

An Examination of Quranic Verses and Narrations on the “Temporality (*Hudūth*) and Eternality (*Qidam*) of the Soul”

Ali Farsi Madan¹, Saeed Abdollahi²

(Received: 2023-07-15; Accepted: 2023-11-11)

Abstract

One of the key topics in Islamic philosophy is the temporality (*hudūth*) and eternity (*qidam*) of the soul (*nafs*). This research employs a descriptive-analytical method to address the fundamental question: *What do Qur’anic verses and hadiths indicate regarding the temporality or eternity of the soul?* Theologians (*mutakallimūn*) and philosophers hold two primary views on the existence of the soul: 1) The soul is eternal (*qadīm*). 2. The soul is temporal (*ḥādīth*). This study examines the Qur’anic and narrational (*riwāyī*) evidence supporting both perspectives. The findings reveal that most Islamic philosophers subscribe to the theory of the soul’s temporality (*hudūth al-nafs*), affirming that the human soul is created (*ḥādīth*), though they differ on the mode of its origination. Moreover, Qur’anic verses and hadiths imply that human beings are temporal (*ḥādīth*) entities: the first man (Adam) was created from clay, and subsequent generations were formed through the four developmental stages of the embryo (*nutfah*), culminating in the infusion (or blowing) of the soul (*rūḥ*) into the body. Thus, human creation is an act of divine origination (*ibdā’*), and the human soul comes into existence after the body’s creation and its receptivity (*qābiliyyah*).

Keywords: Islamic philosophy, temporality of the soul (*hudūth al-nafs*), eternity of the soul (*qidam al-nafs*).

1. Assistant Professor, Department of Comparative Jurisprudence and Law, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (Corresponding Author). Email: alifarsimadan98@gmail.com

2. Graduate of Level Four (Sath 4) Islamic Seminary, Qom, Iran. Email: saeed56abdollah@gmail.com

بررسی مفاد آیات و روایات دربارهٔ حدوث و قدم نفس

علی فارسی مدان^۱، سعید عبدالحی^۲

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰]

چکیده

یکی از موضوعات مهم فلسفه اسلامی، حدوث و قدم نفس است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که مفاد آیات و روایات درباره حدوث و قدم نفس چیست؟ متکلمان و فیلسوفان درباره وجود نفس دو دیدگاه دارند؛ اول: نفس امری قدیم است؛ دوم: نفس امری حادث است. در این پژوهش مستندات قرآنی و روایی هر دو دیدگاه بررسی می‌شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد بیشتر فیلسوفان اسلامی قائل به حدوث نفس هستند و نفس انسانی را حادث می‌دانند، هرچند در شیوه حدوث آن اختلاف دارند. همچنین استفاده از آیات و روایات این است که انسان موجودی حادث است و اولین انسان از خاک خلق شده است و ادامه نسل این ابوالبشر از طریق نطفه بعد از تکمیل مراحل چهارگانه با خروج یا دمیدن روح به آن تداوم دارد. بنابراین خلقت انسان ابداعی است و نفس انسان بعد از خلقت و قابلیت جسم حادث می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فلسفه اسلامی، حدوث نفس، قدم نفس.

۱. استادیار گروه حقوق و فقه مقارن، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول) alifarsimadan98@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران saeed56abdollah@gmail.com

مقدمه

یکی از مباحث مهم در فلسفه اسلامی، حدوث و قدم نفس است که درباره آن دیدگاه‌های مختلف مطرح می‌شود. هر اندیشمندی بر اساس درک و شناخت نفس، پاسخی بر اساس مبنای فکری و اعتقادی خویش ارائه کرده است. بر این اساس، پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، حدوث و قدم نفس را از دیدگاه آیات و روایات بررسی می‌کند. از آنجاکه نگارندگان باورمندند بحث حاضر را می‌توان از دو بُعد حدوث نفس و قدم نفس بررسی کرد، این پژوهش می‌کوشد به این پرسش‌ها پاسخ دهد: دلایل و شواهد نقلی دال بر حدوث نفس چیست؟ دلایل و شواهد تمسک شده دال بر قدم نفس چیست؟

درباره پیشینه این تحقیق گفتنی است اندیشمندان علوم اسلامی به دلیل اهمیت بسیار زیاد، تلاش‌هایی کرده‌اند و آثاری را در ابعاد دیگر آن به نگارش درآورده‌اند که از میان پایان‌نامه‌ها می‌توان به «حدوث و قدم نفس از منظر قرآن و روایات با بررسی تطبیقی آرای بوعلی، ملاصدرا و قطب‌الدین شیرازی» نوشته مرضیه رضوی و «حدوث و قدم نفس از دیدگاه متکلمان مسلمان» نگاشته خدیجه حریت اشاره کرد؛ همچنین می‌توان به مقالات «نفس در قرآن و روایات» اثر رضا برنجکار (۱۳۸۹) و «وجود نفس قبل از بدن و حدوث جسمانی آن از منظر علامه طباطبائی و صدرالمألهین» نگاشته سید حسن بطحایی گلپایگانی (۱۳۹۴) اشاره نمود. نوشتار حاضر به بررسی و نقد و نظر درباره مفاد آیات و روایات درباره حدوث و قدم نفس می‌پردازد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. حدوث

حدوث از ریشه «ح د ث» به معنای پدید آمدن و به وجود آمدن چیزی پس از نبودنش است؛ بر این اساس، حدوث مقابل قدم است (جوهری، ۱۳۷۶ هـ، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ، ج ۲، ص ۳۶). متکلمان برای کلمه حادث تعریف‌های مختلفی بیان کرده‌اند؛ برخی آن را به موجودی که

بعد از نبودن به وجود آمده است تعریف کرده‌اند و برخی دیگر به آنچه برای وجودش ابتدایی است یا آنچه سابقه عدم دارد یا آنچه قبل از آن موجود دیگری بوده است (علامه حلی، ۱۳۶۳ ه.ش، ص ۵۱). حدوث و قدم در اصطلاح فلسفه، دو مفهوم متناقض‌اند؛ از این رو به صورت یک قضیه منفصله حقیقه می‌توان گفت هر موجودی یا حادث است یا قدیم. علامه طباطبایی در تعریف آنها می‌گوید: «موجود به قدیم و حادث تقسیم می‌شود و قدیم چیزی است که سابقه عدم ندارد، و حادث آن است که سابقه عدم دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۴ ه.ش، ج ۳، ص ۸۹). بنابراین اصطلاح کلامی حدوث و حادث با معانی لغوی ارتباط دارد.

۲-۱. نفس

در لغت دو معنای «روح خارج شده» و «خون جهنده» برای واژه نفس بیان شده است (جوهری، ۱۳۷۶ ه.ش، ج ۳، ص ۹۸۴). بر اساس دیدگاه فراهیدی در العین، مراد از نفس همان روح است که حیات و هستی و جسد و بدن وابسته به آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ ه.ش، ج ۷، ص ۲۷۰). بنابراین نفس از دیدگاه اهل لغت این است که در ماده نفس، شیء و ویژگی‌ای وجود دارد و آن همان تشخص است از جهت ذات شیء و آن تشخص همان حالت رفعت و الالمقامی است که در آن موجود است و از مصادیق آن شخص انسان است از جهت معنویت و روحی که دارد یا از جهت بدنش و ظاهرش یا از جهت آنچه قوام انسان و شخص او به آن وابسته است، مثل خون جاری در بدنش که به آن حیات و نفس انسان ادامه پیدا می‌کند و ماده «تنفس» هم از همان ریشه می‌آید که نفس کشیدن می‌باشد که ادامه حیات انسان در حیوان، وابستگی به آن دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸ ه.ش، ج ۱۲، ص ۱۹۷).

