

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر»

علی ارشد ریاحی^۱

چکیده

در این مقاله ابتدا مهم‌ترین ادله فلاسفه اسلامی برای اثبات حدوث نفس انسانی نقد و بررسی شده است. این ادله با دقت در مقدمات و لوازم، به وسیله اشکال‌هایی جدید و ابتکاری مورد خدشه قرار گرفته و این نتیجه به دست آمده است که هیچ یک از پنج دلیل مذکور قابل اعتماد و استوار نیست. سپس مهم‌ترین آراء مفسران درباره چگونگی و نحوه عالم ذر با تحلیل نقادانه بررسی شده است. به دو نظریه، علاوه بر اشکال‌های محمدحسین طباطبایی، اشکال‌های جدیدی وارد شده است و هر یک از دو نظریه دیگر (که یکی از آنها نظریه مختار محمدحسین طباطبایی است) با اشکال‌هایی ابتکاری ابطال شده است. پس از ابطال هر چهار نظریه، نظریه‌ای ابداعی توسط نگارنده طرح شده است. از آنجاکه این نظریه (همانند بسیاری از آراء دیگر) مستلزم حدوث نفس انسانی نیست، این نتیجه به دست آمده است که هرچند به دلیل بطلان مهم‌ترین ادله اثبات نظریه حدوث نفس انسانی نمی‌توان به آن نظریه قائل شد، اما اعتقاد به عالم ذر نیز با آن نظریه منافاتی ندارد.

کلیدواژه‌ها: نفس و بدن، حدوث و قدم، مجرد و مادی، حقیقه و رقیقه، علم حضوری و حصولی.

۱. طرح مسئله

فلاسفه اسلامی وجود نفوس انسانی را قبل از حدوث بدن انکار کرده و ادله‌ای برای اثبات حدوث نفوس انسانی اقامه کرده‌اند. از طرف دیگر، در قرآن کریم^۱ و روایات بسیاری (الحسینی البحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۰۵-۶۰۷) از عالمی سخن گفته شده است که بر عالم مادی تقدم دارد. خداوند در آن عالم تمام انسان‌ها را جمع کرده و از آنان به وحدانیت و ربوبیت خویش اقرار گرفته است. انسان‌ها در آن عالم که به عالم "ذر" و یا عالم "الست" مشهور است، حیات و قوای ادراکی داشته‌اند، به طوری که سخن خداوند را شنیده و پاسخ داده‌اند. از تمام انسان‌ها در عالم ذر اقرار و پیمان گرفته شده است و این عهد عذری برای مشرکین در روز قیامت باقی نمی‌گذارد. بنابراین، تمام انسان‌ها قبل از اینکه به تدریج در عالم مادی موجود شوند، در عالم ذر با هم بوده و در پاسخ به پرسش خداوند (الست بریکم) جواب مثبت داده‌اند.

اکنون این پرسش‌ها مطرح می‌شود: آیا اعتقاد به عالم ذر با نظریه حدوث نفوس انسانی سازگار است؟ آیا تقدم عالم ذر بر عالم مادی تقدم زمانی است؟ چگونه می‌توان ثابت کرد که نفوس انسانی قبل از حدوث بدن موجود بوده‌اند؟ آیات و روایات نحوه حیات انسان‌ها را در عالم ذر چگونه بیان می‌کند؟

برای یافتن پاسخ پرسش‌هایی از این دست، در این مقاله نخست در بخش اول، آراء فلاسفه اسلامی در مورد حدوث نفوس انسانی بررسی شده و ادله آنان برای اثبات این مطلب مورد نقد و بررسی قرار گرفته است، تا معلوم شود که آیا دلیل قابل اعتمادی برای اثبات استحاله وجود نفوس انسانی قبل از حدوث بدن وجود دارد، یا نه. سپس در بخش دوم، آراء مختلفی که در مورد چگونگی و نحوه عالم ذر مفسران مطرح کرده‌اند و یا می‌توان مطرح کرد، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است و با تدبر و تعقل در آیات و روایات مشخص شده است که کدام نظریه پذیرفتنی است و آیا نظریه صحیح مستلزم وجود نفوس انسانی قبل از حدوث بدن است، یا چنین استلزامی وجود ندارد، به طوری که می‌توان هم به حدوث نفوس در هنگام حدوث بدن قائل شد و هم عالم ذر را پذیرفت.

۱. اعراف: ۱۷۲-۱۷۳.

۲. حدوث نفس انسانی از دیدگاه فلاسفه اسلامی

هر سه مکتب مهم فلسفه اسلامی (مشاء - اشراق - حکمت متعالیه) نفس انسانی را حادث زمانی می‌دانند، هرچند در مورد نحوه حدوث آن اختلاف نظر دارند. از نظر ملاصدرا، نفس جسمانی الحدوث است، به این معنا که جسم در اثر حرکت جوهری به تجرد می‌رسد. زمانی که اولین مراتب تجرد، یعنی ادراک حسی را واجد شود، نفس نامیده می‌شود. (شیرازی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۴۳) بنابراین، نفس همان جسم است که به تدریج در طی حرکت جوهری به مرحله نفس رسیده است و از آن مرحله نیز عبور خواهد کرد و به تجرد تام نائل خواهد شد، از این رو نفس در بقا نیازی به ماده ندارد و به عبارت دیگر، روحانی‌البقاء است. سایر فلاسفه نفس را روحانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء می‌دانند، به این معنا که هر گاه بدنی پدید آید که به جهت داشتن مزاجی خاص، استعداد آن را داشته باشد که نفس انسانی آن را تدبیر کند، در این هنگام عقل فعال (واهب‌الصور) نفس انسانی مجردی را ایجاد کرده و به آن بدن افاضه می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۶، ص ۱۹۹)

ملاصدرا معتقد است با نظریه جسمانی‌الحدوث بودن نفس اشکالاتی را رفع کرده است. وی برخی از این اشکالات را این‌گونه بیان می‌کند:

- طبق دیدگاه مشهور، واهب‌الصور به تعداد بدن‌های مستعد، نفس مجرد ایجاد می‌کند و به هر یک از آن بدن‌ها یک نفس افاضه می‌کند، حال آنکه نوع مجرد منحصر در فرد است و یک نوع (انسان) نمی‌تواند افراد مجرد کثیر داشته باشد.

- موجود مجرد چون به ماده نیازمند نیست، معنا ندارد که به بدن تعلق بگیرد. این تنزل به هیچ وجه توجیه‌پذیر نیست.

