Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Investigating the Role of the Imaginal World in Human's Descending Arc from Sa'id al-Din Farghani's Perspective

Ali Imaninasab[1]✉ | **Abbas Izadpanah**[2] | **Seyyed Ahmadreza Shahrokhi**[3]

1. Corresponding Author, Phd graduate, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran/ E-mail: 313ali.i.n@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Philosophy of Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran/ E-mail: abbas_izadpanah@yahoo.com
3. Assistant Professor, Department of Philosophy of Theology, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran/ E-mail: s.ahmadrezashahrokhi@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 29 December 2024
Accepted 3 February 2025
Published online 11 February 2026

Keywords:
Imaginal World;
Descending Arc;
Primordial Covenant World;
Clay Nature;
Sa'id al-Din Farghani.

ABSTRACT

Sa'id al-Din Farghani, as one of the most prominent representatives of the Ibn 'Arabi school, ascribes an important role to the imaginal world (ʿālam al-mithāl) in the human journey through the descending arc and depicts the primordial covenant world (ʿālam al-dharr) within this realm. He identifies aspects of the imaginal world through which he attempts to provide a systematic and novel analysis of how humans are present in the imaginal world during the descending arc. From Farghani's perspective, the imaginal world has two aspects: one aspect that brings spirits and intellects into an imaginal form, and another aspect that transforms material beings into imaginal entities. According to Farghani, Adam's clay form at the beginning of his creation contained the particles of his progeny, and based on the second aspect of the imaginal world, both Adam and his descendants became imaginal beings and acquired souls. The emergence of individual human souls occurred at this stage, before birth and before the embryonic stage. This study demonstrates that the rational objections commonly raised against the soul's precedence over the material body do not apply to Farghani's viewpoint, and there exist narrative evidences from the Ahl al-Bayt confirming Farghani's perspective in general terms.

Cite this article: Imaninasab, Ali, Izadpanah, Abbas, Shahrokhi, Seyyed Ahmadreza (2026). Investigating the Role of the Imaginal World in Human's Descending Arc from Sa'id al-Din Farghani's Perspective. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (1), 1-22. DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.1

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034.17.1.11

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

Extended Abstract

Introduction

From Farghani's perspective, the reality of humanity originates from God and then, in a descending journey, passes through the worlds of spirits (intellects) and the imaginal realm before manifesting in the material world. Farghani extensively discusses the root of human existence and the levels of human reality in the divine realm, providing detailed analyses of how this human reality manifests in the world of spirits (intellect). However, what this research examines is the manner of humanity's descent into the imaginal world from Farghani's viewpoint.

To investigate this topic, it is necessary to examine the various divisions and functions of the imaginal world and the role of each in the process of human descent, and to answer the fundamental question: In Farghani's view, is the human presence in the imaginal world during the descending arc similar to human presence in the world of spirits (intellects), where humans exist collectively without multiplicity as a single unified being, or have humans achieved multiplicity and particularity in the imaginal world? Is there a relationship between humanity's descent into the imaginal world and the primordial covenant world, and if so, what is the nature of this relationship? Finally, from rational and narrative perspectives, what evaluation can be made of Farghani's viewpoint, and what are the strengths and weaknesses of his theory?

The examination of Farghani's views on this subject is important because he is one of the most significant representatives of Ibn 'Arabi's mystical school and among the most prominent students of Sadr al-Din Qunawi. According to 'Abd al-Rahman Jami, no one like Farghani has expressed the issues of the science of reality in such a disciplined and coherent manner. Therefore, examining Farghani's viewpoint and its compatibility with religious teachings can be considered one of the facilitating factors for interaction among mysticism, theology, and hadith sciences, leading to a fresh understanding of verses and traditions regarding human life before worldly existence.

Research Findings

According to the definition adopted in established philosophy, the imaginal world serves as an intermediary realm between pure abstractions and pure material entities. Farghani defines the separate imaginal world as a realm that is a manifestation or locus where its entities are subtle compounds that do not accept division, separation, or conjunction. From Farghani's perspective, the Divine Breath or absolute existence is the essence of the imaginal world and indeed all manifestations of being, wearing the particular garment of each descending level.

Farghani presents a novel division of the imaginal world into two aspects based on how entities become imaginal. The first aspect of the imaginal world follows the world of spirits and its specific function is to make the subtle dense—that is, in this aspect of the imaginal world, the subtle spiritual forms of the world of spirits, which are free from composition and perception by bodily senses, appear after descending from this world in an imaginal form whose abstraction is weaker than the abstraction of the world of spirits (intellects).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

The second aspect of the imaginal world follows the world of bodies and has both temporal and ontological posteriority to it. Its specific function is to make dense material things subtle, such that they become indivisible and inseparable. Due to the posteriority this aspect of the imaginal world has from the world of bodies, all composite divisible forms, in whatever form they may be, whether summary or detailed, appear in the mentioned imaginal world in the same form.

Farghani explains that initially, Adam's clay form was created from a mixture of various types of earth. This clay form contained earthly particles, each particle being the matter for the elemental form of Adam's progeny. Then, according to the second aspect of the imaginal world, Adam's bodily form acquires an imaginal form—meaning it is released from its dense bodily state and gains imaginal subtlety. This imaginal form of Adam contains earthly particles that naturally are also imaginal.

From Farghani's perspective, every human being, before the infusion of spirit into the perceptible bodily form, has determination and affirmation for their soul within the Preserved Tablet (Universal Soul), though this determination is merely predicative and not concrete and individuated. The multiplicity and individuation of particular souls occurs only after the Universal Soul's attachment to bodies. Since Farghani maintains that Adam's progeny had imaginal bodies in the primordial covenant world before beginning earthly life, human souls came into being through attachment to these imaginal bodies.

The research demonstrates that the rational objections commonly raised by philosophers regarding the soul's precedence over the body do not apply to Farghani's viewpoint. These objections include: the restriction of abstract species to a single individual, the soul's perfection at the beginning, the suspension of the soul's faculties, and transmigration. The article shows that none of these objections are problematic for Farghani's theory when properly understood within the framework of the imaginal world.

Conclusion

Farghani's analysis of how entities become imaginal, which he depicts in two ways—in one of which material entities become subtle and imaginal—finds support in religious teachings. Such a process for the imaginalization of entities applies particularly to the analysis of the primordial creation of humans in the primordial covenant world from clay. Based on this, earthly clay became imaginal and formed the primordial clay nature of all humans, and each person's soul came into being by attaching to the imaginal clay nature of each individual in the primordial covenant world.

Such a process for the imaginalization of clay nature also has supporting evidence in the teachings of the Ahl al-Bayt, which can help explain the primordial covenant world and provide a novel and thought-provoking picture of the nature of the primordial covenant world and human creation from clay nature. This creates consistency among various traditions and resolves ambiguities about the world of shadows and spectral forms that have been neglected in other theories of the primordial covenant world.

In this conception, the primordial covenant world is neither symbolic nor realized in the material world, but rather is a real world that was realized in the imaginal world concurrent with Adam's creation and before the birth of his progeny in this world. Although Farghani's theory, despite its strengths and compatibility with some traditions, does not provide an explanation of how humans' imaginal clay nature enters the worldly realm before birth, this does not mean it is incorrect.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

The article contributes to understanding the complex relationship between different levels of existence and human ontology by demonstrating how the imaginal world serves as a crucial intermediary realm in Islamic metaphysics, particularly in explaining pre-existence doctrines and the nature of the primordial covenant. This has significant implications for understanding Islamic anthropology and eschatology.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

بررسی نقش عالم مثال در سیر انسان در قوس نزول از نگاه *سعیدالدین فرغانی*

علی ایمانی‌نسب[۱]✉ | عباس ایزدپناه[۲] | سید احمدرضا شاهرخی[۳]

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: 313ali.i.n@gmail.com
۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: abbas_izadpanah@yahoo.com
۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: s.ahmadrezashahrokhi@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

کلیدواژه‌ها:
عالم مثال، قوس نزول، عالم ذر، طینت، سعیدالدین فرغانی.

چکیده

سعیدالدین فرغانی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان مکتب *ابن‌عربی*، نقش مهمی برای عالم مثال در سیر انسان در قوس نزول قائل شده و عالم ذر را در همین عالَم ترسیم کرده است. او برای عالم مثال، وجوهی را ذکر می‌کند که به واسطه آن‌ها تلاش می‌کند تحلیلی نظام‌مند و بدیع از چگونگی حضور انسان در عالم مثال در قوس نزول ارائه دهد. از نگاه *فرغانی*، عالم مثال دو وجه دارد: یک وجه که ارواح و عقول را در قالب مثالی در می‌آورد و وجه دیگر که موجودات مادی را به شکل موجودات مثالی در می‌آورد. از نگاه *فرغانی*، صورت طینی آدم(ع) در آغاز خلقتش، مشتمل بر ذرات ذریّه او بوده که آدم(ع) و ذریه او بنا به وجه دوم عالم مثال، همگی مثالی شدند و دارای نفس شدند. پدید آمدن نفوس جزئی انسان‌ها در این مرحله، پیش از تولد و پیش از مرحله جنینی بوده است. در جستار پیش‌رو، تبیین شده است که محذورات عقلی‌ای که عموماً برای تقدّم نفس بر بدن مادی ذکر می‌شود، به دیدگاه *فرغانی* وارد نیست و نیز شواهدی روایی از اهل بیت(ع) در تأیید اجمالی دیدگاه *فرغانی* وجود دارد.

استناد: ایمانی‌نسب، علی، ایزدپناه، عباس، و شاهرخی، سید احمدرضا (۱۴۰۴). بررسی نقش عالم مثال در سیر انسان در قوس نزول از نگاه *سعیدالدین فرغانی*. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۱)، ۲۲-۱.

