً می‌شناسد و اصل این معرفت نخستین در نهاد او قرار دارد. لذا به این معرفت، «فطرت» یا «معرفت فطری» می‌گویند. از این رو اگر معرفت قلبی نخستین نبود، کسی آفریننده و پروردگارش را نمی‌شناخت. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵ / ۵۶؛ احمد بن فارس، ۱۳۸۹: ۴ / ۵۱۰)

آیه ذر با آیه فطرت در تعامل مستقیم است و مفسران شیعه و سنی، عالم ذر را با آیات فطرت به هم گره زده و تفسیر کرده‌اند و از حیث غایت و فرجام معرفتی و فواید و آثار بینش و گرایش نیز قرین به هم و هماهنگ دانسته‌اند. احادیث بسیاری نیز ذیل مقوله فطرت وارد شده است. از جمله:

امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال از آیه فطرت فرمود:

هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ. (صدوق، ۱۳۹۸: ۱ / ۲۳۹؛ کلینی، ۱۳۵۰: ۲ / ۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۳ / ۲۷۸)

منظور دین اسلام است که خداوند هنگام گرفتن میثاق، فطرت انسان‌ها را بر توحید بنا نهاد...

بررسی روایات این طایفه

حاصل این روایات چنین است که فطریات اعتقادی، مانند معرفت خدا، توحید و نبوت هستند. فطری بودن این امور به این معنا است که خداوند این موارد را به همه انسان‌ها معرفی کرده و درباره آنها از همه مردم پیمان گرفته است. این معرفت‌ها در روح و جان آدمیان باقی مانده است و همه انسان‌ها هنگام تولد، حامل این معارف فطری هستند. پس در واقع مراد از میثاق، همان پیمان فطری است.

طایفه پنجم: روایات طینت (سعادت و شقاوت؛ آغازی از عالم ارواح)

در میان روایات، اخبار بسیاری وجود دارد که به روایات «طینت» مشهور هستند. «طینت» از واژه «طین» گرفته شده و به معنای گل است که ماده آفرینش انسان می‌باشد: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ». (انعام / ۲)

«طینت» به معنای سرشت اولیه و نیز خمیره، سرشت و طبع هم آمده است. پس انسان دو جنبه دارد: یکی جنبه مادی که به آن «طینت و سرشت» می‌گویند و دیگری جنبه معنوی که از آن به «فطرت و نفس مستوی» تعبیر می‌شود.

- امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال: من ای شیء ۱ خلق الله طینة المؤمن؟، فرمود: «من طینة الانبیاء فلن ینجسه شیء». (مفید، ۱۴۱۴: ۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۶۴ / ۸؛ برقی، ۱۴۱۳: ۱ / ۱۳۳) «امام در پاسخ به این سؤال که طینت مؤمن از چه آفریده شده فرمود: از طینت انبیاء که هیچ چیز آن را آلوده نمی‌کند.»

تفسیر این روایات و فهم و درک آنها، مشکل‌تر از آن است که در توان هر کس باشد. لذا برخی گفته‌اند این روایات با آیات قرآن مخالف است و باید کنار گذاشته شوند و برخی دیگر این روایات را موجب جبر دانسته‌اند که عقلاً باطل است. عالمان و دانشمندان شیعه، پاسخ‌های متعددی به این اشکالات داده و سعی کرده‌اند این روایات را با توجه به مضمون آنها و با کمک آیات و روایات دیگر تفسیر کنند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان روایات «طینت» را به پنج دسته تقسیم کرده و سعی در تفسیر آنها نموده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۸ / ۱۰۵ - ۹۷)

بررسی این روایات

روایات طینت در مواردی با روایات عالم ذر یکی هستند. با توجه به اینکه روایات عالم ذر ناظر به وجهه غیر مادی دنیا هستند، می‌توان روایات طینت را هم ناظر به همان وجه دانست؛ به خصوص اینکه در روایات طینت

آمده که ما گل آدم‌های خوب و بد را از گل بهشت و جهنم یا غیر آن درست کردیم؛ درحالی‌که به‌تصریح قرآن، تنها آدم از گل آفریده شده و انسان‌های دیگر از راه تولیدمثل و با نطفه به دنیا آمده‌اند. بنابراین تعبیر آفریده شدن همه انسان‌ها یک‌جا با گل به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به خلقت مادی آنها برگردد؛ بلکه با در نظر گرفتن اینکه تقریباً در همه روایات طینت، از خلقت یک‌باره همه انسان‌ها سخن گفته شده، باید روایات طینت و عالم ذر را به‌لحاظ دلالت بر وجهه غیرمادی هستی یکسان دانست.

داوری و رفع تعارض بین ادله مربوط به حدوث و اقدم نفس

آیات و روایات، حدوث و قدم نفس هر دو را تأیید کرده‌اند. گرچه آیات و روایات دال بر قدم نفس به‌لحاظ فراوانی و سند دارای قوت بیشتری هستند، به نظر می‌رسد قول به حدوث نفس به صواب نزدیک‌تر باشد. بنابراین باید آنچه درباره قدم نفس وارد شده، توجیه شود. لذا تلاش می‌شود این دو دسته دلیل به‌ظاهر متعارض با هم جمع شوند؛ بدون اینکه ناچار به انکار یا کنار نهادن هر یک از دو دسته شویم:

۱. آیه مبارکه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱) می‌تواند راهکار مناسبی در تعامل نظریه قدم یا هبوط نفس و جسمانیة‌الحدوث بودن آن ارائه دهد و آن عبارت از ظهور اشیا طبق تقدیر الهی از اصلی است که قبل از شمول و احاطه این تقدیر داشته‌اند و اینکه نزول این اشیا از جانب خداوند می‌باشد. از جمله «عندنا خزائنه و ما نزله» روشن می‌شود که هر چیزی قبل از نزول و استقرارش در این عالم، خزینه‌هایی نزد خداوند دارد که امور ثابتی هستند و دستخوش زوال و تغییر نمی‌شوند و مافوق این عالم مشهودند.