- موجود مجرد چون زمان ندارد، معنا ندارد که حادث زمانی باشد. (شیرازی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۴۴)

فلاسفه اسلامی برای اثبات حدوث نفس انسانی ادله‌ای اقامه کرده‌اند که اکنون به نقد و بررسی مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

دلیل اول

ابن‌سینا استدلال می‌کند: اگر نفس انسانی قبل از حدوث بدن وجود داشته باشد، به ناچار یا باید واحد باشد و یا کثیر. کثرت آن محال است، زیرا کثرت یا از جهت ماهیت و صورت است و یا از جهت نسبت به ماده و حال آنکه نفس انسانی از نظر ماهیت واحد است و هیچ نسبتی هم به ماده ندارد، زیرا سخن در مورد وجود نفس قبل از حدوث بدن است. وحدت آن نیز محال است، زیرا

نفس واحد یا با همان وحدت به بدن‌های متعدد تعلق می‌گیرد و یا تجزیه شده و هر قسمت از آن به یک بدن متعلق می‌شود. هر دو صورت محال است، زیرا لازمه صورت اول این است که آنچه برای یکی از انسان‌ها معلوم است، برای همه انسان‌ها معلوم باشد و آنچه برای یکی از آنها مجهول است، برای همه مجهول باشد و حال آنکه انسان‌ها از نظر علم و جهل مختلف‌اند. صورت دوم نیز امکان ندارد، زیرا موجود مجرد تجزیه‌پذیر و تقسیم‌پذیر نیست. از آنچه گذشت، معلوم شد که نفس قبل از حدوث بدن نه واحد است و نه کثیر. بنابراین، نتیجه می‌شود که محال است نفس قبل از بدن وجود داشته باشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۶، ص ۱۹۸)

ملاصدرا به دلیل مذکور اشکال می‌کند: می‌توان گفت که نفس قبل از بدن واحد است و با همان وحدت به بدن‌های متعدد تعلق می‌گیرد. لازمه چنین فرضی اشتراک انسان‌ها در علومی است که بدون آلت و اندام حاصل می‌شود و چنین لازمه‌ای نه تنها محال نیست، بلکه واقع هم شده است، زیرا همه انسان‌ها، برای مثال، در علم به نفس و ذات خویش مشترک‌اند و همه با علم حضوری خود را می‌یابند. اما علومی که به وسیله اندام‌های ادراکی حاصل می‌شود، در فرض وحدت نفس، لازم نیست بین همه انسان‌ها مشترک باشد، زیرا اندام‌های ادراکی انسان‌ها متعدد است و در نتیجه علومی که به وسیله اندام‌های یک انسان حاصل می‌شود، با علومی که به وسیله اندام‌های انسانی دیگر به دست می‌آید، تفاوت خواهد داشت. همچنین می‌توان گفت: نفس واحد پس از تکثر، به بدن‌های متعدد تعلق می‌گیرد و این امر مستلزم تقدر و جسمیت نفس واحد نیست، زیرا وحدت نفس وحدت عقلی است و نفس به وجود جمعی موجود است. چنین موجود واحدی بعد از نزول به عالم مادی، تکثر می‌یابد. (شیرازی، ۱۴۰۴، ج ۸، ص ۳۴۹-۳۵۳)

نقد و بررسی دلیل اول

اشکال ملاصدرا به ابن‌سینا به هیچ وجه وارد نیست، زیرا علم حضوری هر انسانی به خویش از نظر فردی غیر از علم حضوری انسانی دیگر به خویش است، هرچند از نظر نوعی دارای وحدت‌اند و به عبارت دیگر، مصادیق و افراد یک نوع واحدند. در حالی که اگر یک نفس واحد به بدن‌های متعدد تعلق داشته باشد، باید همان فرد از علمی که یک انسان به خود دارد، انسان دیگر هم داشته باشد. در مورد علومی که به وسیله اندام‌های ادراکی حاصل می‌شود، با توجه به اینکه ادراک‌کننده در واقع نفس است، نه اندام‌های ادراکی، در صورت تعلق نفس واحد به

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذره»

بدن‌های متعدد، آن انسان‌ها باید در علم و جهل مشترک باشند، زیرا همان نفسی که به وسیله اندام‌های ادراکی بدنی خاص به علومی دست یافته است، به بدن خاص دیگری تعلق دارد. وحدت عقلی نفس به وجود جمعی و تکثر آن پس از تنزل به عالم مادی، اشکال و ردّ برهان ابن‌سینا نیست، زیرا در واقع به این معناست که علت حقیقی (هستی‌بخش) نفس انسانی قبل از حدوث بدن، به وجود جمعی و با وحدت عقلی موجود بوده است، اما خود نفس که معلول آن موجود واحد است، پس از حدوث بدن به وجود آمده است. در حالی که سخن ابن‌سینا در مورد خود نفس است. وی این مطلب را که علت نفس (عقل فعال) قبل از حدوث بدن با وحدت عقلی موجود بوده است، انکار نمی‌کند، بلکه در مورد خود نفس می‌گوید که چون مجرد است، تجزیه‌پذیر و تقسیم‌پذیر نیست.

از نظر نگارنده، دلیل ابن‌سینا هرچند به اشکال ملاصدرا مبتلا نیست، اما از جهت دیگری مخدوش است. زیرا این مطلب که کثرت یا از جهت ماهیت است و یا از جهت نسبت به ماده، مطلب صحیحی نیست، زیرا کثرت ممکن است از جهت وجود باشد. منشأ کثرت ممکن است تمام ذات ماهیت نوعی، یا جزء آن و یا عرض لازم آن باشد (در این سه صورت کثرت از جهت ماهیت است) و ممکن است منشأ کثرت عرض مفارق باشد (در این صورت کثرت از جهت نسبت به ماده است، زیرا عرض مفارق تنها در مادیات راه دارد، چون عروض عرض مفارق به سبق امکان استعدادی و ماده حامل آن امکان استعدادی مشروط است). همچنین منشأ کثرت ممکن است خود وجود باشد. انحصار منشأ کثرت در تمام ذات، جزء ذات، عرض لازم ذات و عرض مفارق از اعتقاد به اصالت ماهیت و نادیده گرفتن نقش مهم وجود در مباحث فلسفی ناشی شده است. بنابراین، وجود نفوس متعدد انسانی قبل از حدوث بدن هیچ استحاله‌ای ندارد.

دلیل دوم

سهروردی می‌گوید: اگر نفس انسانی قبل از حدوث بدن موجود باشد، چون هنوز بدنی وجود ندارد تا نفس به آن تعلق داشته باشد، لذا باید موجود مجرد تام و در نتیجه کاملی باشد، زیرا هیچ حجابی موجود مجرد را از عالم نور محض جدا نمی‌کند (مانع و حاجب بودن از لوازم و آثار ماده است). بنابراین، تعلق آن به بدن لغو و عبث خواهد بود، زیرا تعلق نفس به بدن و تدبیر و تصرف در آن تنها به منظور استكمال است، حال آنکه نفس در حالت تجرد، موجود کاملی است و دیگر نیازی به استكمال ندارد. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۰۲)

نقد و بررسی دلیل دوم

کامل بودن موجود مجرد به معنای دارا بودن کمالاتی است که برای آن امکان دارد، نه به معنای داشتن تمام کمالات. تنها خداوند است که دارای تمام کمالات است. با توجه به اینکه نفس در حالت تجرد واجد تمام کمالات نیست، احتمال داده می‌شود که به وسیله تعلق به بدن برای کمالات بیشتری مستعد شود. بنابراین، نمی‌توان گفت تعلق آن به بدن بیهوده است. دلیل سهروردی در صورتی تمام خواهد بود که ثابت شود تعلق موجود مجرد به بدن موجب استعداد آن برای کمالات بیشتری نمی‌شود و در نتیجه این تعلق لغو است، لذا احتمال مذکور دلیل سهروردی را ابطال می‌کند.