DOI: http//doi.org/10.66224/erfan.17.1.1

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

۱. مقدمه

از نگاه *فرغانی* (د. ۷۰۰ق)، حقیقت انسان از خداوند سرچشمه گرفته و سپس در سیری نزولی، عوالم ارواح (عقول) و مثال را طی کرده و سپس در عالم ماده ظاهر شده است. *فرغانی* درباره ریشه وجود انسان و مراتب حقیقت انسانیت در صقع ربوبی به فراوانی سخن گفته و درباره چگونگی تجلی این حقیقت انسانی در عالم ارواح (عقل) نیز تحلیل‌های موشکافانه‌ای ارائه کرده، اما آنچه در این تحقیق، محور بررسی قرار می‌گیرد، چگونگی نزول انسان به عالم مثال از نگاه *فرغانی* است. برای بررسی این موضوع لازم است اقسام و کارکردهای گوناگون عالم مثال و نقش هر یک در کیفیت تنزل انسان بررسی شود و به این پرسش بنیادین پاسخ داده شود که آیا در نگاه *فرغانی* حضور انسان در عالم مثال در قوس نزول همانند حضور انسان در عالم ارواح (عقول) است که انسان‌ها بدون تکثر و به صورت جمعی و موجود به وجود واحدی هستند یا اینکه در عالم مثال، انسان‌ها تکثر و جزئیت یافته‌اند؟ و آیا بین نزول انسان به عالم مثال و عالم ذر ارتباطی وجود دارد و اگر آری، این ارتباط چگونه است؟ و در نهایت، با رویکرد عقلی و نقلی چه ارزیابی‌ای از دیدگاه فرغانی می‌توان داشت و نقاط قوت و کاستی‌های نظریه او چیست؟

نگارنده با پژوهشی مواجه نشد که دیدگاه *فرغانی* را در باب نقش عالم مثال در قوس نزول، با رویکرد عقلی و نقلی ارزیابی کند. تنها مقاله‌ای که با جستار پیش‌رو از برخی جهات اشتراک دارد، مقاله *رسول مزرئی*(۱۳۹۷) با عنوان «موطن أخذ میثاق الست و مفاد آن از نگاه *فرغانی* با تأکید بر آیه میثاق» است که در آن، مؤلف به این نتیجه رسیده است که موطن عالم ذر از نگاه *فرغانی* عالم مثال است. این مقاله، بیشتر جنبه توصیفی دارد و دیدگاه *فرغانی* با رویکرد عقلی ارزیابی نشده و میزان انطباق دیدگاه او با روایات اهل بیت(ع) نیز بررسی نشده است.

بررسی آرای *فرغانی* در این موضوع از آن رو مهم است که او از مهم‌ترین نمایندگان مکتب عرفانی *ابن‌عربی* و از برجسته‌ترین شاگردان *صدرالدین قونوی* است. به گفته *عبدالرحمان جامی*، کسی مانند *فرغانی*، مسائل علم حقیقت را به شکل مضبوط و مربوط بیان نکرده است(جامی، ۱۸۵۸: ۶۵۰)، از این رو، بررسی دیدگاه *فرغانی* و میزان انطباق آن با آموزه‌های دینی، می‌تواند یکی از عوامل زمینه‌ساز در جهت تعامل میان علم عرفان و علم کلام و علم حدیث تلقی شود و منجر به برداشتی تازه از آیات و روایات درباره چگونگی حیات انسان پیش از زندگی دنیوی شود.

۲. چیستی و خصوصیات عالم مثال

بنا بر مبانی حکمت مشاء، امکان‌پذیر نیست که موجودی از ماده عاری باشد، اما از عوارض مادیات، مانند مقدار و امتداد و شکل و وضع و... عاری نباشد؛ در نتیجه، حکمای مشاء، به جهانی واسطه میان مجردات محض و مادیات محض قائل نیستند(رک: میرداماد،۱۳۸۰، ص۶۲-۶۷) و این برخلاف دیدگاه فیلسوفان اشراقی و صداریی و عارفان مکتب *ابن‌عربی*(د. ۶۳۸ق) است که وجود جهانی واسطه میان این دو را امکان‌پذیر و بلکه محقق می‌دانند، که آن را عالم مثال یا عالم خیال می‌نامند. موجودات مثالی گرچه از ماده برکنار هستند، اما از عوارض مادی، از قبیل مقدار و امتداد و شکل و حیز و... برکنار نیستند (رک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲: ص۲۳۰-۲۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص۲۴۵). پس از *شیخ اشراق*(د. ۵۸۷ق)، به‌عنوان آغازگر طرح فلسفی عالم مثال، عارفان و به‌ویژه *ابن‌عربی* و شاگردان مکتب او، مباحث تازه‌ای در باب عالم مثال را تبیین کردند. خصوصاً *فرغانی* وجوه جدیدی را در باب عالم مثال مطرح کرد که در سیر آفرینش انسان، شایسته تأمل است.

جنبه هستی‌شناختی عالم مثال، به مثابه حلقه اتصال عالَمِ کاملاً مجردِ ارواح یا عقول، با عالَمِ کاملاً مادی بسیار حائز اهمیت است؛ چه آنکه یکی از معضلات در بحث مراتب هستی، سنخیت نداشتن عالم ارواح بسیطه با عالم مادی است و اینکه چگونه از موجوداتِ مجرد، موجودات مادی ایجاد شده‌اند، حال‌آنکه تناسبی از حیث تجرد و لطافت و بساطت و ترکیب بین آن دو وجود ندارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

عالم مثال به عنوان عالمی که واسطه یا برزخ میان عالم ارواح و عالم ماده است، می‌تواند این مشکل را حل کند، زیرا این عالم دارای خاصیت نیمه‌مجرد است و با هر دو عالم مجرد و مادی دارای تناسب است. عارفان مکتب *ابن‌عربی* به این واسطه‌گری توجه کرده و بیان کرده‌اند امدادرسانی به عالم اجسام و تدبیر آن توسط ارواح ناممکن است، زیرا بین این دو مباینت ذاتی است، زیرا یکی بسیط است و دیگری مرکب و بین این دو مناسبتی نیست و در نتیجه، امکان ارتباط و تأثیر و تأثر و امداد و استمداد نیز بین این دو ناممکن است. به همین دلیل، خداوند عالم مثال را بین این دو عالم واسطه قرار داده است تا ارتباط ممکن شود(رک: جامی، ۱۳۷۰: ۵۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق: ۳۵۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۲). اشاره *فرغانی* به برزخیت عالم مثال، که آن را حدّ واسط بین عالم ارواح و عالم اجسام می‌داند، و تأکید او به اینکه تمام برزخ‌های بین دنیا و آخرت حصه‌ای از این عالم است، ناظر به همین موضوع است(فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۷).

فرغانی عالم مثال منفصل را به‌عنوان عالمی تعریف می‌کند که مظهر یا جلوه‌گاهی است که موجودات آن، مرکبِ لطیف هستند؛ به نحوی که تجزیه و تبعیض (قسمت شدن) و خرق (شکافته شدن) و التیام (به هم پیوستن) را نمی‌پذیرند(فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۴۴). دلیلی که *فرغانی* برای این اوصاف عالم مثال ذکر می‌کند این است که عالم مثال پیش از عالم محسوسات و در مرتبه نزدیک‌تری به عالم ارواح قرار دارد. به همین علت، وصف وحدت و نوریت و صفا برای آن وجود دارد و به کدورت و ظلمت عالم ماده آغشته نشده است. او بیان می‌کند که باطن عالم مثال، عالم ارواح است و خود عالم مثال نیز باطن جهان محسوس است و هر موجود محسوسی، صورت مثالی ثابتی دارد، همان‌طور که خود عالم مثال نیز امثله و ظلالات مخلوقات روحانی در عالم ارواح است(همان، ج۲: ۲۲۵).

از نگاه *فرغانی*، نفس رحمانی یا وجود مطلق، خمیرمایه عالم مثال و بلکه تمام تجلیات هستی است که در هر مرتبه نزولی‌اش لباس مخصوص آن مرتبه را می‌پوشد. بدین ترتیب، در عالم مثال، به آن هباء گفته می‌شود، که خمیرمایه یا ماده اصلی عالم مثال است و صور طبیعی (که *فرغانی* آن را همان صور مثالی و متفاوت از صور عنصری می‌داند) از گشایش این هباء ایجاد می‌شوند(فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۶۳ و ۸۰). *فرغانی*، هباء در عالم مثال را «طبیعت» و هباء در عالم محسوسات جسمانی را «جسم» می‌نامد(همان: ۳۶ و ۸۲ و فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۶۵). هباء، اصل عنصر اعظم یا عنصر عناصر است که خمیرمایه جهان عنصری محسوس است که کائنات بر اساس رتق و به تعبیر امروزی، از انفجار بزرگ این عنصر اعظم ایجاد شده است(فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۸۷)؛ از این رو، از نگاه *فرغانی*، عالم مثال و عالم عناصر، از خمیرمایه واحدی تشکیل شده‌اند که در عالم مثال، لطافتی دارد که در عالم حس، آن را دارا نیست.

۳. تقسیم‌بندی‌های عالم مثال

برای عالم مثال، تقسیم‌بندی‌های متعددی ذکر شده است که در اینجا، مهم‌ترین آنها تبیین می‌شود:

۳-۱. عالم مثال متصل و منفصل

ابن‌عربی نخستین فردی بود که عالم مثال یا خیال را به دو قسم منفصل (مطلق) و متصل (مقید) تقسیم کرد(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۳۱۱ و همو، ۱۹۴۶م، ج۲: ۲۶۹) و بعدها شاگردان مکتب او نیز همین بحث را با تنقیح بیشتر پی گرفتند. عالم مثال منفصل، محل تجسد ارواح و انوار و معانی و صور است و از حیث تشخصش از انسان، منفصل است، اما عالم مثال متصل، صور محسوس مرئی در خیال انسان است که به سبب عاری بودن از ماده و دارا بودن اوصاف ماده مانند شکل و رنگ و...، همان اوصاف عالم مثال را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

دارد، اما بدون نفس انسان قابلیت تحقق ندارد(جندی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۴ و قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۴). *فرغانی* هر گاه در آثار خود از عالم مثال سخن گفته، مقصودش عالم مثال منفصل است که با تعبیر «خیال منفصل» و «مثال منفصل» و گاهی با عنوانِ کلیِ «عالم مثال» از آن یاد کرده است.

