فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۱۰، زمستان ۱۳۹۳، ش ۳۹
صفحات ۶۶ ـ ۴۵

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 10, Winter 2015, No. 39

میزان تطبیق تبیین‌های حِکمی 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 به‌واسطه 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 روایاتِ 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 دربارهٔ 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 علیه‌السلام، 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 به‌معنای ذاتی آن در قرآن و روایات به‌صراحت 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 اللّه» 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 ـ ۵۳؛ حلی، ۱۴۰۷: ۱۸۹ ـ 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 ـ ۷۹) در برابر قائلان به تقدمِ زمانی روح نسبت به بدن ـ که به دلایل نقلی استناد می‌کردند ـ به حدوث روح اعتقاد داشتند؛ اما موضع عموم متأخران در این باب بیشتر پاسخی به قول افلاطون و تابعان او در قِدَمِ نفس است. (بنگرید به: حلی، ۱۴۰۷: ۱۸۹ ـ 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 ـ 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 ـ ۱۵۲؛ غزالی، ۱۴۱۴: ۴ / ۱۲۳) قائلان به تقدم روح به احادیثی همچون «انّ اللّهَ تَعالی خَلَقَ الأرواحَ قَبَلَ الأجسادِ بألفَي عامٍ» 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 ـ ۱۱۱) برخی هم ـ مانند ایجی و تفتازانی ـ ادله هر دو طرف را مخدوش دانسته، هیچ‌کدام را بر دیگری ترجیح نداده‌اند. (بنگرید به: ایجی، ۱۳۷۰: ۳ / ۱۵۹؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۳۲۳ ـ 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 ـ 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 ازجمله 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 به‌تدریج معلومات خود را کسب می‌کند. در واقع نفس وقتی حادث می‌شود که بدنِ مناسبی برای خدمت به آن حادث گردد و این بدن، مملکت و وسیله آن باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۸۴)

در مقابل، صدرالمتألهین با جسمانیةالحدوث 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 به‌سوی 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 *اسفار* را به تحقیق دربارهٔ حدوث نفس اختصاص داده، دو برهان برای اثبات آن اقامه می‌کند. (همان: ۳۳۱) همچنین در *مفاتیح الغیب* 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 الربوبیة* آمده، کاملاً مطابقت دارد. (همان: ۲۳۳)

ملاصدرا سپس به دیدگاه متکلمان دراین‌باره اشاره کرده، اشکالاتی را برای آن وارد می‌داند. ازجمله اینکه اگر آن‌گونه 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 به‌واسطه 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 جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء 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. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۸ / ۳۴۸ ـ 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 این‌باره تعبیراتی چون خلق، (انسان / ۲؛ مؤمنون / ۱۴ ـ ۱۲) انشاء، (انعام / ۹۸) ابداع (یونس / ۴) و نفخ (سجده / ۹؛ حجر / ۲۹) را به کار برده است. از این تعابیر می‌توان حدوث نفس را استنباط نمود.

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

این اشکال را می‌توان این‌گونه پاسخ داد که انتساب روح به ذات حق‌تعالی، اضافه‌ای تشریفی است و حکایت از تکریم انسان دارد. همچنان‌که در برخی احادیث، کلماتی مانند: «بیت، ارض، مسجد، ماه و رمضان» به خداوند نسبت داده شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۲ / ۲۵۷) علاوه‌براین، 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 أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً * إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً. (انسان / ۲ ـ ۱)

آیا انسان را آن هنگام از روزگار [به یاد] آید که چیزی در خورِ 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 علـم و آگـاهی او دلالـت 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 بـودن؛ یعنی آیه در مقام بیان حادث بودن وجود فعلی انسان نیسـت. علامـه طباطبـایی در *المیـزان* منظـور ازجملـه «شَيْئاً مَذْكُوراً» را این می‌داند که انسان چیزی نبود که با ذکر نامش جزء مذکورات باشـد. پـس منظـور نفـی موجود بودن بالفعل انسان است، نه نفی مطلق وجود او. بدین‌جهت نامی از او در میان نبود و هنوز خلق نشده بود تا موجود بشود و مثل سایر موجودات نامش بـرده شـود. ایـن آیـه و آیـات بعـد، زمینـه احتجـاج اسـت و می‌فهماند که انسان موجودی حادث است و در پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و خالقی که او را خلق کند. پروردگارش او را آفریده و به تدبیر ربوبیش به ادوات شعور، یعنی سمع و بصر مجهـزش کـرده 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 نبـود و بعـد از تعلـق روح، مذکور شد. (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰ / ۲۱۳) سپس سه حدیث از امام باقرؑ بـا اسـناد مختلـف بـه همـین مضمون برمی‌شمرد؛ ازجمله اینکه امام صادقؑ فرمود: «كان مـذكوراً في العلـم و لم يكـن مـذكوراً في الخلـق.» (مجلسی، ۱۴۰۵: ۵۷ / ۳۲۸) همچنین فرمود: «كان شيئاً مقدوراً و لم يكن مكونـاً». (همـان؛ کلینـی، 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 نباشـد و معدوم را هم «چیز» می‌نامند. (همان) بنابراین به‌طور مسلّم، مضمون این روایات نمی‌تواند تأییدی بـر قـدم نفس باشد؛ بلکه در نهایت مؤید وجود انسان در مرتبه علم و تقدیر الهی است.