دلیل سوم

دلیل دوم سهروردی چنین است: فعل نفس تنها تدبیر بدن است، بنابراین، نفسی که در بدن تصرف نکند، از فعل خود بازمانده و وجود آن عاطل و باطل است. از سوی دیگر، تعداد نفوس، همان‌طور که در گذشته نامتناهی بوده است، در آینده نیز نامتناهی خواهد بود. با توجه به این دو نکته، وجود نفوس انسانی قبل از حدوث بدن مستلزم دو تالی فاسد خواهد بود:

(۱) تعطیل در وجود نفوس لازم می‌آید، زیرا هنوز بدنی حادث نشده است تا نفس در آن تصرف کند، لذا نفوس قبل از حدوث بدن از فعل خود باز مانده، وجودشان عاطل و باطل خواهد بود و حال آنکه تعطیل در خلقت راه ندارد.

(۲) لازم می‌آید بی‌نهایت نفوس انسانی بالفعل در یک زمان (قبل از حدوث بدن‌ها) موجود باشند، حال آنکه وجود بی‌نهایت موجود بالفعل در یک زمان محدود محال است. (همان)

نقد و بررسی دلیل سوم

این دلیل که در واقع دو دلیل مستقل است، قابل خدشه است. تالی فاسد اول در صورتی لازم می‌آید که نفس با وصف نفس بودن قبل از بدن موجود باشد، در صورتی که نفس اگر قبل از بدن موجود باشد، موجود مجرد تامی خواهد بود که هیچ‌گونه تعلق به ماده ندارد و به عبارت دیگر، عقل خواهد بود، نه نفس، هرچند همین موجود مجرد تام (عقل)، بعد از حدوث بدن، به بدن تعلق می‌گیرد و نفس می‌شود، ولی چون قبل از حدوث بدن عقل است، عدم تصرف آن را در بدن نمی‌توان تعطیل وجود آن دانست.

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر»

در مورد تالی فاسد دوم باید گفت استحاله وجود بی‌نهایت موجود بالفعل در زمانی محدود در مورد موجودات مادی و بنا بر تناهی ابعاد عالم مادی صحیح است، نه در مورد موجودات مجرد تام. هیچ دلیلی بر استحاله اجتماع وجود بی‌نهایت عقل وجود ندارد.

دلیل چهارم

دلیل چهارم سهروردی این است که تعداد بدن‌های انسانی که در طول زمان حادث شده است و یا حادث خواهد شد، بی‌نهایت است و چون تناسخ محال است، لذا تعداد نفوس انسانی نیز بی‌نهایت است. بنابراین، اگر نفوس قبل از حدوث بدن وجود داشته باشند، باید در موجود مجرد تامی که نفوس انسانی را ایجاد می‌کند، بی‌نهایت جهت وجود داشته باشد، تا بتواند علت ایجاد بی‌نهایت نفس باشد، حال آنکه وجود بی‌نهایت جهت در موجود مفارق محال است. (همان، ص ۲۰۳)

نقد و بررسی دلیل چهارم

(۱) تعداد بدن‌های انسانی در صورتی بی‌نهایت خواهد بود که ثابت شود مدت استمرار نوع انسان در عالم مادی بی‌نهایت است، حال آنکه چنین مطلبی اثبات نشده است. هرچند ثابت شود که عالم مادی از نظر زمان نامحدود است، هیچ دلیلی برای اثبات ازلی و یا ابدی بودن نوع خاص انسان در این عالم مادی وجود ندارد.

(۲) اگر این دلیل صحیح باشد، نه تنها وجود نفوس انسانی را قبل از بدن رد می‌کند، بلکه حدوث آنها را با حدوث بدن نیز ابطال می‌کند، زیرا موجود مجرد تامی که نفوس انسانی را ایجاد می‌کند، خواه آنها را قبل از حدوث بدن ایجاد کند و خواه با حدوث بدن، در هر حال باید دارای بی‌نهایت جهت باشد، تا بتواند بی‌نهایت نفس ایجاد کند. حدوث بدن می‌تواند علت اختصاص باشد، نه جزء علت فاعلی. زیرا وجود بدن مستعد (برای تعلق نفس انسانی به آن) زمینه را برای صدور نفس خاص از موجود مجرد فراهم می‌کند. ایجادکننده نفس تنها موجود مفارق است. وجود بدن علت این است که چرا این نفس خاص در این بدن ایجاد شد، نه نفس خاص دیگری.

(۳) اساس این دلیل، قاعده "الواحد" است و دلیل قاعده الواحد، "سنخیت" است. ضرورت سنخیت بین علت و معلول به این معناست که هر معلولی از هر علتی صادر

نمی‌شود. همچنین می‌دانیم که معلول از علتی صادر می‌شود که واجد درجه بالاتری از کمال معلول باشد، زیرا علت باید از معلول قوی‌تر باشد. از آنچه گذشت، معلوم شد عقل مفارقی که نفوس انسان را ایجاد می‌کند، باید مرتبه بالاتری از کمال انسانی را واجد باشد. داشتن آن مرتبه از کمال برای ایجاد انسان کافی است، خواه یک فرد انسان و خواه بی‌نهایت. معلول ربط به علت است و با صدور معلول از علت، کمالی از علت کم نمی‌شود، لذا پس از صدور یک فرد انسان، علت همچنان می‌تواند فرد دیگری از انسان را ایجاد کند، تا بی‌نهایت.