۲-۳. غیب امکانی (مثال نزولی) و غیب محالی (مثال صعودی)

از دیگر تقسیمات عالم مثال، تقسیم به «برزخ غیب امکانی» و «برزخ غیب محالی» است که *ابن‌عربی* مبتکر آن بود(ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۷۸). حکما و فلاسفه متأخر، برزخ غیب امکانیِ مدّنظر او را «عالم مثال نزولی» و برزخ غیب محالی را «عالم مثال صعودی» نامیده‌اند(برای نمونه، رک: علامه طهرانی، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۱۸۱). غیب امکانی یا عالم مثال نزولی، عالم مثالی است که متأخر از عالم ارواح و متقدم بر عالم ماده است و موجودات مثالی آن، امکان تحقق در عالم ماده را دارند. عالم مثال صعودی نیز متأخر از عالم ماده است و انسان‌ها پس از مرگ با آن مواجه می‌شوند، که ناشی از صورت اعمال و نتیجه افعال انسان است و امکان تحقق حقایق مثالی به عالم دنیا در آن نیست، زیرا نتیجه اموری است که از عالم ماده گذشته است(رک: یزدان پناه، ۱۳۹۷: ۵۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۲۳ق: ۲۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۲۹).

گفتنی است، این دو نوع عالم مثال با این تعاریف در آثار *فرغانی* دیده نمی‌شود. به جای آن، *فرغانی* تقسیم‌بندی دیگری برای عالم مثال ذکر کرده که بدیع است و گویا از ابتکارات اوست و در تبیین سیر نزولی انسان از آن بهره گرفته است:

۳-۳. دو وجه عالم مثال در تبیین فرایند مثالی شدن موجودات

در نگاه *فرغانی*، عالم مثال دو وجه دارد. وجه اولِ عالم مثال در پی عالم ارواح 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 منزه از ترکیب و ادراک با حواس جسمانی هستند، بعد از نزول از این عالم در قالبی مثالی که تجردش ضعیف‌تر از تجرد عالم ارواح (عقول) است 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: ۲۳۶). *عبدالرحمان جامی* نیز ذیل تجسد ارواح، تمثل جبرئیل بر حضرت مریم(س) در مظهر مثالی را ذکر کرده است(رک: جامی، ۱۳۷۰: ۵۲) که مثال دیگری برای این وجه از عالم مثال است. *فرغانی* بیان می‌کند که این وجه از عالم مثال، از عالم ارواح متأخر است، اما بر عالم اجسام تقدم رتبی و زمانی دارد.

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 تقسیم است لطیف می‌کند، به گونه‌ای که قابل تجزیه و تبعیض نباشد. به جهت تأخری که این وجه از عالم مثال از عالم اجسام دارد، همه صورت‌های مرکب قابل‌تجزیه، به هر صورتی که باشند، خواه مجمل و خواه مفصل، در عالم مثال مذکور به همان صورت ظاهر می‌شوند. مثال درخور توجهی که *فرغانی* برای این وجه از عالم مثال ذکر می‌کند و محور جستار پیش‌رو نیز هست، صورت طینیِ مادی آدم(ع) و ذرات ترابیه‌ای است که طبق وجه دوم عالم مثال، لطیف می‌شود و از آدم و ذریه او میثاق گرفته می‌شود(فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج۱: ص۲۲۶). در بخش‌های بعدی در این‌باره به تفصیل بحث خواهد شد.

شاید در نگاه اول چنین به نظر برسد که سیر انسان در عالم مثال نزولی و صعودی، با دو وجهی که *فرغانی* برای عالم مثال ذکر کرده منطبق است، حال‌آنکه ملاک تقسیم‌بندی در این دو متفاوت است. ملاک تفکیک عالم مثال نزولی و صعودی، سیر موجودات در قوس نزول و صعود است، اما ملاک تفکیک بین وجه اول و دوم، چگونگی مثالی شدن موجودات است اعم از اینکه در قوس نزول و صعود باشند یا خیر. برای مثال، مثالی شدن کالبد طینی حضرت آدم(ع) در ابتدای خلقت او و ذرات ترابیه‌ای که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

متضمن آن بوده، پیش از مرگ انسان‌ها بوده و ناشی از نتیجه افعال انسان نیز نیست و در نتیجه، ارتباطی با قوس صعود ندارد، حال‌آنکه طبق تعریفی که از عالم مثال صعودی یا غیب محالی شده، این عالم نتیجه افعال انسان است و پس از مرگ برای انسان محقق می‌شود.

۴. چگونگی نزول انسان به عالم مثال و ارتباط آن با عالم ذر

فرغانی برای تمام مخلوقاتی که در عالم حس تبلور یافته‌اند، سیری نزولی از عالم ارواح تا ماده را ترسیم کرده که انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست. از دید *فرغانی*، حقیقت همه انسان‌ها در ضمن لوح محفوظ در عالم ارواح (عقل) و پیش از عالم مثال، تعین دارد. بنابراین، انسان نیز سیری نزولی دارد، اما پرسش این است که نزول انسان به عالم مثال طبق کدام وجه از عالم مثال محقق شده است؟ برای یافتن پاسخ این پرسش از نگاه *فرغانی*، باید به شرح *فرغانی* از این بیت *ابن فارض* مصری توجه کرد: «و أخذک میثاق الولا حیث لم أبن/ بمظهر لبس النفس، فی فیء طینتی». *فرغانی* در کتاب *مشارق الدراری*، این بیت را به زبان فارسی این‌گونه ترجمه کرده است: «سوگند به گرفتن تو مر میثاق دوستی ذاتی را با من در صورت مثالی که سایه آب و گل من است، آنجا که من پیدا نشده بودم هنوز به مظهر پوشش و تلبّس نفس خودم به این صورت عنصری انسانی که هیأت شخصی آب و گل من است و این میثاق ألست، در سایه این هیأت آب و گل من واقع بود.»(فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۳۶)

فرغانی در ضمن شرح این بیت، دو مقدمه را ذکر می‌کند. مقدمه اول، ذکر دو وجه عالم مثال است که پیشتر بیان شد. او پس از توضیح وجه دوم عالم مثال، توضیح می‌دهد که موطن عالم ذر توسط وجه دوم عالم مثال و پیش از آغاز حیات زمینی بنی‌آدم بوده است(فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۲۲۶).

فرغانی توضیح می‌دهد که ابتدا صورت طینی (کالبد جسمانی) آدم از ترکیبی از انواع خاک‌های روی زمین، آفریده شد. این صورت طینی، مشتمل بر ذرات ترابیه‌ای بود که هر ذره آن، ماده صورت عنصری ذریه بنی آدم بوده است. سپس، بنا به وجه دوم عالم مثال، کالبد جسمانی حضرت آدم(ع) صورتی مثالی می‌یابد؛ بدین معنا که از حالت کثیف جسمانی رها می‌شود و لطافت مثالی می‌یابد. این صورت مثالی آدم(ع) متضمن ذرات ترابیه است که طبیعتاً این ذرات نیز مثالی هستند:

«ظهر مثال صورته علی ما یشمل من الذرّات فی هذا الوجه من عالم المثال.» (فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۲۲۷)

فرغانی روایتی به این مضمون نقل می‌کند که خداوند آدم را از طینی آفرید که مشتمل بر همه طین‌های زمین (اعم از سرخ و سیاه و خبیث و طیب و...) بود و تمام بنی‌آدم از این طین پدید آمده‌اند(طبری، ۱۴۲۲ق، ج۱: ۵۱۳). در نتیجه، از دید او، ذرات ترابیه‌ی ذریه آدم(ع) که کالبد طینی او مشتمل بر آن‌ها بود، به منزله طینت انسان‌ها در عالم ذر است. *فرغانی* بیان می‌کند که ظهور ذرات بنی‌آدم در ضمن آدم(ع)، ظهور مفصل در مجمل است؛ یعنی این ذرات مثالی از آن حیث که متکثر و متمایزند، در صورتِ مثالیِ مجمل و واحد حضرت آدم(ع) ظاهر شده‌اند. او توضیح می‌دهد که مقصود از «فیء طینتی» در شعر *ابن فارض*، همان صورت‌های مثالی ذَرّی ذریه آدم(ع) است، زیرا فیء در لغت به معنای سایه است و چون سایه اجسام مادی خالی از ماده اجسام است، اما صورت و شکل اجسام را دارد، صورت‌های مثالی نیز به سایه تعبیر شده است. در نتیجه، مقصود از سایه طینت، صورت مثالی جسم است(فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۳۷؛ همو، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۲۲۷).

از نگاه *فرغانی*، هر انسانی، پیش از نفخ روح به بدن جسمانی محسوس، روحش تعین و ثبوتی در ضمن لوح محفوظ (نفس کل) دارد که البته این تعین، صرفاً تعین تقدیری است و نه تعین عینی و متشخص. یعنی حقیقت و اصل وجود هر روحی در ضمن نفس کل وجود دارد و در همان مرتبه نیز مقدر شده است(همان: ۱۹۴). تکثر و تشخص نفوس جزئی صرفاً بعد از تعلق نفس کل

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

به ابدان حاصل می‌شود(فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۸۸)؛ و چون *فرغانی* قائل است که ذریه بنی‌آدم، پیش از آغاز زندگی زمینی، در عالم ذر مثالی دارای ابدان ذری مثالی بوده‌اند، بنابراین نفوس انسانی به‌سبب تعلق به این ابدان ذری، پدید آمده‌اند. بر همین اساس است که *فرغانی* خطاب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» در آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلى شَهِدْنا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذا غافِلين»(اعراف: ۱۷۲) را بر نفوسی وارد می‌داند که به این صورت‌های مثالی، نوعی از تعلق یافته‌اند: «و خطاب أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وارد على النفس من حيث أدنى تعلقها بهذه الصور المثاليةِ»(فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۲۲۷). در عالم ذر مثالی، نفس کل که در عالم ارواح، حقیقتی واحد است، بعد از تعلق به ابدان مثالی، تکثر می‌یابد و نفوس جزئی انسانی از آن پدید می‌آید. بنابراین، تعلق روح به بدن مثالیِ ذرّی را می‌توان به منزله نزول انسان به عالم مثال تلقی کرد.