۲. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمـاً ثُـمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ... . (مؤمنون / ۱۴)

آنگاه نطفه را به صورت علقه در آوردیم. پس آن علقه را [به‌صورت] مضغه گردانیـدیم، و آنگاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم، بعد استخوان‌ها را بـا گوشـتی پوشـانیدیم، آنگـاه [جنین را در] آفرینش دیگر پدید آوردیم... .

دلالت آیه: مفسران آفرینش دیگر را همان پیدایش جان انسانی و نفس ملکـوتی دانسـته‌انـد کـه از ایـن مرحله به «انشاء» تعبیر شده است (ایجاد و ابداع انسان)؛ یعنی تکوّن نفـس ناطقـه یـا روح انسـانی و همـان 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 جسمانیةالحدوث و روحانیةالبقاء 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: «لا یَعْزُبُ عَنْهُ». (سبأ / ۳)

۴. ... وَ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ تَكُ شَيْئاً. (مریم / ۱۹)
و تو را درحالی‌که 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. (آل‌عمران / ۵۹)
مَثَل عیسی در نزد خدا، چون مَثَل آدم است که او را از خاک بیافرید و به او گفت: موجود شو. پس موجود شد.

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

۶. وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ. (حجر / ۲۹ ـ 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 تکوّن نیافته است.

علامه طباطبایی نیز در *المیزان* ذیل آیه شریفه می‌گوید بعید نیست ازجمله «إِنِّي خَالِقٌ» و جمله «فَإِذا سَوَّيْتُهُ» چنین استفاده شود که خلقت بدن انسان اولی به‌تدریج 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: آل‌عمران / 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 ـ ۳۱؛ هود / ۶۱؛ صافات / ۱۱؛ یس / ۳۶؛ سجده / ۹ ـ ۷؛ روم / ۲۰؛ انعام / ۲؛ حج / ۵)

۲. روایات

۱. امام صادق علیه‌السلام فرمود:

> إن الله عزّوجلّ خَلَق خَلقاً و خَلَق روحاً ثُمّ أَمَر مَلَکاً فَنفخ فیه فَلیست بالتي نقصت من قدرة الله شیئاً هي من قدرته. (عیاشی، 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 صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:

> إنَّ احدکم یجمع خلقه في بطن امّه أربعین یوماً نطفةً، ثمّ یکون علقةً مثل ذلک، ثمّ یکون مضغةً مثل ذلک، ثمّ یبعث الله مَلکاً بِاَربَع کلماتٍ، فیکتب بحمله و اَجَلِهِ و رِزقِه شَقِي اَم سَعیدٌ، ثُمّ ینفخ فیه الروح. (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 مُضغه ذکر کرده است. شاید هم عبارت

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

۳. در روایت مفصلی از امام علی‌ﷺ درباره آیه «خلیفةاللهی انسان بر زمین» (بقره / ۳۰) آمده که پس از آفرینش جنّ 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 حجّت 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؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲ / ۳۴۵؛ نهج‌البلاغه، خ ۹۱، ابن‌خزیمه، ۱۹۹۲: ۳ / ۱۱۷)