دلیل پنجم

این دلیل را ملاصدرا در *شواهد و البرهینیه* ذکر کرده و آن را از دلیل ابن‌سینا بهتر دانسته است. وی می‌گوید: نفوس انسانی اگر قبل از حدوث بدن موجود باشند، از دو حال خارج نیست: یا با وصف نفس بودن موجودند و یا به صورت موجود مجرد تام (عقل). در صورت اول، تعطیل در وجود نفس لازم می‌آید، زیرا نفوس قبل از حدوث بدن، امکان ندارد در بدن تصرف کنند. بنابراین، از تنها فعل خود که همان تدبیر بدن است، باز می‌مانند. در صورت دوم امکان ندارد تعلق به بدن عارض آن عقول شود، زیرا عروض اعراض به سبق امکان استعدادی و ماده حامل آن امکان استعدادی مشروط است و در نتیجه تنها در مادیات امکان دارد. نفوس انسانی اگر به صورت موجودات مجرد تام وجود داشته باشند، محال است تعلق به بدن عارض آنها شود. (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱)

نقد و بررسی دلیل پنجم

نفوس انسانی اگر قبل از حدوث بدن موجود باشند، مسلماً به صورت موجودات مجرد تام خواهند بود. این موجودات مجرد تام زمانی که بدن‌های مستعد (برای تصرف نفس در آنها) حادث شود، به آنها تعلق می‌گیرند و به عبارت دیگر، به نفوس تبدیل می‌شوند و در آن بدن‌ها تصرف می‌کنند. تدبیر و تصرف در بدن "فعلی" است که از نفوس صادر می‌شود، نه "عرضی" که عارض آن شود. صدور افعال از عقول و نفوس هیچ محذوری ندارد، چنان‌که عقل فعال در زمان مناسب صور نوعی را در ماده ایجاد می‌کند. تبدیل نفس به عقل و یا برعکس هیچ محذور عقلی‌ای ندارد. همان‌طور که نفس در اثر حرکت جوهری می‌تواند به عقل تبدیل شود، عقل نیز اگر با تعلق به بدن

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر»

بتواند به کمالات بیشتری برسد، عنایت الهی اقتضا می‌کند که چنین عقلی با تبدیل شدن به نفس، به بدن تعلق گیرد.

۳. عالم ذر

عالم ذر به عالمی گفته می‌شود که خداوند در آن عالم ذریه بنی آدم را از پشت آنها برگرفته؛ آنها را بر خویشتن گواه کرده و از آنها پرسیده است که آیا من پروردگار شما نیستم و آنها در پاسخ گفته‌اند: آری گواهی می‌دهیم. آیات ۱۷۲-۱۷۳ سوره اعراف به این عالم دلالت دارد و روایات متعددی پیرامون آن وجود دارد.^۱ (الحسینی البحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۰۵-۶۰۷) در مورد تفسیر و توضیح این عالم آراء مختلفی ارائه شده است که به بررسی و نقد مهم‌ترین آنها می‌پردازیم:

۱. به عنوان نمونه به چند روایت اشاره می‌شود:

- ابی امامه از پیامبر (ص) نقل می‌کند که: خداوند خلق را آفرید و کار خلقت تمام شد. موقعی که عرشش بر روی آب بود، از انبیاء میثاق گرفت. اصحاب «یمین» را به دست راست خود و اصحاب «شمال» را به دست چپ خود گرفت (گرچه هر دو دست خدا راست است). آنگاه اصحاب یمین را صدا زد. ایشان جواب دادند: پروردگار ما «لیبیک و سعدیک». فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری. اصحاب شمال را صدا زد. ایشان نیز جواب دادند: پروردگار ما «لیبیک و سعدیک». فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری. آنگاه همه را به یکدیگر آمیخت. یکی از ایشان گفت: چرا ما را به هم مخلوط کردی؟ فرمود: ایشان اعمال دیگری مرتکب خواهند شد. به همین جهت این کار را کردم تا روز قیامت نگویند: پروردگارا ما از این امر غافل بودیم. آنگاه همه ذریه را دوباره به صلب آدم برگردانده پس اهل بهشت، بهشتیان آن روز و اهل آتش، دوزخیان آن روز خواهند بود.
- زراره از امام باقر (ع) نقل می‌کند که: خداوند از پشت آدم ذریه‌اش را تا روز قیامت بیرون آورد. ایشان مانند ذره‌ها بیرون آمدند و خداوند خود را به ایشان شناساند و نشان داد و اگر این نبود، هیچ کس پروردگار خود را نمی‌شناخت.
- حمران از امام باقر (ع) نقل می‌کند که: موقعی که خداوند تبارک و تعالی خلق را می‌آفرید، نخست آبی گوارا و آبی شور و تلخ آفرید و آن دو را به هم آمیخت و از روی زمین خاکی برگرفت و آن را به شدت مالش داد. سپس به اصحاب یمین که در آن روز به صورت ذراتی جاندار در جنبش بودند، فرمود: به سوی جنت شوید که مرا در این امر باکی نیست و به اصحاب شمال فرمود: به سوی آتش شوید و مرا در این امر باکی و اعتنائی نیست. در آن موقع فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری... .
- ابن مسکان از امام صادق (ع) می‌پرسد: آیا «اشهاد» که در آیه آمده، به طور مشاهده بوده است؟ حضرت پاسخ دادند: آری. چیزی که هست، مردم خصوصیات آن موقف را فراموش کرده، ولی معرفت را از دست نداده‌اند... اشخاصی هم که در این عالم کافر شده‌اند، کسانی‌اند که در آن عالم ایمان نیاوردند و اقرارشان زبانی بوده است... .
- زراره از امام صادق (ع) نقل می‌کند که: پدرم مرا حدیث کرد که خدای عزوجل قبضه‌ای از خاک، یعنی خاکی که آدم را از آن آفریده بود، برگرفت و آب گوارا و شیرینی بر آن ریخت و تا چهل روز به همان حال گذاشت. سپس به

نظریه اول

برخی از مفسران، از قبیل شریف لاهیجی مطابق با ظاهر روایاتی، از قبیل روایات ۳ و ۴ و ۸ و ۱۱ و ۲۸ و ۲۹ که در تفسیر البرهان (همان) نقل شده است، گفته‌اند: خداوند پس از آفرینش حضرت آدم (ع)، نطفه‌هایی را که بعداً اولاد بلافصل وی شدند، از پشت او خارج کرد و از آن نطفه‌ها نیز نطفه‌های دیگری را که بعدها اولاد آن نطفه‌ها شدند، بیرون آورد و همین‌طور این عمل را تا آخرین نطفه‌هایی که نسل بشر از آنها به وجود آمده است و یا به وجود خواهد آمد، ادامه داد. در نتیجه نطفه‌های تمام انسان‌هایی که به دنیا آمده‌اند و تا روز قیامت به دنیا خواهند آمد، به صورت ذراتی بی‌شمار به وجود آمدند. سپس خداوند به همه آنها جان داد؛ آنها را صاحب عقل کرد و به آنها اندام‌های لازم جهت شنیدن و تکلم کردن عطا کرد. آنگاه خود را به ایشان شناساند و به آنها خطاب کرد که آیا من پروردگار شما نیستم و آنها در پاسخ، به ربوبیت پروردگار اقرار کردند. سپس آنها را به سوی موطن اصلی خود برگردانده و در نتیجه همه در پشت حضرت آدم (ع) جمع شدند، در حالی که معرفت به ربوبیت را در جان خود حفظ کردند، هرچند خصوصیات دیگر آن عالم را فراموش کردند. (شریف لاهیجی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۲۴)

نقد و بررسی نظریه اول

علاوه بر اشکال‌هایی که طباطبایی بر این نظریه وارد کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۳۲۶-۳۲۸)، دو اشکال ذیل نیز قابل طرح است:

(۱) این نظریه خلاف آیه‌ای است که می‌فرماید: «و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود، در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید»^۱ زیرا طبق این نظریه تمام انسان‌ها پس از بازگشت به پشت حضرت آدم (ع) معرفت و علم به ربوبیت پروردگار را با خود حفظ کرده‌اند و زمانی که به دنیا می‌آیند، به ربوبیت پروردگار علم دارند. انسان‌ها هرچند خصوصیات عالم ذر را فراموش کرده‌اند، ولی اصل معرفت و علم به ربوبیت خداوند را که حاصل آن عالم است، از یاد نبرده‌اند و بقا این علم هدف از عالم ذر را

شدت آن را مالش داد و از چپ و راست آن ذریه بنی‌آدم بیرون آمدند. دستور داد تا همه در آتش شوند. اصحاب یمین داخل شدند و آتش بر ایشان سرد و سلام شد و لکن اصحاب شمال از داخل شدن در آن خودداری کردند. ۱. نحل: ۷۸.