از نگاه *فرغانی*، بین دو وجه عالم مثال نوعی ارتباط معنوی وجود دارد، زیرا هر دو در موطنی واحد به عنوان عالم مثال هستند. ازاین‌رو، بین هر نفس و کالبد ذرّی مثالی آن نیز ارتباطی ایجاد می‌شود که باعث می‌شود ذریه آدم(ع) دارای شعور و آگاهی شوند و سپس مورد خطاب الهی «ألست بربکم» قرار گیرند(همان: ۲۲۹). در نتیجه، موطن عالم ذر، عالم مثال است که به واسطه وجه دوم عالم مثال محقق شده است. به همین مناسبت، *فرغانی* به سخنی از *ابن‌عربی* اشاره می‌کند که در آن به زمینی اشاره شده که از بقیه‌ی طینت حضرت آدم(ع) آفریده شده است. از نگاه *فرغانی*، خلقت این زمین به سبب وجه دوم عالم مثال بوده است: «*شیخ محیی‌الدین*(رضی اللّه عنه) این جهت از عالم مثال را «الأرض المخلوقة من بقيّة طينة آدم» می‌گوید و می‌فرماید که در این زمین درآمدم و در او شهرها و خلایق و مردم دیدم.»(فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۳۷)

سپس *فرغانی* بیان می‌کند که میثاق الست، توسط همین وجه از عالم مثال، از انسان‌ها اخذ شده که در آن، هر شخص انسانی نفس جزئی داشته است: «و میثاق أَلَسْتُ در صور این جهت از عالم مثال واقع بود که نفس جزئی هر شخصی انسانی به مظهر صورتی از صور این جهت، از عالم مثال متلبّس شد و آن میثاق را قبول کرد و آن صورت سایه آب و گل این شخص بود، ماده آن ذره که از او در شخص آدم موجود بود بالقوة.»(همان: ۲۳۷)

از آنچه *فرغانی* بیان کرده می‌توان برداشت کرد که نفس به معنای مصطلح آن، که کارش تدبیر است، پیش از بدن مادی، در عالم مثال نیز محقق می‌شود که در آن، همه نفوس جزئی انسان‌ها حضور داشته‌اند؛ از این رو، شایسته است که این عالم را «عالم نفوس» یا «عالم نفوس جزئیه» نیز نامید. *ابن‌عربی* نیز به هنگام ذکر مراتب هستی در قوس نزول، به وجود این عالم اشاره کرده و موطن آن را عالم مثال دانسته است: «أما المراتب: فالأول مرتبة حضرة الأحدية، ثم مرتبة حضرة الواحدية، ثم مرتبة عالم الأرواح المجردة، ثم مرتبة عالم النفوس و هو عالم المثال، ثم مرتبة عالم الأجسام و هو عالم الفلک، ثم مرتبة الإنسان الكامل.»(ابن‌عربی، ۲۰۰۳م: ۷۹) این تعبیر *ابن‌عربی* را می‌توان شاهدی بر همسویی *ابن‌عربی* با این دیدگاه دانست که انسان‌ها پیش از ابدان دنیوی‌شان دارای نفوس متمایز از یکدیگر در عالم مثال یا عالم ذر بوده‌اند.

از نگاه *فرغانی*، عهدی که انسان‌ها در عالم ذر با خدا بسته‌اند، صورتی از عهد نخستین در عالم غیب است(فرغانی، ۱۳۷۹: ۴۹۷)، یعنی در صقع ربوبی که حقیقت انسان‌ها هنوز به عنوان تعینات خلقی، در خارج از صقع ربوبی پدیدار نشده بودند، با زبان استعدادی، نخستین عهد خود را با خدا بسته‌اند که مضمون آن عهد این بوده که وحدت و اطلاق وجودشان را به کثرت و انحراف ملوث و آلوده نکنند. عهد الست در عالم ذر نیز در حقیقت، یادآور همان عهد سابق است(فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج۱: ۲۲۹). *فرغانی* قائل است که این میثاق الست، پایه‌های فطرت را که همواره ملازم وجودشان بوده و پیشتر در عالم ارواح به سبب روحانیتشان وجود داشته است، مستحکم‌تر می‌کند(رک: همان: ۱۲۴ و ۴۲۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

۵. نقد و نظر

بنا به دیدگاه *فرغانی*، نفوس انسان‌ها پیش از ابدان مادی به ابدان مثالی تعلق گرفته‌اند. بنابراین، به منظور بررسی دیدگاه او، شایسته است که در ابتدا، برخی محذورات عقلی یا فلسفی که غالب فیلسوفان برای تقدم نفس بر بدن ذکر کرده‌اند بررسی شوند، که آیا دیدگاه *فرغانی* به این محذورات مبتلاست یا خیر؛ و در گام بعدی، بررسی شود که آیا شواهدی در آموزه‌های دینی و به‌ویژه روایات اهل بیت (ع) در تأیید دیدگاه فرغانی وجود دارد یا خیر.

۵–۱. بررسی محذورات تقدم نفس بر بدن

نگارنده، مهم‌ترین محذورهای فلسفی برای تقدم نفس بر بدن را ذیل چهار عنوان جای داده، که هیچ یک از آنها در دیدگاه *فرغانی* پیش نمی‌آید و تا جایی که ظرفیت این جستار اجازه دهد، به اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود.

۵–۱–۱. انحصار نوع مجرد در فرد واحد

اگر هر یک از انسان‌ها، پیش از حیات دنیوی، در عالم مثال، دارای نفس متشخص بوده باشد، به منزله‌ی آن است که نفس مجرد انسانی دارای نوع واحدی بوده که افراد متکثری داشته است؛ اما برخی فیلسوفان چنین چیزی را ناممکن می‌دانند، زیرا از نگاه آن‌ها نوع مجرد، منحصر در یک فرد است(جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج۲۰: ۶۴۷). بر این مبنا، تقدم افراد مختلف نفوس انسانی پیش از بدن مادی ناممکن است.

در پاسخ می‌توان گفت چنانچه نوع مجرد را منحصر در فرد واحد بدانیم، صرفاً درباره مجردات عقلی در عالم عقل، که عالم وحدت است و مخلوقات آن عاری از «ماده» و از «عوارض مادی» هستند، صادق است؛ اما در عالَم مثال که عوارض مادی وجود دارد، به واسطه همان عوارض مادی امکان تکثر در آن وجود دارد، بنابراین عقلاً اشکالی ندارد که افراد نوع واحد انسانی به سبب ویژگی‌های اختصاصی در عوارض و خصوصیات هر یک از صور مثالیِ نوع واحد، از یکدیگر تمایز یابند. *ملاصدرا*(د. ۱۰۵۰ق) و برخی نوصدراییان مانند *آشتیانی*(د. ۱۳۸۴) نیز تصریح کرده‌اند که نوع مجرد مثالی دارای افراد متعدد است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳: ۵۰۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۸: ۴۸۹). برخی نواندیشان در حوزه فلسفه نیز براهینی را که برای انحصار نوع مجرد در فرد واحد ذکر شده اساساً مخدوش دانسته‌اند(مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۷۱–۱۷۳؛ فیاضی، ۱۳۹۴: ۷۱). بنابراین، می‌توان مدعی شد: تکثر افراد نفوس انسانی در عالم مثال در قوس نزول، محذور فلسفیِ حل‌نشدنی‌ای ندارد.

۵–۱–۲. کمال نفس در آغاز

از جمله محذورات فیلسوفان برای قائل شدن به حدوث نفس پیش از بدن مادی این است که اگر نفس، موجودی مجرد از ماده باشد، در حد ذات خود موجودی کامل و عاری از نقص است و هیچ نیازی به بدن ندارد. در نتیجه، تعلق آن به بدن بیهوده خواهد بود و از خالق حکیم صادر نمی‌شود(ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۸: ۳۳۰). چنین محذوری مبتنی بر انگاره ثبوت و تغییرناپذیری مجردات است، اما این انگاره قابل خدشه است، زیرا با برخی گزاره‌های دینیِ تأویل‌ناپذیر که دلالت بر تغییر در مجردات دارد در تضاد است.

فرغانی برای اثبات این مدعا، که ملائکه و عقول و ارواح در عالم ارواح امکان حرکت و ارتقا و زیادت دارند، به داستان آفرینش آدم و حوا در قرآن و اعتراض ملائکه به خلقت انسان اشاره کرده که آنها در ابتدا حکمت خلقت انسان را نمی‌دانستند، اما بعد از آنکه خداوند از طریق حضرت آدم(ع) به آنان علم اسماء را داد، به علمشان افزوده شد و این زیادت علم به کمالشان افزود. او از این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

داستان نتیجه گرفته که ملائکه می‌توانند ارتقا و استکمال یابند و از همین رو، فلاسفه را بابت اعتقاد به اینکه مجردات امکان ترقی و زیادت وجودی ندارند تخطئه می‌کند(فرغانی، ۱۴۲۸، ج۱: ۱۰۱).

