

دلایل و شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن

Roudbandi@gmail.com

مهدی رودبندی زاده / دکتری مدرسی معارف اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی / استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۲۴

چکیده

متفکران آرای مختلفی درباره حقیقت انسان دارند. برخی از آنان حقیقت انسان را جسم ظاهری او دانسته‌اند و برخی دیگر علاوه بر بدن ظاهری، به حقیقت دیگری باور داشته‌اند. در اینکه این حقیقت دیگر چیست، در میان دانشمندان اختلاف نظر وسیعی دیده می‌شود. برخی این حقیقت دوم را نیز امری مادی و در داخل بدن دانسته‌اند و برخی دیگر آن را امری مجرد از ماده انگاشته‌اند. برای اثبات تجرد روح هم از روش عقلی و هم از روش نقلی استفاده شده است. در روش نقلی چند آیه معروف مورد استناد قرار گرفته است. به نظر می‌رسد می‌توان برای این منظور از آیات دیگری نیز بهره برد. در این پژوهش، تلاش ما این بوده است که با مراجعه به آیات قرآن و با توجه به ویژگی‌هایی که قرآن برای انسان ذکر کرده است، وجود ساحت عقلی مجرد از ماده را دست‌کم برای برخی از انسان‌ها اثبات کنیم. در این راستا به شواهد و ادله‌ای پرداخته‌ایم که از این منظر کمتر مورد توجه بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: انسان، روح، نفس، عقل، مجرد، قرآن.

برخی از دانشمندان اسلامی معتقدند تنها ساحت وجودی انسان، همان هیكل و بدن جسمانی قابل مشاهده اوست. اشعری در *مقالات الاسلامیین* از ابوالهذیل (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۲۹) و ابویکر الاصح (همان، ص ۳۳۱) نام می‌برد که به تک‌ساحتی بودن انسان باور داشته‌اند. همچنین این دیدگاه به ابوالحسن (خوارزمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸) و ابوالحسن اشعری (ابن فورک، ۱۹۸۷م، ص ۱۴۶) نسبت داده شده است. قاضی ابی یعلی الفراء نیز همین دیدگاه را برگزیده است (قاضی ابویعلی، ۱۹۷۴م، ص ۱۰۱). از میان متکلمان امامیه سیدمرتضی (شریف مرتضی، ۱۳۸۷ق، ص ۳۳؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴)، ابن‌نویخت (ابن‌نویخت، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴)، طبرسی (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۸۱)، ابن‌زهره (ابوالکارم حمزه بن علی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲)، مقرئ نیشابوری (مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸-۱۰۹)، ابی‌الصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۷)، ابن‌شهر آشوب (۱۳۲۸، ج ۱، ص ۷ و ج ۲، ص ۱۰۱) و حمصی رازی (الحمصی الرازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۱) و بریدی آبی (۱۹۷۰م، ص ۱۵-۱۹) به این دیدگاه تمایل داشته‌اند.

برخی دیگر از دانشمندان اسلامی به دوساحتی بودن انسان باور دارند و معتقدند که حقیقت انسان امری غیر از بدن جسمانی قابل مشاهده است. این گروه معتقدند که انسان دارای دو ساحت است: ۱. ساحت جسمانی و بدن ظاهری که قابل مشاهده است؛ ۲. ساحت دیگری غیر از بدن ظاهری که حقیقت انسان است. در اینکه ساحت دوم چه نوع ساحتی است و چه نسبتی با بدن دارد، میان دانشمندان اسلامی اختلافات بسیاری وجود دارد. در این میان می‌توان به دو دیدگاه کلی و مهم در این زمینه اشاره کرد:

۱. برخی از دانشمندان معتقدند که غیر از بدن، ساحت دیگری به نام نفس در انسان وجود دارد، ولی آن نیز جسمانی است و در بدن جای دارد. البته درباره ماهیت این ساحت تبیین‌های مختلفی ذکر شده است (ر.ک: حلبی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۳۸-۵۳۹؛ آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۲۷۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص ۴۱۸-۴۲۰؛ طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۰).

۲. بسیاری از فلاسفه و برخی متکلمان معتقدند که نفس جوهری مجرد از ماده است که فاقد ویژگی‌های ماده مانند مکان و جهت و وزن می‌باشد. این جوهر به بدن تعلق دارد و کارهای خود را به وسیله بدن انجام می‌دهد و دریافت حقایق به وسیله این جوهر مجرد است. از جمله افرادی که به این جوهر مجرد باور دارند، می‌توان هشام بن حکم (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱)، معمر بن عباد السملی (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳۱-۳۳۲)، راغب اصفهانی (راغب اصفهانی، ۱۹۸۸م، ص ۲۰۳) غزالی (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۳۶۲؛ همو، ۱۴۰۹ق، ص ۴۶)، ابوسهل نویختی (حلبی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹)، شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۸) و خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۰-۳۸۱) را نام برد.

سقراط، افلاطون (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۳۲-۶۳۴؛ همان، ج ۴، ص ۲۲۰۰-۲۲۰۱)، ارسطو (ارسطو، ۱۳۱۶، ص ۸-۱۳)، فلوطین (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۶۱۶-۶۲۹)، بوعلی سینا (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۷۴-۱۸۰)؛

حسن‌زاده، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸-۳۰۰) و صدرالمآلهین (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۶۰) در آثار خود به اثبات تجرد عقلی روح پرداخته‌اند.

دانشمندان اسلامی برای اثبات تجرد روح در قرآن معمولاً از آیاتی که بر نفخ روح در انسان و امری بودن آن (سجده: ۹؛ اسراء: ۸۵)، توفی نفس هنگام خواب و مرگ (زمر: ۴۲) و حیات برزخی انسان (مؤمنون: ۱۰۰؛ آل عمران: ۱۷۱ و...) دلالت دارند، استدلال کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۵۰).

از آنجاکه این مسئله مورد اختلاف متفکران اسلامی است و قرآن کریم منبع مورد اعتماد همه مسلمانان است، ارائه شواهد قرآن بر تجرد روح می‌تواند در برطرف شدن این اختلاف سودمند باشد. پرسش اصلی این است که آیا آیات دیگری مبنی بر تجرد روح در قرآن وجود دارد؟ در این مقاله کوشیده‌ایم با توجه به ویژگی‌هایی که در قرآن برای همه یا برخی انسان‌ها ذکر شده است، برخی از مهم‌ترین قرائن و شواهد دال بر وجود ساحت عقلی مجرد انسان را بررسی کنیم. نوآوری این پژوهش در این است که خوانندگان را با آیاتی که از این منظر کمتر کانون توجه بوده‌اند، آشنا می‌کند.