اولین مرتبه از خزائنی که همه اشیا در آن به وحدت و جمع حضور دارند که هیچ‌چیز از آن محجوب نمی‌باشد، علم خداوندی است: «وَ مَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ» (یونس / ۶۱؛ سبأ / ۳) در علم خداوندی، همه موجودات به نحو وحدت و بسیط جمع‌اند و حضور دارند. خداوند پیش از فعل به همه موجودات علم اجمالی دارد؛ یعنی معلومات به تمام ذات نزد عالم منکشف هستند و این علم عین ذات آن است؛ به‌گونه‌ای که مستلزم هیچ‌گونه تکثری در ذات خداوند نیست. با این بیان، علم خداوند به ما سوای خود، لازمه علم به ذات خویش است و بالاتر اینکه این علم، منشأ پیدایش موجودات است. آنچه در جهان هستی پدید می‌آید، همگی نمودهایی از قدرت و علم بی‌پایان الهی است که براساس اراده و مشیت او و با آنچه از پیش در کتاب تکوینی الهی ثبت گردیده، مطابق می‌باشد.

۲. در متون دینی، تعبیری در مورد چندین کتاب مربوط به جهان خلقت و عالم تکوینی آمده، که ویژگی‌ها و سرنوشت همه موجودات در آن کتاب‌ها با قلم تقدیر نوشته شده است. آیات و روایات به دو کتاب یا لوح تکوینی اشاره دارند که یکی لوح محفوظ (بروج / ۱۹) و دیگری لوح محو و اثبات (رعد / ۳۹) است. به نظر می‌رسد لوح محفوظ، جایگاه و مظهر علم الهی باشد که هیچ‌چیزی از آن بیرون نیست.

از نظر ملاصدرا، خزائن حقایق عقلی هستند که به وجود خداوند موجود می‌شوند و به بقای او باقی‌اند. این حقایق که مجردات عالم جبروت‌اند، همگی یک نور ساطع از منبع نور (حق تعالی) هستند که به دلیل تعدد فعل یا به لحاظ شدت و ضعف یا قرب و بُعدشان، انوار متعدد به حساب می‌آیند. انواری که به لحاظ اینکه عین نور و کشف عقلانی‌اند، عقول، به لحاظ اینکه بر الواح سماوی - یعنی لوح محفوظ و در پی آن، لوح محو و اثبات - تمام موجودات و احکام، احوال، اوصاف، افعال و ارتباطات آنها را ترسیم می‌کنند، قلم یا اقلام، به لحاظ تسلط و قاهریتی که نسبت به خلایق دارند، قاهرات یا عقول قاهره، به لحاظ اینکه تمام ممکنات در آنها به نحو ثبات و دوام - یعنی به وجود علمی عقلی - موجودند، قضای الهی، به لحاظ اینکه از عالم امر در مقابل عالم خلق‌اند، امر الهی و به لحاظ اینکه با رساندن فیض الهی به مادون خویش جبران‌کننده نقایص مادون یا مجبورکننده آنها بر توجه به کمال هستند، عالم جبروت نامیده می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۴۷) و همین حقایق هستند که از آنها در قول خداوند «وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا» و در برخی تعبیرات به «کلام الله» یا «کلمات تامات»، «مفاتیح رحمت الهی» و «خزائن وجود» نامیده شده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۹۵ - ۲۹۴)

در حکمت متعالیه نیز عالم به سه بخش: عالم عقل (عالم ارواح)، عالم مثال (عالم برزخ) و عالم طبیعت (عالم ماده) تقسیم می‌شود. عالم عقل، مجرد از ماده است و آثار و خواص آن و حقایق تمام موجودات به صورت کلی و ثابت در آن موجود است. حقایق این عالم وقتی به مرتبه پایین‌تر تنزل یابد، به صورت مجرد مثالی ظهور می‌کند که مجرد از ماده است، ولی آثار آن را دارد. پایین‌تر از آن، عالم ماده است که حرکت و تغییر از ویژگی‌های موجودات آن می‌باشد. مطابق این فلسفه، نفس به لحاظ وجود عقلی و مثالی خود، ثابت و مجرد از ماده، ولی به جهت تعلق به ماده متحرک و متغیر می‌باشد.