فیلسوفان و متکلمان و مفسران تعریف‌هایی اصطلاحی برای نفس بیان کرده‌اند؛ از جمله ابن سینا نفس را کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه دانسته است (فیاضی، ۱۳۹۳ ه.ش، ص ۳۴). در دیدگاه علامه طباطبایی نیز نفس، جوهری ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به آن تعلق دارد (طباطبایی، ۱۳۸۱ ه.ش، ص ۹۰). با تأمل در روایات و آیات و موارد کاربرد نفس،

می‌توان ادعا کرد نفس در معنای لغوی خویش به کار رفته است؛ ولی با توجه به اینکه آن حقیقت، صفات باطنی متعدد دارد و در مباحث مختلف موضوع علوم مختلف (مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علم النفس، علم حقوق و فقه و...) قرار می‌گیرد، به آن نفس، روح، جان، عقل، ذهن، روان و فطرت نیز گفته می‌شود که مراد همهٔ این الفاظ، همان حقیقت واحد است.

۲. دلایل و شواهد نقلی دال بر حدوث نفس

بیشتر فیلسوفان اسلامی به حدوث نفس قائل هستند و سه مکتب مهم فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق، حکمت متعالیه) نفس انسانی را حادث می‌دانند، هرچند در چگونگی حدوث آن اختلاف نظر دارند. ابن سینا نفس را روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء می‌داند؛ یعنی هرگاه بدن حادث شد، به دلیل داشتن مزاجی معتدل این قابلیت را پیدا می‌کند که نفس انسانی آن را تدبیر کند. در این هنگام عقل فعال، نفس مجرد را ایجاد کرده و به بدن افاضه می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۵ هـ.ش، ص ۳۰۶ - ۳۱۱). نفس در حکمت متعالیه از نظر ملاصدرا، جسمانیة الحدوث است؛ به این معنا که جسم به تدریج بر اثر حرکت جوهری به مرحله نفس می‌رسد و از آن مرحله نیز عبور خواهد کرد و به مقام تجرد تام نایل می‌شود؛ از این رو نفس در ابتدا و در حدوث محتاج به ماده است، ولی در بقاء نیازی به ماده ندارد و روحانیه البقاء است (ر.ک به: ملاصدرا، ۱۳۸۸ هـ.ش، ص ۱۰۸).

۲-۱. آیات دال بر حدوث نفس

برخی از عالمان و فیلسوفان اسلامی برای اثبات حدوث نفس و عدم تقدم نفس بر بدن به آیاتی از قرآن استناد جسته‌اند:

اول: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون ۲۳: ۱۴). واژه «خلق» در لغت به معنای آفریدن است معادل احداث و

ابداع (مهنا، ۱۴۱۳ هـ، ج ۱، ص ۳۶۳)؛ بنابراین انسان حادث است نه قدیم. همچنین از فراز «خَلْقاً آخَر» استفاده می‌شود که وقتی از نظر استخوان‌بندی و پوشش گوشت به مرحله کمال رسید، وارد مرحله نفخ روح و نفس می‌گردد (طبرسی، ۱۳۳۹ هـ.ش، ج ۱۷، ص ۳۶)؛ زیرا کلمه «انشاء» به معنای ایجاد چیزی و تربیت آن است، همچنان‌که «نشا» و «نشأة» به معنای احداث و تربیت چیزی است (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۵، ص ۲۵). این آیه خلقت انسان را از بُعد مادی و غیرمادی به تفصیل بیان می‌کند که انسان ابتدا از گل آفریده شده است که مراد نوع انسان است (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۵، ص ۲۳). نسل این انسان را از نطفه قرار داد؛ سپس مراحل آن را بیان می‌دارد. در ادامه سیاق جمله از خلقت به انشاء تغییر می‌یابد: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ»، این نکته بیان‌کننده حقیقتی است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود؛ حقیقتی است که در آیه ده و یازده سوره «سجده» به آن اشاره شده است. پس ملائکه، انسان را در حین مرگ می‌گیرند و آنچه در قبر متلاشی می‌شود و می‌پوسد، بدن انسان است (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۵، ص ۲۶).

دوم: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده ۳۲: ۷). خداوند در این آیه شریفه به اصل پیدایش انسان و سپس چگونگی ازدیاد نسل انسان اشاره می‌کند. آیه به خوبی بیان می‌کند که هرگاه شکل‌گیری بدن کامل شد، روح در آن دمیده می‌شود. علامه طباطبایی می‌فرماید: «تسویه به معنای تصویر و هم‌تتمیم عمل است. و در جمله «نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» استعاره و کنایه‌گویی شده است؛ یعنی روح تشبیه شده به دم‌زدن و نفسی که آدمی می‌کشد و برمی‌گرداند، و احیاناً آن را در غیر خود می‌دمد و اضافه کلمه روح به ضمیری که به خدا برمی‌گردد، اضافه تشریفی است؛ یعنی سپس خدا از روحی شریف و منسوب به خودش در او دمید» (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۶، ص ۳۷۴).

سوم: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً» (انسان ۷۶: ۱-۲). خداوند، انسان را از شیئی که قابل ذکر نبود،

خلق می‌کند و شروع خلقت جنس بشر و مراحل تکاملی آن را از نطفه تا سمیع و بصیر بودن او که همان علم و آگاهی است، بیان می‌نماید. در آیه شریفه کلمه «حین» به معنای يك قطعه محدود از زمان است، حال چه کوتاه باشد یا طولانی (طباطبایی، ۱۳۸۶ ه.ش، ج ۲، ص ۱۹۳). بنابراین انسان حادث است نه قدیم. بر مبنای نظر علامه طباطبایی، آیه به نفی موجود بالفعل انسان دلالت دارد نه نفی مطلق ایشان؛ بنابراین قائل است منظور از جمله «شَيْئاً مَّذْكُوراً» این است که انسان چیزی نبود که با ذکر نامش جزء مذکورات باشد؛ مثلاً چیزی در مقابل زمین یا آسمان و خشکی و تری و غیره بوده باشد؛ بنابراین نامی از او در میان نبود. هنوز خلق نشده بود تا موجود شود و مثل سایر موجودات نامش برده شود و بیان گردد: آسمان، زمین، انسان، درخت و ... پس مذکور بودن انسان کنایه است از موجود بودن بالفعل او و نفی آن یعنی نفی مذکور بودنش تنها به مذکور بودنش خورده است، نه به اصل شیء بودن انسان. در واقع نمی‌خواهد بفرماید انسان شیء نبود، چون می‌دانیم شیء بوده است؛ ولی شیء که مذکور شود، نبوده است شاهدش اینکه می‌فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ»، برای اینکه می‌فهماند ماده انسان موجود بوده، ولی هنوز بالفعل به صورت انسان در نیامده بود. زمینه آیه شریفه و آیات بعدش زمینه احتجاج است؛ یعنی می‌خواهد بفهماند انسان موجودی است حادث که در پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و خالق که او را خلق کند (طباطبایی، ۱۳۸۶ ه.ش، ج ۱۶، ص ۲۰)

چهارم: «قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَى هَيْنٍ وَقَدْ خَلَقْتكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً» (مریم ۱۹: ۹). این آیه شریفه پاسخی است به استفهام حضرت زکریا و استفساری که به منظور آرامش خاطر کرده بود (طباطبایی، ۱۳۸۶ ه.ش، ج ۱۶، ص ۳۷۴). این آیه دلالت می‌کند که آفرینش انسان مسبوق به عدم است و انسان بر اساس سوره «دھر» شیء قابل ذکری نبود و خدا او را خلق کرد. پس انسان حادث است؛ زیرا با توجه به فراز «لَمْ تَكُ شَيْئاً»، خداوند می‌فرماید تو را که هیچ نبودی، از نیستی به هستی آوردم. بدیهی است که برطرف کردن مانع از وجود يك زن و مرد برای فرزنددار شدن، آسان‌تر از این است که انسانی از نیستی به هستی آورده شود (طبرسی، ۱۳۳۹ ه.ش، ج ۱۵، ص ۱۴۹). این

آیه فقط ناظر به حضرت زکریا (ع) نیست؛ زیرا در فراز «وَلَمْ تَكْ شَيْئًا»، «شیء» اسم است بر موجود و معدوم مشتمل. اینجا به قرینه «خَلَقْتُكَ» حمل باید کرد بر موجود، نه معدوم (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۱۳، ص ۶۲). آیاتی دیگر بر حدوث نفس دلالت دارد که می‌توان به مواردی همچون مریم ۱۹: ۶۷؛ آل عمران ۳: ۵۹؛ فاطر ۳۵: ۱۱ و بقره ۲: ۳۰ اشاره کرد.