پیش از ورود به بحث، توجه خواننده محترم را به نکاتی جلب می‌کنیم:

۱. برخی شواهد ذکر شده در این مقاله، مبتنی بر برخی اصول فلسفی مانند اتحاد عقل و عاقل و معقول هستند. پیش‌فرض این مقاله صحت استفاده از نتایج استدلال‌ات عقلی در استنباط از آیات است که باید در جای خود کانون بحث قرار گیرند. لذا اسناد تجرد عقلی ساحتی از انسان به قرآن کریم در صورتی صحیح است که صحت این اصول و پیش‌فرض مذکور در جای خود اثبات شوند؛

۲. از نظر نویسنده هرچند کاربرد مجاز در قرآن ممکن است، ولی اصل در کاربردهای قرآنی حقیقت است و زمانی باید مطلبی را بر معنای مجازی حمل کرد که مانعی برای حمل بر معنای حقیقی و قرینه کافی برای حمل بر معنای مجازی وجود داشته باشد؛

۳. شواهد مورد سخن در این مقاله، مبتنی بر برخی صفات انسان است. از آنجاکه بعضی از این صفات به برخی انسان‌ها اختصاص دارند، ساحت مجرد عقلی نیز برای همان انسان‌ها ثابت می‌شود؛ مگر اینکه ثابت شود این صفات عمومیت دارند و یا اینکه دیگر انسان‌ها نیز قابلیت اتصاف به چنین صفاتی را دارند.

۱. شواهد قرآنی بر تجرد عقلی روح در قرآن

تجرد در لغت به معنای برهنه شدن (مصطفوی، ۲۰۰۹م، ج ۲، ص ۷۰) و در اصطلاح فلسفی به معنای عاری بودن از صفات ماده است. واژه مادی در اصطلاح فلسفه درباره اشیا بی به کار می‌رود که موجودیت آنها نیازمند ماده و مایه قبلی باشد و گاهی در معنای عام‌تری به کار می‌رود که شامل خود ماده هم می‌شود و از نظر استعمال تقریباً معادل کلمه «جسمانی» است. واژه مجرد به معنای غیرمادی و غیرجسمانی است؛ یعنی چیزی که نه خودش جسم است و

نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۳). برخی از فلاسفهٔ مسلمان تجرد را به تجرد عقلی و تجرد مثالی تقسیم کرده‌اند. مراد از تجرد عقلی، تجرد از همهٔ خصوصیات ماده و جسم است و مراد از تجرد مثالی یا برزخی، تجرد از برخی صفات ماده و جسم است؛ چراکه عالم مثال واسطه‌ای میان عالم ماده محض و عالم مجرد محض است (ر.ک. مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵).

ویژگی‌های سلبی موجود مجرد عبارت‌اند از اینکه جسم ندارد؛ قابل رؤیت با چشم ظاهری نیست؛ جهت‌پذیر نیست و زمان و مکان ندارد. ویژگی‌های ایجابی موجود مجرد نیز عبارتند از: فعلیت، علم، وحدت و بساطت (ر.ک: جوارشکیان و رنجبرزاده، ۱۳۹۳، ص ۱۲۵-۱۳۱).

با مراجعه به آیات قرآن، شواهد و قرائنی به دست می‌آیند که بر وجود ساحتی که مجرد به تجرد عقلی در انسان دلالت دارند. در ذیل به برخی از مهم‌ترین این قرائن و شواهد اشاره می‌شود:

۱-۱. نسبت انسان با خدا

قرآن کریم رابطهٔ خاص انسان با خدای سبحان را از منظرهای گوناگونی توصیف کرده است. تأمل در این آیات ما را به تجرد عقلی ساحتی از انسان رهنمون می‌سازد. بدون وجود چنین ساحتی، این آیات توجیه عقلانی نمی‌یابند. در ذیل به مهم‌ترین این آیات اشاره می‌کنیم:

۱-۱-۱. ملاقات با خدا

قرآن کریم ملاقات انسان با خدا را مورد توجه قرار داده است: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف: ۱۱۰).

«لقاء» به معنای مقابله و مصادفهٔ دو چیز با یکدیگر است که گاهی با ادراک حسی و چشم و گاهی با بصیرت باطنی انسان تحقق می‌یابد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۴۵). اصل در این کلمه مقابلهٔ همراه با ارتباط است و تصادف و رؤیت و مواجهه از آثار این مقابله است و این معنا هم در امر مادی به کار می‌رود و هم در امور معنوی (مصطفوی، ۲۰۰۹م، ج ۱۰، ص ۲۲۸).

ظهور این آیه در ملاقات حقیقی با خداوند است و هنگامی می‌توانیم از ظهور آیه دست برداریم که قرینه‌ای بر خلاف ظاهر آیه موجود باشد. اینکه می‌بینیم در برخی آیات از روز قیامت به روز لقای خداوند تعبیر شده است، بدین سبب است که در روز قیامت حجاب‌ها کنار می‌رود و ملاقات خداوند جنبهٔ همگانی می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۷۷) و حمل آن به لقای ملک‌الموت و لقای حساب و جزا و ثواب و عقاب و یا ملاقات حکم خداوند، مجازهایی هستند که دلیلی بر آنها وجود ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۰۲).

لقای خداوند اگر بدون قرینه باشد، ناظر به مشاهدهٔ جمال خداوند سبحان به اندازهٔ سعهٔ وجودی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۰۶؛ همان، ج ۴، ص ۱۹۶) و انسان به هر اندازه‌ای تعالی یابد، به درجات بالاتری از شهود و لقا می‌رسد.

لقای انسان با خدای سبحان تنها با تجرد عقلی مرتبه‌ای از انسان امکان‌پذیر است؛ زیرا خدای سبحان، مجرد است و مواجهه و مقابله یک موجود مادی مکانمند با موجود مجرد بدون مکان، امکان ندارد. بنابراین انسان دارای یک ساحت عقلی مجرد از ماده است که در پرتو این ساحت می‌تواند خدای سبحان را ملاقات کند.

۲-۱-۱. نزدیکی به خدا

از برخی آیات به دست می‌آید که دو نوع قرب بین انسان و خدای سبحان وجود دارد: قرب تکوینی (نزدیکی خدا به انسان) و قرب تشریحی (نزدیکی انسان به خدا). خدای سبحان در قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلْمُ مَا تَوْسُوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرْدِ» (ق: ۱۶).