این آیات را می‌توان نصّی روشن برای امکان تغییر و حرکت در مجردات دانست که روایاتی نیز در تأیید آن وجود دارد. در روایتی در نهج‌البلاغه به زیادت علم و افزایش معرفت به عظمت عزت الهی در ملائکه بر اثر طول عبادت اشاره شده است(خطبه ۹۱). همچنین *کلینی*(د. ۳۲۹ق) در کتاب *الکافی*، حکایت مواجهه یکی از ملائکه با یکی از عابدان و افزایش علم آن مَلَک درباره او را نقل کرده است(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۱۲). همچنین مرگ ملائکه و حتی اسرافیل در روایات، دلالت بر عروض تغییر در آنها دارد(همان، ج۳: ۲۵۶).

در نهایت، اگر فرض را بر این بگیریم که مجردات، عاری از هر تغییر و حرکت و ارتقا و زمان‌مندی (به تناسب آن عوالم) هستند، این امر را فقط در مجردات تام یا عقول محض، که در والاترین مرتبه تجرد برای مخلوقات هستند، می‌توان پذیرفت. با استفاده از انگاره «تشکیک»، می‌توان «تجرد» را دارای مراتب پیوسته فراوان دانست. بنابراین، بعید نیست که فقط وجود خداوند یا مجرداتی که دارای مراتب عالی تجردند مطلقاً ثابت، و عاری از هرگونه حرکت و تغییر باشند، اما مراتب فروتر تجرد که قطعاً شامل موجودات مثالی می‌شود، دارای تغییر و حرکت هستند. بنابراین، اگر تقدم نفوس انسان‌ها در عالم مثال باشد، چون موجودات مثالی تجرد تام ندارند، پس فعلیت محض هم نخواهند داشت و در نتیجه، تعلق آن‌ها به ابدان بیهوده نخواهد بود.

۳-۱-۵. تعطیل نفس

فیلسوفان معتقدند نفس، عبارت است از صورتی متعلق به بدن که کار آن تصرف در بدن است. لذا اگر نفس، قبل از حدوث بدن در عالم عقول موجود باشد، لازمه‌اش این است که همه قوای آن معطل بماند، که از مبادی عالیه موجِد نفس چنین امر عبثی محال است(ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۸: ۳۳۱-۳۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۶، ج۲۰: ۵۰۹).

اشکالی که به این استدلال می‌توان گرفت این است که گرچه نفس در مقام فعل نیازمند بدن است، اما تعلق آن به بدن فی الجمله است نه بالجمله، یعنی نفس در بعضی افعالِ وابسته به بدن محتاج بدن است، نه در همه افعال. برای مثال، نفس در افعالی چون علم حضوری به خود و حالاتش و نیز تعقل، به بدن نیاز ندارد(نبویان، ۱۳۹۸، ج۴: ۱۸۰). البته این پاسخ در صورتی صحیح است که قائل شویم که پیش از بدن مادی، انسان هیچ بدنی نداشته است، اما باید توجه داشت که بدنی که اولاً و بالذات مورد تدبیر بدن است، بدن مادی نیست و همان‌طور که در حکمت متعالیه ثابت شده، بدن حقیقی انسان، بدن مثالی است و طبق نظر *فرغانی* نیز انسان‌ها بدن‌هایی مثالی داشته‌اند و بدون بدن نبوده‌اند. در نتیجه، محذور تعطیلی قوای نفس پیش از تعلق به بدن پیش نمی‌آید.

۴-۱-۵. تناسخ

عموم حکما و متکلمان تناسخ را باطل می‌دانند و یکی از دلایل مخالفت ایشان با روایات عالم ذر این است که پذیرش این روایات را به منزله پذیرش تناسخ می‌دانند. به همین دلیل، *شیخ مفید* روایات عالم ذر را از مجعولات تناسخیه می‌داند(مفید، ۱۴۲۴ق: ۲۲۱-۲۲۶). این در حالی است که طبق دیدگاه *فرغانی*، اشکال تناسخ پیش نمی‌آید، زیرا تناسخی که حکما و متکلمان آن را مخالف عقل و نقل می‌دانند، تناسخ مُلکی است، یعنی تناسخی که در آن، فرد از یک بدن مادی به بدن مادی دیگری انتقال یابد. اگر بدن انسان‌ها در عالم ذر، مادی می‌بود، اشکال تناسخ جای طرح داشت، اما طبق دیدگاه *فرغانی* که نفس انسان پیش از تعلق به بدن مادی، دارای بدن مثالی بوده است، اساساً تناسخ مُلکی پیش نمی‌آید. لذا این اشکال، سالبه به انتفاع موضوع است.

۲-۵. رویکرد نقلی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

در بررسی دیدگاه *فرغانی* با رویکرد نقلی، لازم است که هم اصل وجود عالم مثال و وجوهی که *فرغانی* برای عالم مثال ذکر کرده بررسی شود و هم بررسی دیدگاه خاص *فرغانی* درباره عالم ذر.

۱-۲-۵. عالم مثال و وجوه آن از منظر روایات

گرچه در آموزه‌های دینی، به وجود عالمی با عنوان «عالم مثال» تصریح نشده، اما بسیاری از امور نامحسوس و روحانی که دارای شکل و رنگ و ابعاد است و در آیات و روایات به آن‌ها اشاره شده، بر عالم مثال تطبیق‌پذیر است و نمونه روشن آن، حیات برزخی در عالم برزخ است. *محدثی* نیز چون *علامه مجلسی* (د. ۱۱۱۰ق) در تبیین عالم برزخ از عالم مثال بهره می‌برد(مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۱۴: ۲۲۱).

برای دو وجه یا کارکردی که *فرغانی* برای عالم مثال ذکر کرده نیز می‌توان از روایات اهل بیت(ع) شواهد متعددی ذکر کرد. در این جستار، وجه دوم عالم مثال محوریت دارد، زیرا *فرغانی* در تبیین عالم ذر از آن بهره گرفته است و موضوع جستار پیش رو همین است.

همان‌طور که بیان شد، این وجه از عالم مثال حقایق کثیف مادی را به شکل صور لطیف مثالی می‌کند. ازجمله مثال‌ها برای این وجه از عالم مثال در منابع نقلی، معراج پیامبر(ص) است که در آن، پیامبر(ص) علاوه بر سیر مادی از مسجدالحرام تا مسجدالاقصی، به آسمان‌های هفتگانه ملکوتی معراج کرد و در هر آسمان، فرشتگان و ارواح پیامبران متعددی را ملاقات کرد(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ۳۱۹-۳۳۱). طبیعتاً نمی‌توان ملاقات با انبیاء و ملائکه در این آسمان‌ها را عالم مادی جسمانی دانست، بنابراین معقول است که بپذیریم پیامبر با بدنی متناسب با این عوالم یعنی با بدنی که لطیف و مثالی شده به معراج رفته است و بعد از اتمام معراج، دوباره به حیات زمینی بازگشته و بدن او به تراکم حالت طبیعی‌اش در دنیا بازگشته است. برخی عارفان متقدم و حکمای معاصر نیز معراج پیامبر(ص) را با موطن عالم مثال و بدن مثالی پیامبر(ص) توجیه کرده‌اند که از باب نمونه می‌توان به *ابن‌عربی*(سجادی، ۱۳۷۹: ۲۲)، *میبدی*(میبدی، ۱۳۷۶: ۱۵۳) و *جلال‌الدین آشتیانی*(ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۲۶) اشاره کرد. *شیخ اشراق* نیز بیان کرده است که صعود انسان‌ها با ابدان به آسمان، در عالم مثال منفصل رخ می‌دهد(سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۵۴/۲). این صعود با کارکردی که *فرغانی* برای عالم مثال ذکر کرده توجیه‌پذیر است.

علاوه بر معراج پیامبر(ص)، می‌توان عروج امام مهدی(ع) در نوزادی را ذکر کرد، که بنا بر روایات، جسماً و روحاً به مدت چهل روز توسط روح القدس، به کرّات به آسمان برده شده و دوباره بازگردانده می‌شد(صدوق، ۱۳۹۵ق، ج۲: ۴۲۹). معقول این است که به جای آسمان مادی، این آسمان را آسمان مثالی ملکوتی بدانیم، زیرا آسمان مادی موضوعیتی ندارد. عروج عیسی(ع) به آسمان نیز چنین وضعیتی دارد. طبق قرآن، حضرت عیسی(ع) کشته نشده است، بلکه خداوند او را نزد خود بالا برده است(نساء: ۱۵۷-۱۵۸) و بنا بر روایات، به صورت زنده و همراه با بدن خود از زمین رفع شده است(ابن صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۲۱۵) و در روایتی از اهل بیت(ع)، منقول است که پیامبر(ص) در معراج خود در آسمان دوم با او ملاقات کرده است(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ۳۸۲). بنابراین، می‌توان بدن عیسی(ع) را در آسمان ملکوتی، همان بدن جسمانی لطیف‌شده دانست.

حال باید بررسی کرد که آیا در آموزه‌های دینی شواهدی مبنی بر تحقق عالم ذر توسط این وجه از عالم مثال وجود دارد یا خیر.

۲-۲-۵. موطن عالم ذر در عالم مثال از منظر روایات اهل بیت(ع)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

طبق آنچه از *فرغانی* نقل شد، کالبد آدم(ع) در آغاز خلقتش مشتمل بر ذرات ذریه‌اش بوده، سپس آن کالبد از حالت متراکم مادی رهایی یافته، صورت مثالی پیدا کرده و تمام آن ذریه نیز دارای نفس شده‌اند. *فرغانی* در همین زمینه، روایتی را درباره طینت ذکر کرد که نشان می‌دهد ذرات ذریه آدم را با طینت نخستین انسان‌ها مرتبط می‌داند. در واقع، می‌توان چنین گفت که در نگاه *فرغانی*، این ذرات که از همان طینت آدم ساخته شده‌اند، به منزله ابدان مثالی نفوس انسان‌ها در عالم ذر هستند. روایاتی را که همسو با دیدگاه *فرغانی* درباره مثالی بودن طینت انسان در عالم ذر است، می‌توان ذیل روایات طینت یافت.