۲-۲. روایات دال بر حدوث نفس

اول: امام صادق (ع) دربارهٔ دمیده شدن روح می‌فرماید: «روح مانند باد متحرك است؛ چون ارواح هم جنس باد باشند، روح را از لفظ ریح بیرون آورد و آن را به خود نسبت داد؛ زیرا آن را بر سایر ارواح برگزید» (کلینی، ۱۳۸۵ هـ.ش، ج ۱، ص ۱۸۱).

«مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» كَيْفَ هَذَا النَّفْخُ فَقَالَ إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرَّيْحِ وَإِنَّمَا سُمِّيَ رُوحًا لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمَهُ مِنَ الرَّيْحِ وَإِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَنْ لَفْظَةِ الرَّيْحِ لِأَنَّ الْأَرْوَاحَ مُجَانِسَةٌ لِلرَّيْحِ وَإِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَى نَفْسِهِ لِأَنَّهُ اضْطَفَاهُ عَلَى سَائِرِ الْأَرْوَاحِ كَمَا قَالَ لَبِيتَ مِنَ الْبُيُوتِ بَيْتِي وَلِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ خَلِيلِي وَأَشْبَاهَ ذَلِكَ وَكُلُّ ذَلِكَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مُخَدَّتٌ مَرْبُوبٌ مُدَبَّرٌ: محمد بن مسلم گوید از امام صادق (ع) دربارهٔ قول خداوند «و از روح خود در او دمیدم» پرسیدم که آن دمیدن چگونه بود؟ فرمود: روح مانند باد متحرك است و برای آن روحش نامند که نامش از ریح باد مشتق است و چون ارواح هم جنس باد باشند، روح را از لفظ ریح بیرون آورد و آن را به خود نسبت داد؛ زیرا که آن را بر سایر ارواح برگزید؛ چنان‌که نسبت به يك خانه از میان همه خانه‌ها فرموده خانهٔ من و آن کعبه است و نسبت به يك پیغمبر ابراهیم از میان پیغمبران فرموده است خلیل من و نظایر اینها [چنان‌که گوید دین من، بندهٔ من، رسول من] و همهٔ اینها مخلوق و ساخته شده و پدید آمده و پروریده و تحت تدبیرند» (کلینی، ۱۳۸۵ هـ.ش، ج ۱، ص ۱۸۱).

دوم: «محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عما يروون أن الله خلق آدم عليه السلام على صورته. فقال: هي صورة محدثة مخلوقة، [و] اصطفاه الله و اختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها إلى نفسه كما أضاف "الكعبة" إلى نفسه، و "الروح" إلى نفسه، فقال: "بيتي" و "نفخت فيه من روحي: محمد بن مسلم می گوید از حضرت باقر (ع) پرسیدم از آنچه روایت کنند که "همانا خداوند آفرید آدم را بر صورت خود". فرمود: آن صورتی است تازه آفریده شده، برگزید خدا آن را و اختیار فرمود آن را بر سایر صورت های مختلفه، پس نسبت داد آن را به سوی خودش، چنانچه نسبت داد "کعبه" را به سوی خود و "روح" را به سوی خود. پس فرمود: "خانه من" و "دمیدم در آن از روح خود" (کلینی، ۱۴۲۹هـ، ج ۱، ص ۳۲۸).

این حدیث شریف از احادیث مشهور از زمان ائمه (ع) تا زمان ماست که همواره در کتب فریقین به آن استشهاد شده است. این حدیث به صراحت به حدوث و خلقت انسان اشاره دارد و بیان می کند انسان کامل، مظهر اسم جامع و مرات تجلی اسم اعظم است؛ چنانچه به این معنا در کتاب و سنت اشاره شده است (خمینی، ۱۳۷۹هـ.ش، حدیث ۳۹).

سوم: «عن الصادق عن ابیه الباقر علیهما السلام قال ان الله عز و جل خلق خلّاقین فاذا اراد ان یخلق خلقا امرهم فاخذوا من التربه التي قال فی کتابه: "منها خَلَقْنَاكُمْ وَ فِیْهَا نُعِیدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرٰی" فعجن النطفه بتلك التربه التي یخلق منها بعد ان اسکنها الرحم اربعین لیله فاذا تمت له اربعه اشهر قالوا یا رب تخلق ما ذا فیامرهم بما یرید من ذکر او انثی ابیض او اسود فاذا خرجت الروح من البدن: هنگامی که خداوند اراده فرمود موجودات را بیافریند، از خاکی که در آیه "ما شما را از زمین آفریدیم و بدان بازتان می گردانیم و بار دیگر از آن بیرونشان می کشیم" به آن اشاره شده، نطفه را ایجاد کرد، و بعد آن را به مدت چهل شب در رحم قرار داد ... و سپس روح از بدن خارج شد ...» (مجلسی، ۱۴۰۳هـ، ج ۵۷، ص ۳۳۷). این حدیث شریف بیان می کند سرشت این نطفه از خاک بود و بعد از قرار گرفتن نطفه در رحم انسان پس از خلق بدن حادث می شود و متأخر از وجود بدن است.

بررسی آیات و روایات

از آیات و روایات مشخص می‌شود انسان موجودی حادث است و اولین انسان از خاک خلق شده است و ادامه نسل این ابوالبشر از طریق نطفه بعد از تکمیل مراحل چهارگانه با خروج یا دمیدن روح به آن تداوم دارد؛ بنابراین خلقت انسان ابداعی است و نفس انسان بعد از خلقت و قابلیت جسم حادث می‌شود.

۳. دلایل و شواهد تمسک شده دال بر قدم نفس

۳-۱. ظواهر آیات دال بر قدم نفس

اول: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. وَ [به خاطر بیاور] زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت؛ و آنها را گواه بر خویشتن ساخت؛ [و فرمود] آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم. [چنین کرد مبادا] روز رستاخیز بگوئید ما از این غافل بودیم [و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم]» (اعراف ۷: ۱۷۲). به باور گروهی از مفسران، خدای توانا نسل انسان را به صورت ذرات و ژن‌های ناچیزی از صلب آدم بیرون آورد و آنها را به آدم ارائه فرمود و گفت: هان ای آدم، من بر آنم که از نسل تو پیمان بگیرم که تنها مرا بپرستند و برایم همتا و نظیر نگیرند و رزق و روزی خود را از من بخواهند. آن‌گاه به آن ژن‌ها و ذرات ناچیز فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ آنها همگی پاسخ دادند چرا، ما گواهی می‌دهیم که تو آفریدگار و پروردگار ما هستی. و او به فرشتگان فرمود: شما گواه باشید. و آنان گفتند: ما گواه این حقیقت خواهیم بود. برخی از این گروه بر این باورند که آفریدگار هستی به آن ذرات و ژن‌ها نعمت خرد و فهم ارزانی داشت؛ به گونه‌ای که سخن خدا را شنیدند و پیام او را دریافتند و آن‌گاه آنان را به صلب آدم بازگردانید (ر.ک به: طبرسی، ۱۳۳۹ ه.ش، ج ۴، ص ۷۶۵). بنابراین مستفاد از ظاهر آیه شریفه این است که انسان قبل از این عالم بوده است و در آن عالم بر ربوبیت

حق تعالی شهادت داده است؛ همان طور که مؤلف تفسیر الدر المنثور روایت نبوی را نقل می‌کند که رسول خدا (ص) فرمود: «خداوند خلق را آفرید و کار خلقت تمام شد و در آن موقع که عرشش بر روی آب بود، میثاق انبیا را گرفت...» (سیوطی، ۱۴۰۴ هـ، ج ۳، ص ۱۴۳). مؤلف المیزان در تبیین عبارت «عرشش بر روی آب بود» می‌گوید: «این کنایه است از اینکه مسئله اخذ میثاق مقدم بر خلقت بوده و مقصود از آن تقدم خلقت ارواح بر خلقت اجسام نیست...» (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۸، ص ۴۲۶). بنابراین نفس قبل از حدوث بدن وجود داشت و به بدن جسمانی خویش ملحق شده است و روایات وارد شده ذیل این آیه، نشان دهنده این فهم از آیه است.