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر»

تأمین می‌کند. در واقع، هدف از عالم ذر و اخذ میثاق بر ربوبیت خداوند طبق آیات ۱۷۲-۱۷۳ سوره اعراف، ابطال دو حجتی است که ممکن است مشرکان در روز قیامت به آنها احتجاج کنند و بگویند ما در دنیا از ربوبیت پروردگار غافل بودیم و بر شخص غافل تکلیفی نیست و یا بگویند: پدران ما پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندی بعد از آنها بودیم و چاره‌ای جز پیروی از آنها نداشتیم. آیا ما را به آنچه باطل‌گرایان انجام دادند، مجازات می‌کنید؟ خداوند در عالم ذر انسان‌ها را بر خود گواه و از آنان پیمان و اقرار به ربوبیت گرفت، تا مشرکان در روز قیامت نتوانند با یکی از این دو احتجاج برای شرک خود عذر آورند. از سوی دیگر، پیمان و عهد مذکور در صورتی حجت مشرکان را ابطال می‌کند که به کلی فراموش نشده و دست کم اصل پیمان به یاد مانده باشد، هرچند خصوصیات آن فراموش شده باشد.

(۲) در این نظریه چنین فرض شده است که نطفه‌هایی که در آینده منشأ تولد فرزندان می‌شود، نه تنها در پشت پدر موجود است، بلکه در نطفه پدر نیز تحقق دارد، حال آنکه چنین نیست. تمام اجزاء بدن یک انسان پس از گذشت حدود هشت سال به کلی تغییر می‌کند. بنابراین، نطفه‌هایی که هشت سال بعد در بدن انسانی تکون خواهد یافت، اکنون در هیچ جای بدن او وجود ندارد. از نظر علوم تجربی، نطفه‌های انسان در پشت او ذخیره نشده است، بلکه غدد تناسلی مواد غذایی را مرتب به نطفه تبدیل می‌کند و مواد تشکیل‌دهنده یک نطفه از قبل در بدن وجود ندارد.

نظریه دوم

خداوند در دنیا نسل انسان را از پشت پدران خارج کرده و به رحم‌های مادران منتقل می‌کند و از آنجا به دنیا می‌آورد. سپس آثار صنع و آیات وحدانیت خود را به همه ایشان ارائه می‌دهد و آنان را به وجوه احتیاج و نیاز که از همه طرف ایشان را احاطه کرده است، واقف می‌سازد. در این شرایط گویا ایشان را مخاطب قرار داده است و می‌فرماید: آیا من پروردگار شما نیستم؟ آنان با زبان حال به ربوبیت خداوند اقرار می‌کنند. بنابراین، آیات مذکور به سنت خلقت انسان اشاره می‌کند که همچنان مستمر است و عالم ذر همین عالم دنیاست که در آن، فرزندان از پدران به وجود می‌آیند. زمانی که نطفه‌ای بیش نیستند و به صورت ذراتی کوچک به نظر می‌آیند، خداوند استعداد و آمادگی توحید را به آنها داده است. پس از آمدن به دنیا آیات و نشانه‌های خداوند را در جهان طبیعت مشاهده می‌کنند و از نظم خلقت به خالق ناظم پی می‌برند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۸)

نقد و بررسی نظریه دوم

علاوه بر اشکال‌هایی که طباطبایی به این نظریه وارد کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۳۲۸)، دو اشکال دیگر نیز قابل طرح است:

(۱) این نظریه در واقع انکار عالم ذر است، زیرا طبق آن جز همین عالم دنیا و جریان مستمر به وجود آمدن انسان‌ها از نسل قبل، عالمی وجود نداشته است، از این رو این نظریه خلاف آیه مذکور و روایاتی است که در تفسیر آن وارد شده است، زیرا این آیه به وقوع اخذ ذریه، اشهاد و اخذ میثاق در ظرفی دلالت دارد که یک نحوه تقدیمی بر عالم دنیا که ظرف وجود دنیوی مخاطبین آیه است، داشته است. روایات نیز در مورد تحقق اصل عالم ذر تواتر معنوی دارند (همان، ص ۳۳۸) هرچند در مورد چگونگی و خصوصیات آن عالم، در بین روایات اختلاف وجود دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۹)

(۲) در این نظریه این قسمت از آیه که می‌فرماید: "و اشهدهم علی انفسهم" به مشاهده آثار صنع پروردگار در عالم و وجوه نیاز در خود و پی بردن به ناظم از نظم عالم تفسیر شده است و حال آنکه اشهاد گواه گرفتن است و گواه گرفتن حاضر کردن گواه است در نزد واقع‌ای تا او به چشم خود واقعیت را درک کند و به حقیقت مطلب واقف شود. پس اشهاد بر امری نشان دادن حقیقت آن امر است. اشهاد کسی بر خود آن شخص، نشان دادن حقیقت اوست به خود او، به گونه‌ای که شخص واقعیت خود را از نزدیک حس کند و حقیقت خود را دریابد؛ به عبارت دیگر، مدلول آیه علم حضوری هر انسانی به حقیقت خویش است، نه علم حصولی و استدلالی به خالق از طریق مشاهده نیاز خود و نظم مخلوقات.

نظریه سوم

این نظریه را طبرسی به عنوان رأی برخی از مفسران نقل می‌کند: آیات مورد بحث، در مورد قومی از اقوام گذشته است که خداوند آنها را به طور طبیعی از پدران و مادرانشان به وجود آورد و به زبان پیامبر آن قوم از آنها پرسید که آیا پروردگار شما نیستیم. آن قوم پس از نظر در ادله و آیات الهی و تحصیل علم و معرفت به خدای تعالی، پاسخ دادند: آری. خداوند ایشان را بر یکدیگر گواه گرفت تا در روز قیامت عذری نداشته باشند. (طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۷۶۵)

نقد و بررسی نظریه سوم

این نظریه مدافعان کمتری دارد و به همین دلیل کمتر مورد نقد و بررسی مفسران قرار گرفته است. به نظر می‌رسد هر دو اشکال نظریه قبلی به این نظریه نیز وارد است، زیرا این نظریه همانند نظریه قبلی در واقع انکار عالم ذر است. همچنین شهود را به علم حصولی و استدلالی تفسیر کرده است. علاوه بر آن دو اشکال، به نظر نگارنده سه اشکال دیگر نیز به این نظریه وارد است:

(۱) دو کلمه "بنی آدم" و "ذریه" در آیه قرآن مطلق است و اختصاص آن به قومی خاص از اقوام گذشته بدون دلیل است.

