

بررسی ماهیت طینت اولیه انسان در عالم ذر از منظر مادیت یا

تجرد (مثالی) با محوریت روایات اهل بیت علیهم السلام

علی ایمانی نسب^۱، عباس ایزدی پناه^۲، سیداحمدرضا شاهرخی^۳

چکیده

بنابه روایات، عالم ذر نه فقط موطن اقرار انسان‌ها به ربوبیت پروردگار، بلکه موطن آفرینش نخستین آنها پیش از بدن عنصری او نیز هست. منشأ سرشت جسمانی انسان را در عالم ذر می‌توان ذیل احادیث طینت یا خلقت انسان از طین در عالم ذر پی گرفت. برخی فیلسوفان و محدثان شیعه قائل هستند که موطن عالم ذر مقدم بر ابدان عنصری و در عالم مثال است. لازمه این دیدگاه این است که طینت انسان نیز مثالی باشد، اما در کلام ایشان، تحلیل جامعی از گزاره‌های نقلی بر مثالی بودن طینت یافت نمی‌شود؛ حال آنکه می‌توان شواهد متعددی از روایات اهل بیت علیهم السلام اقامه کرد که بیانگر مثالی بودن موطن عالم ذر و مثالی بودن طینت اولیه انسان‌هاست که پرده ابهام از بسیاری از گزاره‌های دینی را در این امر برمی‌دارد. یافته‌های پژوهش در این موضوع، در زمینه انسان‌شناسی دینی حائز اهمیت است و دارای پیامدهای فلسفی و کلامی مهمی در تبیین چگونگی رابطه نفس و بدن نیز هست.

واژگان کلیدی: طینت، عالم ذر، طینت مثالی، عالم مثال، روایات

313ali.i.n@gmail.com

abbas.izadpanah.qom@gmail.com

s.ahmadrezashahrokhii@gmail.com

۱. دانش‌آموخته دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم

۳. استادیار و هیئت علمی دانشگاه قم

۱. مقدمه

غالب اندیشمندان مسلمان بنا به آیات و روایات و نیز براهین عقلی بر این باورند که انسان مرکب از روح و جسم است و یکی از اساسی‌ترین موضوعات در انسان‌شناسی دینی، بحث از چیستی جوهره یا جوهره‌هایی است که منشأ خلقت انسان است. آیات قرآن به وضوح از خلقت بدن انسان از طین (گل) سخن گفته و روایات متواتری از اهل بیت علیهم‌السلام در این معنا مشترک هستند که خمیرمایه خلقت بدن انسان‌ها را طینی تشکیل می‌دهد که از گل درست شده است و این طینت‌ها در هر گروه از انسان‌ها به تناسب ایمان یا کفرشان متفاوت است. با اینکه این روایات متواتر هستند و در منابع معتبر حدیثی نقل شده‌اند، اما تحلیلشان از جهات مختلف معضل‌آفرین بوده است. محور اکثر قریب به اتفاق تحقیقات در این زمینه، ارتباط طینت و تأثیر آن در شقاوت و سعادت انسان و حل این معضل است که احادیث طینت چگونه با اختیار انسان و عدل الهی سازگار است؛ اما مسئله مهمی که در تحقیقات پیشین به آن توجه نشده بررسی ماهیت طینت و بدن انسان در عالم ذر از حیث مادیت یا تجرد آن است که نگارنده به هیچ تحقیق مستقلی در این زمینه دست نیافت. تنها تحقیقی که در آن تا حدی به ماهیت طینت پرداخته شده، مقاله سعید رحیمیان و مهدی غیاثوند (۱۴۰۱) با عنوان «صورت‌بندی نظریه اجزاء اصلیه بر اساس ایده طینت» است که تلاش کرده ارتباط نظریه اجزای اصلیه بدن را که برخی متکلمان مطرح کرده‌اند با موضوع طینت بررسی کند. در مقاله مذکور تقریری مادی از طینت ارائه شده و تبیین روشنی از ماهیت طینت در آموزه‌های دینی نیز ارائه نشده است؛ اما در جستار پیش‌رو راهی نو در بررسی ماهیت طینت انسان بنا به آموزه‌های دینی پیموده شده و شواهدی ذکر شده که نشان می‌دهد طینتی که خمیرمایه خلقت انسان‌ها را برای نخستین بار در عالم ذر تشکیل می‌دهد، طینت مثالی است و در نتیجه انسان‌ها در عالم ذر کالبدی مثالی داشته‌اند که از طینت مثالی پدید آمده است که ریشه این طینت مثالی، طبق بیانی که خواهد آمد به طین مادی برمی‌گردد. این مسئله پیامدهای فلسفی و کلامی مهمی در حیطه انسان‌شناسی دینی و ارتباط نفس و بدن در پی دارد؛ اما پیش از پرداختن به جایگاه طینت در خلقت انسان و تجرد مثالی آن، لازم است نکاتی بنیادین در باب تجرد مثالی و عالم مثال ذکر شود.

۲. چیستی تجرد مثالی

تجرد در لغت به معنای برهنه شدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۱۶) و در اصطلاح فلسفی، تعریف سلبی دارد و مقصود از آن، برهنگی از ماده است. بنابراین موجود مجرد، موجودی است که عاری از ماده است. گفتنی است که حکمای مشاء بین ماده و عوارض و خصوصیات ماده

از قبیل کمّ و کیف و مقدار و وضع و شکل و ... جدایی قائل نیستند و از نگاه آنان، امکان پذیر نیست که موجودی عاری از ماده باشد اما از عوارض مادی برکنار نباشد؛ از همین رو، غالب آنان معتقدند که اگر موجودی، مادی نباشد، مجرد محض یا تام است و هم از ماده و هم از عوارض و خصوصیات ماده عاری است (رک: میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۶۶). این نوع از مجردات، مجرد عقلی نامیده می‌شود و در اصطلاح فیلسوفان، موطن چنین موجوداتی «عالم عقل» است (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳ ص ۳۳۴).

شیخ اشراق با بهره‌گیری از شهود و استدلال، قسم دیگری از مجردات را وارد دنیای فلسفه و کلام کرد که گرچه از ماده، عاری است و غیر محسوس است، اما از عوارض مادی برکنار نیست. این نوع از مجرد غیرتام، مجرد مثالی نامیده می‌شود که موطن چنین مجرداتی در اصلاح فیلسوفان «عالم مثال» نامیده می‌شود (رک: شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۵) گرچه وجود چنین عالمی، نخستین بار به صورت نظام مند توسط شیخ اشراق اثبات شد، اما در مکتب عرفانی ابن عربی و حکمت متعالیه پذیرفته شد و ابواب جدیدی در آن گشوده شد (رک: ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۷۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۳۶۸). حتی برخی از محدثان که با برخی آموزه‌های فلسفی و عرفانی سر ناسازگاری دارند، در پذیرش عالم مثال از فیلسوفان مسلمان پیروی کرده و در تبیین روایات و حل مشکلات اخبار از آن بهره برده‌اند (برای نمونه، رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، ص ۳۵۴؛ ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۲۱۹).

۳. دو وجه یا کارکرد برای عالم مثال

سعیدالدین فرغانی، از برجسته‌ترین عارفان مکتب ابن عربی که نقش مهمی در نظام‌بخشی به آموزه‌های مکتب ابن عربی دارد، برای عالم مثال، دو وجه یا کارکرد ذکر کرده که بدیع و شایسته توجه است و در ارائه تحلیل نگارنده در تحلیل تجرد مثالی طینت اولیه انسان در عالم ذر راهگشاست. از نگاه فرغانی:

وجه اول عالم مثال در پی عالم عقول می‌آید و حکم مخصوص آن این است که لطیف را کثیف می‌کند؛ یعنی در این وجه از عالم مثال، صور روحانی لطیف عالم ارواح که منزّه از ترکیب و ادراک با حواس جسمانی هستند، بعد از نزول از این عالم به گونه‌ای متراکم و مرکب، در عالم مثال ظاهر می‌شوند، مانند ظهور جبرئیل یا سایر ارواح و مجردات عالم ارواح در صور مثالی در خواب و غیر خواب (مکاشفه) که برای برخی افراد به صورت محسوس می‌نماید (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۳۶). فرغانی بیان می‌کند که این وجه از عالم مثال، از عالم ارواح متأخر است، اما بر عالم اجسام تقدم رتبی و زمانی دارد (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۲۶).