نقد و بررسی

علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۸، ص ۴۱۲ - ۴۲۰) و آیت الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۲، ص ۱۲۷) وجود مادی انسان در عالم ذر را معارض با عقل قطعی و تحقق چنین چیزی را محال می‌دانند. علامه معتقد است انسان دارای دو جنبه ملکی و ملکوتی است و جنبه ملکوتی وی مقدم بر جنبه ملکی اوست؛ بنابراین عالم میثاق، عالم ملکوت است. آیت الله جوادی آملی می‌فرماید: «لازمه حفظ صدر و ذیل آیه آن است که آن موطن باید صلاحیت تحمل محتوای صدر و ذیل را داشته باشد، در حالی که موطن ملکوت نشئه وحدت حقیقی است نه کثرت اعتباری و ثانیاً موطن تجرد و ثبات است نه مادیت و تدریج و لذا در عالم وحدت و تجرد ابوت و بنوتی مطرح نیست». پس «عالم میثاق همین عالم ملک است؛ زیرا این موطن، موطن غفلت و غرور است و تعهد هم، در همین موطن گرفته شده است؛ یعنی با برهان عقل و با دلیل وحی با انسان پیمان بسته شد تا نلغزیده و منحرف نشود. و اگر دچار لغزش شد، با او بتوان احتجاج کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۲، ص ۱۲۸ - ۱۳۷). بنابراین از آیه نمی‌توان قدیم بودن نفس را اثبات کرد.

دوم: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یس ۳۶: ۶۰). بعضی از مفسران (آلوسی، ۱۴۱۵ هـ.ش، ج ۲۳، ص ۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۷، ص ۱۵۲) و محدثان (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ش، ج ۷، ص ۱۵۷) گفته‌اند: مراد از عهد در این آیه، عهدی است که خدای تعالی در «عالم ذر» از انسان‌ها گرفت و فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»؛ بنابراین آیه شریفه بر تقدم نفس بر بدن اشاره می‌کند.

نقد و بررسی

فیلسوفان و مفسران صدرایی بر خلاف بیشتر متکلمان و محدثان، نظریه عالم ذر را نمی‌پذیرند و معتقدند خدای متعال در همین موطن با برهان عقل و با دلیل وحی با انسان پیمان بسته است که گمراه و منحرف نشود (جوادی آملی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۲، ص ۱۳۶). ملاصدرا، این عهد و پیمان خدای متعال را فطری می‌داند که حضرت حق در ذات هر انسانی نهاده است (ملاصدرا، ۱۳۹۹ هـ.ش، ج ۵، ص ۲۱۷)؛ همچنین علامه طباطبایی می‌فرماید عهدی که خدای متعال با انسان بست که شیطان را عبادت نکند، مراد آن عهدی است که به زبان انبیا و رسولان خویش به بشر ابلاغ فرموده است و عهد عالم ذر به وجهی عین آن عهدی است که در دنیا متوجه بشر کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۷، ص ۱۰۲).

بنابراین آیه شریفه دلالتی بر تقدم نفس بر بدن ندارد، بلکه خداوند در مقام بیان عهد و پیمانی است که با انسان به لسان عقل و وحی بسته است که مراقب دشمن خویش باشد و از او اطاعت نکند. قائلان به تقدم نفس بر بدن به آیات متعددی تمسک کرده‌اند که ظاهر آیات شریفه دلالتی بر مدعا ندارد؛ بنابراین عمده دلیل آنها وجود روایات متضافه ذیل آیات مورد نظر است و محتوای همه این روایات مربوط به عالم ذر و عالم عهد و میثاق است. در ادامه به برخی از این آیات اشاره می‌شود.

الف) «تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ» (اعراف ۷: ۱۰۱). در تفسیر صافی روایاتی نقل شده

است که علت عدم ایمان و تکذیب رسل، معلول تکذیب افراد در عالم ذر بیان شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ هـ.ش، ج ۲، ص ۲۲۲). گرچه علامه طباطبایی ابتدا آن را بیان می‌دارد، به نقد آن نیز پرداخته است. ایشان می‌گویند: «مراد از تکذیبی که در آخر آیه به آن اشاره شده، تکذیبی است که در روز میثاق آن را پنهان داشته بودند و معنای آیه این است: ایشان امروز در مقابل دعوت انبیا تکذیبی را که در روز میثاق مکتوم داشتند، اظهار نموده و در نتیجه دعوت انبیا را نمی‌پذیرند». سپس علامه می‌گوید: «اشکال این وجه این است که گرچه در جای خود وجه صحیحی است مگر اینکه این قول در حقیقت معنای باطن آیه است، و ظاهر آیه که دایرمدار فن تفسیر است هیچ دلالتی بر این وجه ندارد، به شهادت جمله «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ» که صراحتاً ایمان نیاوردن کفار را ناشی از مهر بردل داشتن آنان دانسته و آن را نیز اثر تکذیب قبلی شان می‌داند و همین‌طور هم باید باشد؛ زیرا مهر شدن دل‌ها بدون جرم قبلی معنا ندارد و این بهترین شاهد است بر اینکه تکذیبی که باعث مهر شدن دل‌هاشان شد و همچنین مهر شدن دل‌هایشان که باعث ایمان نیاوردنشان شد، همه در دنیا اتفاق افتاده، نه اینکه قسمتی از آن در عالم میثاق انجام یافته باشد. البته مستفاد از آیات بسیار دیگری، مهر شدن دل‌های کفار ناشی از جرمی بوده که در دنیا مرتکب شده‌اند. آری، صرف تکذیب در عالم میثاق باعث مهر شدن دل‌ها نمی‌شود و این لایق به ساحت مقدس خدای سبحان نیست، با اینکه خداوند در سوره بقره آیه ۲۶ فرموده است: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ: بسیاری را بدان هدایت می‌کند و بسیاری را بدان گمراه می‌کند؛ ولی جز گروه بدکاران را بدان گمراه نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۸، ص ۲۶۳). همچنین طبق بیان یکی از مفسران معاصر، این عهد و پیمان ممکن است اشاره به «عهد و پیمان فطری» باشد که خداوند به حکم آفرینش و فطرت از همه بندگان خود گرفته است؛ زیرا هنگامی که به آنها عقل و هوش و استعداد داد، مفهومش این بود که از آنها پیمان گرفت چشم و گوش باز کنند، حقایق را ببینند و بشنوند و در برابر آن تسلیم گردند؛ چنان‌که با عنوان «عالم ذر» معروف است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ هـ.ش، ج ۶، ص ۲۷۶).

ب) «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» او کسی است که شما را آفرید [و به شما آزادی و اختیار داد]؛ گروهی از شما کافرید و گروهی مؤمن و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، بیناست» (تغابن ۶۴:۲). مفسران در ذیل این آیه به روایات مرتبط اشاره کرده‌اند (قمی، ۱۳۶۳ هـ.ش، ج ۲، ص ۳۷۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ هـ.ج، ص ۵، ۱۸۲). برای مثال در روایتی بیان شده است منظور از ایمان و کفر، ایمان به ولایت و کفر به آن در روز اخذ میثاق است (العروسی حویزی، ۱۴۱۵ هـ.ج، ص ۵، ۳۳۸). بنابراین علت ایمان و کفر در این عالم به قبولی ولایت و انکار ولایت در عالم میثاق برمی‌گردد؛ بنابراین نفوس قدیم بوده و قبل از این عالم موجود بودند. علامه طباطبایی نیز حرف «فاء» در کلمه «فمنکم» را صرف ترتب کفر و ایمان بر خلقت می‌داند؛ یعنی تنها می‌فهماند اگر خلقتی نبود، کفر و ایمانی هم نبود؛ پس حرف مذکور نمی‌خواهد بفهماند کفر و ایمان هم دو مخلوق خدای تعالی هستند یا نیستند و از این جهت ساکت است، بلکه تنها می‌خواهد بفهماند مردم بعد از خلق دودسته شدند؛ بعضی کافر و بعضی مؤمن. و اگر کافر را اول ذکر کرد، برای اینکه همیشه اکثریت با کافران است ... بنابراین خداوند می‌فرماید مردم مخلوق خدای‌اند و از نظر کفر و ایمان و اعمال خوب و بد برای او متمایزند (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۹، ص ۴۹۶).