طینت واحد، طین (گِل) و به معنای بخش یا مشتی از گِل است؛ و به معنای خلقت و سرشت نیز آمده است(ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۳: ۲۷۰). از آنجا که بنا بر آموزه‌های قرآن و روایات، منشأ خلقت انسان از طین (انعام: ۲) یا طینت (بخشی از طین) است(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۷؛ برقی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۳۵)، لذا همین طین، سرشت جسمانی او را نیز تشکیل می‌دهد؛ ازاین‌رو، طینت به معنای سرشت نیز در انسان، هویتی طینی دارد.

شایان ذکر است که علاوه بر آیاتی که به خلقت آدم(ع) از طین دلالت دارد(ص: ۷۶)، مدلول ظاهری آیاتی از قبیل «هُوَ الَّذی خَلَقَکمْ مِنْ طینٍ»(انعام: ۲) نیز این است که منشأ خلقت همه افراد بشر از طین است. مدلول ظاهری این قبیل آیات با روایات متعددی از اهل بیت(ع) همخوان است که علاوه بر حضرت آدم(ع)، همه آحاد بشر در عالم ذر مستقیماً از طین خلق شده‌اند؛ ازاین‌رو، ضرورتی ندارد خلقت انسان‌ها از طین را این‌گونه معنا کنیم که چون آدم از طین خلق شده و نسل او از آدم متولد شده، پس به صورت غیرمستقیم همه انسان‌ها از طین آفریده شده‌اند.

در تفسیر آیه ۱۷۲ اعراف، روایات صحیح‌السندی نقل شده که دلالت می‌کنند همان طینی که آدم(ع) از آن آفریده شد، بعد از آماده‌سازی 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 افکندشان در آتش آزمود(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۷–۸). روایات فراوانی نیز درباره خلقت انسان‌ها از طین‌های مختلف نقل شده که متواتر یا مستفیض معنوی‌اند(برقی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۳۲–۱۳۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۲۰–۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۸۹–۳۹۰ و ج۲: ۱۱). این برای پذیرش این مطلب، که در خلقت مستقیم آدم(ع) و سایر انسان‌ها از طین تفاوتی وجود ندارد، کفایت می‌کند. اما باید توجه داشت که طینی که انسان‌ها در عالم ذر از آن آفریده شده‌اند، طینی است که با وجه دوم عالم مثال، مثالی شده و این طین مثالی، طینت اولیه انسان‌ها یا همان کالبد مثالی انسان‌ها در عالم ذر را شکل داده است. روایاتی در تأیید مثالی بودن این طینت می‌توان ذکر کرد:

بنا بر روایتی موثق، امام صادق(ع) در بیان مراحل آماده‌سازی طینت آدم(ع) از ترکیب خاک با دریای گوارا و شور فرمودند:

... ثُمَّ جَبَّلَ آدَمَ فَعَرَک عَرْک الْأَدِیمِ فَتَرَکهُ مَا شَاءَ اللَّهُ فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ ینْفُخَ فِیهِ الرُّوحَ أَقَامَهُ شَبَحاً فَقَبَضَ قَبْضَةً مِنْ کتِفِهِ الْأَیمَنِ فَخَرَجُوا کالذَّرِّ فَقَالَ هَؤُلَاءِ إِلَی الْجَنَّةِ وَ قَبَضَ قَبْضَةً مِنْ کتِفِهِ الْأَیسَرِ وَ قَالَ هَؤُلَاءِ إِلَی النَّارِ... (صدوق، ۱۳۸۵، ج۲: ۴۲۵)

در این روایت، به فاصله بین تخمیر طینت و نفخ روح اشاره شده و بیان شده است که خداوند زمانی که خواست در کالبد آدم(ع) از روح خود بدمد، آن را به شکل شبح اقامه کرد. شبح در لغت به حالت ناپیدایی و غیرجلی بودن یک چیز از فاصله دور اطلاق می‌شود(ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج۱: ۲۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۵: ۱۹۶؛ یوسف موسی، ۱۴۱۰ق، ج۱: ۲۰). بنابراین، معنای لغوی شبح با جسم مثالی که غیرمرئی با حواس جسمانی است مناسبت دارد. برخی محدثان و فیلسوفان و عارفان نیز اشباح را در همین معنا استعمال کرده‌اند. برای مثال، *مجلسی* در تفسیر برخی روایات که به انوار اهل بیت(ع) به شکل اشباح دلالت دارد، اشباح را تمثل مثالی انوار آنان دانسته است(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۵۸: ۱۴۳). *سید نعمت‌الله جزایری*(د. ۱۱۱۲ ق) عالم اشباح را عالم ذر مثالی تلقی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]
[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

کرده است(جزایری، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۱۵۹). در مشرب‌های فلسفیِ کسانی مانند *شیخ اشراق* و *ملاصدرا* عالم «اشباح مجرده» نام دیگر عالم مثال است که موطن اشباح صور مثالیِ بدون ماده تلقی می‌شود(سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲: ۲۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۳: ۵۵۲). *علامه فناری*(د. ۸۳۴ق)، از عارفان بزرگ مکتب *ابن‌عربی*، موطن صور شبحی را عالم مثال منفصل دانسته است(فناری، ۲۰۱۰م: ۲۲۴).

بنابراین، در روایت مذکور، شبحی شدن کالبد طینی آدم(ع) قبل از نفخ روح را می‌توان به مثابه مثالی شدن آن دانست. بدین معنا که طین یا کالبد طینی مادی آدم(ع)، بنا به فرایند دومِ عالم مثال که *فرغانی* ذکر کرده، سیری از ماده تا مثال را طی کرده، لطیف و مثالی شده و نفس به آن تعلق گرفته است. در ادامه روایت مذکور نیز به خروج انسان‌ها به صورت ذرات از کتف راست و چپ آدم(ع) اشاره شده است و از آنجا که این ذرات، از طینت مثالی آدم(ع) خارج شده‌اند، طبیعتاً این ذرات طینی که به منزله ابدان ذری انسان‌ها هستند، مثالی محسوب می‌شوند.

در روایت دیگری، به خلقت شبح‌وار یا مثالی جمیع انسان‌ها در عالم ذر اشاره شده که روایت پیشین را تأیید می‌کند:

> عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ (ع)، أَنَ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَالَ لِعَلِی: أَنْتَ الَّذِی احْتَجَ اللَّهُ بِک فِی ابْتِدَائِهِ الْخَلْقَ حَیثُ أَقَامَهُمْ أَشْبَاحاً، فَقَالَ لَهُمْ: أَ لَسْتُ بِرَبِّکمْ قَالُوا: بَلَی. (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۲۳۳)

علامه مجلسی در تبیین «أَقَامَهُمْ أَشْبَاحاً»، که در روایت دیگری نیز به همین مضمون نقل شده است، می‌نویسد: «فأقامهم أشباحا أی فی أجساد هم المثالیة...» مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۶: ۲۲۲)

تعبیر از انسان‌ها در عالم ذر به اظله (سایه‌ها) را نیز می‌توان شاهدی بر مثالی بودن طینت انسان‌ها دانست. در روایت دیگری آمده است:

> قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِی (ع): لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَتَی سُمِّی عَلِی أَمِیرَ الْمُؤْمِنِینَ مَا اخْتَلَفَ فِیهِ اثْنَانِ قَالَ قُلْتُ مَتَی قَالَ فَقَالَ لِی فِی الْأَظِلَّةِ حِینَ أَخَذَ اللَّهُ الْمِیثَاقَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکمْ قَالُوا بَلَی. (کوفی، ۱۴۱۰ق: ۱۴۷)

اظلّه جمع ظلّ به معنای سایه است و چون سایه اجسام مادی خالی از ماده اجسام است اما صورت و شکل اجسام را دارد، ازاین‌رو، برخی محدثان یکی از اسامی عالم ذر را عالم اظلّه و در عالم مثال دانسته‌اند(مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج۱۱: ۵۵؛ جزایری، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۱۵۹). همان‌گونه که *فرغانی* نیز چنین تعبیری داشت. از آنجا که طبق روایات، انسان‌ها به هنگام میثاق، دارای ابدان ذری بوده و روح صرف نبوده‌اند، اظلّه 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، ج۵: ۱۶۲).

در روایت صحیح‌السندی، به عرضه‌شدن امت بر پیامبر(ص) درحالی‌که به شکل سایه‌هایی در طین بودند تصریح شده است، که اشاره دیگری است به خلقت انسان‌ها از طین مثالی:

> عن الباقر(ع): عَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَی مُحَمَّدٍ أُمَّتَهُ فِی الطِّینِ وَ هُمْ أَظِلَّةٌ وَ خَلَقَهُمْ مِنَ الطِّینَةِ الَّتِی خَلَقَ مِنْهَا آدَمَ (برقی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۳۵) خداوند عزوجل بر محمد(ص) امتش را در طین عرضه کرد، درحالی‌که سایه‌هایی بودند و آن‌ها را از طینتی که آدم را از آن آفرید خلق کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

بنا به نقل دیگری، ارواح انسان‌ها در عالم ذر، در طین، بر پیامبر(ص) تمثل یافتند:

عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ جَدِّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص یا عَلِی لَقَدْ مُثِّلَتْ لِی أُمَّتِی فِی الطِّینِ حَتَّی رَأَیتُ صَغِیرَهُمْ وَ کَبِیرَهُمْ أَرْوَاحاً قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ الْأَجْسَادُ (دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۴۶۱).