(۲) اختصاص اشهاد و اخذ میثاق به قومی خاص و نه قومی دیگر ترجیح بدون مرجح است و این پرسش مطرح می‌شود که چرا خداوند این دو فعل را فقط در مورد آن قوم انجام داده است و نه در مورد سایر اقوام.

(۳) ظاهر دو آیه مورد بحث این است که اگر خداوند از ذریه بنی آدم میثاق بر ربوبیت نمی‌گرفت، در روز قیامت می‌توانستند برای شرک خود به یکی از دو وجه مذکور در دو آیه عذر آورند. بنابراین، اشکالی که به این نظریه وارد می‌شود، این است که تمام اقوامی که از آنها پیمان گرفته نشده است، در روز قیامت معذور خواهند بود، حال آنکه حکمت خداوند اقتضا می‌کند حجت را بر تمامی انسان‌ها تمام کند، به طوری که هیچ مشرک و گنهکاری معذور نباشد.

نظریه چهارم

این نظریه را که مورد تأیید طباطبایی قرار گرفته است، می‌توان این گونه بیان کرد:

تمام مخلوقات عالم دنیا و از جمله آنها انسان، دارای وجود تجردی در مرتبه عالم مجردات‌اند، زیرا هستی معلول در مرتبه علت تحقق دارد و یا به عبارت دیگر، علت هستی‌بخش نه تنها تمام هستی معلول خود را واجد است، بلکه مرتبه بالاتری از آن را داراست. وجودی که با حدود و خصوصیات موجودات مادی ظاهر شده است، قبلاً (قبل رتبی، نه زمانی) بدون این حدود و خصوصیات مادی، در مرتبه موجودات مجرد وجود داشته است، زیرا عالم مجردات علت هستی‌بخش عالم مادی است و علت هستی‌بخش محال است فاقد هستی معلول خود باشد، چون فاقد شیء محال است معطی شیء باشد. برای هر مخلوقی در خزائن خدای تعالی وجود وسیع و غیرمحدودی است که

وقتی به دنیا نازل می‌شود، دارای محدودیت و مقدار می‌گردد. انسان هم که یکی از مخلوقات است، سابقه وجودی در خزائن الهی دارد که بعد از نازل شدن به دنیا، محدود شده است. حقیقه انسان وجود تجردی و جمعی دارد، ولی رقیقه او وجود مادی و تدریجی. حقیقه و رقیقه دو مرتبه از یک حقیقت‌اند؛ به عبارت دیگر، یک وجود دارای دو وجه است: وجهی که به طرف خدای سبحان دارد (تجردی و غیرتدریجی) و وجهی که به طرف دنیا دارد (مادی و تدریجی). در آن وجهی که انسان‌ها به طرف خدا دارند، چون تجرد است و حضور، هیچ انسانی از خود و از خدای خود غائب نیست، همان‌طور که خداوند از انسان‌ها غائب نیست. این همان حقیقتی است که از آن به ملکوت تعبیر شده است و عالم ذر همین عالم است. انسان‌ها قبل (قبل رتبی، نه زمانی) از این نشئه دنیوی دارای آن نشئه تجردی و جمعی بوده‌اند و در آن نشئه از خدای خود محجوب نبودند، بلکه با علم حضوری وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می‌کردند. آن نشئه است که خداوند در آن، افراد نوع انسان را از یکدیگر متمایز کرد و هر یک از آنها را بر نفس خود شاهد گرفت. آن نشئه از نظر زمانی به نشئه دنیا تقدم ندارد، بلکه تقدم آن مانند تقدم «کن» بر «فیکون»^۱ است. همچنین خطاب خداوند که آیا پروردگار شما نیستم، خطابی حقیقی است، نه زبان حال، زیرا کلام عبارت است از القائاتی که بر معنای مورد نظر متکلم دلالت کند و خدای تعالی هم در عالم ذر در نهاد بشر القائاتی کرده است که بشر مقصود خداوند را از آن فهمیده و درک کرده است. (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۳۳۴-۳۳۷)

نقد و بررسی نظریه چهارم

به نظر نگارنده، سه اشکال ذیل به این نظریه وارد است:

(۱) طبق آیه قرآن، خداوند در عالم ذر از پشت و صلب بنی‌آدم ذریه و نسل آنها را اخذ کرده است. کلمه "بنی‌آدم" چون صیغه جمع است، به تعدد انسان‌ها در عالم ذر دلالت دارد و علاوه بر آن، چنان‌که خود طباطبایی گفته است اخذ شی‌ای از شی‌ء دیگر مستلزم این است که آن دو شی‌ء از هم جدا و به نحوی از انحاء از یکدیگر مستقل باشند (همان، ص ۳۲۰)، بنابراین، کلمه "اخذ" نیز به تعدد نسل قبل و بعد دلالت دارد. از آنچه گذشت، واضح شد که طبق آیه قرآن انسان‌ها هنگام اشهاد و پیمان

۱. اشاره است به سوره یس، آیه ۸۲.

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر»

گرفتن (در عالم ذر) در حالت کثرت و تعدد بوده‌اند. از اینجا معلوم می‌شود که نمی‌توان عالم ذر را به حقیقه انسان تفسیر کرد، زیرا در حقیقه انسان که به وجود مجرد جمعی تحقق دارد، کثرت راه ندارد. کثرت مجردات یا طولی است و یا عرضی (بنا بر نظریه "مثل"). کثرت طولی بین موجوداتی است که در سلسله‌ای از علل و معلول‌های حقیقی (هستی‌بخش) قرار گرفته باشند، در حالی که حقیقه انسان به معنای علت حقیقی (هستی‌بخش) انسان‌هاست، نه عللی در طول یکدیگر. بنابراین، در حقیقه انسان کثرت طولی راه ندارد. کثرت عرضی هم بین مجردات تنها از نظر مدافعان مثل افلاطونی تحقق دارد. حال آنکه طباطبایی از منکران نظریه مثل است. علاوه بر این، حتی از نظر کسانی که عقول عرضی (مثل) را پذیرفته‌اند، کثرت عرضی بین مجرداتی است که از نظر ماهیت نوعی متفاوت باشند و یا به عبارت دیگر، هر ماهیت نوعی‌ای علاوه بر افراد مادی، دارای یک فرد مجرد به نام مثال آن نوع است. بنابراین، تعدد مثل در صورتی مطرح می‌شود که تعدد ماهیت نوعی در کار باشد. حال آنکه ماهیت نوعی انسان ماهیت واحدی است، از این رو، مثال انسان یک مثال است، نه چندین مثال. بنابراین، حقیقه انسان نه کثرت طولی دارد و نه عرضی.