۲-۳. ظواهر روایات دال بر قدم نفس

۱-۲-۳. در بیان خلقت ارواح پیامبر و ائمه اطهار (ع)

الف) امام صادق (ع) از امام علی (ع) نقل می‌فرماید: «خداوند نور محمد را قبل از آفرینش آسمان‌ها و زمین و عرش و کرسی ... و نیز قبل از آدم و نوح و ابراهیم ... آفریده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ج، ص ۵۴، ۱۷۵).

ب) رسول خدا (ص) فرمود: «اولین چیزی را که خدای متعال خلق نمود، نور من بود و از نور من علی ایجاد شد و سپس عرش و لوح و شمس و ... خلق شدند» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ج، ص ۵۴، ۱۷۰).

ج) در روایت نبوی آمده است: «من از نور خدای عزوجل خلق شدم و اهل بیت من از نور من خلق شدند» (طوسی، ۱۴۱۴ هـ، ص ۶۵۵).

د) در روایتی دیگر پیامبر (ص) فرمود: «همانا خدای متعال من و علی و فاطمه و حسن و حسین را خلق کرده بود قبل از اینکه آدم (ع) خلق شده باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ، ج ۱۵، ص ۱۰).

دلالت این روایات

از این روایات به دست می‌آید قبل از خلقت عالم هستی و قبل از حضرت آدم، اولین مخلوق الهی در این عالم وجود، وجود نوری نبی گرامی اسلام و اهل بیت گرامی ایشان است که از نور شریف آنها عوالم هستی ایجاد شدند و از آنجا که حقیقت انسان و قوام اصلی شخصیت انسان به روح و نفس اوست، پس نفوس انسان‌ها بر اساس مقام و مرتبه‌ای که دارند، قبل از این عالم ایجاد شدند و در برابر ابدان‌شان قدیم هستند.

نقد و بررسی این روایات

در هستی‌شناسی فلسفی و عرفانی که برگرفته از روایات است، دو نوع عالم وجود دارد؛ یک: عالم امر که مربوط به شئون ربوبی و مراتب تجلی حضرت حق است؛ دو: عالم خلق که مربوط به موجودات و مخلوقات عالم هستی است. این روایات مربوط به عالم امر و در بیان مراتب تجلی نوری حضرت حق و سلسله مراتب عالم هستی است و هیچ ربطی به نفوس و عالم طبیعت ندارد و تقدم و تأخر در عالم امر، تقدم و تأخر زمانی نیست، بلکه رتبی است؛ بنابراین فهم برخی از محدثان و متکلمان از این روایات بر خلاف نصوص صریح قرآن و روایات است که خلقت انسان‌ها مادی و نفوس بعد از حدوث ابدان ایجاد شده است که ادله اینها در بخش قبل بیان شد. شیخ مفید روایات باب خلقت ارواح یا اشباح آل محمد (ص) را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که به خلقت ذوات آنها قبل از حضرت آدم منجر نباشد؛ یعنی به نظر ایشان خلقت صورت و مثال نه خلقت ذات و شخص (مفید، [بی‌تا]، مسئله اول، ص ۸۶).

بنابراین اولاً تقدم نوری معصومین (ع) هیچ ربطی به تقدم نفوس آنها ندارد؛ ثانیاً مراتب وجود نوری حضرات قیاس شدنی با سایر موجودات نیست؛ ثالثاً در تعارض بین روایات قدم و حدوث، روایاتی حجت است که موافق نصوص قطعی (قرآن) و عقل باشد.

۳-۲-۲. روایات دال بر وجود پیشینی ارواح

الف) مردی خدمت امام علی (ع) آمد و گفت به خدا من ولایت و محبت تو را دارم. امام (ع) فرمود: «دروغ می‌گویی، زیرا همانا خدا روح‌های مردم را دو هزار سال پیش از بدن‌هایشان آفرید و سپس دوستان ما را به ما عرضه کرد. به خدا که من روح تو را در میان آنها ندیدم، پس تو کجا بودی؟» آن مرد ساکت شد و جوابی نگفت. در روایت دیگر است که امام صادق (ع) فرمود: او در آتش دوزخ بود (کلینی، ۱۴۲۹هـ، ج ۲، ص ۴۲۹).

ب) امام باقر (ع) فرمود: «بندگان خدا چون بخواهند، روحشان به آسمان برود؛ هر چه را روح در آسمان بیند، حق است و آنچه را در هوا بیند، بیهوده باشد. بدان که ارواح همچون لشکری باشند گسیل شده، آنها که با هم الفتی دارند، آشنا گردند و آنها که با هم ناشناس در آیند، مخالفت ورزند. روح‌ها در آسمان آشنا شوند و بدبینی کنند؛ اگر در آسمان با هم آشنا شدند، در زمین هم آشنا باشند و اگر در آسمان با هم بدبین شدند، در زمین هم بدبین گردند» (صدوق، ۱۳۷۶هـ.ش، ص ۱۴۵).

ج) امام صادق (ع) فرمود: «خداوند ارواح انسان‌ها را چندین هزار سال قبل از اجسام‌شان آفرید و عالی‌ترین و شریف‌ترین ارواح را ارواح محمد، فاطمه، علی، حسن و حسین قرار داد و ائمه بعد از آنها را هم شریف قرار داد. پس نور ارواح آنها را به آسمان‌ها و زمین نشان داد. نور آنها همه آسمان‌ها و زمین را پوشاند. بعد هم خداوند به آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها خطاب کرد: این نور دوستان و اولیای من هستند و حجت من بر همه خلقم و امامان بندگانم می‌باشد. هیچ‌کدام از موجودات در نزد من از اینها عزیزتر نیستند. من برای آنها و کسانی که آنها را دوست بدانند، بهشت را خلق کردم و

برای کسی که مخالف اینها باشد، جهنم را آفریدم. وقتی که خداوند آدم و حوا را در بهشت ساکن کرد، به آنها فرمود: از هر چه که در اینجا دلتان می‌خواهد بخورید، ولی به این درخت نزدیک نشوید [یعنی درخت گندم]؛ چون اگر از آن بخورید، جزء ستمکاران می‌شوید. پس آنها به مقام و منزلت محمد و علی و فاطمه حسن و حسین و امامان بعد از آنها نگاه کردند، دیدند که آنها در بهترین منازل بهشت ساکن هستند. پس گفتند: خداوند، این مقام و منزلت برای کیست؟ خداوند فرمود: سرتان را بالا کنید و به ساق عرش نظر بیفکنید. آنها سرشان را بالا کردند، به عرش نگاه نمودند، دیدند اسم محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین با نور خداوند در ساق عرش نوشته شده است. آدم و حوا گفتند: خداوند، مقام و منزلت اینها در نزد تو چقدر است؟ خداوند فرمود: اگر اینها نبودند، من شما را خلق نمی‌کردم؛ اینها خازنان علم من و امینان سر من هستند. برحذر باشید از اینکه به آنان با نظر حسد نگاه کنید و آرزوی مقام و منزلت آنها را در نزد من بکنید؛ چون شما با این عملتان برخلاف دستور و نهی من عمل کرده و به من عصیان می‌کنید. در آن صورت از ظالمان محسوب می‌شوید» (صدوق، ۱۴۰۳هـ، ص ۱۰۸).