می‌توان در تطبیق دیدگاه دینی بر فلسفه، «لوح محفوظ» یا «ام‌الکتاب» در فرهنگ قرآن را همان عالم عقل یا مرتبه‌ای از آن دانست. به عبارت دیگر، لوح محفوظ مرتبه‌ای از علم فعلی خداوند است. در برخی روایات، اولین مخلوق را قلم و در برخی دیگر، عقل و نور یا روح محمدی ص دانسته‌اند. (کراچکی، ۱۳۶۹: ۴۷) بنابراین قلم را می‌توان با عقل اول و حقیقت محمدی ص متحد دانست که مرتبه علم اجمالی الهی است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۱ / ۲۱۶)

لوح محو و اثبات نیز ممکن است منطبق بر عالم مثال باشد که از آن به مرتبه قدر نیز تعبیر می‌شود و آن همان نفس است که از یک حیث ثابت و از حیث دیگر متغیر است. نفس در مرتبه نزول از لوح محفوظ بدون تغییر است؛ ولی در مرتبه صعود، وابسته به مقتضیات و علل ناقص خود، متغیر و غیر ثابت می‌باشد. (همو، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۹۶)

۳. عالم امر و عالم خلق نیز از تعابیر دیگری است که در متون دینی بسیار به کار رفته است. در اصطلاح حکما، عالم امر را که مقابل عالم خلق است، عوالم غیر مادی می‌دانند که از آن به عالم عقل و عالم مثال تعبیر می‌کنند.

صدرالمتألهین در کتاب مشاعر در این رابطه چنین می‌گوید:

فعل حق بر دو قسم است امر و خلق؛ اما امر او با اوست و خلق او حادث زمانی است. در حدیث از پیامبر ﷺ آمده که «اول ما خلق الله العقل» و در تعبیر دیگر «القللم» و «نوری» آمده است. معنای همه یکی است که تعبیرات به اعتبارات، مختلف گشته؛ زیرا صادر اول به اعتبار تجرد و بساطت و تعری از ماده، عقل است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۸ - ۵۷ و ۲۹۲)

آیات و روایات در باب عوالم سه‌گانه

۱. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (حجر / ۲۱)

۲. «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». (اسراء / ۸۵)

قرآن کریم در پاسخ به این سؤال که «حقیقت روح چیست؟» با یک جواب، هم حقیقت روح را بیان نموده و هم مبدأ و منشأ نزول آن را توضیح داده است و می‌فرماید روح از اسرار الهی مربوط به عالم امر و فعل مختص به خدا است. اسباب و علل در این امر با مقیاس زمان و مکان و با هیچ خصیصه مادی دیگری اندازه‌گیری نمی‌شود. نفس از امر خدا و امر او در هر چیزی ملکوت آن است. پس برای هر شیئی ملکوتی و امری است که غیر از وجود حسی و مادی اوست؛ چنان که فرمود: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف / ۱۸۵) یا: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (انعام / ۷۵)

روح از امر خدا و از عالم امر و مافوق منشأ مادی و ظرف زمان و مکان است. بنابراین روح به حسب وجودش از سنخ امر و ملکوت است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۳ / ۳۷۴)

۳. امام صادق علیه السلام فرمود:

ان الله عزوجل خلق ملكه على مثال ملكوته، و اسس ملكوته على مثال جبروته ليستدل بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته. (عاملی، ۱۳۶۶: ۲۶)

همانا خداوند عالم ملک خویش را به سان ملکوتش آفرید؛ و ملکوتش را به سان جبروتش تأسیس نمود تا با ملکش به ملکوتش استدلال کند و با ملکوتش بر جبروتش.

۴. امام صادق علیه السلام به نقل از اجدادش علیهم السلام فرمود:

في العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر قال وهذا تأويل قوله: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ. (مجلسی، ۱۴۰۵: ۵۵ / ۳۴)

در عرش نمونه هر آنچه خدا در خشکی و دریا آفریده موجود است و این است تأویل قول خداوند که فرمود: هیچ چیزی نیست مگر آن که خزائن آن نزد ماست و ما آن را نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه معین و معلوم.

۵. امام علی علیه السلام فرمود:

هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ وَ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ، خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ». (مفید، ۱۴۱۴: ۳۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۱۰ / ۱۵۱)

او در اشیاء است بدون ممزوج و مخلوط شدن با آنها، از اشیاء بیرون است نه به صورت جدا بودن از آنها، بر فراز تمام موجودات است و گفته نمی‌شود چیزی بر فراز او است. پیش همه موجودات است ولی به او پیش گفته نمی‌شود. داخل در همه موجودات است، ولی نه مانند چیزی که در چیز دیگر داخل شود، از همه چیز بیرون است ولی نه مانند خارج بودن چیزی از چیزی.

نتیجه

در بررسی آراء فیلسوفان مسلمانان به سه دیدگاه کلی دست یافتیم. اولین دیدگاه از آن قطب الدین شیرازی بود که به قدم یا تقدم نفس بر بدن رأی می‌دهد. دیدگاه دوم از ابن سینا آورده شد که قائل به حدوث نفس مقارن حدوث بدن بود. سومین دیدگاه حدوث نفس به حدوث بدن را بیان می‌کند. مبدع این نظریه، بنیان‌گذار مکتب حکمت متعالیه، صدرالمتألهین است. به نظر، این دیدگاه کامل‌ترین باشد که جامع هر دو رأی بوده و در افقی بالاتر ضمن توجیه نظریه قدم نفس به جسمانیة الحدوث بودن نفس و روحانیة البقاء بودن آن حکم می‌کند.