(۲) چنان‌که گذشت، هدف از عالم ذر، اشهداد و اخذ میثاق قطع عذر مشرکین در روز قیامت بوده است و ظاهر دو آیه مورد بحث این است که اگر اشهداد و اخذ میثاق در عالم ذر واقع نمی‌شد، مشرکان در روز قیامت به یکی از دو وجه مذکور در دو آیه می‌توانستند عذر آورند. از اینجا معلوم می‌شود که نمی‌توان عالم ذر را به حقیقه انسان، و اشهداد و اخذ میثاق را به علم حضوری حقیقه انسان به ربوبیت خداوند تفسیر کرد، زیرا همان‌طور که حقیقه انسان با علم حضوری خداوند را درک می‌کند، رقیقه او نیز با علم حضوری به خداوند علم دارد. بنابراین، اگر علم حضوری حقیقه انسان به ربوبیت خداوند نبود، باز هم انسان‌ها در روز قیامت معذور نبودند، زیرا همان علم حضوری که حقیقه به پروردگار دارد، رقیقه نیز دارد. تنها تفاوتی که بین این دو علم حضوری وجود دارد، این است که علم حضوری رقیقه ضعیف‌تر است، ولی چون این ضعف موجب نمی‌شود که علم رقیقه به خداوند علم محسوب نشود، لذا از جهت قطع عذر تفاوتی بین این دو علم وجود ندارد. هر انسانی در همین حیات دنیوی خود، بدون نیاز به اکتساب (به طور فطری) با علم حضوری علت هستی‌بخش خود را می‌یابد و همین علم فطری هیچ عذری برای او باقی نمی‌گذارد.

بنابراین، چنین نیست که اگر علم حضوری حقیقه انسان به پروردگار نباشد، انسان در روز قیامت معذور باشد.

(۳) با توجه به اینکه اخذ میثاق در صورتی قاطع عذر است که دست کم علم به اصل میثاق از عالم ذر تا روز قیامت باقی باشد، لازمه تفسیر عالم ذر به حقیقه انسان این است که انسان‌ها باید اصل عهد و پیمانی را که در آن عالم بر ربوبیت پروردگار بسته‌اند، از آن عالم تا روز قیامت به خاطر داشته باشند، هرچند خصوصیات آن عالم را فراموش کرده باشند (در صورتی که اصل پیمان را به طور کامل فراموش کرده باشند، معذور خواهند بود). بنابراین، جنین انسان و حتی نطفه انسان باید علم به اصل آن عهد و پیمان داشته باشد، حال آنکه نطفه انسان دارای حیات نباتی و جنین (قبل از تعلق روح انسانی به آن) دارای روح حیوانی است. حیوان و نبات نمی‌تواند علم حاصل از عهد و پیمان به ربوبیت پروردگار (در عالم ذر) را داشته باشد، هرچند مرتبه‌ای از علم را که با مرتبه وجودی آن متناسب است، دارد. هر موجودی حتی جماد، علمی متناسب با درجه وجودی خود دارد و با آن علم خدا را تسبیح می‌کند، ولی آن علمی که در عالم ذر حاصل شده است، به انسان اختصاص دارد و هرگز در نبات و حیوان یافت نمی‌شود، زیرا عالم ذر به انسان اختصاص دارد.

نظریه پنجم

نگارنده قائل به نظریه‌ای است که شاید بتوان گفت هیچ یک از اشکال‌های نظریه‌های قبلی بر آن وارد نباشد. طبق این نظریه، انسان‌ها به تدریج و به طور طبیعی به وسیله والدین خود به دنیا می‌آیند و مراحل رشد را طی می‌کنند. نفس هر انسانی جوهری مجرد است و در نتیجه هر آنچه را که در نزد او حاضر باشد، با علم حضوری درک می‌کند. از سوی دیگر، می‌دانیم که نفس انسان تمام هستی خود را از خداوند گرفته است و به عبارت دیگر، خداوند علت حقیقی (هستی‌بخش) اوست و در نتیجه بین او و خداوند حجابی نیست، بلکه حضور است؛ یعنی، خداوند نزد نفس انسان حاضر است، همان‌طور که نفس انسان نزد خداوند حضور دارد، زیرا معلول ربط به علت حقیقی است و بین ربط و مستقل مانع و فاصله‌ای نیست. از این دو مطلب نتیجه می‌گیریم که نفس هر انسانی در طول حیات دنیوی خود با علم حضوری وحدانیت ربوبیت خداوند را مشاهده می‌کند و این علم حضوری جای هیچ عذری را برای او در روز قیامت باقی نمی‌گذارد. اکنون که این مقدمه واضح شد، می‌گوییم:

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر»

تمام وقایعی که به تدریج در عالم مادی رخ می‌دهد، از ازل نزد خداوند حاضر است، زیرا خداوند مجرد و خارج از ظرف زمان است، لذا به تمام عالم مادی احاطه دارد و تمام حوادثی که در طول زمان‌های طولانی رخ داده و یا خواهد داد، از ازل و قبل از تحقق آن وقایع در ظرف زمانی خاص (در عالم مادی)، نزد خداوند حضور دارد.

از آنچه گذشت، معلوم شد که خداوند در ازل انسان‌ها را از والدین خود اخذ کرده است و آنها با علم حضوری وحدانیت ربوبیت خداوند را مشاهده کرده‌اند. بنابراین، اخذ ذریه، اشهد و اخذ میثاق به اموری دلالت دارد که در همین عالم مادی و در طول زمان رخ می‌دهد، ولی نه از جنبه تدریجی و دنیوی آنها، بلکه از آن نظر که همین عالم مادی نزد خداوند از ازل حضور داشته است. عالم ذر همین عالم دنیاست، اما از جهت حضورش از ازل در نزد خداوند.

با توجه به اینکه علم حضوری به خداوند نیازی به اکتساب ندارد و از این رو فطری محسوب می‌شود، این نظریه با روایت عبدالله بن سنان از ابی عبدالله (ع) تأیید می‌شود. راوی می‌گوید: از حضرت پرسیدم این کدام فطرت است که در آیه شریفه "فطره الله التي فطر الناس علیها"^۱ ذکر شده است؟ حضرت فرمود: اسلام است که خداوند بشر را موقعی که از او بر توحید خویش میثاق می‌گرفت، به کافر و مؤمن فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ (الحسینی البحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۰۶) از این روایت معلوم می‌شود که اشهد در عالم ذر همان علم فطری به خداوند است، لذا با علم حضوری فطری قابل انطباق است و در نتیجه این روایت، نظریه مذکور را تأیید می‌کند.