دو. دلایل و شواهد دال بر قدم نفس

۱. آیات

۱. وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ 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 ابن‌حزم 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 «ثمّ» که در ادبیات عرب، بَعدیت 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 وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ 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 نیستم؟ گفتند: چرا گواهی می‌دهیم تا مبادا 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 ـ که از آن به «عالم ذر» تعبیر می‌شود ـ 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 أَطَعْنَا ... . (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 شهدنا» 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 ـ که مراد از عهد مزبور را همان عهد «عالم ذر» دانسته‌اند ـ 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 درصورتی‌که 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 ــ ۱۰۱؛ انعام / ۹۵، ۱۲۲ و ۱۵۸؛ فصلت / ۱۱؛ جمعه / ۹؛ روم / ۳۰؛ تغابن / ۲؛ احزاب / ۷ و ۲۳؛ حج / ۵؛ تین / ۵ ـ ۴)

۲. روایات

تعداد این روایات بسیار بیشتر از روایات دالّ 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 *العقائد 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 نُه 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 روایاتِ این طایفه آمده (بنگرید به: صفار قمّی، 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)

ـ امام صادق علیه‌السلام فرمود:

> جاء رجل إلى أميرالمؤمنين علیه‌السلام فقال والله يا أميرالمؤمنين علیه‌السلام إني لأحبك فقال كذبت فقال الرجل سبحان الله كأنك تعرف ما في قلبي فقال علي علیه‌السلام إنّ الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفَي عام ثم

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

مردی خدمت امیرالمؤمنین‌ﷺ 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 امیرالمؤمنین‌ﷺ 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 سالِ قبل، نیز کنایه از همین نکته است. براین اساس، ارواح از جهت زمانی با بدن حادث می‌شوند، اما ازآن‌رو 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 این‌چنین قبلیتی، قبلیت زمانی نیست تا با حدوث روح بعد از بدن منافاتی داشته باشد.

طایفه دوم: در بیان خلقت ارواح پیامبرﷺ و ائمه‌ﷺ

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 معصوم‌ﷺ 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 ـ 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 ـ، این تقریر منافاتی با شامخیت مقام آن بزرگواران و اشرفیت 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*** بابی را به‌عنوان «بدء خلق النبی» اختصاص داده و صد و نوزده حدیث را تحت آن آورده است. (۱۴۰۵: ۱۵ / ۲) ازجمله:

ـ امام علی‌علیه‌السلام فرمود:

> إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى خَلَقَ نُورَ مُحَمَّدٍصلی‌الله‌علیه‌وآله قَبْلَ أَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ الْعَرْشَ وَ الْكُرْسِيَّ وَ اللَّوْحَ وَ الْقَلَمَ وَ الْجَنَّةَ وَ النَّارَ وَ قَبْلَ أَنْ خَلَقَ آدَمَ وَ نُوحاً ... .
>
> خداوند نور محمدصلی‌الله‌علیه‌وآله را قبل از آفرینش آسمان‌ها و زمین وعرش 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 اکرمصلی‌الله‌علیه‌وآله و انوار ائمه‌علیهم‌السلام 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 به‌معنای واسطه در فیض بودن آنان است و اینکه آنان در سلسله علل فاعلی عالم قرار دارند؛ یعنی آنچه علت غائی و فاعلی است، انوار پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیتعلیهم‌السلام است، نه روح، نفس و وجود طبیعی آنان. پس اعتقاد به تقدم انوار ائمه‌علیهم‌السلام 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 هبوط کردند. عالم تکلیف را عالم میثاق، ذر، عهد، اَلَست، 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 به‌لحاظ 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:

ـ امام صادق‌علیه‌السلام فرمود:

> إِنَّ اللهَ عزّوجلّ أخذ من العباد میثاقهم و هم أظله قبل المیلاد ... . (مجلسی، ۱۴۰۵: ۵ / ۲۴۱؛ ۲۶ / ۲۲۰ و ۹۶ / ۲۲۰؛ کلینی، ۱۳۵۰: ۱ / ۴۳۷)
>
> به‌درستی‌که خداوند از بندگانش قبل از به دنیا آمدنشان میثاق گرفت درحالی‌که سایه‌ای بودند.