در بررسی آیات و روایات نیز به دو دسته از معارف دینی دست یافتیم که دسته‌ای صریحاً به وجود قبلی نفس دلالت داشتند و دسته‌ای دیگر، حدوث نفس را افاده می‌کردند. در داوری بین این دو دیدگاه به این نقطه نظر رسیدیم که گرچه مستندات نقلی درباره وجود قبلی نفس بسیار بیشتر از دسته مقابل است، اما براهین عقلی و فلسفی مانع از قبول و حمل این دلایل بر ظاهر آنها می‌شود. با این همه می‌توان بین این دو دسته از معارف دینی و متون وحیانی ارتباط برقرار کرد، بدون این که ناگزیر به انکار یا کنار گذاشتن دسته‌ای از آیات و روایات شویم. در واقع بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه آیات و روایاتی که دلالت بر قدم و وجود قبلی نفس دارند، به وجود جمعی آن در علم الهی یا وجود عقلی آن در عالم عقل اشاره دارند که از نظر رتبه وجودی مقدم بر وجود جسمانی نفس است. در معارف قرآنی از این مرتبه وجودی به خزائن، ام‌الکتاب، کتاب مبین، لوح محفوظ، عالم امر یا عالم جبروت و... تعبیر شده است. در واقع ملا صدرا، از منظری عرفانی به حقایق وحیانی نگریسته و تلاش می‌نماید آنچه را از حقایق وحیانی که با شهود عرفانی دریافت نموده به زبان عقلی بیان نماید.

مراد از قدم نفس و وجود قبلی روح در عوالم قبل از عالم طبیعت، تحقق عینی و خارجی آنها در عالم وجود نیست؛ بلکه نقطه انطباق نظریه حکمت متعالیه با وجود پیشینی روح، این است که همه موجودات پیش

از تحقق عینی، در علم الهی به وجود بسیط و اجمالی موجودند و به اقتضای مشیت و اراده الهی به عوالم پایینی مانند مرتبه قلم، عقل یا حقیقت محمدی و از آنجا به عوالم بعدی نزول می‌کنند و سپس با موجود شدن علل ناقصه و تامه خود، به وجود جسمانی محقق می‌شوند. با این بیان، آیات و روایاتی که در اثبات قدم نفس بیان گردید، با وجود فراوانی و خوش‌سندی نیز توجیه می‌شوند، بدون اینکه ناچار به انکار یا کنار گذاردن آنها شویم. روایاتی که گاه بر وجود قبلی انسان در عالم ذر و گاهی بر عالم ارواح و در برخی موارد بر عالم طینت دلالت داشتند، در واقع می‌توانند ناظر به وجود قبلی انسان پیش از ورود به این عالم در مرتبه خزائن الهی، یعنی همان مرتبه علم الهی باشند که از آنجا بنا بر مشیت و اراده خداوند به عوالم پایین تر نظیر عالم عقل (عالم ارواح، جبروت یا مفارقات تام) و سپس به عالم مثال (عالم خیال منفصل، ملکوت، برزخ یا مفارقات غیر تام) و از آنجا به عالم ماده (ناسوت، طبیعت یا عالم مرکبات) تنزل می‌کنند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، سید رضی، ۱۴۱۴ ق (صبحی صالح)، محقق فیض الاسلام، قم، هجرت.
۳. ابن حزم، علی، ۱۳۴۸، الفصل فی الملل و النحل، قاهره، بی‌جا.
۴. ابن حنبل، احمد، ۱۴۱۴ ق، مسند، محقق محمد الدرویش، بیروت، دار الفکر.
۵. ابن خزیمه، ابوبکر محمد بن اسحاق، ۱۹۹۲، صحیح ابن خزیمه، محقق دکتر محمد مصطفی اعظمی، المکتب الاسلامی.
۶. ابن سلیمان، مقاتل، ۲۰۰۳ م، تفسیر مقاتل بن سلیمان، محقق احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۷. ابن سینا، عبدالله، ۱۴۰۵ ق، النجات، تصحیح ماجد فخری، بیروت، دار الافاق.
۸. ابن عساکر، ابوالقاسم، ۱۴۱۵ ق، تاریخ مدینه دمشق، محقق علی شیری، بیروت، دار الفکر.
۹. ابن فارس، احمد، ۱۲۶۶، معجم مقاییس اللغة، قاهره، مکتب مصطفی الباقی.
۱۰. _____، ۱۳۸۹، معجم مقاییس اللغة، مصر، مکتب مصطفی الباقی.
۱۱. ابن محمد بن خالد برقی، احمد، ۱۳۷۰، المحاسن، محقق سید جلال‌الدین حسینی، طهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، محقق جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر.
۱۳. استرآبادی، ملا محمدامین، ۱۴۳۰ ق، الحاشیه علی اصول الکافی، محقق ملاخلیل قزوینی و علی فاضلی، قم، دار الحدیث.