وجه دوم عالم مثال این است که در پی عالم اجسام می‌آید و تأخر رتبی و زمانی بر آن دارد و حکم مخصوص آن این است که شیء متراکم مادی را که قابل تجزیه و تبعیض است لطیف می‌کند، به گونه‌ای که قابل تجزیه و تبعیض نباشد. فرغانی برای این وجه از مثال، به هنگام بحث از عالم ذر، صورت‌های مثالی آدم علیه السلام و ذرات ترابیه‌ای را که متضمن آنهاست به هنگام اخذ میثاق ذکر می‌کند که در بخش‌های بعدی نصوص مؤید این مدعا بیان خواهد شد. علاوه بر این، می‌توان موارد دیگری را در نصوص دینی ذکر کرد، از جمله: عروج عیسی علیه السلام به آسمان ملکوتی (نساء ۴)، ۱۵۸-۱۵۷؛ ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۱۵)، عروج امام مهدی علیه السلام در نوزادی به آسمان به مدت چهل روز (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۴۲۹)، معراج پیامبر صلی الله علیه و آله که علاوه بر سیر مادی از مسجد الاحرام تا مسجد الاقصی، در آسمان‌های هفتگانه ملکوتی نیز سیر کردند و با فرشتگان و ارواح انبیا و مکان‌های بهشتی ملاقات کردند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۳۱-۳۱۹). در این مثال‌ها، فرد با همان بدن جسمانی خود در موطنی ملکوتی و مثالی حاضر می‌شود که باید ضرورتاً با بدنی مناسب آن موطن حضور یابد و این ممکن نیست مگر طبق وجه دوم عالم مثال که بدن متراکم مادی، لطیف و مثالی شود.

درباره تقدم یا تأخر وجوه عالم مثال از عالم اجسام از حیث زمانی، لازم است ذکر شود که طبق مبانی فرغانی، حرکت و تغییر صرفاً به عالم ماده محدود نمی‌شود، بلکه در مجردات نیز جاری است. فرغانی در این رابطه به آیه ۳۳ بقره و اینکه آدم علیه السلام علم اسماء را به ملائکه آموخت اشاره می‌کند. از نگاه او، آگاهی ملائکه از اسمایی که آدم علیه السلام به آنها آموخت موجب زیادت علم در آنان شد که به منزله وجود قوه و استعداد افزایش علم و تغییر در ملائکه است. فرغانی به همین دلیل، فیلسوفان را که مجردات را فعلیت محض می‌دانند تخطئه می‌کند (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۰۱). طبیعی است که با قائل شدن به تغییر در مجردات، زمان مند بودن مجرد نیز امکان پذیر می‌شود، زیرا زمان مقدار حرکت است. از فیلسوفان معاصر استاد غلامرضا فیاضی، از حرکت و زمان در مجردات که متناسب با مجردات باشد به جد دفاع کرده است و به دلایل عقلی و نقلی در این رابطه استناد کرده است که باید در جستاری دیگر به آن پرداخت (رک: نویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۵۲). از نظر نگارنده، نظریه فقدان حرکت و زمان در مجردات را اگر درباره مجردات محض نتوان پذیرفت، دست کم پذیرش آن در مجردات مثالی شایسته تأمل است و شواهد متعددی از نقل نیز دارد (رک: ایمانی نسب، ۱۴۰۳، ص ۱۷۱-۱۶۵).

۴. عالم ذر، تقدم آن بر ابدان عنصری و مثالی بودن موطن آن

برای بررسی درباره ماهیت طینت انسان، از بحث درباره عالم ذر گریزی نیست، چه آنکه طبق نصوص دینی، خلق بدن انسان از طین در عالم ذر صورت گرفته است.

اصطلاح «عالم ذر» غالباً در اشاره به آیه ۱۷۲ اعراف به کار می‌رود که در آن انسان‌ها در حالی که به صورت ذرات بودند، به ربوبیت پروردگار اعتراف کردند. در روایتی از امام صادق (علیه السلام) عیناً تعبیر «عالم الذر» نیز ذکر شده است (رک: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷۱). برخی اندیشمندان، تعبیر قرآن و روایات را درباره عالم ذر تعبیری استعاری از معرفت فطری انسان می‌دانند، لذا اصل وجود این عالم را تأویل می‌کنند (برای نمونه، رک: مفید، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۷). این در حالی است که لسان روایات با استعاری بودن عالم ذر همخوان نیست و ظواهر روایات، حکایت از واقعی بودن عالم ذر و تقدم آن بر ابدان دنیوی عنصری ما دارد؛ چه آنکه بنا به روایات، بعد از خلقت پیکر آدم (علیه السلام) از طینت، انسان‌ها به صورت یکجا به صورت ذراتی از طینت آدم (علیه السلام) خارج شدند (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸-۷) و روشن است که این خلقت همگانی پیش از آن بوده که انسان‌ها هر یک در زمان خود متولد شوند.

دیدگاه‌های مختلفی درباره اینکه موطن عالم ذر، عقلی است یا مادی یا مثالی وجود دارد. برخی آن را مادی (رک: افضلی، ۳۸)، برخی نیز عقلی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۷۳) و برخی نیز آن را مثالی و سابق بر ابدان عنصری می‌دانند؛ مانند سید نعمت‌الله جزایری (جزایری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۹)، ملاصالح مازندرانی (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۱۵۵)، فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۵۰۳) و شیخ بهایی. برای نمونه شیخ بهایی می‌نویسد: «ارواح انسانی قبل از ظهور در ابدان، در عالم مثال و در قالب مناسب آن ظهور یافتند» (بهایی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۳۶۷). از میان فیلسوفان نیز می‌توان به محمدمتقی آملی اشاره کرد که می‌نویسد: «عالم مثال یا خیال منفصل یعنی عالم صورت‌های مجرد از ماده است که در قوس نزول از آن به عالم ذر تعبیر می‌شود» (آملی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۸). ملاصدرا نیز با اینکه در برخی آثار خود منکر کینونت جزئی انسان‌ها سابق بر بدن مادی است و صرفاً از کینونت جمعی انسان‌ها در ضمن عقول دفاع کرده، در برخی آثار خود، از اثبات کینونت جزئی انسان‌ها پیش از بدن عنصری بنا به آموزه‌های دینی سخن گفته و ظاهراً آن را پذیرفته و احادیثی که به خلقت افراد از طینت علیین و سجینی را نیز دال بر همین کینونت جزئی سابق بر بدن عنصری دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). براساس مبانی صدرالمتألهین، در عالم عقل، کثرت نوعی مطرح است و نه کثرت فردی یک نوع؛ لذا این سخنان ملاصدرا درباره تفاوت در طینت‌ها و تکثر نفوس متمایز جزئی، طبق مبانی ملاصدرا صرفاً با حضور انسان در عالم مثال در قوس نزول سازگار است.

۵. جایگاه طینت در خلقت انسان در نصوص دینی

طینت، واحد طین (گِل) و به معنای بخش یا مشتی از گِل است و به معنای خلقت و سرشت نیز

آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۷۰). از آنجاکه بنابه آموزه‌های قرآن و روایات، منشأ خلقت انسان، از طین (ص: ۷۵) یا به عبارتی از طینت (بخشی از طین) است (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۷)، لذا همین طین، سرشت جسمانی او را نیز تشکیل می‌دهد. از این رو، در انسان، طینت به معنای سرشت نیز هویتی طینی دارد. به همین علت هم هست که در روایات، در بیان منشأ خلقت انسان گاهی تعبیر طینت آمده (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۸) و گاهی طین (همو، ج ۶، ص ۲۶۵).