این نزدیکی، نزدیکی خداوند به انسان و نزدیکی تکوینی است که اختصاص به انسان ندارد، بلکه در این معنای قرب، خدا به همه موجودات نزدیک است؛ چراکه خدای سبحان بی‌نیاهت است و در همه جا حضور دارد و به همه چیز احاطه دارد (فصلت: ۵۴) و هر چیزی عین ربط به اوست؛ لذا خدای سبحان در جای‌جای جهان هستی حضور دارد و به همه اشیا نزدیک است (حدید: ۳؛ بقره: ۱۱۵).

اما گاهی تقرب انسان به خدا مطرح است. انسان در سایه اعمال صالح خود، نوعی سلوک معنوی به سوی خدا پیدا می‌کند و به خدا نزدیک می‌شود. خدای سبحان در قرآن می‌فرماید: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقع: ۱۰-۱۲). مطابق این آیه فقط سبقت‌گیرندگان، مقرب هستند. در آیه دیگر آمده است: «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيْنَ وَمَا أَدْرَاكُ مَا عَلِيُونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین: ۱۸-۲۸).

مطابق این آیه مقربان هستند که می‌توانند «علیون» را مشاهده کنند. بنابراین تقرب الی الله به معنای مسیری است که انسان باید پیماید تا به خدای سبحان نزدیک شود و بتواند «علیون» را مشاهده کند. این تقرب همراه با آگاهی و شعور است و در حقیقت سیری علمی در درون ذات انسان به سوی خداست و تقرب انسان به خداوند در گرو آگاهی و شهود بیشتر نسبت به خداوند است (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۲۵۷). لذا اولیای الهی از این قرب لذت می‌برند (قمر: ۵۵). از آنجاکه خدای سبحان از همه ویژگی‌های ماده مجرد است، باید ساحتی در انسان‌هایی که به مقام مقربان می‌رسند، وجود داشته باشد که بتوانند به خدای سبحان نزدیک شوند و به او علم و شعور پیدا کنند، و از آنجاکه خداوند مقام قرب را به افراد خاصی اختصاص نداده، بلکه به نظر می‌رسد همه انسان‌ها قابلیت رسیدن به چنین مقامی را داشته باشند، لذا همه انسان‌ها می‌توانند چنین ساحت مجردی داشته باشند.

۳-۱-۱. شناخت خدا و معارف توحیدی

خداوند سبحان فلسفه خلقت جن و انسان را عبادت خود اعلام کرده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). از سویی عبادت خدا فرع بر شناخت خداست و ارزش عبادت هر کس به اندازه شناخت او از خداست. از این‌رو، در برخی از روایات، معرفت خدای سبحان هدف خلقت دانسته شده است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹). از سویی خداوند سبحان در قرآن انسان‌ها را به تدبر در آیات کتابش دستور داده است (محمد: ۲۴؛ ص: ۲۹). از

سوی دیگر بسیاری از آیات قرآن ناظر به شناخت خدا و صفات جمال و جلال اویند. از برخی آیات قرآن نیز می‌توان استدلال عقلی بر وجود خدای سبحان را استفاده کرد (طور: ۳۵؛ مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۴). نیز خداوند برای اثبات توحید برهان ذکر کرده (انبیاء: ۲۲) و در برخی آیات قرآن، صفات جمال و جلال خود را بیان نموده است (حشر: ۲۲-۲۴؛ رعد: ۱۶؛ بقره: ۲۵۵؛ توحید: ۱-۴؛ حدید: ۳؛ بقره: ۲۸۴). بنابراین می‌توان گفت انسان قابلیت شناخت خدا و صفات جمال و جلال او را دارد.

شناخت انسان نسبت به خدا یا از نوع شناخت حصولی و از طریق مفاهیم عقلی است یا از طریق علم حضوری و دریافت درونی است (رک: مصباح، ۱۳۹۱، ص ۹۷-۱۰۵). در صورت اول از آنجاکه معارف توحیدی، معارفی مجرد از ماده‌اند، بر مبنای اتحاد عقل و عاقل و معقول، بین عاقل و معقول اتحاد برقرار است و از آنجاکه اتحاد میان مجرد و مادی امکان ندارد، بنابراین انسان باید ساحتی مجرد از ماده داشته باشد که بتواند این معارف را ادراک کند. در صورت دوم نیز از آنجاکه معلول عین ربط به علت است و انسان عین ربط به خداوند است، هر انسانی می‌تواند این ربط را دریابد و به اندازه سعه وجودی خود خداوند را با علم حضوری درک کند؛ و چون خداوند مجرد از ماده است، باید ساحتی مجرد از ماده در انسان باشد که بتواند خدای سبحان را درک نماید.

۱-۱-۴. محبت به خدا و خوف و خشیت نسبت به او

خدای سبحان در برخی آیات قرآن کریم از محبت مؤمنان نسبت به خود یاد کرده است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵). «حُب» یک تعلق خاص و انجذاب شعوری مخصوص میان انسان و کمال اوست؛ تعلق وجودی بین محب و محبوب و انجذابی خاص بین علتی که کامل می‌کند و معلولی که کامل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۱۰-۴۱۱).

در این آیه، متعلق محبت، خدای سبحان است. از آنجاکه حُبّ انجذابی شعوری بین محبّ و محبوب است و خدای سبحان مجرد از جسم و جسمانیات است، لذا ساحتی از انسان می‌تواند این شعور را دریابد و این محبت و گرایش را درک کند که خود مجرد از ماده باشد. از این‌روی انسان باید ساحتی عقلی مجرد از ماده داشته باشد. همچنین در آیاتی از قرآن از خوف (رحمان: ۴۶) و خشیت (فاطر: ۲۸) مؤمنان از خدا سخن به میان آمده است. در این آیات متعلق خشیت و خوف، خدای سبحان است؛ بنابراین ساحتی از انسان می‌تواند این معانی را دریابد که مجرد باشد و انسان با ساحت مجردش می‌تواند خدای سبحان را دوست بدارد یا نسبت به او خشیت بورزد. بنابراین می‌توان گفت افرادی که چنین حالاتی نسبت به خداوند در آنها وجود دارد، با ساحت مجرد عقلی خود این معانی را درک می‌کنند.

۱-۱-۵. عهد و پیمان انسان با خدا

در برخی آیات قرآن از میثاق و پیمانی که خدای سبحان با بندگان خود داشته، سخن گفته شده است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲).