نقد بررسی روایات

اندیشمندان اسلامی در توجیه این روایات، دیدگاه‌های متعددی ارائه داده‌اند. شیخ مفید معتقد است اخباری که بر خلقت ارواح قبل از ابدان دلالت دارند، اخبار واحدند و مدلول آنها ملائکه است نه ارواح انسان‌ها؛ زیرا امکان ندارد نفوس ما خلق شده باشد و مدتی هم دارای حیات باشد و ما آنها را به خاطر نیاوریم؛ حتی بعد از اینکه به ما خبر بدهند و ما اصلاً متذکر چنین عالمی نباشیم و منکر باشیم؛ بنابراین این مطلب را هیچ عاقلی نمی‌پذیرد (مفید، [بی‌تا]، ص ۸۱ - ۸۶؛ مفید، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۷۹ - ۸۶). همچنین ایشان خلق ارواح قبل از اجساد را به تقدیر علمی آنها در علم خدا تفسیر می‌کند.

ملاصدرا قائل به حدوث روح با حدوث بدن است؛ با این وجود قائل است نفس بر بدن تقدم ذاتی دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۸ هـ، ج ۸، ص ۳۸۲). ایشان ادله نقلی بر تجرد نفس، روایات خلقت ارواح پیش از ابدان را می‌پذیرد و آنها را بر موجودات عقلی حمل می‌کند و معتقد است بحث فراتر از آن است که هر کسی ذوق درک آن را داشته باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸ هـ، ج ۸، ص ۳۴۵). بنابراین نفس قبل از حدوث بدن در علّت و سبب خود موجود بوده است. به عبارت دیگر، علّت و سبب آن حقیقت نفس را داشته و دارد؛ چون علّت حقیقت معلول را به نحو اشرف و اکمل با خود دارد.

علامه طباطبایی معتقدند: «روح انسان موجودی ملکوتی و غیر از بدن است. جسمانی شروع می‌شود و روحانی ادامه پیدا می‌کند». ایشان روایات را بر وجود ملکوتی انسان تأویل می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶ هـ.ش، ج ۱۲، ص ۱۰۷ - ۲۰۵ و ج ۱۳، ص ۱۹۵ و ج ۱۲، ص ۱۵۴).

امام خمینی درباره اخبار دال بر قدم نفس مناقشه می‌کند و در مورد روایت «خلق الارواح قبل الابدان بالفی عام» (مجلسی، ۱۴۰۳ هـ، ج ۲۴، ص ۱۲۷) می‌فرماید: «ما باید دست از ظاهر روایت برداریم و مرتکب خلاف ظاهر بشویم؛ چون یک جسدی - مثلاً - قبل از پنج هزار سال و جسد دیگری بعد از پنج هزار سال خلق شده و معنای روایت این است که آنکه هزار سال یا چند هزار سال بعد می‌آید، هنوز خلق نشده و این مطلب منافی با قول به قدم ارواح است. پس ما از ظهور «الفی عام» دست برمی‌داریم و می‌گوییم مراد از عام، عام رتبی است و به مراتب نفس اشاره دارد». ایشان در جای دیگر درباره حدیث «الارواح جنود مجند» می‌فرمایند: «این حدیث بر قدم نفس هیچ دلالت ندارد و تنها در مقام بیان این است که برخی از آنها با یکدیگر آشنایی دارند و هم‌سنخ هستند و سپس تألیف دارند و قسمتی هم که در جای دیگرند، آنها متناکر از اینها و اینها متناکر از آنها می‌باشند» (اردبیلی، ۱۳۹۲ هـ.ش، ج ۳، ص ۷۹ - ۹۰).

جمع‌بندی

روایات خلقت ارواح قبل از ابدان هم با مبانی عقل و هم با آیات صریح قرآن که به صراحت بر خلقت تدریجی بدن و حدوث نفس بعد از تکمیل بدن اشاره می‌کنند، در تعارض است. در اینجا دو راه حل برای رفع تعارض وجود دارد؛ یا باید از روایات اعراض کنیم و حجیت آنها را مخدوش نماییم، چنان‌که برخی مانند شیخ مفید روایات این باب را واحد دانسته‌اند و قائل به اعتبار نداشتن چنین روایاتی می‌شوند. راه حل دوم اینکه دست از ظهور آنها برداریم و روایات را تأویل کنیم؛ زیرا به علت کثرت روایات نمی‌توان از آنها اعراض کرد و این روایات را همانند آیات متشابه دانست و طبق ضوابط عقلی و عرفانی و روایی آنها را توجیه کرد؛ چنان‌که ملاصدرا و پیروان حکمت صدرایی با قبول روایات این باب آنها را بر مراتب هستی و وجودات عقلی انسان تفسیر می‌کنند.

۳-۲-۳. دلالت روایات میثاق و ذر

۳-۲-۳-۱. بیان روایات میثاق

الف) حجر الاسود ظرف میثاق

روایت امام صادق (ع) (صدوق، ۱۳۸۵ هـ.ش، ج ۲، ص ۴۲۳) بیان می‌کند که انسان‌ها در موطنی قبل از این عالم حضور داشتند و در آنجا با خدای خویش پیمان بستند که حجر الاسود شاهد و حافظ چگونگی میثاق انسان‌ها معرفی شده است. از آنجا که حجر الاسود در موطنی غیر مادی بود، حضور انسان در آن عالم غیر از این بدن است؛ بنابراین نفس که یک امر مجرد است، قبل از بدن ایجاد شده است.

ب) اخذ میثاق در ظرف اصلاّب و ارحام

امام صادق (ع) فرمود: «خداوند میثاق شیعیان ما را از پشت آدم گرفت و به سبب همین میثاق، محبان و مبغضان را می‌شناسیم؛ هر چند خلاف آن را اظهار نمایند» (صفار، ۱۴۰۴ هـ.ج، ص ۹۰).

در حدیث دیگری می‌فرماید: «بر اثر همین میثاق خوبان شما را از بدانتان شناختیم» (مفید، ۱۴۱۳هـ، ص ۲۷۸). این روایت ملاک خوب و بد و همچنین علت مُحب (اهل بیت) و مُبغض (اهل بیت) بودن انسان‌ها را اخذ میثاقی می‌داند که خدای متعال از ذریه حضرت آدم گرفته است و از آنجاکه موطن میثاق قبل از هبوط حضرت آدم بود، نفوس انسان‌ها قدیم هستند و قبل از بدن ایجاد شدند.

ج) رؤیت خداوند در عالم میثاق

ابوبصیر می‌گوید به امام صادق (ع) عرض کردم: خبر دهید مرا از قول خدای متعال که آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را می‌بینند؟ حضرت فرمودند: بله، همان طور که قبل از قیامت او را دیدند. پس عرض کردم چه زمانی؟ فرمود آن زمانی که خداوند به آنها فرمود: «الست بربکم قالوا بلی». سپس ساکت شد و فرمود: «به راستی که مؤمنان او را قبل از قیامت در دنیا هم می‌بینند. آیا تو او را الان نمی‌بینی؟» (صدوق، ۱۳۹۸هـ، ص ۱۱۷). از روایت به دست می‌آید که نفس انسان قبل از این عالم خاکی بوده است و خالق خویش را دیده است و در محضر جل و اعلیٰ مورد خطاب حضرت حق قرار گرفته است؛ بنابراین نفوس انسان قدیم است.