علاوه بر آیاتی که به خلقت آدم علیه السلام از طین دلالت دارد، مدلول ظاهری برخی از آیات قرآن این است که منشأ خلقت همه افراد بشر طین است؛ برای نمونه: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ» (انعام: ۲). غالب مفسران، این دست آیات را به معنای خلقت غیر مستقیم انسان‌ها از گِل و به واسطه حضرت آدم علیه السلام می‌دانند (برای نمونه رک: آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۸۳)؛ اما بنا به روایات فراوانی از اهل بیت علیهم السلام که بیشترین مطابقت را با مدلول ظاهری آیات مذکور دارد، علاوه بر حضرت آدم علیه السلام، همه آحاد بشر مستقیماً از طین خلق شده‌اند. موطن این خلقت، عالم ذر و خلق انسان‌ها در آن به صورت یکجا بوده است:

«كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام يَقُولُ: يَوْمَ أَخَذَ الْمِيثَاقَ عَلَى السَّدْرِ... وَ عَرَضَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَأْمَتَهُ فِي الطِّينِ وَ هُمْ أَظْلَةٌ وَ خَلَقَهُمْ مِنَ الطِّينَةِ الَّتِي خُلِقَ مِنْهَا آدَمُ.» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۳۵).

در روایات در تفسیر آیه ۱۷۲ اعراف، بیان شده که از همان خاکی که آدم از آن آفریده شد، بعد از آماده‌سازی آن با آب شیرین و شور ذراتی از آن خارج شدند که اصحاب یمین و شمال را تشکیل دادند و خداوند آنان را با امر به افکندن‌شان در آتشی آزمود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۷). از این رو، اجمالاً روشن می‌شود که در خلقت مستقیم آدم علیه السلام و سایر انسان‌ها از گِل، تفاوتی وجود ندارد. روایات متواتری در منابع حدیثی درباره طینت ذکر شده که بسیاری از آنها به تفاوت طینت اولیه انسان‌ها اشاره دارد (رک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰-۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۱) و از جنبه سندی روایات معتبر و صحیحی در آنها وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ص ۲۲۷). این روایات در این مضمون که هر یک از انسان‌ها مستقیماً از طین خلق شده‌اند متواتر معنوی‌اند و همین برای پذیرش این مطلب که همه انسان‌ها در عالم ذر مستقیماً از طین خلق شده‌اند کفایت می‌کند؛ اما مسئله مهمی که در اکثر قریب به اتفاق آثار دانشوران مسلمان به آن توجه چندانی نشده این است که این طینت در عالم ذر، مادی است یا مثالی.

۶. شواهد مثالی بودن طینت انسان

پذیرش عالم ذر به عنوان عالمی مثالی که مقدم بر ابدان است به منزله پذیرش مثالی بودن طینت نیز هست، زیرا عالم ذر موطن خلقت انسان‌ها از طینت به صورت یکجاست. برخی اندیشمندان،

کلیت مثالی بودن طینت را پذیرفته‌اند. برای نمونه، ملاصدرا بعد از ذکر روایاتی درباره طینت، ضمن تأکید بر قبلیت طینت بر ابدان عنصری، صراحتاً آن را مثالی می‌داند و معتقد است که این طینت، بدن اخروی انسان‌ها را نیز تشکیل می‌دهد و هر انسانی که وجود عقلی‌اش کامل‌تر باشد، طینتش نورانی‌تر و مصفا‌تر است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۵۴). سعیدالدین فرغانی نیز ضمن بحث از وجوه مختلف عالم مثال، خروج ذرات انسانی را از آدم (علیه السلام) بعد از آن می‌داند که صورت طینی آدم لطیف و مثالی شده است (فرغانی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ص ۲۲۹-۲۲۶)؛ اما مهم آن است که بتوانیم مثالی بودن طینت انسان در عالم ذر را براساس آموزه‌های دینی تحلیل کنیم که نگارنده در این پژوهش، شواهد دال بر این موضوع را در هفت بخش کلی ارائه می‌دهد:

۱-۶. شاهد اول: طینت برگرفته‌شده از آسمان‌ها و زمین‌های هفتگانه ملکوتی

بنا به روایتی از امام صادق (علیه السلام) طینت انسان‌ها از آسمان‌ها و زمین‌های هفتگانه برگرفته شده است: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ (علیه السلام) بَعَثَ جِبْرِئِيلَ (علیه السلام) فِي أَوَّلِ سَاعَةٍ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَقَبِضَ بِيَمِينِهِ قَبْضَةً بَلَعَتْ قَبْضَتُهُ مِنَ السَّمَاءِ السَّابِعَةِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا وَ أَخَذَ مِنْ كُلِّ سَمَاءٍ تَرْبَةً وَ قَبِضَ قَبْضَةً أُخْرَى مِنَ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ أَعْلَى إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ الْفُصْوَى ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵).

در ادامه روایت آمده که خداوند این طین را به دو قسم یمین و شمال تقسیم کرد و فرمود از قسم یمین، انبیاء و اوصیاء و مؤمنان را می‌آفرینم و از قسم شمال، جباران و مشرکان و کافران. سپس هر دو طینت را مخلوط کرد. بنابراین خلقت ابدان انسان‌ها از طینتی است که از آسمان‌ها و زمین‌های هفتگانه گرفته شده است که به استثنای زمین مادی و آسمان آن، غیرمادی هستند، زیرا توصیفاتی که در روایات اهل بیت (علیهم السلام) از این آسمان‌ها شده با آسمان مادی همخوانی ندارد؛ مانند آنچه در داستان معراج درباره آسمان‌های هفتگانه نقل شده که در آن با فرشتگان و ارواح انبیای ساکن در آن آسمان‌ها ملاقات کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۱۲). حتی «آسمان دنیا» که در آسمان اول واقع است و جبرئیل مشتی از آن را نیز برگرفته است، تمامش مادی نیست، بلکه مراتبی از آن، ملکوتی و مثالی است. دلیل بر این مدعا، توصیفاتی است که از آسمان دنیا در روایات شده و تنها با عالم غیر محسوس منطبق است؛ برای نمونه در روایات آمده: بیت‌المعمور که محل طواف ملائکه است به موازات کعبه در آسمان دنیا واقع شده (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۹۱؛ ابن‌طاووس، بی‌تا، ص ۲۸). پیامبر (صلی الله علیه و آله) در معراج، در آسمان دنیا با برخی ملائکه و روح برخی انبیاء از جمله حضرت آدم (علیه السلام) ملاقات کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۲۲-۳۲۱). آنچه ارواح به هنگام عروجشان در خواب در آسمان دنیا می‌بینند حق است، در غیر این صورت اضغاث (خواب‌های پریشان) است (شعیری،

بی‌تا، ص ۱۷۱). شیطان بعد از عبادت فراوان توانست به آسمان دنیا رفعت یابد (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴۲) و توصیفات فراوان دیگری که در روایات برای آسمان دنیا شده نشان می‌دهد این آسمان، لزوماً مادی نیست. به عبارت دقیق‌تر می‌توان آن را دو بخش دانست که بخش ملکوتی و مثالی آن پایین‌ترین مرتبه ملکوت است و بخشی از آن نیز در حیطه عالم محسوس جسمانی است. بنابراین علاوه بر طینت‌های غیر مادی و مثالی آسمان‌های والاتر، حتی طینت برگرفته از آسمان دنیا که در روایت به آن اشاره شد می‌تواند مثالی باشد.