بر اساس این آیه بین خدا و تک تک انسان‌ها گفت‌وگویی در گرفته و در این گفت‌وگو خداوند انسان را بر ربوبیت خود شاهد گرفته است. این گفت‌وگو به گونه‌ای بوده است که حجت را بر انسان تمام می‌کند؛ لذا انسان در روز قیامت نمی‌تواند این شهادت را انکار کند. این مواجهه و گفت‌وگو هنگامی حجت را بر انسان تمام می‌کند که جایی برای اشتباه در تطبیق باقی نگذارد و آن هنگامی است که این مواجهه به صورت حضوری باشد و انسان آن را با علم حضوری و شهودی دریافت کند؛ وگرنه اگر به صورت غایبانه انسان صوتی را بشنود که مدعی ربوبیت خداوند باشد، عذر انسان باقی است؛ چراکه ممکن است صاحب صوت، کسی غیر از خدا باشد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۴۸-۴۹). لذا در برخی روایات در تبیین این مکالمه از تعبیرات «رؤیت» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱-۱۲) و «معاینه» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۸) استفاده شده است.

البته علم حضوری به خداوند به معنای احاطه بر ذات لایتناهی خداوند نیست، بلکه به این معناست که هر انسانی به اندازه سعه وجودی خود خدای سبحان را با علم حضوری دریافت می‌کند؛ مانند شعاع نوری که به منبع نور اتصال دارد و اگر آن شعاع نور قابلیت ادراک داشته باشد، منبع نور را در نقطه اتصال خود و به همان اندازه، درک خواهد کرد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴).

از این مطلب که این مکالمه به صورت علم حضوری و شهودی بوده است و انسان‌ها با خداوند سبحان رویارویی داشته‌اند، استفاده می‌شود که این رویارویی از طریق ساحت مجرد انسان صورت پذیرفته است؛ زیرا خدای سبحان مجرد است. از سویی متعلق این پیمان که ربوبیت خدای متعالی می‌باشد نیز معرفتی مجرد است. بنابراین دریافت این معرفت مجرد جز با ساحت مجرد انسان تحقق نمی‌پذیرد.

در قرآن کریم به عهدهای دیگری که از انسان گرفته شده اشاره شده است (بقره: ۲۷؛ احزاب: ۳۳). در برخی آیات مضمون این عهد را «عدم عبودیت شیطان» و «عبودیت خدای سبحان» معرفی می‌کنند (یس: ۶۰-۶۱) که این دو معنا اموری مجرد از ماده هستند و انسان با ساحت مجرد خود این عهد و پیمان را درک و قبول می‌کند.

۶-۱-۱. خلافت الهی و تعلیم اسما

خدای سبحان در قرآن کریم از خلیفه قرار دادن انسان بر روی زمین سخن به میان آورده است: «وَأَدَّ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). «مستخلف عنده» در این آیه خدای سبحان است؛ زیرا سیاق این آیات این است که خداوند در مقام اعطای کرامت و کمال به انسان است. کرامتی که نیاز به زمینه‌ای مناسب چون علم به اسما دارد و ملائکه مکرم از این زمینه محرومانند. چنین کرامتی در خلیفه خدا متصور است و نه خلیفه چیزهای دیگر. افزون بر این، ظاهر جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» این است که متکلم می‌خواهد برای خود خلیفه تعیین کند نه برای دیگران. نیز جریان سجده برای خلیفه نشان می‌دهد که او خلیفه خداست نه خلیفه شخص دیگر؛ زیرا سجده ملائکه برای خود آن مستخلف عنده مطرح نیست. تا نوبت به سجده برای خلیفه او برسد (جوادی املی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۰-۶۱). بنابراین قرآن و شواهد موجود در آیات، حاکی از این مطلب است که مستخلف عنده در آیه، خدای سبحان است.

از سوی دیگر خلیفه باید آیینۀ مستخلف عنه باشد و بنابراین باید بهره‌ای از صفات مستخلف عنه در او موجود باشد. عنوان خلافت غیر از مظهریت و آیتیت است؛ همان‌طور که عنوان خلیفه غیر از مظهر و آیت است و تغایر بین آنها به نحو عموم و خصوص است. هر خلافتی همراه مظهریت است، ولی هر مظهریتی با خلافت همراه نیست. (همان ج ۳، ص ۵۴). بنابراین شخصی که می‌خواهد خلیفهٔ خدای سبحان باشد، باید بهره‌ای از صفات خدای سبحان داشته باشد و هرچه با صفات خداوند سنخیت بیشتری داشته باشد، از خلافت بیشتری برخوردار است. اسمیه بودن جمله «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» دلیل بر استمرار وجود خلیفه است؛ برخلاف آنکه جمله به صورت فعلیه و در قالب فعل ماضی بیاید که در این صورت جعل شخصی است نه نوعی (همان ج ۳، ص ۳۶-۳۷). بنابراین انسان‌های بعد از آدم نیز می‌توانند خلیفهٔ خدای سبحان باشند یا اینکه قابلیت رسیدن به مقام خلافت را دارند، هرچند خلیفهٔ بالفعل نباشند. افزون بر این در بعضی آیات به خلافت تمام انسان‌ها اشاره شده است (انعام: ۱۶۵؛ نمل: ۶۲) که ظهور در جعل خلافت از جانب خداوند سبحان دارد.

ملاک در خلافت، علم به اسماست. خداوند سبحان در قرآن می‌فرماید:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (بقره: ۳۱-۳۳).

هنگامی که فرشتگان از انتخاب انسان به عنوان خلیفه پرسیدند، خداوند در پاسخ فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید. سپس اسما را به حضرت آدم ﷺ تعلیم داد و پس از آنکه فرشتگان نتوانستند از اسما خبر دهند، خداوند به حضرت آدم ﷺ دستور داد فرشتگان را به اسما خبر دهد و پس از آن فرمود آیا به شما نگفتم که من از غیب آسمان‌ها و زمین آگاهم؟ بنابراین می‌توان گفت علم حضرت آدم ﷺ به اسما چیزی است که خداوند به آن علم داشت و ملائکه از آن بی‌اطلاع بودند؛ لذا پس از اطلاع از این مطلب، بر حضرت آدم ﷺ سجده کردند.

مراد از تعلیم اسما، تعلیم الفاظ نیست؛ چراکه این مایهٔ برتری آدم بر فرشتگان نمی‌شود و نیز اینکه اسامی اشیا امری اعتباری است که برای معرفت به مقاصدی است که در قلوب وجود دارد و ملائکه احتیاجی به تکلم ندارند و مقاصد را بدون تکلم متوجه می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸). بنابراین علم اسما نه چیزی شبیه علم لغات، بلکه بنا بر نظر برخی از مفسران مربوط به فلسفه و اسرار کیفیات و خواص آنها بوده است و خداوند این علم را به آدم تعلیم کرد تا بتواند از مواهب مادی و معنوی این جهان در مسیر تکامل خویش بهره‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۶).