۳-۲-۳. بیان روایات ذر

الف) وجود ذره‌ای انسان

امام باقر (ع) دربارهٔ آیه «مُخَلَّقَةٍ وَغَیْرِ مُخَلَّقَةٍ» (حج ۲۲: ۵) فرمود: «منظور از "دارای شکل" همان "ذر" است که خداوند آنان را در "صلب" آدم (ع) آفرید و از آنان میثاق و پیمان گرفت. سپس آنان را در صلب مردان و رحم‌های زنان جاری نمود؛ آنان همان‌هایی هستند که به دنیا می‌آیند تا دربارهٔ میثاق و پیمان پرسیده شوند. اما منظور از "بدون شکل"، هر جنبه‌ای است که خداوند در هنگامی که "ذر"‌ها را آفرید و از آنان میثاق و پیمان گرفت آن جنبه‌ها را در صلب

آدم (ع) نیافرید و آنان نطفه‌هایی هستند که بیرون رحم ریخته شده‌اند یا پیش از آنکه روح و حیات و بقا در آنان دمیده شود، سقط شده‌اند» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ، ج ۱۱، ۳۵۲؛ العروسی الحویزی، ۱۴۱۵ هـ، ج ۳، ص ۴۷۱).

ب) آفرینش انسان از گل بهشت و جهنم

امام باقر (ع) فرمود: «به راستی خدا پیمان شیعیان ما را به ولایت ما گرفته است، در حالی که ذر بودند؛ در روزی که در آن روز پیمان بر ذرها ستد برای اقرار به ربوبیت خود و به نبوت محمد (ص). و خدا امت محمد (ص) را بر آن حضرت عرضه کرد در عالم طینت و آنان سایه‌ای بودند و آنها را از همان گل آفرید که آدم (ع) را از آن آفرید و خدا ارواح شیعه‌های مادر دو هزار سال پیش از بدن‌های آنها آفرید و بر آن حضرت عرضه کرد و رسول خدا (ص) را به آنها شناسانید و علی (ع) را به آنها شناسانید و ما هم آنها را از سیاق گفتار و گوشه و کنایه آن می‌شناسیم» (صفار، ۱۴۰۴ هـ، ج ۱، ص ۸۹).

ج) علت اخذ پیمان در عالم ذر

امام باقر (ع) فرمود: «زمانی که حق تعالی به منظور اخذ میثاق از ذریه آدم (ع) و شهادت و اقرارشان به ربوبیت حق عزوجل و نبوت تمام انبیا ایشان را از پشت آدم بیرون آورد، اولین میثاقی که از ایشان گرفت، اقرار به نبوت حضرت محمد (ص) بود. سپس حضرت حق جل و علی به آدم فرمود: بنگر، چه می‌بینی؟ پس جناب آدم (ع) به ذریه خود در حالی که به صورت مورچگان بوده و آسمان را پر کرده بودند، نگریست و گفت: پروردگارا، چقدر زیاد هستند؛ برای چه ایشان را آفریده‌ای؟ از گرفتن میثاق و بستن پیمان برایشان چه اراده کرده‌ای؟ خداوند عزوجل فرمود: دو چیز را خواهانم: مرا پرستیده و برایم شریک نیاورند؛ و به فرستادگانم ایمان آورده و از ایشان پیروی نمایند. آدم (ع)

عرضه داشت: پروردگارا، چرا بعضی بزرگ‌تر و برخی نور زیاد و پاره‌ای نور کم داشته و جمعی بی نور هستند؟ خداوند فرمود: این‌گونه ایشان را آفریدم تا در تمام حالات آنها را بیازمایم. آدم (ع) عرضه داشت: پروردگارا، اذن می‌دهی سخن بگویم؟ خداوند فرمود: سخن بگو، روح تو از روح من است؛ ولی طبیعت ناشی از خلاف و ماهیت من است» (صدوق، ۱۳۸۵ هـ.ش، ج ۱، ص ۱۰).

د) خلقت انسان در عالم ذر

امام باقر (ع) فرمود: «همانا خدا چون خواست مخلوق را بیافریند، نخست آبی گوارا و آبی شور و تلخ آفرید و آن دو آب به هم آمیختند؛ سپس خاکی از صفحه زمین برگرفت و آن را به شدت مالش داد، آن‌گاه به اصحاب یمین که مانند مورچه می‌جنبیدند، فرمود: با سلامت به سوی بهشت و به اصحاب شمال فرمود به سوی دوزخ و باکی هم ندارم. سپس فرمود: مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا گواهی دهیم، تا در روز قیامت نگویند ما از این بی‌خبر بودیم. سپس از پیغمبران پیمان گرفت و فرمود: مگر من پروردگار شما نیستم؟ و این محمد رسول من نیست و این علی امیر مؤمنان نمی‌باشد؟ گفتند: چرا پس نبوت آنها پابر جا شد. و از پیغمبران اولوالعزم پیمان گرفت که من پروردگار شمایم و محمد رسولم و علی امیر مؤمنان و اوصیای بعد از او، و الیان امر من و خزانه داران علم من و اینکه مهدی کسی است که به وسیله او دینم را نصرت دهم و دولتم را آشکار کنم و از دشمنانم انتقام گیرم و به وسیله او خواهی نخواهی عبادت شوم» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ.ش، ج ۳، ص ۲۳).

ه) پیمان بستن یاران حضرت مهدی (ع) در عالم ذر

امام صادق (ع) فرمود: «اگر قائم (ع) قیام کند، مردم او را انکار خواهند کرد؛ زیرا او به صورت جوانی رشید به سوی ایشان باز خواهد گشت. هیچ‌کس بر اعتقاد به او پایدار نخواهد ماند مگر مؤمنی که خداوند در عالم ذر نخستین از او پیمان گرفته باشد» (ابن ابی‌زینب، ۱۳۹۷ هـ.ش، ص ۲۱۱).

۳-۲-۴. روایات فطرت بر قدم نفس و نقد و بررسی آن

فطرت در لغت به معنای خلق خاص و ویژه است (ابن فارس، ۱۴۰۴ هـ، ج ۴، ص ۵۱۰؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ هـ، ج ۳، ص ۴۵۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ هـ، ج ۵، ص ۵۶). بنابراین «فطر» به معنای آغاز و ابتدا است و فطرت، حالت خاصی از آغاز را می‌رساند. بر این اساس امور فطری، اموری خواهند بود که در خلقت اولیه انسان موجود است و آدمی با ورود به دنیا، آنها را همراه خود دارد؛ به دیگر سخن، فطریات امور اکتسابی نیستند. این کلمه در قرآن تنها درباره انسان به کار رفته است و متضمن این معناست که وجود و جایگاه انسان با دیگر مخلوقات فرق می‌کند و انسان دارای ویژگی خاص و نمودی از تجلی حضرت حق است؛ بنابراین خدای متعال او را خلیفه خویش قرار داده است.

برخی از عالمان با توجه به روایاتی که ذیل آیه شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» آمده است، بر این باورند که نفس انسان قبل از این عالم مفعول بر معرفت و شناخت الهی است؛ بنابراین نفس قدیم است. در ادامه به برخی از این روایات اشاره می‌شود.

نخست: زراره به حضرت باقر (ع) عرض کرد: قول خدا در قرآن که می‌فرماید: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» چه معنایی دارد؟ فرمود: «ایشان را بر توحید آفرید در نزد پیمان بر معرفت و شناختن آنکه خدا پروردگار ایشان است. عرض کردم با خدا مکالمه و گفتگو کردند. زراره می‌گوید حضرت سر خود را به زیر افکند و بعد از آن فرمود: اگر نه این بود، نمی‌دانستند که کی پروردگار ایشان و کی روزی دهندۀ ایشان است» (صدوق، ۱۳۹۸ هـ، ص ۳۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ، ج ۳، ص ۲۷۸).

دوم: از امام صادق (ع) درباره آیه «فطرت خدایی است که مردم را بر آن آفریده» پرسش شد که این فطرت چیست؟ فرمود: «فطرت اسلام است که خدا مردم را هنگامی که از آنها پیمان گرفت بر یگانه پرستی آفرید. خدا فرماید: مگر من پروردگار شما نیستم؟ و در آن مؤمن و کافر هر دو بودند» (کلینی، ۱۴۲۹ هـ، ج ۳، ص ۳۴؛ صدوق، ۱۳۹۸ هـ، ص ۳۲۹).