۶-۲. شاهد دوم: خلقت انسان از طینت بهشتی و سجّینی

احادیث فراوانی از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده که به خلقت هر گروه از انسان‌ها از طینت‌های مختلف اشاره دارد؛ طینت‌هایی مانند اعلیٰ علیین یا علّیین طینت بهشت، طینت سجّین یا نار، یا ترکیبی از این طینت‌ها (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴-۲؛ و ۱۶۶؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ص ۱۳۷-۱۳۲؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۴۴). علّیین و سجّین واژگانی قرآنی هستند: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ ... كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّينَ» (مطففین: ۸۳)، (۷-۱۸). توصیفی که در آموزه‌های دینی برای علّیین و سجّین شده، با مثالی بودن آنها، سازگاری دارد. برای مثال، طبق روایات، سجّین زمین هفتم است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱۰) و وقتی فرشته‌ای عمل نیک فردی را که به خودپسندی دچار شده بالا می‌برد، خداوند می‌گوید که آن را در سجّین قرار بدهید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۹۵). قرار دادن عمل فرد خودسپند در سجّین، با فرض مادی بودن سجّین نامعقول است، زیرا عقلاً و نقلاً تجسم برزخی اعمال انسان در موطن مثالی صورت می‌پذیرد (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۹۰؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۱۴) و در نتیجه، معقول آن است که طبق آموزه‌های شیخ اشراق که بهشت و دوزخ، مثالی هستند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۴)، سجّین جزء عالم مثال یا باطن مثالی دنیای جسمانی قلمداد شود. اعلیٰ علیین یا علّیین نیز که ابدان انبیاء و اوصیاء از آن ساخته شده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۳۳)، طبق روایات، همان آسمان هفتم است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۱۰) و آسمان هفتم از والاترین مراتب عالم معنا و ملکوت است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در معراج به هنگام رسیدن به آن، به حجاب‌های نوری الهی رسید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۳۹۸) و جبرئیل را در آن موطن توانای عبور از آن نبود (همو: ۴۰۳). به گفته برخی دانشوران نیز علّیین همان بهشت و والاترین مراتب آن است (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۵۱؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۴۰). بنا به روایاتی، طینت اهل بیت علیهم‌السلام از اعلیٰ علیین است (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۱).

ابدان مؤمنان نیز در عالم ذر از گلی بهشتی که پایین‌تر از گل اهل بیت علیهم‌السلام است پدید آمده است؛ از امام باقر علیه‌السلام نقل است: «... إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ طِينِ الْجَنَانِ» (کوفی اهوازی،

۱۴۰۴ق، ص ۳۹). امام باقر (علیه السلام) فرمودند: «الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ لِأَيِّهِ وَ أُمِّهِ لِأَنَّ اللَّهَ خَلَقَ طِينَتَهُمَا مِنْ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ وَ هِيَ مِنْ طِينَةِ الْجَنَانِ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۳۴). آسمان‌های هفتگانه، ملکوتی هستند و تبعاً طینت آنها نیز که در این روایت، طینت جنان معرفی شده است بر مثالی بودن آن دلالت دارد.

۳-۶. شاهد سوم: رفع طینت به آسمان (بهشت) برای خلق پیکر آدم (علیه السلام)

بنابه روایتی، جبرئیل برای برداشتن طینتی که برای خلقت پیکر آدم (علیه السلام) لازم بود، به زمین آمد و بخشی از آن را برگرفت، اما قضیه به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه آن را به آسمان برد و سپس پیکر آدم (علیه السلام) از آن خلق شد و به مدت چهل سال در آسمان به شکل جسدی در مسیر فرشتگان قرار گرفت:

«وَ إِنَّ جِبْرَائِيلَ أَتَاهَا (الأرض) لِيَأْخُذَ مِنْهَا طِينَةَ آدَمَ ... ثُمَّ صَعِدَ بِهَا إِلَى مَوْقِفِهِ ... ثُمَّ جَعَلَهَا جَسَدًا مُلْقًى عَلَى طَرِيقِ الْمَلَائِكَةِ الَّتِي تَصْعَدُ فِيهِ إِلَى السَّمَاءِ أَرْبَعِينَ سَنَةً» (ابن طاووس، بی‌تا، ص ۳۳).

روشن است که آسمان در اینجا آسمان ملکوتی مثالی است، زیرا آسمان فیزیکی موضوعیتی ندارد. بالا بردن این طین زمین به آسمان دقیقاً توسط کارکرد دوم عالم مثال صورت می‌پذیرد که پیش‌تر تبیین شد که حقایق کثیف مادی را لطیف و مثالی می‌کند. بنابراین، طبق این روایت، طین مادی ابتدا مثالی می‌شود و سپس کالبد آدم (علیه السلام) از آن آفریده می‌شود. روایات دیگری از ائمه (علیهم السلام) درباره قرار گرفتن کالبد بدون روح آدم (علیه السلام) در بهشت یا دروازه بهشت نقل شده است:

قال علی (علیه السلام): «قال فلما أَرَادَ اللهُ تَعَالَى أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ وَ حَوَاءَ أَوْحَى إِلَى الْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سُوِّتَهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعَلُوا لَهُ سَاجِدِينَ قَالَ ثُمَّ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ حَمَلُوا جَسَدَ آدَمَ (علیه السلام) وَ وَضَعُوهُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ وَ هُوَ جَسَدٌ بِلَا رُوحٍ وَ الْمَلَائِكَةُ يَنْتَظِرُونَ مِنِّي يَوْمَ مَرُونَ بِالسَّجُودِ» (بکری، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۲).

قال الامام الجواد (علیه السلام): «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ فَكَانَ جَسَدُهُ طِينًا وَ بَقِي أَرْبَعِينَ سَنَةً مُلْقًى تَمُرُّ بِهِ الْمَلَائِكَةُ تَقُولُ لِأَمْرِ مَا خُلِقْتُ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۴، ص ۳۸۴).

در روایات دیگری از کالبد مثالی آدم با عنوان صورت آدم (یعنی شکل و صورت کالبد آدم) یاد شده است:

قال الصادق (علیه السلام): «كانت الملائكة تمر بآدم (علیه السلام) أي بصورته و هو ملقى في الجنة من طين فتقول: لأمر ما خلقت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۱۳).

از آنجا که بهشت، موطنی غیر مادی و آسمانی است، موجودات آن باید با بدن‌هایی متناسب با

این عالم یعنی بدن مثالی حضور داشته باشند که این بدن مثالی در اصل، برخاسته از طین زمینی است که مثالی شده است.

۴-۶. شاهد چهارم: هبوط آدم و حوا از آسمان (بهشت) به زمین

یکی دیگر از شواهد مهم بر مثالی بودن طینت آدم علیه السلام در عالم ذر، قضیه هبوط آدم علیه السلام از بهشت به زمین است که در قرآن بیان شده است (رک: بقره: ۳۶ و ۳۸؛ اعراف: ۲۴؛ طه: ۱۲۳). هبوط در لغت، نقیض صعود است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۲۱) و به معنای نزول از بالا دلالت دارد (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۶). از این رو، هبوط آدم و حوا از بهشت اقتضا دارد که از بهشت واقع در آسمان ملکوتی صورت پذیرفته باشد و قابل تصور است که در آغاز، در همان موطن مثالی و با طینتی مثالی آفریده شده باشند و سپس به زمین هبوط کرده‌اند. باین حال، مفسران در تفسیر هبوط و اینکه آیا این بهشت، آسمانی بوده یا زمینی اختلاف کرده‌اند. ابن کثیر این دیدگاه را که این بهشت در آسمان بوده به جمهور مفسران نسبت می‌دهد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۴۵). بیضاوی دیدگاه دیگری را از دیگران نیز نقل می‌کند که طبق آن مقصود از جنت، باغی زمینی در فلسطین بوده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۷۲).

اما از روایات که مطمئن‌ترین مرجع برای تفسیر قرآن هستند برمی‌آید که جنت آدم و حوا زمینی نبوده است. علامه طباطبایی در تعلیقه بر برخی روایات در این زمینه می‌نویسند: «از روایت استفاده می‌شود که جنت آدم در آسمان بوده است و روایات دیگری نیز در همین معنا خواهد آمد» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۱۹). علامه مجلسی نیز بعد از ذکر دیدگاه‌های مختلف درباره بهشت آدم و حوا می‌نویسد: «از آخر آیه، ظاهر است که هبوط از غیر زمین بوده است و حدیث شامی نیز این مطلب را تأیید می‌کند که از امیر مؤمنان علیه السلام پرسید: گرامی‌ترین سرزمین (بیابان) روی زمین کدام است؟ امام علیه السلام به او فرمود: سرزمینی است که به آن سرندید می‌گویند که در آن، آدم از آسمان سقوط کرد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۴۳). روایات دیگری نیز به همین مضمون از اهل بیت علیهم السلام نقل شده است که حکایت از هبوط آدم علیه السلام از آسمان دارد. بنابه روایتی از امام صادق علیه السلام وقتی آدم به زمین هبوط کرد و از دوری بهشت آسمانی ناله سر می‌داد، فرشته‌ای که پیش‌تر در بهشت همراه او بود به آدم گفت که خداوند به ما فرموده بود که من بر روی زمین خلیفه قرار می‌دهم، و سپس به او گفت: «خدا تو را آفریده که در زمین باشی، آیا با اینکه در آسمان باشی جور درمی‌آید؟» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲). در روایت دیگری، امیر مؤمنان علیه السلام به این اشاره کرده که تمام علوم می‌که آدم علیه السلام از آسمان به زمین با خود آورد نزد من است (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴). این روایت نیز به آسمانی بودن آدم علیه السلام پیش از هبوط اشاره دارد.