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

برخی از روایات نیز بیان می‌کنند که انسان‌ها در عالم ذر، همانند حضرت آدم‌علیه‌السلام از گِل آفریده شـده‌انـد. روایات از این گِل به گونه‌های مختلف سخن گفته‌اند. در برخی آمده که این گِل از بهشت و جهنم تهیه شده بود: خوبان از بهشت و بَدان از جهنم. (همان: ۱ / ۴۳۷ و ۲ / ۴)

در روایاتی دیگر آمده: خداوند آن میثاق را در حجرالاسود به ودیعه گـذارد. ایـن روایـات نیـز دارای تـواتر لفظی هستند. (عراقی، ۱۹۶۵: ۲۱۸) دسته‌ای از این روایات به تعداد زیـاد در روایـات بـاب حـج هـم گـزارش 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 مـادران بودند. (همان: ۲۸۲؛ مجلسی، ۱۴۰۵: ۲۶ / ۱) همچنین روایاتی که بر فطـری بـودن ایـن میثـاق دلالـت دارنـد. 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 ـ چنان‌که شیخ حـر عاملی (۱۳۷۶: ۱ / ۴۲۶) چنین ادعا نموده ـ تواتر اجمالی وجود دارد؛ زیرا بیش از پانزده حـدیث در ایـن بـاب 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 پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله بر دیگر انبیا در گفتن «بلـی» دارنـد. مضمون برخی دیگر نیز اشاره به «امیرالمؤمنین» نامیدن حضرت علی‌علیه‌السلام یا عرضه ولایت ایشان در عالم ذر دارد. (بنگرید به: کلینی، ۱۳۵۰: ۲ / ۸ و ۱ / ۴۱۳) روایاتی دیگر نیز حاکی از تعیین پیـروان حضـرت حجـت‌علیه‌السلام 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 بـرای انسـان رخ داده، فطـرت مـی‌گوینـد، آن اسـت کـه «فَطَر» در اصل به‌معنای آغاز، شروع و ابداع است و به همین مناسبت درمعنای خلق نیز به کار می‌رود؛ چـون خلق چیزی به‌معنای ایجاد، آغاز و شروع وجود و تحقق شیء اسـت. (راغـب اصـفهانی، ۱۴۰۴: ۳۸۲) خلقـت اولیه انسان بدین‌گونه است که خدا را قلباً می‌شناسد و اصل این معرفتِ نخستین در نهاد او قرار دارد. لـذا بـه این معرفت، «فطرت» یا «معرفت فطری» می‌گویند. ازاین‌رو اگر معرفت قلبی نخستین نبود، کسی آفریننده و پروردگارش را نمی‌شناخت. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵ / ۵۶؛ احمد بن فارس، ۱۳۸۹: ۴ / ۵۱۰)

آیه ذر با آیه فطرت در تعامل مستقیم است و مفسران شیعه و سنّی، عالم ذر را با آیات فطرت به هم گـره زده و تفسیر کرده‌اند و از حیث غایت و فرجام معرفتی و فواید و آثـار بیـنش و گـرایش نیـز قـرین بـه هـم و هماهنگ دانسته‌اند. احادیث بسیاری نیز ذیل مقوله فطرت وارد شده است. ازجمله:

امام صادق‌علیه‌السلام در پاسخ سؤال از آیه فطرت فرمود:

هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرِ. (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 به‌معنای گِل است که ماده آفرینش انسان می‌باشد: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ». (انعام / ۲)

«طینت» به‌معنای 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» می گویند و دیگری جنبه معنوی که از آن به «فطرت و نفس مستوی» تعبیر می‌شود.

ـ امام صادق‌علیه‌السلام در پاسخ به سؤال: من اي شيء ء خلق الله طينة المؤمن؟، فرمود: «من طينة الأنبياء فلن ينجسه شيء». (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 ـ 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؛ به‌خصوص اینکه در روایات طینت

آمده که ما گِل 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 گِل 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 «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ 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 جملهٔ «عندنا خزائنه و ما ننزله» 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 يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ.» (یونس / ۶۱؛ سبأ / ۳) در علم خداوندی، همه موجودات به نحو وحدت و بسیط جمع اند و حضور دارند. خداوند پیش از فعل به همه موجودات علم اجمالی دارد؛ یعنی معلومات به تمام ذات نزد عالِم 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، تعابیری 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 حقایقی 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 تعدّد فعل یا به‌لحاظ شدت و ضعف یا قرب و بُعدشان، انوار متعدد به حساب می‌آیند. انواری که به‌لحاظ اینکه عین نور و کشف عقلانی‌اند، عقول، به‌لحاظ اینکه بر الواح سماوی ـ یعنی لوح محفوظ و در پی آن، لوح محو و اثبات ـ تمام موجودات و احکام، احوال، اوصاف، افعال و ارتباطات آنها را ترسیم می‌کنند، قلم یا اقلام، به‌لحاظ تسلط و قاهریتی که نسبت به خلایق دارند، قاهرات یا عقول قاهره، به‌لحاظ اینکه تمام ممکنات در آنها به نحو ثبات و دوام ـ یعنی به وجود علمی عقلی ـ موجودند، قضای الهی، به‌لحاظ اینکه از عالم امر در مقابل عالم خلق‌اند، امر الهی و به‌لحاظ 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 «وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحْيِنَا» و در برخی تعبیرات به «کلام الله» یا «کلمات تامات»، «مفاتیح رحمت الهی» و «خزائن وجود» نامیده شده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۹۵ ـ ۲۹۴)