علم به اسما باید به گونه‌ای باشد که از حقایق اشیا پرده بردارد؛ حقایقی که تحت پردهٔ غیب آسمان‌ها و زمین قرار دارند و علم به آنها برای موجود زمینی مقدور است که می‌خواهد خلیفهٔ خداوند باشد. ممکن است مراد از علم به اسما، علم به خزاینی باشد که نزد خدای سبحان وجود دارند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ

مَعْلُومٌ» (حجر: ۲۱)؛ زیرا خدای سبحان خبر داده است که هر چیزی که اسم شیء بر آن نهاده می‌شود، نزد خداوند خزائنی دارد که در آنجا خدا باقی هستند و از بین نمی‌روند (نحل: ۹۶) و در آن خزاین اندازه‌ای ندارند و محدود به حدی نیستند و اندازه و قدرشان در مرتبه انزال و خلق آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸). از این لحاظ، امور مادی و یا مثالی نیستند، بلکه امری عقلی و مجرد از ماده‌اند.

بنا بر دیدگاه برخی مفسران مراد از اسما، حقایق عالیه موسوم به «اسماء الله» است، که احتمالاً همان «مفاتیح الغیب» در آیه (وعنده مفاتیح الغیب...) و «خزائن» در آیه (وإن من شیء إلا عندنا خزائنه) است؛ مفاتیح و خزائنی که به سبب عنداللهی بودن فنا نمی‌پذیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۸؛ نیز رک: همو، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۵۶ به بعد). از آنجاکه این حقایق امری مجرد از ماده هستند، انسان برای دریافت این حقایق، می‌باید، دارای مرتبه‌ای باشد که بتواند آنها را دریافت کند و آن مرتبه مجرد عقلی است. از آنجاکه مطابق آیات همه انسان‌ها می‌توانند خلیفه باشند، همه آنها نیز توانایی درک اسما را دارند و همه می‌توانند از این ساحت مجرد عقلی برخوردار باشند.

۷-۱-۱. تحمل امانت الهی

خدای سبحان در قرآن از تحمل امانت الهی توسط انسان یاد کرده و فرموده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲). درباره امانت الهی میان مفسران بحث‌های مفصلی صورت پذیرفته است و آن را به معانی مختلفی تفسیر کرده‌اند. ولایت الهیه، اختیار و آزادی اراده، عقل، اعضای پیکر انسان، امانت‌هایی که مردم از یکدیگر می‌گیرند، معرفت الله، واجبات و تکالیف الهی از جمله تفسیرهایی است که برای امانت الهی ذکر شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۵۲).

امانت هر معنایی که داشته باشد مسلماً امری مادی نیست و اینکه آسمان‌ها و زمین از تحمل آن ابا کردند، کنایه از این است که این امانت به اندازه‌ای وزین و سنگین است که آسمان‌ها از حمل آن عاجزند. مسلماً اگر امانت الهی امری مادی بود، آسمان‌ها و زمین توانایی بیشتری برای تحمل آن داشتند؛ زیرا خداوند سبحان خلقت کوه و زمین و آسمان را از خلقت انسان بزرگتر و قوی‌تر می‌داند (نازعات: ۴۷؛ اسراء: ۳۷). بنابراین از جهت عظمت و سنگینی معنوی آن امر است که آسمان‌ها و زمین تحملش را ندارند و اینکه انسان تحمل آن را می‌پذیرد، به دلیل سعه وجودی و تجرد روح اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۸۹). همان‌گونه که خدای سبحان می‌فرماید اگر ما قرآن را بر کوه نازل می‌کردیم، کوه از هم می‌شکافت و تحمل دریافت تجلی الهی را نمی‌داشت، ولی انسان توانایی دریافت وحی الهی را دارد، درباره امانت الهی نیز آسمان‌ها و زمین توانایی حمل آن امانت را نداشتند، ولی روح مجرد انسان استعداد دریافت امانت الهی را دارد.

۸-۱-۱. دیدن ملکوت آسمان‌ها و زمین

در قرآن کریم به نشان دادن ملکوت آسمان‌ها و زمین به حضرت ابراهیم علیه السلام اشاره شده است: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ

مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انعام: ۷۵)؛ خداوند ملکوت همهٔ اشیا را به دست خود دانسته (یس: ۸۲-۸۳؛ مؤمنون: ۸۸) و انسان‌ها را به نظارهٔ ملکوت آسمان‌ها و زمین تشویق کرده است (اعراف: ۱۸۵).
 «ملکوت» از «مَلِكٌ» گرفته شده است و به معنای مالکیت و سلطنت است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۵؛ ص ۳۸۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۷۵) و اضافه شدن «واو» و «تاء» برای دلالت بر تأکید و مبالغه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۰).

ملکوت در این آیات به معنای مالکیت حقیقی خداوند نسبت به آسمان‌ها و زمین است. به این معنا آسمان‌ها و زمین و همهٔ اشیا در وجودشان نیازمند به خدای سبحان‌اند و وجودشان عین ربط به خدای متعال است و بدون اذن و ارادهٔ خداوند هیچ موجودی و هیچ قدرت و حرکتی در آسمان‌ها و زمین ممکن نیست.
 در حقیقت ملکوت هر چیزی، کلمهٔ «کن» از سوی خدای متعال است و گلام خداوند، عین فعل و ایجاد اوست. بنابراین می‌توان گفت ملکوت اشیا، وجود اشیاست از جهت نسبتی که با خدای سبحان دارند و وجود ربطی و قیامی است که نسبت به ذات مقدس خداوند سبحان دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۷۱).
 دیدن و دریافت نسبت ملکیت حقیقی خداوند نسبت به اشیا و ربط وجودی موجودات نسبت به خداوند، امری مجرد است که با دیدهٔ ظاهری قابل مشاهده نیست. بنابراین ارائهٔ این معنا به حضرت ابراهیم علیه السلام و دعوت مردم به دریافت چنین معنایی، حاکی از وجود ساحتی در انسان است که می‌تواند این معنا را دریافت کند و این ساحت باید مجرد از ماده باشد.

۲-۱. معراج روحانی

معراج پیامبر یکی از شواهد و قراین بر وجود ساحت مجرد عقلی در انسان است. آیاتی که به مسئلهٔ معراج پرداخته‌اند در دو سورهٔ اسرا و نجم آمده‌اند. به نظر می‌رسد معراج پیامبر صلی الله علیه و آله در دو مرحله انجام گرفته است: معراج جسمانی و معراج روحانی. آیات اول سورهٔ اسرا مربوط به معراج جسمانی پیامبر صلی الله علیه و آله از مسجدالحرام به مسجدالاقصی است (اسرا: ۱). شواهدی در آیات سورهٔ نجم وجود دارد که بر روحانی و معنوی بودن مرحله‌ای دیگر از سیر و معراج پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت دارد:

«عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ» (نجم: ۵-۱۲).