از دیگر قرائن بر مثالی بودن بهشت آدم و حوا، روایات مربوط به حجرالاسود است. بنا به روایات، حجرالاسود جوهره‌ای است که در بهشت همراه با آدم بوده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۹۸) و از بهشت به زمین نازل شده و از مقرب‌ترین فرشتگان بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۸۵). به گفته‌ی علامه جوادی آملی: «نزول گاهی در قلمرو طبیعت است؛ مانند فرود آمدن باران از فضای بالا به زمین و گاهی از فراطبیعت به عالم طبیعت است؛ نظیر نزول قرآن در شب قدر ... نزول این‌گونه احجار شریف ظاهراً از قسم دوم است، نه از صنف اول» (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج ۵، ص ۵۷۴).

همچنین روایاتی از اهل بیت (علیهم السلام) نقل شده به این مضمون که بعد از آنکه آدم از بهشت هبوط کرد و غذا خورد، در شکمش سنگینی احساس کرد و جبرئیل به او یاد داد که آن را دفع کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۱۱۴) و این نیز قرینه دیگری است بر اینکه بهشتی که آدم پیش‌تر در آن ساکن بوده، زمینی نبوده و لذا نیازی به دفع مأكولات نداشته است. همچنین در روایات است که حضرت آدم دو‌یست سال از دوری این بهشت گریه کرد (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۰) و شایسته نیست که پیامبری الهی برای باغی از باغ‌های زمین، آن هم به مدت دو‌یست سال گریه کند.

شایان ذکر است که روایاتی نیز نقل شده بدین مضمون که آدم و حوا در بهشتی از بهشت‌های دنیا (جنة من جنان الدنيا) ساکن بوده‌اند که در آن خورشید و ماه طلوع و غروب می‌کرده است. این روایات نباید موهم این باشد که بهشت آدم و حوا در زمین بوده است؛ زیرا تعبیر «جنان الدنيا» منافاتی با آسمانی بودن و ملکوتی بودن آن ندارد، زیرا پیش‌تر بیان شد که آسمان دنیا تماماً مادی نیست و بخشی از آن در ملکوت واقع شده است. علامه جوادی آملی در تقریر روایات مذکور درباره‌ی بهشت آدم می‌نویسند: «ظاهر برخی روایات آن است که بهشت آدم (جنة الدنيا) است و شمس و قمر در آن طلوع و غروب دارند ... و بهشتی که خورشید و ماه دارد، می‌تواند جنت برزخی مثالی باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹الف، ج ۲۸، ص ۲۷۱). در واقع، طبق روایات گرچه این بهشت، بهشت موعود آخروی نیست که خروج از آن ممکن نباشد، اما لازمه‌اش مادی بودن آن نیست. علامه طباطبایی نیز درباره بهشت دنیایی آدم می‌نویسد: «در اینکه بهشت آدم از بهشت‌های دنیا بوده، روایاتی دیگر از طرف اهل بیت (علیهم السلام) رسیده، ... و مقصود از اینکه آن از بهشت‌های دنیا بوده، این است که از بهشت‌های برزخی بوده که در مقابل بهشت خلد است ... تعدادی از روایات اهل بیت (علیهم السلام) نیز دلالت دارد بر اینکه بهشت آدم در آسمان بوده، و او با همسرش از آسمان نازل شدند و کسانی که انس ذهنی با روایات دارند، از اینکه بهشت نام‌برده در آسمان باشد، و آدم از آنجا به زمین هبوط کرده باشد تعجب نمی‌کنند» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۳۹). علی بن ابراهیم قمی نیز در تفسیر خود، «جنان الدنيا» را بهشتی می‌داند که ارواح مؤمنان بعد از مرگ و قبل از

قیامت به آن منتقل می‌شوند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹). شیخ احمد احسائی نیز «جنان الدنیا» را همین‌گونه تعریف می‌کند (احسائی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۵۳-۲۵۲).

بنابراین پس از آنکه ثابت شد که موطن سکونت آدم و حوا علیهم‌السلام ابتدائاً در عالم مثال بوده است، معقول این است که موطن آفرینش آن‌ها را از همان آغاز در عالم مثال دانست، زیرا ظاهر آیات با این معنا سازگار است که پس از امتحان آدم در بهشت و خوردن میوه ممنوعه، خداوند او را به زمین هبوط داد و مفهوم آن این است که قبل از آن، بر روی زمین مادی نبوده‌اند و در نتیجه در آسمان و از طین آسمانی یا مثالی آفریده شده‌اند.

۶-۵. شاهد پنجم: تعبیر از «کالبد» انسان‌ها در عالم نر به اشباح

بنا به روایتی از امام صادق علیه‌السلام، بعد از ذکر مراحل آماده‌سازی طینت آدم علیه‌السلام از ترکیب خاک با دریای گوارا و شور، کالبد طینی آدم علیه‌السلام به حالت شبیح در آمده است که می‌توان آن را به‌مثابه مثالی شدن آن تلقی کرد:

«ثُمَّ جَبَلْ أَدَمَ فَعَرَّكَ عَرَكِ الْأَدِيمِ فَتَرَكَهُ مَا شَاءَ اللَّهُ فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَنْفُخَ فِيهِ الرُّوحَ أَقَامَهُ شَبِيحًا فَقَبِضَ قَبْضَةً مِنْ كَيْفِهِ الْأَيْمَنِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَقَالَ هَؤُلَاءِ إِلَى الْجَنَّةِ وَ قَبِضَ قَبْضَةً مِنْ كَيْفِهِ الْأَيْسَرِ وَ قَالَ هَؤُلَاءِ إِلَى النَّارِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۲۵).

شبیح در لغت به حالت ناپیدایی و غیرجلی بودن یک چیز از فاصله دور اطلاق می‌شود (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۷۸؛ موسی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۰). بنابراین معنای لغوی شبیح با جسم مثالی که غیر مرئی با حواس جسمانی است مناسبت دارد. امام صادق علیه‌السلام در معنای «اشباح نور» درباره‌ی خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام پیش از سایر مخلوقات فرمودند: «ظُلُّ الثَّوْرِ، أَبْدَانٌ نُورَانِيَّةٌ بِلَا أَرْوَاحٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲). بدن‌های نورانی و ظلّی پیش از ابدان دنیوی، با بدن‌های مثالی همخوان است که از تراکم و مادیت بدن‌های جسمانی مادی میراست، همان‌گونه که ظل از تراکم و مادیت اجسام عاری است. علامه مجلسی نیز اشباح نور در این روایات را دال بر بدن‌های مثالی یا لطیف می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۶). بنا به روایتی از امام حسین علیه‌السلام نیز پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از خداوند درخواست می‌کند که گرامی‌ترین افراد را به ایشان معرفی کند که خداوند دوازده فرد را که به شکل اشباح و ابدانی بودند به پیامبر نشان می‌دهد (أَشْبَاحاً أَبْدَاناً بِلَا أَرْوَاحٍ) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۶، ص ۳۴۱). مجلسی اشباح را در این روایت نیز اشاره به بدن‌های مثالی یا ارواح آنها با جسم لطیف، و بلا ارواح را بدون ارواح حیوانی معنا می‌کند (همو، ج ۵۸، ص ۱۴۳). برخی حکما و محدثان شیعه نیز بین تعبیر به شبیح و مثالی بودن تناسب می‌بینند. در مشرب‌های فلسفی شیخ اشراق و ملاصدرا نیز عالم اشباح مجرده نام دیگر عالم مثال است (رک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۴؛ صدرالدین شیرازی،

۱۳۵۴، ۴۴۲). محدثی نظیر سید نعمت‌الله جزایری نیز عالم اشباح را عالم ذر مثالی می‌داند (جزایری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۹).