۱۴. افلاطون (دوره آثار)، ۱۳۵۷، ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی، تهران، خوارزمی، چ ۱.
۱۵. ایجی، عضدالدین عبدالرحمان، ۱۳۷۰، شرح المواقف، قم، شریف رضی.
۱۶. بحرانی، سید هاشم، ۱۳۷۴، البرهان فی تفسیر القرآن، محقق قسم الدراسات الإسلامية، قم، مؤسسة البعثة.
۱۷. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۰ ق، صحیح البخاری، محقق مصطفی دیب البقا، بیروت، دار ابن کثیر.
۱۸. برقی، محمد بن خالد، ۱۴۱۳ ق، المحاسن، تحقیق مهدی رجایی، قم، مجمع العالمی اهل البیت علیهم السلام.
۱۹. البیضاوی، ناصرالدین، ۱۴۱۱، طوابع الانوار من مطالع الانتظار، بیروت، چاپ عباس سلیمان.
۲۰. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، ۱۴۱۴ ق، السنن الکبری، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۱. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۰، شرح المقاصد، قم، شریف رضی.
۲۲. ثعلبی، ابواسحاق، تفسیر الثعلبی، ۲۰۰۲ م، محقق امام ابی محمد بن عاشور، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. جرجانی، علی بن محمد، ۱۳۸۴، شرح المواقف، ترجمه محمد بدرالدین نعسانی حلبی، قم، فرهنگ دینی.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، فطرت در قرآن، قم، اسراء.
۲۵. حافظ اصبهانی، ابونعیم احمد بن عبدالله، ۱۹۳۴، ذکر اخبار اصبهان، محقق سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۶. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۷۶، الفصول المهمة فی اصول الائمة، محقق محمد بن محمد بن حسین قائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
۲۷. حلّی، حسن بن سلیمان، بی تا، مختصر بصائر الدرجات، قم، الرسول المصطفی.
۲۸. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ترجمه حسن حسن زاده آملی، قم، جامعه مدرسین.
۲۹. _____، بی تا، معارج الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما.
۳۰. رازی، فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۳۱. راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، چ ۲.
۳۲. سید مرتضی، ابوالقاسم، ۱۴۰۵ ق، رسائل الشریف المرتضی، محقق سید مهدی رجایی، قم، دار القرآن الکریم.
۳۳. شریف، م. م، ۱۳۶۲، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، البلاغ فی التفسیر القرآن بالقرآن، قم، ناشر مؤلف.

۳۵. صدرالتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *المشاعر*، محقق دکتر فتن محمدخلیل اللبون، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
۳۶. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
۳۷. _____، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۸. _____، ۱۳۷۸ الف، *اسفار اربعه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۹. _____، ۱۳۷۸ ب، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴۰. _____، ۱۳۸۳، *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
۴۱. صدوق، ابوجعفر بن بابویه، ۱۳۶۲، *الخصال*، محقق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۴۲. _____، ۱۳۹۸، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، نشر اسلامی.
۴۳. _____، ۱۴۰۸ ق، *معانی الاخبار*، محقق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۴۴. _____، ۱۹۶۶ م، *علل الشرائع*، محقق سید محمدصادق بحرالعلوم، نجف، المكتبة الحیدریه.
۴۵. صفار قمی، محمد بن حسن، ۱۴۰۴، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، تهران، منشورات اعلمی.
۴۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان*، ج ۱۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۷. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۴۱۵ ق، *مجمع البیان*، محقق سید محسن امین، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۴۸. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۳۶۳، *اختیار معرفة الرجال*، محقق میرداماد استرآبادی و مهدی رجایی، قم، آل البيت علیهم‌السلام.
۴۹. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۲، *کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، شارح علامه حلی، تهران، نشر اسلامی.
۵۰. عاملی، محمد (شیخ بهایی)، ۱۳۶۶، *منهاج النجاح فی ترجمه مفتاح الفلاح*، ترجمه علی بن طیفور بسطامل، تهران، حکمت.
۵۱. عراقی، عبدالنبی، ۱۹۶۵ م، *روح ایمان در شناخت حقیقت نفس و روح انسان*، تحقیق ناصر باقری بیدهندی، قم، نور الاصفیاء.
۵۲. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۴۱۵ ق، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.
۵۳. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر العیاشی*، محقق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه.

۵۴. غزالی، محمد، ۱۴۱۴ ق، *الاجوبة الغزالية في المسائل الاخروية*، بیروت، بی نا.
۵۵. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۵، *تفسیر صافی*، قم، نوید اسلامی.
۵۶. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴، *تفسیر القمی*، محقق سید طیب الموسوی الخراسانی، قم، مؤسسه دار الکتب لطباعة و النشر، چ ۳.
۵۷. کراجکی، ابوالفتح، ۱۳۶۹، *کنز الفوائد*، قم، مکتبه المصطفوی.
۵۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۵۰، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامی.
۵۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تحقیق زین العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۰. لاهیجی، محمد بن علی شریف، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، محقق میرجلال الدین حسین ارموی، تهران، دفتر نشر راد، چ ۱.
۶۱. متقی هندی، ۱۹۸۹ م، *کنز العمال*، محقق الشیخ بکری حیانی، تصحیح الشیخ صفوة السقاء، ۱۶ ج، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۶۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۵ ق، *بحار الأنوار*، محقق محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۶۳. مرکز المصطفی، ۱۴۱۹ ق، *العقائد الاسلامیة*، قم، مرکز المصطفی للدراسات الاسلامیة.
۶۴. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، *الاختصاص*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۶۶. نصری، عبدالله، ۱۳۸۰، *سفر نفس*، تقریرات دکتر مهدی حائری یزدی، بی جا، نقش جهان.
۶۷. نوبیا، پل، ۱۳۸۷، *تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، قم، تبیان.

تبيين وتقييم عملية تحقق العلوم الإسلامية من منظار نقيب العتاس

سيد حميدرضا حسني^١ / محمد درگاهزاده^٢

خلاصة البحث: محمد نقيب العتاس احد المؤيدين والمنظرين الإسلاميين لأسلمة المعرفة. و هو في تبيينه لعملية تحقق العلوم الإسلامية يعتبرها شاملة لتهذيب وتكميل العلوم الموجودة فحسب، و ليس هذا فحسب، بل يضيف إليها مرحلة توليد العلوم الجديدة علي اساس المبادئ الإسلامية أيضاً. هذا البحث يبين عملية تحقق العلوم الإسلامية من وجهة نظر نقيب العتاس، ويناقش بعض المؤاخذات التي اثرت حول رؤيته مثل عدم تبيين واقعية القضايا الدينية، و عدم قبول العلوم المأسلمة من قبل الاوساط العلمية، و عدم تجانس العلوم المؤلدة، و ثنائية العلم، و من النواقص الاخرى في هذه النظرية حسب ما يري كاتبو هذه المقالة ضعف المنهجية، والسير في اطار منهجية النموذج المنافس، و عدم الكفاءة.