در اینکه منظور از «شدیدالقولی» خدای سبحان است و یا جبرئیل، بین مفسران اختلاف است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۸۵). روایات منقول از اهل بیت علیهم السلام دال بر این مطلب است که مراد از «شدیدالقولی» ذات مقدس خدای سبحان است و خداوند سبحان، پیامبر صلی الله علیه و آله را تعلیم داد و پیامبر صلی الله علیه و آله به خداوند نزدیک شد و او را با چشم دل مشاهده کرد.

در روایتی آمده است: «فَلَمَّا أَسْرَىٰ بِالنَّبِيِّ صلی الله علیه و آله وَكَانَ مِنْ رَبِّهِ كَقَابِ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ رُفِعَ لَهُ حِجَابٌ مِنْ حُجْبِهِ» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۲).

نزدیکی و مشاهدهٔ خدای سبحان با توجه به مجرد بودن او از ماده، مستلزم این است که رسول گرامی اسلام با ساحت مجرد خود با خدای سبحان نزدیک شده باشند و با این ساحت خدای سبحان را مشاهده کرده باشند. در ادامه آیات آمده است: «لَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْمُورِ إِذْ يُغَشَى السِّدْرَةَ مَا يُغْشَى مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۱۳-۱۸).

در اینکه ضمیر در «رأه» به چه کسی بازمی‌گردد، میان مفسران اختلاف وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۵۰۰). برخی آن را به جبرئیل و برخی دیگر به خدای سبحان بازگردانده‌اند؛ ولی با توجه به روایت ذکرشده به نظر می‌رسد که در این آیات دیدار خدای سبحان موردنظر باشد و رؤیت خدای متعال با چشم قلب و علم حضوری و شهودی باشد، که لازمهٔ آن وجود ساحتی مجرد از ماده برای رسول اکرم ﷺ است. توجه به این نکته ضروری است که هرچند این آیات مربوط به معراج پیامبر اکرم ﷺ هستند، ولی از آنجاکه پیامبران در انسان بودن مانند انسان‌های دیگرند و خداوند بر آنها منت می‌گذارد و بر آنها وحی می‌کند (ابراهیم: ۱۱؛ کهف: ۱۱۰)، می‌توان نتیجه گرفت که انسان‌های دیگر نیز می‌توانند چنین قابلیت و مقامی داشته باشند.

۳-۱. فطری بودن دین

مطابق آیات کریمهٔ قرآن، خداوند فطرت انسان را به دین خدا سرشته است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰).

«فطرت» از «فطر» به معنای «ابتدا»، «اختراع» (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۵۷) و «خلقت» (ابن‌منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۵، ص ۵۶) است. وزن «فِعْلَةٌ» در زبان عربی دلالت بر نوع و گونه می‌کند. بنابراین «فطرت» به معنای نوع خاص آفرینش و خلقت است و وقتی دربارهٔ انسان به کار می‌رود، به معنای نوع خاص آفرینش انسان است و یا به تعبیر دیگر، ویژگی‌هایی که در اصل خلقت و آفرینش انسان است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۵۵).

الف و لام در «الدین» الف و لام عهد است، که منظور از آن دین و آیینی است که پیامبر ﷺ مأمور به تبلیغ آن بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۴۱۸). بنابراین می‌توان گفت که معارف دین اسلام و یا دست‌کم اصول و مبانی آن مانند توحید و معاد، در خلقت انسان سرشته شده‌اند. آیاتی از قرآن نیز به این مطلب اشاره دارند؛ از جمله اینکه در قرآن، پیامبر به «ذکر» (حجر: ۹) و «یادآورنده» (غاشیه: ۲۱) نامیده شده‌اند.

از آنجاکه بسیاری از معارف دین، اموری عقلانی و شهودی و مجرد هستند، و یک امر جسمانی نمی‌تواند معارف مجرد از ماده را دریافت کند، هنگامی فطرت انسان می‌تواند با این امور سرشته شود که مرتبه‌ای مجرد از ماده داشته باشد. افزون بر این در این آیه به ثابت بودن فطرت الهی انسان و عدم تبدیل در آن اشاره شده است و این قرینه‌ای بر تجرد فطرت الهی انسان است؛ چراکه بدن جسمانی انسان متغیر و متنوع است و متناسب با اقلیم‌های مختلف و زمان‌های مختلف تغییر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۱-۳۴۲).

۴-۱. علم لدنی و علم به غیب

در موارد متعددی از آیات قرآن، خدای سبحان به تعلیم انسان‌ها و اعطای علم از جانب خود به بندگان صالح اشاره کرده است (نمل: ۶؛ نسا: ۱۱۳؛ رعد: ۳۷؛ نجم: ۲-۵؛ رحمان: ۱ و ۲؛ بقره: ۳۱ و ۳۷؛ مریم: ۴۱ و ۴۳؛ اعراف: ۱۷۵؛ انبیا: ۷۴، ۷۸ و ۷۹؛ نمل: ۱۵؛ یوسف: ۴، ۶، ۲۲، ۶۷ و ۶۸). ظهور این آیات در این است که خداوند این علوم را از غیر طرق عادی تعلیم داده و این تعلیم به گونه‌ای بوده که به طور مستقیم از خداوند سبحان دریافت شده است. خدای سبحان در توصیف یکی از اولیائش می‌فرماید: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتِيَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف: ۶۵).

«لدن» یعنی نزد (عند) و حضور (فراهمی، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۴۰؛ جوهری، ۱۳۹۹ق، ج ۶ ص ۲۱۹۴؛ احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۴۳؛ مصطفوی، ۲۰۰۹م، ج ۱۰، ص ۱۸۲). برخی «لدن» را مانند «عند» ظرف مکان می‌دانند، مگر اینکه آن را از نظر مکان نزدیک‌تر از «عند» و اخص از آن می‌دانند؛ زیرا «عند» هم برای مکان و هم برای غیرمکان به کار می‌رود، برخلاف «لدن» (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۲۴۶). «لدن» برای قرب متصل و غالباً در قرب معنوی به کار می‌رود (مصطفوی، ۲۰۰۹م، ج ۱۰، ص ۱۸۳). منظور از علم لدنی این نیست که از سوی خداوند آمده باشد، ولو اینکه غیرمستقیم باشد؛ چراکه هیچ چیز نیست مگر اینکه از جانب خدا باشد. بنابراین علم لدنی، نوعی دریافت بی‌واسطه از جانب خداوند است.