بنابراین، در روایت مذکور، شحی بودن کالبد طینی آدم علیه السلام قبل از نفخ روح را می‌توان به مثابه مثالی شدن آن دانست؛ بدین معنا که طین یا کالبد طینی مادی آدم علیه السلام، بنا به وجه دوم عالم مثال که پیش‌تر ذکر شد، در عالم ذر، لطیف و مثالی شده است. در ادامه روایت مذکور از امام صادق علیه السلام به خروج انسان‌ها به صورت ذرات از کتف راست و چپ آدم اشاره شده است، و از آنجا که این ذرات، از کالبد مثالی آدم علیه السلام خارج شده‌اند، طبیعتاً این ذرات طینی که به منزله ابدان ذری انسان‌ها هستند نیز مثالی محسوب می‌شوند. در روایت دیگری به خلقت شیح‌وار یا مثالی جمیع انسان‌ها در عالم ذر اشاره شده است:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ علیه السلام، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ لِعَلِيٍّ: أَنْتَ الَّذِي احْتَجَّ اللَّهُ بِكَ فِي ابْتِدَائِهِ الْخَلْقَ حَيْثُ أَقَامَهُمْ أَشْبَاحًا، فَقَالَ لَهُمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا: بَلَى» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۳۳).

علامه مجلسی در تبیین «أَقَامَهُمْ أَشْبَاحًا» که در روایت دیگری به همین مضمون نقل شده می‌نویسد: «أَقَامَهُمْ أَشْبَاحًا أَيْ فِي أَجْسَادِهِمُ الْمَثَالِيَةَ...» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۲۲). گفتنی است این دست روایات که دلالت می‌کند انسان‌ها به ندای پروردگار پاسخ داده‌اند تعدادشان فراوان است و حکایت از این دارد که در نشئت ذری در عالم مثال، انسان‌ها دارای شعور بوده‌اند که منزله این است که نفس انسان‌ها ابتدا در عالم ذر و به واسطه تعلق به ابدان مثالی پدید آمده است.

۶-۶. شاهد ششم: تعبیر از کالبد انسان‌ها در عالم ذر به «اظله»

تعبیر از انسان‌ها در عالم ذر به اظله (سایه‌ها) شاهد دیگری بر مثالی بودن آن‌هاست:

«قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ علیه السلام: لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَتَى سُمِّيَ عَلِيٌّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ اثْنَانِ قَالَ قُلْتُ مَتَى قَالَ فَقَالَ لِي فِي الْأُظْلَةِ حِينَ أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى» (کوفی، ۱۴۲۱۰ق، ص ۱۴۷).

اظله جمع ظلّ به معنای سایه است و چون سایه اجسام مادی خالی از ماده اجسام است، اما صورت و شکل اجسام را دارد، از این رو برخی محدثان یکی از اسامی عالم ذر را عالم اظله در عالم مثال دانسته‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۵۵؛ جزایری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۹). از آنجا که طبق روایات، انسان‌ها به هنگام میثاق، دارای ابدان ذری بوده‌اند و روح صرف نبوده‌اند، اظله یا ظلال نامیدن انسان‌ها را در موطن میثاق می‌توان اشاره‌ای به ماهیت مثالی ابدان آنها دانست، همان‌گونه که علامه مجلسی نیز این دست روایات را در موطن عالم مثال جاری دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۴ق،

ج ۵، ص ۱۶۲). در روایتی به عرضه شدن انسان‌ها بر پیامبر ﷺ در حالی که به شکل سایه‌هایی در طین بودند تصریح شده که اشاره دیگری است به خلقت انسان‌ها از طین مثالی:

«عن الباقر علیه السلام: عَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ أُمَّتَهُ فِي الطِّينِ وَ هُمْ أَطْلَئَةٌ وَ خَلَقَهُمْ مِنْ الطِّينَةِ الَّتِي خَلَقَ مِنْهَا آدَمَ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۳۵).

بنا به نقل دیگری، انسان‌ها در عالم ذر در طین بر پیامبر ﷺ تمثل یافتند که قاعدتاً تمثلی مثالی است: «إِنَّ رَبِّي مَثَلٌ لِي أُمَّتِي فِي الطِّينِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۶). در روایت دیگری تصریح شده که ارواح انسان‌ها در عالم ذر در طین بر پیامبر ﷺ تمثل یافتند؛ و تمثل ارواح در طین، با فرض مثالی بودن طین معناپذیر است.

«عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ علیه السلام قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَا عَلِيُّ لَقَدْ مُثِّلْتُ لِي أُمَّتِي فِي الطِّينِ حَتَّى رَأَيْتُ صَغِيرَهُمْ وَ كَبِيرَهُمْ أَرْوَاحًا قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ الْأَجْسَادُ». (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۴)

۶-۷. شاهد هفتم: طینت یا نطفه آسمانی که بعد از مرگ باقی می‌ماند

پرسش مهمی که طرح آن درباره طینت مثالی یا همان بدن ذری در عالم ذر ضرورت دارد این است که آیا طینت مثالی به بدن عنصری تعلق پیدا می‌کند و اگر آری با چه کیفیتی. بررسی زوایای پنهان این موضوع، پژوهشی مستقل می‌طلبد که نگارنده در تحقیقی با عنوان «بررسی نقش نطفه‌های سماوی در خلقت انسان در روایات اهل بیت» به تفصیل، هویت این نطفه‌ها و مثالی بودن آنها را اثبات نموده است (رک: ایمانی‌نسب، ایزدپناه، شاهرخی، ۱۴۰۲، ص ۴۸-۲۹)، اما از آنجاکه یافته‌های پژوهش در این موضوع شاهد دیگری بر مثالی بودن طینت است، شایسته است که به اختصار به آن اشاره شود:

روایاتی از اهل بیت علیهم السلام به این مضمون نقل شده که به هنگام خلقت دنیوی هر انسان، خداوند فرشتگانی را مأمور می‌کند که از همان طینتی که انسان خلق شده بردارند و با نطفه در رحم عجین کنند (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۰؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۵۶). این بیانگر این است که برای تکوین جنین، علاوه بر نطفه مادی، عجین شدن آن با طینت نیز ضرورت دارد که ملائکه عهده‌دار آن است که تلویحاً اشاره به فرایند فراطبیعی آن دارد.

در روایات متعدد دیگری تصریح شده که همه‌جای بدن تجزیه می‌شود غیر از این طینت که بعد از مرگ، در قبر باقی می‌ماند و فاسد نمی‌شود تا اینکه انسان دوباره از آن خلق شود (کلینی، ۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۵۱). اگر طینت، به‌عنوان جزئی مادی از بدن تلقی شود، از آنجاکه هر جزء مادی در بدن، بعد از مرگ، به‌طور طبیعی، بعد از مدتی نه‌چندان طولانی، تجزیه و نابود می‌شود، برای حفظ آن تا قیامت به امری خارق عادت و شبیه معجزه نیاز است، اما می‌توان به جای قائل شدن به معجزه، فسادناپذیری این طینت را با مثالی بودن آن توجیه کرد. حکیم مؤسس، ملاعلی زنوزی (از مروجان فلسفه ملاصدرا) نیز

یکی از احتمالات معقول را در تبیین طینتی که بعد از مرگ باقی می ماند این می داند که این طینت همان طینت اصلی دهری لطیفی است که پیش از بدن عنصری بوده و ماهیت مثالی دارد و از همین رو، مقصود از بقای این طینت را در قبر، قبر برزخی مثالی می داند و نه قبر مادی (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۸۵-۶۸۶). ملامحسن فیض کاشانی نیز این طینت را همان جسم مثالی انسان می داند که روح مستقیماً آن را تدبیر می کند و به واسطه آن، بدن عنصری را نیز تدبیر می کند و معتقد است بدن عنصری به منزله قشر و غلاف برای این طینت یا جسم مثالی است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۳-۱۷۲).