تمثل ارواح در طین، با فرض مثالی بودن طین است که معنا می‌یابد؛ زیرا عالم مثال، عالم تمثل به صور مثالی است. همچنین، امام باقر(ع)، با اشاره به اینکه خداوند انسان‌ها را از طینت‌های مختلف بهشتی و ناری آفرید و سپس آن‌ها را در سایه‌ها برانگیخت، فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مَنْ أَحَبَّ مِمَّا أَحَبَّ وَ کَانَ أَحَبَّ أَنْ یخْلُقَهُ مِنْ طِینَةِ الْجَنَّةِ وَ خَلَقَ مَنْ أَبْغَضَ مِمَّا أَبْغَضَ وَ کَانَ مَا أَبْغَضَ أَنْ یخْلُقَهُ مِنْ طِینَةِ النَّارِ ثُمَ بَعَثَهُمْ فِی الظِّلَالِ... ثُمَّ بَعَثَ مِنْهُمُ النَّبِیینَ فَدَعَوْهُمْ إِلَی الْإِقْرَارِ بِاللَّهِ وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۱۰)

تمام این روایات، به وجود سایه‌وار انسان‌ها در عالم ذر بعد از خلقت از طین دلالت دارد که به مثالی بودن طینت آنان اشاره دارد و بهترین تفسیری که می‌توان از این طین در روایات داشت، به واسطه تحلیلی است که *فرغانی* از وجه دوم عالم مثال دارد. بنابراین، این قبیل روایات همسو با دیدگاه *فرغانی* است که آدم(ع) و به تبع آن، ذریه او از طین مثالی آفریده شده‌اند.

گفتنی است درباره روایت اخیر نیز، که به خلقت انسان‌ها از طینت جنت و طینت نار تصریح شده است، احادیث فراوانی از اهل بیت(ع) نقل شده که به خلقت هر گروه از انسان‌ها از طینت‌های مختلف اشاره دارد؛ طینت‌هایی مانند علیین، طینت تحت العرش، طینت بهشت، طینت سجین یا نار، یا ترکیبی از طینت بهشتی و سجین (برقی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۳۲–۱۳۵؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۲۰–۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۸۹). لازمه اوصافی که برای تمام این طینت‌ها ذکر شده غیرمادی بودن آن‌هاست و توصیفی که از نصوص دینی برای علیین و سجین شده، با مادی بودن آن‌ها سازگاری ندارد. بنا به آموزه‌های حِکمی و عرفانی، جنت و نار و سجین و علیین و عرش، مادی نیستند. علیین و سجین واژگانی قرآنی هستند: «کلَّا إِنَّ کتابَ الفُجَّارِ لَفِی سِجِّین... کلَّا إِنَّ کتابَ الْأَبْرارِ لَفِی عِلِّیین»(مطففین: ۷–۱۸). طبق روایات، سجین زمین هفتم است(قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۴۱۰) و وقتی فرشته‌ای عمل نیک فردی را که به خودپسندی دچار شده بالا می‌برد، خداوند می‌گوید که آن را در سجین قرار بدهید(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۲۹۵). قرار دادن عمل فرد خودپسند در سجین، با فرض مادی بودن سجین ناممکن است، زیرا عقلاً و نقلاً تجسم برزخی اعمال انسان در موطن مثالی صورت می‌پذیرد. بنابراین، معقول آن است که طبق آموزه‌های *شیخ اشراق*، که بهشت و دوزخ مثالی هستند(رک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج۲: ص۲۳۴)، سجین نیز جزو عالَم مثال، که باطن مثالی دنیای جسمانی است، قلمداد شود. علیین نیز که ابدان انبیاء و اوصیاء از آن ساخته شده است(برقی، ۱۳۷۱، ج۱: ۱۳۳)، طبق روایتی، آسمان هفتم است(قمی، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۴۱۰) و آسمان هفتم از والاترین مراتب عالم معنا و ملکوت است که پیامبر(ع) در معراج به آن رسید(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸: ۳۹۸–۴۰۳). در نتیجه، طینت علیین نیز غیرمادی خواهد بود. بنابراین، شایسته است که این طینت‌ها را که خمیرمایه وجودی ابدان انسان‌ها را شکل می‌دهد غیرمادی بدانیم.

در میان عالمان و فیلسوفان شیعه نیز انگاره حضور انسان‌ها پیش از تولد در موطن مثالی و در قالبی متناسب با آن موطن طرفدارانی دارد که برای نمونه می‌توان از *سید نعمت الله جزایری*(جزایری، ۱۴۱۷ق، ۱۵۹) و *محمدتقی آملی*(د.۱۳۹۱ق)(آملی، ۱۳۹۱: ج۲: ۸۸) نام برد. حتی *ملاصدرا* نیز تعابیری دارد که با حضور متکثر انسان‌ها پیش از ابدان مادی در عالم مثال همخوانی دارد. او می‌نویسد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

> در شریعت حق، ثابت شده که افراد بشری کینونت جزئی متمیز سابق بر وجود طبیعی‌شان دارند، همان‌طور که خداوند در آیه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ ...» به آن اشاره کرده و از امامان معصوم روایات فراوانی نقل شده که دلالت می‌کند طینت انبیاء و اوصیاء قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین از طینت علیین خلق شده و بدن‌هایشان از طینتی پایین‌تر از آن مانند ارواح تابعان آن‌ها و اینکه قلوب و ابدان منافقان از طینت سجین است ... این خبر و امثال آن دلالت می‌کند که انسان وجودهایی سابق بر این وجود طبیعی دارد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۳)

بر اساس مبانی *صدرالمتالهین*، در عالم عقل، کثرت نوعی مطرح است و نه کثرت فردیِ یک نوع؛ لذا این سخنان *ملاصدرا* درباره تفاوت در طینت‌ها و تکثر نفوس متمایز جزئی، صرفاً با حضور انسان در عالم مثال سازگار است. این در حالی است که او در دیگر آثارِ خود، منکر کینونت جزئی انسان‌ها سابق بر بدن مادی است و صرفاً از کینونت جمعی انسان‌ها در ضمن عقول دفاع کرده، حال آنکه در اینجا ظاهراً کینونت جزئی انسان‌ها پیش از بدن عنصری را پذیرفته است که احتمالاً نشانه‌ای از تغییر دیدگاه اوست.

۶. نتیجه‌گیری

تحلیل *فرغانی* از مثالی شدن موجودات، که آن را به دو گونه به تصویر می‌کشد و موجود در یک گونه آن، مادی، لطیف و مثالی می‌شود، در آموزه‌های دینی شواهدی دارد. چنین فرایندی برای مثالی شدن موجودات، به طور خاص در تحلیل خلقت نخستین انسان‌ها در عالم ذر از طین نیز به کار می‌آید، که بر اساس آن، طین زمینی، مثالی شده و طینت نخستین همه انسان‌ها را تشکیل داده است و نفس هر انسان با تعلق گرفتن به طینت مثالی هر فرد در عالم ذر پدید آمده است. چنین فرایندی برای مثالی شدن طینت، در آموزه‌های اهل بیت(ع) نیز شواهدی دارد که می‌تواند به تبیین عالم ذر کمک کند و تصویری بدیع و تأمل‌برانگیز درباره ماهیت عالم ذر و خلقت انسان از طینت ارائه دهد که بین روایات مختلف سازگاری ایجاد می‌کند و ابهاماتی درباره عالم اظلّه و اشباح را، که در سایر نظریات عالم ذر مغفول مانده است، مرتفع می‌کند. در این انگاره، عالم ذر نه سمبلیک است و نه در عالم ماده محقق شده است، بلکه عالَمی حقیقی است که مقارن با خلقت آدم(ع) و پیش از تولد ذریه او در دنیا، در عالم مثال محقق شده است. نظریه *فرغانی* با وجود نقاط قوتش و سازگاری با برخی روایات، در تبیین اینکه طینت مثالی انسان‌ها پیش از تولد چگونه به عالم دنیا وارد می‌شوند توضیحی ارائه نمی‌دهد، اما این به معنای نادرستی آن نیست و می‌توان آن را با استفاده از انگاره نطفه‌های سماوی تکمیل کرد. این نطفه‌های سماوی که همان طینت مثالی انسان‌ها در عالم ذر هستند، چگونگی انتقال طینت مثالی به دنیا را تبیین می‌کنند، که در تبیین معضل رابطه نفس و بدن نیز می‌توان از آن‌ها بهره برد (رک: ایمانی‌نسب و همکاران، ۱۴۰۲).

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸)، *نقدی بر تهافت‌الفلاسفهٔ غزالی*، گردآوری و تحقیق: محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
- آملی، محمدتقی (۱۳۹۱)، *درر الفوائد تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری*، قم: اسماعیلیان.
- ابن‌عربی، محی‌الدین (۲۰۰۳م)، *کتاب المعرفهٔ*، تحقیق: ابوجوهر محمد امین، دمشق: دارالتکوین للطباعهٔ و النشر.
- _____ (بی‌تا)، *الفتوحات المکیهٔ*، بیروت: دار الصادر.
- _____ (۱۹۴۶م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

- ابن‌درید، محمد بن حسن (۱۹۸۸م)، *جمهرة اللغة*، بیروت: دار العلم للملایین.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
- ایمانی‌نسب، علی؛ ایزدپناه، عباس؛ شاهرخی، سید احمدرضا (۱۴۰۲)، «بررسی نقش نطفه‌های سماوی در خلقت انسان در روایات اهل‌بیت»، *عقل و دین*، ۱۵ (۲۸)، ۴۸-۲۹.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، *المحاسن*، تحقیق: جلال‌الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیة.
- جامی، عبدالرحمان (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص قونوی*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ـــــــــــ (۱۸۵۸م)، *نفحات الانس*، تحقیق: ویلیام ناسولیس و دیگران، کلکته: مطبعه لیسی.
- جزایری، نعمت‌الله بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، *نور البراهین*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق)، *شرح فصوص الحکم*، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، *رحیق مختوم*، تحقیق قاسم جعفرزاد، چاپ دوم، قم: اسراء.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق)، *اعلام الدین فی صفات المؤمنین*. قم: موسسه آل البیت.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۹)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق: هانری کربن، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- (صدوق) ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
- ـــــــــــ (۱۳۷۸ق). *عیون أخبار الرضا(ع)*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
- ـــــــــــ (۱۳۸۵)، *علل الشرایع*، قم: کتابفروشی داوری.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)*، تحقیق: محسن کوچه باغی، چاپ دوم، قم: مکتبة آیة الله المرعشی النجفی.
- (ملاصدرا) شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، *زاد المسافر*، شرح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ـــــــــــ (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، قم: مکتبة المصطفوی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، *نهایه الحکمه*، چاپ دوازدهم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ـــــــــــ (۱۴۲۳ق)، *طریق عرفان*، قم: بخشایش،
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۲ق)، *تفسیرالطبری*، قاهره: دارالهجر.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، تهران: قم: دار الثقافة.
- طهرانی، سید محمدحسین (۱۴۲۶ق)، *الله شناسی*، مشهد: علامه طباطبایی.
- کوفی اهوازی، حسین‌بن‌سعید (۱۴۰۴ق)، *المؤمن*، قم: مؤسسه الامام المهدی.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، تحقیق: محمد کاظم، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