الألفاظ المفتاحية: نقيب العتاس، أسلمة المعرفة، العلوم الدينية، الأوساط العلمية، التعليم والتربية، الجامعة الإسلامية.

بحث مقارن لمبادئ منهجية الكلام الاجتماعي وعلم الاجتماع الديني مع التركيز علي كفاءة الأداء

روح الله شاكري زوردهي^٣ / مرضية عبدلي مسينان^٤

خلاصة البحث: الكلام الاجتماعي من ميادين و مجالات البحث في الفكر الاجتماعي للإسلام، و هو فرع من الالهيّات الاجتماعية الإسلامية، و يتولّى مهمة تبيين والدفاع عن التعاليم الايمانية والآراء الدينية في حقل القضايا الاجتماعية. أهم مبادئ منهج الكلام الاجتماعي: تقييم مدي الاعتبار التاريخي، الواقعية و غزارة المعني، الاعتبار الهرمنوطيقي، منهجية الاجتهاد واستنباط المعارف. و في المقابل يمكن تقسيم منهجية علم الاجتماع الديني في فهم الموضوع والتوصل إلي الغاية في التقسيم النموذجي، إلي ثلاث مجموعات: اثباتية، و تفسيرية، و نقدية. تبيين الأداء، و مثال من أنماط تبيين المنهج الاثباتي المبني علي أساسين: اصالة الكل، و اصالة الاستفادة بخصائص مثل التأكيد علي فائدة الاشياء، و رفض المعايير ما وراء الطبيعة، والنسبية. و في المقابل يكون منطق وظائفية الكلام الاجتماعي منطق وظائفى جديد يدور حول محور التعاليم الدينية، و يفتقر إلي خصائص التوجيه الوظائفى لعلم الاجتماع الديني، وما ينتج عن علمنته. علي الوظائفية تعد من أهم الاسباب لتمايز المنطق الوظيفي للمتكلمين عن التوجيه الوظيفي لعلماء اجتماع الدين.

الألفاظ المفتاحية: الكلام الاجتماعي، علم الاجتماع الديني، اصول المنهجية، المنهج، الأداء.

hrhasani@rihu.ac.ir

dr.darghani@gmail.com

shaker.r@ut.ir

u.abdoli@gmail.com

١. استاذ مساعد في المعهد العالي للحوزة والجامعة.

٢. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

٣. استاذ مساعد في جامعة طهران، فرع الفارابي.

٤. خريجة ماجستير في علم الكلام - معرفة التشيع.

مدي تطابق جوانب التبيين الحكمي للفلاسفة مع رأى القرآن والأحاديث حول حدوث أو قدم النفس

مرضية رضوى^١ / محمد مهدي گرجيان^٢ / اصغر هادوي^٣

خلاصة البحث: أحد الأسئلة الأساسية حول نفس الانسان هو: هل كان للنفس وجود مفارق و قائم بذاته قبل الاقتران بالبدن والافاضة عليه، و عند حدوث البدن ارتبطت به؟ ام انها - مثلما هو الحال بالنسبة إلى البدن - تحدث مع كل بدن أو بواسطته (مع البدن). يطرح الحكماء المسلمون ثلاثة آراء حول حدوث أو قدم النفس وكل رأى يستدل بمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة لأجل اثبات صحة ما يدعيه. و هو يضع رأيه العقلي كأساس يحاول توجيه الآيات والأحاديث بالشكل الذى يدعم فيه آراءه. و هكذا الحال بالنسبة إلى صدر الدين الشيرازي المعروف باسم الملا صدرا؛ ففي ضوء منهجه الذى يحاول فيه اثبات ان تطابق آرائه الفلسفية مع النصوص الدينية، والاعتقاد الراسخ بوحدة العقل والنقل والشهود، سعي لتوظيف أقوال الحكماء و مضامين بعض الآيات والروايات الدالة علي قدم وجود النفس، و جعلها تصب في صالح نظريته. و نظراً إلى أهمية هذا الموضوع و عدم تبيينه من وجهة نظر الكتاب والسنة، يحاول هذا البحث جمع و دراسة كل ما جاء حول هذا الموضوع في الآيات والأحاديث، وتبيين مدي و توافقها أو عدم توافقها مع الآراء الفلسفية.

الألفاظ المفتاحية: الحدوث، القدم، النفس، القرآن، الحديث.

مدي اعتبار الظن في الاعتقادات

رضا برنجكار^٤ / مهدي نصرتيان اهور^٥

خلاصة البحث: إمكان الاخذ بالظن في الاعتقادات من المباحث المثيرة للجدل والمهمة في المجال الاعتقادي. يوجد في هذا المجال اتجاهات أساسيان: حجية الظنون الخاصة الاعتقادية و عدم حجية هذه الظنون. و قد قدم كل فريق من أنصار هذين الاتجاهين أدلة يثبت بها صواب ما ذهب إليه. نستعرض في هذا البحث و نقد عشرة أدلة من أدلة عدم حجية الظنون الاعتقادية، ثم نقدم ثلاثة ادلة لاثبات صواب الظنون الخاصة الاعتقادية. و في الختام طرحنا هذا الرأى باعتبار الرأى المختار.