مفاد این روایات بیان‌کننده این مطلب هستند که خداوند مردم را در میثاق، بر توحید و معرفت به اینکه خدا پروردگار آنهاست، مفطور کرد و از آنجاکه این معرفت فطری در عالم میثاق واقع شده است، نفس قدیم است. گفتنی است در احادیث، کلمه «فطرت» دارای تفاسیر متفاوتی است که هر کدام از این تفسیرها مورد و مصداق خاصی را برای فطرت ذکر می‌کنند که می‌توان آنها را تحت سه عنوان اعتقادی (قمی، ۱۳۶۳ هـ.ش، ج ۲، ص ۱۵۵)، اعمالی (صدوق، ۱۳۶۲ هـ.ش، ج ۱، ص ۳۱۰) و اخلاقی (مفید، ۱۴۱۳ هـ.ش، ص ۲۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ش، ج ۷۲، ص ۱۷۲) قرار داد. هر کدام از این عناوین بیان‌کننده حقیقتی از فطرت هستند که در مفهوم مختلف‌اند، اما از حیث مصداق واحد هستند و این همان مطلبی است که خدای متعال آن را در آیه شریفه به زیبایی بیان می‌فرماید: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم ۳۰: ۳۰)؛ یعنی این دین که شامل عقاید، اخلاق و اعمال و دربرگیرنده سه بعد وجودی انسان یعنی عقل و قلب و ظواهر است، با حقیقت انسان که همان فطرت الهی است، کاملاً سازگار دارد و انسان بر اساس همین فطرت خلق شده است و رشد و کمال انسان منحصر در تبعیت از این دینی است که با همه ابعاد وجودی انسان هماهنگ است؛ بنابراین اختلاف تفاسیر در احادیث هیچ منافاتی با حقیقت فطرت ندارد.

نقد و بررسی این دیدگاه

بحث از فطرت نخستین بار در قرآن مطرح شده است و بیان‌کننده مباحث بسیار عمیق انسان‌شناسی است؛ اما این آیه در مقام بیان قدم نفس نیست و تنها در مقام بیان شیوه خلقت انسان و حقیقتی است که انسان بر اساس آن خلق شده است؛ همچنین احادیث شریفی که در تفسیر آیه مبارکه به آن تمسک بسته‌اند، اولاً در مقام بیان این واقعیت هستند

که دین خدا و این برنامه جامعه الهی با وجود انسان سازگار است و انسان بالفطره طالب این برنامه الهی است و قبول توحید و نبوت و امامت چیزی نیست که انسان آنها را نخواهد، بلکه انسان به گونه ای خلق شده است که نمی تواند که نخواهد؛ زیرا بر اساس این معرفت الهی خلق شده است و خواهان انوار الهی است که همان انبیا و اولیای الهی است. ثانیاً در بحث قبلی اثبات شد عالم میثاق همان عالم ملکوت یا بنا بر نظر برخی بیان کننده مرتبه وجودی عقلی انسان یا بنا به قولی همان حجت الهی (عقل و وحی) است و هیچ ربطی به وجود جسمانی انسان در قبل از این عالم را ندارد، بلکه از محالات است و مخالف صریح آیات قرآن است و به لحاظ عقلی نیز موجب تناسخ می گردد. بنابراین با این احادیث نمی توان قدم نفس را اثبات کرد.

نتیجه

۱. براساس آیات قرآن، حادث شدن انسان از محکومات است و خدای متعال شیوه شکل گیری و مراحل آن را بر اساس ویژگی های مادی که همان ترتیب و تدریج است، بیان می نماید.
۲. بر اساس ادله نقلی و ادله عقلی علم خدا به همه اشیاء حضوری است؛ یعنی حقیقت همه اشیاء در نزد او حاضر است و به قول ملاصدرا، علم خدای متعال به اشیاء قبل از خلقت به گونه اجمال عین کشف تفصیلی است.
۳. روایاتی که در آن بحث خلقت ارواح یا انوار الهی مطرح شده است، مربوط به علل طولی عالم هستی است و هیچ ربطی به خلقت نفوس قبل از بدن ندارد.
۴. ملتزم شدن به ظواهر روایاتی مانند طینت و فطرت و اخذ پیمان و میثاق چون موجب تناقض با محکومات آیات و روایات می شود، باید تأویل گردد؛ چون ظاهر آیات این است که انسان در ایمان و عدم ایمان و فلاح و رستگاری مختار است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- ابن ابی‌زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ هـ). الغيبة. ۱ ج. چ ۱. تهران: نشر صدوق.
- ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ هـ.ش). النهاية فی غریب الحديث و الأثر. ۵ ج. چ ۴. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۵ هـ.ش). النفس من کتاب الشفا. محقق: حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ هـ). معجم مقاییس اللغة. ۶ ج. چ ۱. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ هـ). لسان العرب. محقق: جمال‌الدین میردامادی. ۱۵ ج. چ ۳. بیروت: دارالفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ هـ). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- اردبیلی، سیدعبد‌الغنی. (۱۳۹۲ هـ.ش). تقریرات فلسفی امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- آلوسی، شهاب‌الدین. (۱۴۱۵ هـ). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم السبع المثانی. ۱۶ ج. بیروت: دارالکتاب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ هـ.ش). تفسیر موضوعی قرآن کریم. تحقیق: محمدحسین الهی‌زاده. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ هـ). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. ۶ ج. چ ۱. بیروت: دارالعلم للملایین.
- خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۹ هـ.ش). چهل حدیث. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۰۴ هـ). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. چ ۱. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲ هـ.ش). الخصال. ۲ ج. چ ۱. قم: جامعه مدرسین.

- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۷۶ ه.ش). الأمالی. ۱ ج. چ ۶. تهران: کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۸۵ ه.ش). علل الشرائع. ۲ ج. چ ۱. قم: کتاب فروشی داوری.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ه.ش). التوحید. ۱ ج. چ ۱. قم: جامعه مدرسین.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۳ ه.ش). معانی الأخبار. ۱ ج. چ ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ ه.ش). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد. ۱ ج. چ ۲. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۱ ه.ش). بداية الحکمه. قم: انتشارات سعید نوین.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۴ ه.ش). نهاية الحکمه. قم: انتشارات مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶ ه.ش). تفسیر المیزان. چ ۲۲. قم: انتشارات دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۳۹ ه.ش). مجمع البیان. محقق: سید هاشم رسولی محلاتی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۴ ه.ش). الأمالی. ۱ ج. چ ۱. قم: دارالثقافة.
- العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة. (۱۴۱۵ ه.ش). تفسیر نور الثقلین. ۵ ج. چ ۴. قم: اسماعیلیان.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳ ه.ش). أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت. محقق: محمد نجمی زنجانی. نویسنده: ابراهیم بن نوبخت. قم: الشریف الرضی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ه.ش). کتاب العین. چ ۲. قم: نشر هجرت.
- فیاضی، غلامرضا. (۱۳۹۳ ه.ش). علم النفس فلسفی. محقق: محمد تقی یوسفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ ه.ش). تفسیر الصافی. قم: مؤسسه الهادی.
- قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۳ ه.ش). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۵۸ ه.ش). اصول کافی. تحقیق: سید جواد مصطفوی. [بی جا]: انتشارات چهارده معصوم.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ هـ). الکافی. ۱۵ ج. چ ۱. قم: دارالحديث.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ هـ). بحار الأنوار. چ ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ هـ.ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. چ ۱. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ هـ). الإختصاص. چ ۱. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. [بی تا]. رساله فی اجوبه المسائل السرویة. قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. [بی تا]. مجموعه مصنفات. نرم افزار نور.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ هـ.ش). تفسیر نمونه. چ ۱. تهران: دارالکتب الإسلامیة.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۸ هـ). الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعه. تهران: مطبعة حیدری.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۱ هـ.ش). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه. چ ۵. قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۹ هـ.ش). تفسیر قرآن کریم. قم: بیدار.
- مهنّا، عبد الله علی. (۱۴۱۳ هـ). لسان اللسان: تهذیب لسان العرب. ۲ ج. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.