هر چیزی که در جهان امکان وجود دارد، خزایش در نزد خدای سبحان است (حجر: ۲۱)؛ یعنی اصل و ریشه هر چیزی که در جهان طبیعت و عالم مثال و عالم عقول وجود دارد، در مخزن الهی است. برای هر چیزی، چندین مخزن وجود دارد. این خزاین در طول هم هستند و انسان‌ها متناسب با مراتب خود به برخی از این خزاین دسترسی پیدا می‌کنند؛ و انسان کامل از همه این خزاین اطلاع دارد. از سوی دیگر، هر چیزی که نزد خدای سبحان است، باقی، ثابت و مصون از زوال است (نحل: ۹۶). بنابراین خزاین نزد خدای سبحان مصون از زوال و دگرگونی، تغییر و حرکت هستند و تحت حکومت زمان قرار نمی‌گیرند و لذا موجوداتی زمانی نیستند. بنابراین کسی که بخواهد به این خزاین راه پیدا کند، باید مجرد از زمان باشد و ساحتی مجرد از ماده داشته باشد و آن، ساحت مجرد عقلی انسان است که می‌تواند به خزاین ثابت و بی‌زوال که در نزد خدای سبحان دسترس پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶ ص ۱۵۷).

۵-۱. دسترس به ام‌الکتاب و کتاب مکنون

مطابق آیات قرآن کریم، قرآن در لوح محفوظ (بروج: ۲۱-۲۲) و ام‌الکتاب نزد پروردگار است (زخرف: ۴) و پیامبر ﷺ قرآن را از پروردگار اخذ نموده است (نمل: ۶). بنابراین پیامبر ﷺ قرآن را از ام‌الکتاب نزد پروردگار دریافت کرده است. نیز از آیات سوره واقعه استفاده می‌شود که مطهران می‌توانند به مرتبه قرآن در کتاب مکنون راه یابند (واقعه: ۷۷-۷۹). از آنجاکه قرآن در مرتبه ام‌الکتاب و کتاب مکنون امری مجرد از ماده است و هنوز به صورت الفاظ و کتابت درنیامده است، (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵) انسان می‌تواند به عالم مجردات دسترس داشته باشد و این

مستلزم وجود مرتبه‌ای مجرد برای انسان است، تا با آن مرتبه توانایی درک حقیقت قرآن را در آن مراتب مجرد داشته باشد.

۶-۱. مشاهده اعمال توسط پیامبر ﷺ و مؤمنان

برخی آیات قرآن کریم بر مشاهده اعمال انسان‌ها توسط پیامبران و مؤمنان دلالت دارند (توبه: ۹۴). خدای سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (توبه: ۱۰۵).

بر اساس این آیه علاوه بر خدا و رسول گرامی‌اش، مؤمنان نیز اعمال انسان‌ها را مشاهده می‌کنند. این مشاهده در همین دنیاست و «سین» در (فسیری الله) سین تحقیق است نه سین تسویف (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۳۳۴)؛ زیرا مشاهده اعمال در قیامت اختصاص به خدا و رسول و مؤمنان ندارد و خداوند سریره‌ها را در آنجا آشکار می‌کند (طارق: ۹) و هیچ سخنی قابل کتمان نیست (نساء: ۴۲). روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام نیز به آگاهی ایشان از اعمال مردم دلالت دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

از آنجاکه یکی از شئون باطنی امام معصوم علیه‌السلام هدایت باطنی افراد است، لذا باید از باطن افراد و اعمال آنها در غیب و نهان آگاه باشد تا بتواند آنها را در باطن هدایت کند؛ چراکه باطن انسان جزء حیطة کاری آنهاست و بنابراین باید آن را بشناسند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۶ ص ۵۰۰-۵۰۱).

در آیات دیگر از برانگیختن گواه برای هر امتی گفته شده است (قصص: ۷۵). خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا» (نساء: ۴۱)،

این آیات حاکی از این مطلب‌اند که پیامبران الهی و برخی مؤمنان اعمال انسان‌ها را مشاهده می‌کنند و در روز قیامت بر آن اعمال شهادت می‌دهند؛ چراکه شهادت در جایی حجت است که شخص امری را مشاهده کند. از این‌رو شاهدان باید اعمال مردم را ببینند تا در روز قیامت به آن شهادت دهند. از سویی می‌دانیم که حواس ظاهر انسان تنها می‌توانند شکل ظاهری اعمال را ببینند؛ درحالی‌که بسیاری از اعمال در خلوت انجام شده‌اند و نیز بسیاری از اعمال انسان‌ها اعمال باطنی و نیت آنها هستند که راهی برای درک و احساس آنها وجود ندارد و در روز قیامت احوال درونی انسان هستند که مورد حسابرسی خدای سبحان قرار می‌گیرند (بقره: ۲۲۵). بنابراین رؤیت اعمال عبارت است از دیدن حقایق اعمال مردم و شهادت بر آنها در روز قیامت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۱).

۷-۱. دادن نور و حیات طیبه

در قرآن کریم از حیات نورانی مؤمنان یاد شده است. خدای سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كَفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (حدید: ۲۸).

بر اساس این آیه، کسانی که تقوای الهی داشته باشند و به خدای سبحان ایمان بیاورند، خداوند به آنها نوری می‌دهد که با آن نور بتوانند راه زندگی را پیدا کنند و مسیر درست را در زندگی خود ببینند. در آیات دیگر به حیات بخشیدن (انعام: ۱۲۲) و نیز حیات طیبه بخشیدن (نحل: ۹۷) و فرقان میان حق و باطل (انفال: ۲۹) به انسان‌های صالح اشاره شده است. در آیاتی دیگر نیز از خارج کردن مؤمنان از ظلمت و وارد کردن آنها در نور سخن به میان آمده است (ابراهیم: ۱ و ۵؛ احزاب: ۴۳؛ طلاق: ۱۱؛ حدید: ۹). از این گونه آیات استفاده می‌شود که خدای سبحان به انسان‌های بالایمان نوعی نور و در سایه آن، نوعی حیات عنایت می‌کند که بر اثر این نور و حیات، شعور و اراده‌ای فوق شعور و اراده دیگران دارند. این افراد علاوه بر حیات نباتی و حیوانی، حیات دیگری دارند که کافران از آن محروم‌اند و آن حیات انسانی است. انسان‌های باتقوا و بالایمان، دارای حیاتی فوق حیات انسان‌های دیگر هستند؛ چراکه این گونه افراد چیزهایی را درک می‌کنند که برای دیگران ممکن نیست و چیزهایی را اراده می‌کنند که برای دیگران مقدور نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳۷-۳۳۸). روشن بینی و مشاهده حقایق و فرقان میان حق و باطل از امور مجرد از ماده هستند؛ لذا به وسیله ساحت مجرد عقلی انسان دریافت می‌شوند.