الألفاظ المفتاحية: الظن الاعتقادي، الإطمئنان، العلم، الإعتقاد، الشهادة.

razavi89_m@yahoo.com

mmgorjian.andishvarn.ir

hadavi@shahed.ic.ir

berenjkar@ut.ac.ir

mehdi.nosratian@gmail.com

١. طالبة دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة باقر العلوم ع.ق.

٢. استاذ مشارك في جامعة باقر العلوم ع.ق.

٣. استاذ مساعد في جامعة شاهد.

٤. استاذ في جامعة طهران.

٥. طالب دكتوراه في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة القرآن والحديث، قم.

حدوث العالم من منظار العلامة الحلي

سيد جواد احمدى^١

خلاصة البحث: القول بالحدوث الزمانى المنسوب إلي المتكلمين يواجه مؤخذات قوية من قبل الفلاسفة، بينما احرز القول بالحدوث الذاتى فى الأفكار الفلسفية موضعاً أكثر رسوخاً. وبالرجوع إلى الكتب المتعددة للعلامة الحلى - بصفته متكلماً محققاً شيعياً وعارفاً بالاسس الفلسفية - يتضح انه يرفض القول بالحدوث الذاتى المصحح بأزلية غير العالم. ومن جانب آخر ينفى دور عنصر الزمان فى معنى الحدوث، و يسير علي غرار ما سار عليه الفلاسفة و يقول ببطلان الحدوث الزمانى و ان العالم مسبوق بالعدم الزمانى. و على هذا الأساس فان رأى العلامة الحلى فى مسألة حدوث العالم هو غير الحدوث الذاتى و غير الحدوث الزمانى، و هو يرى ان العالم حادث بمعنى ان الله عزوجل كان موجوداً أولاً فى حاق العالم بدون التقيد بالزمان، ولم العالم والزمان لم يتحقق وجودهما؛ أى ان ما كان سائداً هو العدم المحض؛ و أصل عالم الطبيعة بالاقتران مع الزمان خُلق من كتم العدم المحض على نحو ابداعى.

و بعبارة اخرى ان وجود عالم المادة كانت له بداية فوق زمانية، و من حيث الامتداد الزمانى محدود و متناهى بالعدم المطلق فى ذات الواقع. ان العدم غير المتقرر فى الطرف الممتد والمتدرج للزمان يتناقض مع وجود العالم بتقابل السلب والايجاب و لا يتوافق معه، بل يُستبعد و ينتفى بجعل الوجود. هذا البحث يبين جوانب نظرية العلامة الحلى هذه حول حدوث العالم.

الألفاظ المفتاحية: الحدوث الزمانى، الحدوث الذاتى، القَدَم، الزمان، العدم المجامع، العدم المقابل، العدم المطلق.

الذاتى والعرضى من الدين والتدين من منظار العلامة الطباطبائى

محمد جواد هاشمى^٢

خلاصة البحث: تحليل الذاتى والعرضى فى الدين من المباحث المهمة فى فلسفة الدين والكلام الجديد، و تترتب عليه الكثير من النتائج والمعطيات. و منذ ابتداء طرح هذه القضية على بساط البحث، انبري كثيرون بين مؤيد ومعارض لتبيين مختلف زواياها وجوانبها. نتناول فى هذا البحث مدى امكان تقسيم الدين والتدين إلى ذاتى وعرضى من وجهة نظر العلامة محمدحسين الطباطبائى. فهو من جهة يؤيد وجود ما هو ذاتى وما هو عرضى فى الدين، ومن جانب آخر يرفض ذلك. و هو يقدم تعريفاً للدين ولما هو ذاتى وعرضى، وينتهى من ذلك إلى القول ان الدين فيه جوانب ذاتية واخرى عرضية. الذاتى فى الدين هو طلب التسليم للخالق، والعرضى فيه الأحكام والتشريعات التى يتحقق التسليم فى اطارها.

الألفاظ المفتاحية: الذاتى، العرضى، الدين، التدين، العلامة الطباطبائى.

sja983@yahoo.com

jhashemi11@yahoo.com

١. طالب دكتوراه فى تدريس المعارف الإسلامية، جامعة المعارف الإسلامية.

٢. طالب دكتوراه فى البحث الدينى، جامعة الأديان والمذاهب.