در مورد روایات ذکر این نکته لازم است که بسیاری از آنها مطابق با نظریه اول است. نظریه‌ای که اشکال‌های متعددی به آن وارد است و حتی طباطبایی می‌گوید: ضرورت آن نظریه را دفع می‌کند و قرآن و روایات مخالف آن است. (طباطبایی، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۳۲۶) برخی از روایات مبهم است و پاره‌ای از آنها تعبیراتی دارد که جز به صورت کنایه و به اصطلاح به صورت نمادین، مفهوم نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۹) برخی از روایات هم تنها به اصل عالم ذر دلالت دارد. بنابراین، با توجه به این اختلافات، بهتر است هم‌صدا با سید عبدالحسین طیب بگوییم: "اسلم این است که رد علم آن به خدا و راسخان در علم نماییم". (طیب، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲۵) در مورد روایات تنها

می‌توان گفت: تمام آنها به اصل عالم ذر دلالت دارند و چون مجموعه روایات به حد تواتر رسیده است، لذا در مورد اصل عالم ذر روایات تواتر معنوی دارند. از آنچه گذشت، معلوم شد که روایات کمکی به ترجیح یکی از آراء بر سایر نظریه‌ها نمی‌کند.

تفاوت نظریه پنجم با سایر آراء

تفاوت این نظریه با نظریه اول و سوم بسیار واضح است، زیرا در نظریه اول عالم ذر عالمی است که بر عالم مادی تقدم زمانی دارد، در حالی که در این نظریه قبل (قبل زمانی) از عالم مادی عالمی وجود نداشته است. در نظریه سوم هم عالم ذر به قومی خاص (و در زمانی خاص) مربوط است، حال آنکه این نظریه تمام انسان‌ها را در طول تمام زمان‌ها شامل می‌شود.

این نظریه با نظریه دوم دو تفاوت عمده دارد: نخست اینکه در نظریه دوم اَشهاد به معنای علم حصولی و استدلالی است، در حالی که در این نظریه به معنای علم حضوری و فطری است. ثانیاً، در نظریه دوم عالم ذر وجود خارجی انسان‌ها در خود همین عالم مادی است و در نتیجه هیچ نوع تقدمی بر عالم مادی ندارد، ولی در این نظریه عالم ذر وجود خارجی انسان‌ها در خود همین عالم مادی است از آن جهت که از ازل و قبل از تحقق تدریجی در عالم مادی، نزد خداوند حضور داشته است.

تفاوت این نظریه با نظریه چهارم نیز بسیار واضح است، زیرا در آن نظریه عالم ذر حقیقه و یا به عبارت دیگر، علت هستی‌بخش انسان است، در حالی که در این نظریه عالم ذر خود رقیقه (معلول) انسان است، اما از آن نظر که خود همین انسان‌های موجود در این عالم مادی، از ازل نزد خداوند حاضر بوده‌اند. خود همین وجود مادی خارجی که اکنون در ظرف زمانی خاصی تحقق یافته است، در خارج از ظرف زمان (از ازل) نزد خداوند حضور دارد، زیرا خداوند خارج از زمان و بر عالم مادی محیط است.

۴. نتیجه‌گیری

در بخش اول مهم‌ترین ادله فلاسفه اسلامی برای اثبات حدوث نفس انسانی مورد نقد و بررسی قرار گرفت و معلوم شد که از نظر نگارنده دلیل ابن‌سینا هرچند به اشکال ملاصدرا مبتلا نیست، از جهت نادیده گرفتن نقش مهم وجود در مسائل فلسفی مخدوش است. ادله سهروردی نیز با نقدهای کاملاً ابتکاری رد شد. همچنین دلیل ملاصدرا نظر به اینکه تعلق به بدن، فعلی است که از نفس صادر می‌شود، نه عرضی که عارض آن شود، ابطال گردید. از آنچه در بخش اول گذشت، بطلان مهم‌ترین ادله فلاسفه اسلامی اثبات شد. در بخش دوم، چهار نظریه‌ای که تا به

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر»

حال مفسران در مورد چگونگی عالم ذر مطرح کرده‌اند، مورد نقد و بررسی قرار گرفت. از این چهار نظریه تنها نظریه اول مستلزم وجود نفوس انسانی قبل از حدوث بدن است، زیرا در این نظریه فرض شده است که انسان‌ها بلافاصله بعد از خلقت حضرت آدم (ع) به صورت ذراتی ریز به عالم مادی آمده و سپس به پشت حضرت آدم باز گشته‌اند. بنابراین، نفوس انسانی قبل از حدوث بدن وجود داشته‌اند. در این مقاله، اثبات شد که نظریه اول نه تنها به اشکال‌های طباطبایی مبتلاست، از دو جهت دیگر نیز مخدوش است.

نظریه دوم از آن جهت که اولاً، در واقع انکار عالم ذر است و ثانیاً، خلاف معنای کلمه «اشهاد» است، ابطال شد. نظریه سوم، هرچند نظریه قابل اعتنایی نیست، با سه اشکال رد شد. نظریه چهارم به این دلیل که اولاً، در حقیقه انسان کثرت راه ندارد و ثانیاً، هدف از اخذ پیمان در عالم ذر قطع عذر مشرکان بوده است و ثالثاً، علم به عالم ذر امکان ندارد از آغاز تا روز قیامت باقی بماند، مخدوش شد.

نگارنده پس از ابطال هر چهار نظریه، نظریه‌ای مطرح کرده است که به هیچ یک از اشکال‌های آراء قبلی مبتلا نیست و با نظریه حدوث نفوس انسانی هم سازگار است، زیرا طبق این نظریه، عالم ذر همین عالم مادی است، ولی از آن جهت که از ازل نزد خداوند حاضر بوده است.

بنابراین، می‌توان گفت اولاً، دلیل قابل اعتمادی برای اثبات حدوث نفس انسانی وجود ندارد، و ثانیاً، بر فرض که حدوث نفس انسانی با دلیل اثبات شود، می‌توان باز به آموزه عالم ذر معتقد بود، زیرا چگونگی عالم ذر به گونه‌ای نیست که مستلزم اعتقاد به وجود نفوس انسانی قبل از حدوث بدن باشد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین، ۱۴۰۶، *الشفاء (فن ششم طبیعیات)*، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. الحسینی البحرانی، السید هاشم، ۱۴۱۵، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.
۳. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات شیخ اشراف*، تصحیح: هنری کربن، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۴. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد شیخعلی، ۱۳۶۳، *تفسیر*، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانش‌آزم، سال نهم، شماره چهارم

۵. شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، محمد، ۱۴۰۴، *الاسفار الاربعه*، قم، انتشارات مصطفوی.
۶. -----، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۷. طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن، ۱۳۷۹، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۷، *المیزان*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم.
۹. طیب، سید عبد الحسین، ۱۳۶۶، *طیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، انتشارات اسلام، چاپ سوم.
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۶۶، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.