شاهد دیگر بر مثالی بودن این طینت، روایاتی است که درباره نطفه های آسمانی نقل شده که در خلقت بدن دنیوی انسان نقش دارند و با طینت، عینیت یا اتحاد دارند (رک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۵). توصیفات اهل بیت (علیهم السلام) از این نطفه ها بیانگر تفاوت آنها با نطفه های مادی است. بنا به روایات فراوانی، نطفه هایی از آسمان نازل می شوند که بر روی آب یا محصولات کشاورزی که انسان می خورد قرار می گیرند و با خوردن آنها در صلب مرد قرار می گیرند و سپس از طریق مجامعت وارد رحم زن می شوند و در نهایت تبدیل به جنین می شوند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۱۴).

□ از آنجا که نطفه های مادی در تشکیل کالبد انسان نقش دارند، پس برای اینکه این نطفه های آسمانی در تکوین پیکر انسان نقش داشته باشند، باید به نطفه های مادی تعلق پیدا کنند و به همین سبب است که طبق روایات، از طریق مجامعت انتقال می یابند. تعداد زیادی از این روایات درباره نزول نطفه امامان و مؤمنان از درخت مزین در بهشت است (رک: کلینی، ج ۲، ص ۱۴؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۳۱). قرائن واضح از روایات حکایت از غیر مادی بودن این نطفه ها دارد، زیرا موطن اولیه این نطفه ها در آسمان یا بهشت است که طبیعتاً آسمان و بهشت فیزیکی نیست. همچنین طبق روایات متعددی، این نطفه ها بعد از مرگ از چشم یا دهان انسان خارج می شوند و باقی می مانند تا دگر باره بدن انسان در قیامت از آنها تشکیل شود (رک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۶۳)، حال آنکه نطفه مادی بعد از انتقال به رحم، به حال خود باقی نمی ماند، بلکه نمو می یابد و به جنینی کامل تبدیل می شود؛ از این رو، تصور اینکه در بدن باقی بماند و بعد از مرگ از انسان خارج شود ناممکن است؛ ضمن اینکه نطفه مادی، جایگاهشان در دستگاه تناسلی است و امکان اینکه از دهان یا چشم خارج شود به طور طبیعی وجود ندارد. پس این نطفه ها همان نطفه های مادی نیستند، بلکه ماهیتی مثالی دارند و به همین سبب است که فساد نمی پذیرند و باقی می مانند. شیخ جواد کربلایی (از فقهای معاصر) نیز این نطفه ها را غیر مادی دانسته و آن ها را «نطفه های معنوی و نوری» نامگذاری می کند (کربلایی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۰۴).

به علت شباهتی که در توصیف طینت و این نطفه ها در روایات آمده (مانند ۱. عجین شدن با

نطفه مادی، ۲. بقای پس از مرگ، ۳. منشأ خلقت اولیه انسان، ۴. منشأ خلقت انسان در قیامت، ۵. مثالی بودن)، می‌توان به اتحاد طینت با نطفه مثالی حکم کرد که در واقع به منزله بدن ذری مثالی در عالم ذر است. شایان ذکر است که تعداد روایاتی که به نزول نطفه یا طینت و نقش آن در تکوین جنین و نیز بقای آن بعد از مرگ اشاره دارد فراوان هستند که به اعتبار آنها قوت می‌بخشد.

۷. بررسی دیدگاه‌های رقیب

با مبنا قراردادن این پیش فرض که عالم ذر، واقعی و مقدم بر ابدان مادی کنونی ماست، مهم‌ترین دیدگاه رقیب درباره مثالی بودن طینت انسان در عالم ذر، دیدگاهی است که بر نتیجه‌گیری از ظواهر اولیه گزاره‌های نقلی در باب خلقت انسان از طینت اصرار می‌ورزد و طینت را صرفاً در مصداق مادی آن محدود می‌کند ولو اینکه تشخیص ندهد ماهیت آن چیست (رک: نویان، ۱۴۰۱، ص ۱۹). در پاسخ این دیدگاه می‌توان گفت: اولاً: بنا به آموزه‌های حکمی و دینی، طین یا طینت، منحصر در طینت مادی نیست و مصداق مثالی نیز دارد و اشکالی در این نیست که در آموزه‌های دینی برای طینت مثالی نیز اطلاق عنوان طینت شود، همان‌گونه که در موارد فراوانی در روایات، لفظی به کار برده شده که ممکن است به غلط، مصداق مادی آن در نظر گرفته شود، حال آنکه مصداق مثالی و ملکوتی آن مدنظر است. برای نمونه، در روایات، گاهی لفظ «قبر» به کار رفته، اما مصداق مادی آن منظور نیست، بلکه مصداق مثالی آن منظور است: «إِنَّ الْقَبْرَ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ النَّيِّرَانِ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۸)؛ یا درباره لفظ «وادی السلام» چنین آمده که هیچ مؤمنی نمی‌میرد مگر آنکه به روحش گفته می‌شود: «الْحَقِيقِي بَوَادِي السَّلَامِ وَ إِنَّهَا تُبْقَعَةُ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۳). مسلماً وادی السلام مادی که با چشم ظاهری دیده می‌شود جنت عدن الهی نیست، بلکه مصداق مثالی یا ملکوتی آن منظور است؛ یا اینکه در روایات آمده که «تربت کربلا» از باغ‌های بهشت است (کلینی، ج ۴، ص ۵۸۸)، اما از روایات دیگر برداشت می‌شود که مقصود، خاک کربلاست که به عوالم بالا رفعت یافته و نورانی شده و به تعبیری مثالی شده است، «رُفِعَتْ كَمَا هِيَ بِتُرْبَتِهَا نُورَانِيَّةً صَافِيَةً فَجَعَلَتْ فِي أَفْضَلِ رَوْضَةٍ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۲۶۸). پس در ادبیات دین، جا دارد که برای بیان منشأ خلقت انسان از طینت در عالم ذر، لفظ طینت به کار رود، اما مصداق مثالی آن منظور باشد که البته برای اثبات این امر اقامه شواهدی در گزاره‌های نقلی دیگر ضرورت دارد که پژوهش حاضر عهده‌دار همین امر بود.

ثانیاً: نظریه خلقت انسان از طینت مثالی تعارضی با ظواهر گزاره‌های نقلی در باب خلقت انسان از طین ندارد و هر دو قابل جمع هستند، زیرا طینت مثالی حقیقتی جدای از طین مادی ندارد، زیرا براساس آموزه‌های عرفانی و حکمی، تمام حقایقی که در عالم ماده وجود دارند، سیری نزولی را

طی کرده‌اند، به این صورت که ابتدا در عالم عقول و ارواح و سپس در عالم مثال و در نهایت در عالم ماده متجلی شده‌اند (رک: فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۵۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۴۲)، همان‌طور که در قرآن به سیر نزولی حقایق اشاره شده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر (۱۵)، ۲۱) و طین نیز از این سیر نزولی مستثنا نیست. در واقع، بین عالم مثال و عالم طبیعت و در مرحله بالاتر، بین عالم عقل و عالم طبیعت، نحوه‌ای از عینیت است که در طول هم بوده و اصل آن در هر نشئه مناسب با همان نشئه ظهور دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۸، ص ۳۵۰). بنابراین طین، حقیقت واحدی دارد که در سیر نزولی و صعودی خود به هر عالم، ویژگی‌های آن عالم را پیدا می‌کند. پس می‌توان گفت طین موجود در آسمان‌های ملکوتی در واقع باطن طین مادی است و زمانی که طین مادی لطیف و مثالی می‌شود، در واقع به همان حقیقت و باطن ملکوتی‌اش صعود می‌کند و با آن، کالبد انسان‌ها در عالم ذر خلق می‌شود. از این‌رو، تمام آیات و روایات که به خلقت انسان از طین دلالت دارد، چه طین مادی معنا شود و چه طین مثالی هر دو صحیح هستند؛ از این رو دیدگاهی که مصرّانه، طینت مورد بحث را در طینت مادی منحصر کند، برای اثبات مدعای خویش لازم است که پاسخگوی تک‌تک شواهدی باشد که در این پژوهش برای مثالی شدن طینت ذکر شد، در غیر این صورت، این ادعا پذیرفتنی نیست.