نتیجه گیری

تأمل در ویژگی‌هایی که خدای سبحان در قرآن کریم برای انسان ذکر می‌کند و دقت در انسان‌شناسی ارائه شده در قرآن، ما را به فراین و شواهدی رهنمون می‌کند که بر پایه آنها می‌توان مرتبه عقلی مجرد از ماده را برای انسان پذیرفت. معمولاً دانشمندان اسلامی از آیاتی که بر نفخ روح و امری بودن روح (سجده: ۹؛ اسراء: ۸۵)، توفی نفس هنگام خواب و مرگ (زمر: ۴۲) و حیات برزخی انسان (مؤمنون: ۱۰۰؛ آل عمران: ۱۷۱ و...) دلالت دارند، بر اثبات تجرد روح در قرآن استدلال کرده‌اند. به نظر می‌رسد با تأمل در آیات قرآن می‌توان آیات دیگری را نیز به عنوان شاهد و قرینه بر اثبات تجرد روح مورد توجه قرار داد؛ از جمله آیات دال بر: تقرب انسان به خدا و ملاقات با او، عهد و پیمان الهی با انسان، خلافت الهی انسان، پذیرش امانت الهی، تعلیم اسماء، معراج روحانی پیامبر ﷺ، رؤیت ملکوت آسمان‌ها و زمین، دسترسی به ام الکتاب و کتاب مکنون و دریافت علم لدنی از جانب خداوند.

بنابراین می‌توان گفت که انسان دارای مراتب وجودی‌ای است که یک مرتبه آن بدن ظاهری اوست و مرتبه دیگرش روح مجرد از ماده و خصوصیات ماده است که در پرتو آن، استعدادها و قابلیت‌های عظیمی از جمله ملاقات با خدای سبحان و رسیدن به مقام خلافت از جانب او را پیدا می‌کند.

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، چ چهارم، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ ق، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸-۱۹۸۷ م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- ابن فارس، احمد بن فارس، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، مصحح: عبدالسلام محمد هارون، ۶ جلد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن فورک، ابوبکر محمد بن حسن، ۱۹۸۷ م، *مجرد مقالات الشيخ ابي الحسن الأشعري*، بیروت، دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۰۰ ق، چ سوم، *لسان العرب*، بیروت، دارالصادر.
- ابوالمکارم حمز بن علی، ۱۴۱۷ ق، *غنیة النزوع الی علمی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- ارسطو، ۱۳۱۶، *رساله نفس*، ترجمه محمد المراقی الکاشانی، شرکت چاپ رنگین.
- اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ ق، *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلیین*، چ سوم، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاينر.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی، چ سوم، تهران، خوارزمی.
- بریدی آبی، اشرف الدین صاعد، ۱۹۷۰ م، *الحدود والحقائق*، تحقیق حسین علی محفوظ، بغداد، مطبعة المعارف.
- بوعلی سینا، ۱۳۶۴، *النجاة*، تهران، مرتضوی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *ولایت فقیه*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *سیره پیامبران در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۲، *قرآن در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۹، *تسنیم*، قم، اسراء، ج ۲.
- _____، ۱۳۸۰، *تسنیم*، قم، اسراء، ج ۳.
- _____، ۱۳۸۴، *تسنیم*، قم، اسراء، ج ۷.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۹۹ ق، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- جوارشکیان و رنجبرزاده، ۱۳۹۳، «حقیقت تجرد و انواع آن از دیدگاه صدرالمتألهین»، *علوم انسانی و هنر*، ش ۱۰.
- حمصی الرازی، سدیدالدین محمود، ۱۴۱۲ ق، *المنقذ من التقليد*، قم، جامعه المدرسین.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ ق، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *أنوار الملکوت فی شرح الباقوت*، چ دوم، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم، شریف رضی.
- خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الأضواء.
- _____، ۱۴۰۵ ق، *رسائل خواجه نصیر الدین طوسی*، (جلدی) چ دوم، بیروت، دار الأضواء.
- _____، ۱۴۱۳ ق، *قواعد العقائد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق علی حسن خازم، لبنان، دارالقریة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم.
- _____، ۱۹۸۸ م، *الاعتقادات*، بیروت، مؤسسه الاشراف.
- رکن الدین بن الملاحمی الخوارزمی، محمود بن محمد، ۱۳۸۷، *تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة*، تحقیق حسن انصاری، ویلفرد مادلونگ، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، برلین، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی برلین.
- سیف الدین، ۱۴۲۳ ق، *أبکار الأفكار فی أصول الدین*، قاهره، دارالکتب.
- شریف مرتضی علم الهدی، علی بن الحسن الموسوی البغدادی، ۱۳۸۷ ق، *جمل العلم والعمل*، نجف اشرف، مطبعة الآداب.

- ، ۱۴۱۱ق، الذخیره فی علم الکلام، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- شیخ طوسی، ابی جعفر محمدبن الحسن الطوسی، ۱۳۶۲ش، تمهید الاصول فی علم الکلام، تصحیح عبدالحسنین مشکوه الدینی، تهران، دانشگاه تهران.
- صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، چ دوم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵، علل الشرایع، قم، کتاب فروشی داوری.
- ، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۴ ق، الامالی، قم، دار الثقافة.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.
- ، ۱۴۰۹ ق، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فاضل مقداد، ۱۳۲۲ ق، اللوامع الإلهیه فی المباحث الکلامیه، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۶ ق، کتاب النفس والروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر معصومی، تهران، بی نا.
- ، ۱۴۱۱ق، المحصل، عمان، دارالرازی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۵ق، کتاب العین، چ دوم، قم، هجرت.
- فلوطین، ۱۳۶۶، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی خاص.
- قاضی ابویعلی، محمدبن الحسنین الفراء، ۱۹۷۴م، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق ودیع زیدان حداد، بیروت، دارالمشرق.
- قمی، علی بن ابراهیم قمی، ۱۴۰۴ق، تفسیر قمی، مصحح موسوی جزائری، قم، دارالکتب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، به سوی خودسازی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۹۱، معارف قرآن ۳-۱، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصطفوی، حسن، ۲۰۰۹م، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چ سوم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق، المسائل السرویة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مقرئ نیشابوری، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۳۸۵، التعلیق فی علم الکلام، تحقیق محمود یزدی مطلق (فاضل)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۹۰، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت، پایان نامه دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.