مقاربة نقدية لنظريات الاختيار العقلاني والسوق الديني وعلاقة الإسلام بذلك

احمد كلاته ساداتي^١

خلاصة البحث: هذا البحث عبارة عن دراسة توثيقية تقوم بتقييم نقدي لنظرية «الاختيار العقلاني» والسوق الديني، في علم الاجتماع الديني، ومدى علاقة الإسلام بهذه النظريات. نظرية «الاختيار العقلاني» تقع تحت تأثير طيف واسع من الأفكار الفلسفية والاقتصادية والدراسات السلوكية والاجتماعية، وتبين سلوك الناشطين الاجتماعيين على انه قائم على الاتجاه العقلاني للتكلفة والفائدة. ومن جانب آخر تستند نظرية السوق الديني على مبدأ حرية الاختيار و تري أن الظروف المطلوب توافرها لاتساع و ديمومة الدين تتلخص في اقامة سوق ديني. المحور المشترك بين كلا النظريتين هو العقلانية التي على أساسها يتم اختيار الدين في سوق دينية حرة تكثر فيها الأديان، وفقاً لعمليّة من تحليل الكلفة والفائدة. و بالنتيجة فان المؤسسات الدينية كلما كانت اكثر تطوراً كان الدين اكثر رونقاً. هاتان النظريتان مطروحتان بشكل واسع في علم الاجتماع الديني ولكن رغم ذلك توجه اليها انتقادات مثل ضعفها في تبين المستويات البنيوية والكلية، مسألة التعميم النظري والتجريبي، قلة اهتمامها بالعواطف والقيم والمعتقدات الانسانية، نظرتها إلى الدين من الخارج، و هو ذات الكلام الذي يترتب عليها في الافتراضات والأهم من كل ذلك، التبيين النظري والتجريبي في أجواء علمانية. واما أهم الانتقادات التي توجه إليها من وجهة النظر الإسلامية فهي ان هاتين النظريتين قد نشأتا و تبلورتا في أجواء علمانية.

الألفاظ المفتاحية: الإختيار العقلاني، السوق الديني، العنوان التجاري الديني، الكلفة - الفائدة، أجواء علمانية، الإسلام.

الاسس النظرية ومفهوم الانسان المعنوي في فكر ابن سينا و العلامة الطباطبائي

سيد رحمتاله موسوي مقدم^١ / زينب بيرانوند^٢

خلاصة البحث: الانسان في العالم المعاصر يحتاج إلى صياغة نموذج و نمط ذي معني للحياة، لكي يتسنى له من خلال رصده لنقطة السمو والكمال، ان يتحرك وفقاً لمحورها، و يسير علي طريق الهداية. ان الوصول إلى مثل هذا النمط من الحياة الذي يؤكد على ضرورته الكثير من العلماء والفلاسفة الالهيين و حتى غير الالهيين، يتطلب طرح اسوة صالحة لشخصية الانسان باسم الانسان المعنوي. يتولى هذا البحث تبين وتحليل آراء مفكرين و فيلسوفين اسلاميين - ابن سينا بصفته مفكراً عقلياً، والعلامة الطباطبائي في مقام حكيم صدرائي بنزعة دينية - في ما يخص الاسس الفكرية للانسان المعنوي، و من خلال وضع شاخص العقل والوحي، يطرح مفهوماً للانسان المعنوي. من أهم الاسس الفكرية في الرؤية السنيوية (فلسفة ابن سينا) مرجعية العقل وكون الله تبارك و تعالي حقاً و خيراً محضاً، و سريان العشق في الكائنات والتكامل التدريجي للعقل. و في المنشور الفكري للعلامة محمد حسين الطباطبائي، تتمثل أهم الاسس الفكرية للانسان المعنوي في ما يلي: وحدة الوجود، الله تعالى هو المبدأ المحض، و شرف النفس الناطقة، والفطرة الالهية، والفقر المحض للكائنات. مفهوم الانسان المعنوي في الحكمة السنيوية يعادل بوجه ما «الانسان المعقول»، و في فكر العلامة الطباطبائي أكثر ما يتصف بصيغة دينية و مبني على الميول الفطرية. و رغم ان الانسان المعنوي الذي يقصده كل واحد من هذين المفكرين له وجوه مشتركة كثيرة مع الانسان المعنوي الذي يقصده الآخر، و ذلك بسبب توجهاتهما الميتافيزيقية، غير ان تفكير العلامة الطباطبائي بسبب ارتكازه على التعاليم الدينية إلى جانب الفهم العقلي، يتصف ببروز أوضح بحيث يمكن اعتباره في مصاف الانسان الديني (الالهي) والانسان الفطري والطبيعي.

الألفاظ المفتاحية: الأسان المعنوي، الأسس النظرية للإنسان المعنوي، ابن سينا، العلامة الطباطبائي.

تقييم لنموذج صدر المتألهين حول مسألة التعامل العلي بتوجه ديني

علي عسگری يزدي^٣ / بيژن منصوري^٤

خلاصة البحث: التعامل العلي، بمثابة حل لوصف كيفية الترابط المتبادل للنفس والبدن. ان كانت النفس امرأ مجرداً والبدن امرأ مادياً، فكيف يرتبطان سوياً في حين انهما متمايزين من حيث الماهية؟ سار الملا صدرا على خطأ الفلاسفة الذين سبقوه، و تمسك بفكرة الروح البخارية لحل هذه المسألة. ولكن هذه الفكرة تواجه مؤاخذات، و قد بحثنا هذه المؤاخذات هنا بتوجه ديني. و في النهاية كانت النتيجة المستخلصة هي أن طبيعة معرفة النفس عند الملا صدرا، تغنيه عن التمسك بشيء واسمه «الروح البخارية». وهذا النمط من معرفة النفس يستطيع حل لغز العلاقة بين النفس والبدن علي نحو أفضل.

الألفاظ المفتاحية: التعامل العلي، الروح البخارية، معرفة النفس، ثنائية النموذج، عدم البساطة، الجسم الرقيق.

prof.m1344@gmail.com
moshaverilam@yahoo.com
asgariyazdi@yahoo.com
b.mansouri50@gmail.com

١. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة العلوم الطبية، ايلام.
٢. ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة ايلام.
٣. استاذ مساعد في جامعة المعارف الفكر الإسلامي، جامعة طهران.
٤. خريجة دكتوراه من جامعة المعارف والفكر الإسلامي، جامعة طهران.