۸. نتیجه‌گیری

با اینکه اشاراتی به مثالی بودن عالم ذر در کلام برخی دانشوران وجود دارد، اما تحلیلی نظام‌مند از گزاره‌های نقلی برای آن بیان نشده است که در این پژوهش تلاش شد بنابه آموزه‌های دینی، مثالی بودن عالم ذر و طینت اولیه انسان‌ها در عالم ذر اثبات شود و پرده ابهام از بسیاری از گزاره‌های نقلی درباره‌ی چگونگی خلقت انسان‌ها در عالم ذر برداشته شود. همچنین با نظریه مثالی بودن طینت اولیه انسان می‌توان راه حل بدیعی برای معضل چگونگی ارتباط نفس و بدن، مبتنی بر روایات اهل بیت (علیهم السلام) ارائه داد که چگونه روح مجرد انسان با جسم مادی ارتباط برقرار می‌کند، حال آنکه این دو از دو عالم گوناگون و از دو سنخ متفاوت‌اند. معضلی که نظیر آن را برای کیفیت ارتباط عالم عقول و عالم ماده نیز می‌توان مطرح کرد. پاسخی که از نظرگاه حکمی و عرفانی به این مسئله داده شده، واسطه‌گری عالم مثال بین عالم عقول و عالم ماده است که زمینه تدبیر عالم ماده را توسط عالم عقول فراهم می‌کند. همین واسطه‌گری در وجود انسان نیز به واسطه‌ی طینت یا نطفه مثالی انسان قابل طرح است که واسطه ارتباط روح مجرد با جسم مادی می‌شود.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی (ج ۴). تحقیق علی عبدالباری عطیه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. آملی، محمدتقی (۱۳۹۱). درر الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری. قم: اسماعیلیان.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، علل الشرایع (ج ۲ و ۱). قم: کتابفروشی داوری.
۴. _____ (۱۳۹۵ق). کمال الدین و تمام النعمه. تحقیق علی اکبر غفاری. چاپ دوم. تهران: اسلامیه.
۵. _____ (۱۳۷۸ق)، عیون أخبار الرضا (ج ۲). تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۶. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، جمهره اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۷. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۶۹)، مشابه القرآن و مختلفه (ج ۴). قم: دار بیدار.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا)، سعد السعود للنفوس منضود. قم: دار الذخائر.
۹. ابن عربی، محی الدین (بی تا). الفتوحات المکیه (ج ۳). بیروت: دار الصادر.
۱۰. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶)، کامل الزیارات. نجف: دار المرتضویه.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم (ج ۱). تحقیق محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۷ و ۱۳). چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
۱۳. احسانی، احمد بن زین الدین (۱۳۸۴). شرح العرشیه (ج ۲). تحقیق صالح احمد دباغ. بیروت: مؤسسه البلاغ.
۱۴. افضلی، علی (۱۴۰۰). هستی و چیستی عالم ذر، مجموعه مقالات همایش عالم ذر و عوالم پیش از دنیا از دیدگاه ادیان و آیین ها. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. ایمانی نسب، علی؛ ایزدپناه، عباس؛ شاهرخی، سید احمد رضا (۱۴۰۲). «بررسی نقش نطفه های سماوی در خلقت انسان در روایات اهل بیت». عقل و دین. ۱۵ (۲۸). ص ۴۸-۲۹.
۱۶. ایمانی نسب، علی (۱۴۰۳). «بررسی سیر تکوین انسان پیش از حیات دنیا در نصوص اسلامی و پیامدهای کلامی آن با محوریت آرای محقق فرغانی، علامه جوادی آملی و آیت الله فیاضی». رساله دکتری. دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم.
۱۷. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴). البرهان فی تفسیر القرآن (ج ۳). تحقیق قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسه البعثه. قم: مؤسسه بعثه.

۱۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق). المحاسن (ج ۱). تحقیق جلال‌الدین محدث. چاپ دوم. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. بکری، احمد بن عبدالله (۱۴۱۱ق). الأنوار فی مولد النبی. تحقیق احمد روحانی. قم: دار الشریف المرتضی.
۲۰. بهایی، محمد بن عزالدین (۱۴۰۳ق). کشکول بهایی. تحقیق محمد الکریمی. چاپ ششم. بیروت: اعلمی.
۲۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (ج ۱). تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. جزایری، سید نعمت‌الله (۱۴۰۸ق). كشف الأسرار فی شرح الإستبصار. تحقیق طیب موسوی جزائری. قم: مؤسسه دارالکتاب.
۲۳. _____ (۱۴۱۷ق). نور البراهین (ج ۱). قم: جامعه مدرسین قم.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹/الف). تفسیر تسنیم (ج ۵ و ۸ و ۲۸). قم: اسراء.
۲۵. _____ (۱۳۸۹/ب) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. تحقیق احمد واعظی. چاپ چهارم. قم: اسراء.
۲۶. زنوزی، علی بن عبد الله (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات (ج ۱). تهران: اطلاعات.
۲۷. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات (ج ۲). تحقیق هانری کرین. چاپ دوم. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۸. شعیری، محمد بن محمد (بی تا). جامع الاخبار. نجف: مطبعه الحیدریه.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. _____ (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (ج ۱، ۳). قم: مکتبه المصطفوی.
۳۱. _____ (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی (ج ۳ و ۴). تحقیق محمد خواجوی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳۲. _____ (۱۳۸۱). زاد المسافر. شرح سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة (ج ۳). تحقیق محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتب.

۳۴. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ج ۱). تحقیق محسن بن عباس علی کوچه باغی. چاپ دوم. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۳۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۶. _____ (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمه. چاپ دوازدهم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۷. طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق). الامالی. تهران. قم: دارالثقافه.
۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی (ج ۱). تحقیق سیدهاشم رسول محلاتی. تهران: المطبعة العلمیه.
۳۹. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۰. _____ (۱۴۲۸ق). منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض. تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق). الوافی (ج ۱). اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۴۲. _____ (۱۳۸۷)، الکلمات المخزونه. تحقیق محمد امامی کاشانی. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی (ج ۱ و ۲). تحقیق طیب موسوی جزائری. چاپ سوم. قم: دارالکتاب.
۴۴. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب (ج ۵). تحقیق حسین درگاهی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۵. کربلایی، جواد (۱۳۷۷). الانوار الساطعه فی شرح الزیارة الجامعة (ج ۲)، تحقیق محسن اسدی، قم: دارالحديث.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴). تحقیق علی اکبر غفاری. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۷. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی. تحقیق محمد کاظم. تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۴۸. کوفی اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۴ق). المؤمن. قم: مؤسسه الإمام المهدي علیه السلام.
۴۹. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (ج ۱۱). تحقیق ابوالحسن شعرانی،

تهران: المكتبة الإسلامية.

۵۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. تحقیق سید هاشم رسول محلاتی. چاپ دوم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. _____ (۱۴۰۳ق). بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الانمة الاطهار. تحقیق جمعی از محققان. بیروت. چاپ دوم. دار احیاء التراث العربی.
۵۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). سلسله مؤلفات الشیخ المفید، چاپ دوم. بیروت: دارالمفید.
۵۳. موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ق). الإفصاح، چاپ چهارم. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۵۴. میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰). جذوات و موافیت. تحقیق علی اوجبی. تهران: میراث مکتوب.
۵۵. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۷). جستارهایی در فلسفه اسلامی، مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی (ج ۳). چاپ دوم. قم: حکمت اسلامی.
۵۶. _____ (۱۴۰۱). «عینیت یا مثلیت بدن دنیوی و اخروی با تأکید بر نظریه‌ی طینت»، عقل و دین، ۱۴۰۱، ۱۴ (۲۷). ص ۲۵-۷.