- ـــــــــــــــــــ (۱۴۲۸ق)، *منتهی المدارک فی شرح تائیهٔ ابن فارض*، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.
- فناری، محمدحمزه (۲۰۱۰م)، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود*، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیه،
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۴)، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین: محمدتقی یوسفی، چاپ پنجم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۳ق)، *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، تحقیق: محسن عقیلی‌دار، قم: دارالکتاب الاسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دار الکتاب.
- قیصری، داود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیهٔ.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعهٔ لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مزرئی، رسول (۱۳۹۷)، «موطن أخذ میثاق الست و مفاد آن از نگاه فرغانی با تأکید بر آیه میثاق»، *انوار معرفیت*، ۱۵، ۵۷-۴۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، *شرح اسفار اربعه*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، گردآوری: محمدعلی ایازی، قو: بوستان کتاب.
- میبدی، حسین بن معین الدین (۱۳۷۶)، *دیوان امام علی(ع)*، تحقیق: حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰)، *الجذوات و الیواقیت*، تحقیق: علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- نبویان، سید محمدمهدی (۱۳۹۸)، *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، ویراست دوم، چاپ سوم، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۷)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش: سید عطاء انزلی، ویراست دوم، چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یوسف موسی، حسین (۱۴۱۰ق)، *الافصاح*، چاپ چهارم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

References

Ashtiyani, Jalal al-Din. (1999). *A Critique of Ghazali's Tahafut al-Falasifa*. Compiled and researched by Mohsen Kadivar. Tehran: Ittila'at. (in Persian)

Amili, Mohammad Taqi. (2012). *Durar al-Fawa'id: Commentary on Sabzavari's Manzuma*. Qom: Isma'iliyan. (in Persian)

Ibn 'Arabi, Muhyi al-Din. (2003). *Kitab al-Ma'rifa*. Edited by Abu Jawhar Muhammad Amin. Damascus: Dar al-Takwin. (in Arabic)

_____. (n.d.). *Al-Futuhat al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir. (in Arabic)

_____. (1946). *Fusus al-Hikam*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya. (in Arabic)

Ibn Duraid, Muhammad ibn Hasan. (1988). *Jamharat al-Lugha*. Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414 AH). *Lisan al-'Arab*. 3rd edition. Beirut: Dar Sadir. (in Arabic)

Imaninasab, Ali; Izadpanah, Abbas; Shahrokhi, Seyyed Ahmadreza. (2023). "Investigating the Role of Celestial Sperm in Human Creation in Ahl al-Bayt Traditions." *Reason and Religion*, 15(28), 29-48. (in Persian)

Barqi, Ahmad ibn Muhammad ibn Khalid. (1992). *Al-Mahasin*. Edited by Jalal al-Din Muhaddith. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic)

Jami, 'Abd al-Rahman. (1991). *Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publishing Organization. (in Persian)

_____. (1858). *Nafahat al-Uns*. Edited by William Nassaulis et al. Calcutta: Lycée Press. (in Persian)

Jaza'iri, Ni'matullah ibn 'Abdullah. (1417 AH). *Nur al-Barahin*. Edited by Seyyed Mahdi Raja'i. Qom: Society of Teachers of the Seminary. (in Arabic)

Jundi, Mu'ayyid al-Din. (1423 AH). *Sharh Fusus al-Hikam*. Qom: Bustan-e Kitab. (in Arabic)

Javadi Amuli, 'Abdullah. (2017). *Rahiq Makhtum*. Edited by Qasim Ja'farzadeh. 2nd edition. Qom: Isra'. (in Persian)

Daylami, Hasan ibn Muhammad. (1408 AH). *A'lam al-Din fi Sifat al-Mu'minin*. Qom: Al al-Bayt Institute. (in Arabic)

Sajjadi, Ja'far. (2000). *Dictionary of Mulla Sadra's Philosophical Terms*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Persian)

Suhrawardi, Yahya ibn Habash. (1993). *Collected Works of Shaykh al-Ishraq*. Edited by Henri Corbin. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education. (in Persian)

(Shaykh Saduq) Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali. (1395 AH). *Kamal al-Din wa Tamam al-Ni'ma*. Edited by 'Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Islamiyya. (in Arabic)

_____. (1378 AH). *'Uyun Akhbar al-Rida*. Edited by Mahdi Lajevardi. Tehran: Jahan Publishing. (in Arabic)

_____. (2006). *'Ilal al-Shara'i'*. Qom: Davari Bookstore. (in Arabic)

Saffar, Muhammad ibn Hasan. (1404 AH). *Basa'ir al-Darajat fi Fada'il Al Muhammad*. Edited by Mohsen Kucheh Baghi. 2nd edition. Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. (in Arabic)

(Mulla Sadra) Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (2002). *Zad al-Musafir*. Commentary by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. 3rd edition. Qom: Islamic Propagation Office. (in Arabic and Persian)

_____. (1989). *Al-Hikmat al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Arba'a al-'Aqliyya*. Qom: Mustafawi Library. (in Arabic)

Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1416 AH). *Nihayat al-Hikma*. 12th edition. Qom: Society of Teachers of the Seminary. (in Arabic)

_____. (2002). *The Path of Mysticism*. Qom: Bakhshayesh. (in Persian)

Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1422 AH). *Tafsir al-Tabari*. Cairo: Dar al-Hajar. (in Arabic)

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan. (1414 AH). *Al-Amali*. Qom: Dar al-Thaqafa. (in Arabic)

Tehrani, Seyyed Muhammad Husayn. (1426 AH). *Knowledge of God*. Mashhad: 'Allama Tabataba'i. (in Persian)

Kufi Ahwazi, Husayn ibn Sa'id. (1404 AH). *Al-Mu'min*. Qom: Imam Mahdi Institute. (in Arabic)

Kufi, Furat ibn Ibrahim. (1410 AH). *Tafsir Furat al-Kufi*. Edited by Muhammad Kazim. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. (in Arabic)

Farghani, Sa'id al-Din. (2000). *Mashariql-Darari: Commentary on Ibn Farid's Ta'iyya*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. Qom: Islamic Propagation Office Publishing Center. (in Persian)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]

_____. (1428 AH). *Muntaha al-Madarik fi Sharh Ta'iyyat Ibn al-Farid*. Edited by 'Asim Ibrahim al-Kiyali. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)

Fanari, Muhammad Hamza. (2010). *Misbah al-Uns bayna al-Ma'qul wa al-Mashhud*. Edited by 'Asim Ibrahim al-Kiyali. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)

Fayyazi, Gholam Reza. (2015). *Philosophical Psychology*. Researched and compiled by Mohammad Taqi Yusufi. 5th edition. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)

Fayz Kashani, Mulla Muhsin. (1423 AH). *Al-Haqa'iq fi Mahasin al-Akhlaq*. Edited by Mohsen 'Aqili Dar. Qom: Dar al-Kitab al-Islami. (in Arabic)

Qummi, 'Ali ibn Ibrahim. (1404 AH). *Tafsir al-Qummi*. Edited by Tayyib Musawi Jaza'iri. Qom: Dar al-Kitab. (in Arabic)

Qaysari, Dawud. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam*. Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. (in Persian)

Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1407 AH). *Al-Kafi*. Edited by 'Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. (in Arabic)

Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)

Mazra'i, Rasul. (2018). "The Location of Taking the Covenant of 'Am I Not Your Lord' and Its Implications from Farghani's Perspective with Emphasis on the Covenant Verse." *Lights of Knowledge*, 15, 41-57. (in Persian)

Misbah Yazdi, Mohammad Taqi. (1996). *Commentary on the Four Journeys*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)

Mufid, Muhammad ibn Muhammad. (1424 AH). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Compiled by Muhammad 'Ali Iyazi. Qom: Bustan-e Kitab. (in Arabic)

Maybudi, Husayn ibn Mu'in al-Din. (1997). *Diwan of Imam 'Ali*. Edited by Hasan Rahmani and Seyyed Ibrahim Ashk Shirin. Tehran: Written Heritage Publishing Center. (in Persian)

Mir Damad, Muhammad Baqir. (2001). *Al-Jadhawat wa al-Yawaqit*. Edited by 'Ali Awjabi. Tehran: Written Heritage Research Center. (in Arabic and Persian)

Nabiyan, Seyyed Mohammad Mahdi. (2019). *Essays in Islamic Philosophy Including the Special Views of Ayatollah Fayyazi*. 2nd revised edition, 3rd printing. Qom: Islamic Wisdom Publications. (in Persian)

Yazdanpanah, Yadullah. (2018). *Foundations and Principles of Theoretical Mysticism*. Written by Seyyed 'Ata Anzali. 2nd revised edition, 7th printing. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications. (in Persian)

Yusuf Musa, Husayn. (1410 AH). *Al-Ifsah*. 4th edition. Qom: Islamic Information Office. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-09]

[DOI: 10.66224/erfan.17.1.1]