در حکمت متعالیه نیز عالَم 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 به‌لحاظ 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 ﷺ دانسته‌اند. (کراجکی، ۱۳۶۹: ۴۷) بنابراین قلم را می‌توان با عقل اول و حقیقت محمدی ﷺ 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 قَدَر 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 پیامبرﷺ آمده که «اول ما خلق الله العقل» و در تعبیر دیگر «القلم» و «نوری» آمده است. معنای همه یکی است که تعبیرات به اعتبارات، مختلف گشته؛ زیرا صادر اول به اعتبار تجرد و بساطت و تعرّی از ماده، عقل است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۸ ـ ۵۷ و ۲۹۲)

آیات و روایات در باب عوالم سه‌گانه

۱. «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». (حجر / ۲۱)

۲. «وَ يَسْأَلُونَكَ 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؛ چنان‌که فرمود: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف / ۱۸۵) یا: «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ». (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 صادقؑ فرمود:

> انّ اللّه عزّوجلّ خلق مُلکه علی مثال ملکوته، و اسّس ملکوته علی مثال جبروته لیستدلّ بملکه علی ملکوته و بملکوته علی 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 صادقؑ به نقل از اجدادشؑ فرمود:

> فِي الْعَرْشِ تِمْثَالُ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنَ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ قَالَ وَ هَذَا تأويل قَوْلِهِ: وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُه. (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 علی‌علیه‌السلام فرمود:

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

او در اشیاء است بدون ممزوج و مخلوط شدن با آنها، از اشیاء بیرون است نه به‌صورت جدا بودن از آنها، بر فراز تمام موجودات است و گفته نمی‌شود چیزی بر فراز او است. پیش همهٔ موجودات است ولی به او پیش گفته نمی‌شود. داخل در همهٔ موجودات است، ولی نه مانند چیزی که در چیز دیگر داخل شود، از همه‌چیز 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 قِدم یا تقدّم 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. مُبدع این نظریه، بنیان‌گذار مکتب حکمت متعالیه، صدرالمتألهین است. به‌نظر، این دیدگاه کامل‌ترین باشد که جامع هر دو رأی بوده و در افقی بالاتر ضمن توجیه نظریه قدم نفس به جسمانیةالحدوث بودن نفس و روحانیةالبقاء 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، به‌وجود 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 بنابر مشیت و اراده خداوند به عوالم پایین‌تر 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 مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. *نهج‌البلاغه*، سید رضی، ۱٤۱٤ ق (صبحی صالح)، محقق فیض الاسلام، قم، هجرت.

۳. ابن‌حزم، علی، ۱۳٤۸، *الفصل فی الملل و النحل*، قاهره، بی‌جا.

٤. ابن‌حنبل، احمد، ۱٤۱٤ ق، *مسند*، محقق محمد الدرویش، بیروت، دار الفکر.

۵. ابن‌خزیمه، ابوبکر محمد بن اسحاق، ۱۹۹۲، *صحیح ابن‌خزیمة*، محقق دکتر محمد مصطفی اعظمی، المکتب الاسلامی.

٦. ابن‌سلیمان، مقاتل، ۲۰۰۳ م، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، محقق احمد فرید، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۷. ابن‌سینا، عبدالله، ۱٤۰۵ ق، *النجات*، تصحیح ماجد فخری، بیروت، دار الافاق.

۸. ابن‌عساکر، ابوالقاسم، ۱٤۱۵ ق، *تاریخ مدینة الدمشق*، محقق علی شیری، بیروت، دار الفکر.

۹. ابن‌فارس، احمد، ۱۲٦٦، *معجم مقاییس اللغة*، قاهره، مکتب مصطفی الباقی.

۱۰. ــــــــــــ، ۱۳۸۹، *معجم مقایس اللغة*، مصر، مکتب مصطفی الباقی.

۱۱. ابن‌محمد بن خالد برقی، احمد، ۱۳۷۰، *المحاسن*، محقق سید جلال‌الدین حسینی، طهران، دار الکتب الاسلامیه.

۱۲. ابن‌منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، ۱٤۱٤ ق، *لسان العرب*، محقق جمال‌الدین میردامادی، بیروت، دار الفکر.

۱۳. استرابادی، ملا محمدامین، ۱٤۳۰ ق، *الحاشیة 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 الإسلامیة، قم، مؤسسة البعثة.

۱۷. بخاری، ابوعبدالله 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، ***طوالع الانوار من مطالع الانظار***، 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. حلی، حسن بن سلیمان، بی‌تا، ***مختصر بصائر الدرجات***، قم، الرسول المصطفی.

۲۸. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ ق، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، ترجمه حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین.

۲۹. ــــــــــــ، بی‌تا، ***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. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، ***المشاعر***، محقق دکتر فاتن محمدخلیل اللبون، بیروت، مؤسسة تاریخ العربی.

۳۶. ـــــــــــ، ۱۳۶۳، ***مفاتیح الغیب***، بیروت، مؤسسة تاریخ العربی.

۳۷. ـــــــــــ، ۱۳۶۶، ***شرح اصول کافی***، تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۸. ـــــــــــ، ۱۳۷۸ الف، ***اسفار اربعه***، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۳۹. ـــــــــــ، ۱۳۷۸ ب، ***المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة***، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۴۰. ـــــــــــ، ۱۳۸۳، ***الشواهد الربوبیة***، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.

۴۱. صدوق، ابوجعفر بن بابویه، ۱۳۶۲، ***الخصال***، محقق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

۴۲. ـــــــــــ، ۱۳۹۸، ***التوحید***، تحقیق هاشم حسینی، قم، نشر اسلامی.

۴۳. ـــــــــــ، ۱۴۰۸ ق، ***معانی الاخبار***، محقق علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

۴۴. ـــــــــــ، ۱۹۶۶ م، ***علل الشرائع***، محقق سید محمدصادق بحرالعلوم، نجف، المکتبة 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 البیت علیهم‌السلام.

۴۹. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۲، ***کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد***، شارح علامه حلی، تهران، نشراسلامی.

۵۰. عاملی، محمد (شیخ بهایی)، ۱۳۶۶، ***منهاج النجاح فی ترجمة 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 العلمیة.

۵٤. غزالی، محمد، ١٤١٤ ق، ***الاجوبة الغزالية فی المسائل الاخروية***، بیروت، بی‌نا.

۵۵. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۵، ***تفسیر صافی***، قم، نوید اسلامی.

۵٦. قمی، علی بن ابراهیم، ١٤٠٤، ***تفسیر القمی***، محقق سید طیب الموسوی الخراسانی، قم، مؤسسه دار الکتب لطباعة و النشر، چ ۳.

۵۷. کراجکی، ابوالفتح، ۱۳٦۹، ***کنز الفوائد***، قم، مکتبة المصطفوی.

۵۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۵۰، ***الکافی***، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامی.

۵۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، ***گوهر مراد***، تحقیق زین‌العابدین قربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

٦۰. لاهیجی، محمد بن علی شریف، ۱۳۷۳، ***تفسیر شریف لاهیجی***، محقق میرجلال‌الدین حسین ارموی، تهران، دفتر نشر راد، چ ۱.

٦۱. متقی هندی، ۱۹۸۹ م، ***کنز العمال***، محقق الشیخ بکری حیانی، تصحیح الشیخ صفوة السقاء، ١٦ ج، بیروت، مؤسسة الرسالة.

٦۲. مجلسی، محمدباقر، ١٤٠٥ ق، ***بحارالأنوار***، محقق محمدباقر بهبودی، بیروت، مؤسسه الوفاء.

٦۳. مرکز المصطفی، ١٤١٩ ق، ***العقائد الاسلامية***، قم، مرکز المصطفی للدراسات الاسلامية.

٦٤. مفید، محمد بن محمد، ١٤١٤ ق، ***الاختصاص***، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

٦۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷٤، ***تفسیر نمونه***، تهران، دار الکتب الاسلامية.

٦٦. نصری، عبدالله، ۱۳۸۰، ***سفر نفس***، تقریرات دکتر مهدی حائری یزدی، بی‌جا، نقش جهان.

٦۷. نویا، پل، ۱۳۸۷، ***تفسیر قرآنی و پیدایش زبان عرفانی***، ترجمه اسماعیل سعادت، قم، تبیان.