

بررسی نظریه ابدان روحانی از منظر روایات شیعی (با تکیه بر دیدگاه نهج البلاغه)

حامد پور رستمی^۱

صفر نصیریان^۲

چکیده

نظریه ابدان روحانی، یک نظریه جدید کلامی در باب سرشت انسان است که برای اولین بار توسط خانم ننسی مورفی (الهی دان آمریکایی) مطرح شده است. بر اساس این نظریه انسان دارای ساحتی به نام روح نیست؛ ولو آنکه موصوف به روحانیت و دارای استعداد های عالی است. این نظریه بر مبنای نظریه تکامل داروین، یک تبیین فیزیکی و متکی به یافته‌های تجربی، درباره سرشت انسان ارائه می‌دهد. از نظر نویسنده، استعدادهای مخصوص به انسان مثل سایر استعدادهای مشترک با حیوانات، از نوع فیزیکی هستند؛ با این تفاوت که به استعدادهای عالی، تحوّل یافته‌اند. اما این نظریه از دو جهت مورد نقد است. اولاً روایات شیعی علی‌الخصوص نهج البلاغه ضمن صحت گذاشتن بر اصل تکامل در خلقت انسان، برخلاف نظریه تکامل، خلقت جسم و روح آدم علیه السلام را دفعی می‌دانند؛ نه تدریجی. ثانیاً بر اساس این روایات، روحانیت انسان یک جنبه حقیقی از انسان است نه آنکه صرفاً وصف بدن آن باشد. این روایات حتی خلقت ساحت روحانی انسان را مقدم بر خلقت جسمانی اش قرار داده و استعدادهای عالی را به روح منتسب می‌کنند، نه بدن.

واژگان کلیدی

ابدان روحانی، تکامل، سرشت انسان، نهج البلاغه، ننسی مورفی

1. استادیار دانشگاه پردیس فارابی دانشگاه تهران

2. دانشجوی دکتری دانشگاه پردیس فارابی دانشگاه تهران

Email: purrostami@ut.ac.ir

Email: s.nasirian@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۵/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۶

طرح مسأله

همزمان با پیشرفت خیره‌کننده علوم زیستی در قرن نوزدهم، فلسفه اومانیستی هم‌جان تازه‌ای گرفت. با ظهور آگست کنت فرانسوی (۱۷۹۸-۱۸۵۷) به عنوان مبدع مکتب پوزیتیویستی و به دنبال آن شکل‌گیری منطق پوزیتیویستی، بر اساس روش پژوهش تجربی، انسان عصر جدید در مسیر انکار متافیزیک و نادرست‌پنداشتن روش‌های کشف عقلانی قدم گذاشت؛ به طوری که از منظر این مکتب، انسان حیوانی بیش نیست و بایستی به او اجازه داده شود تا هر چه بیشتر به آزادی و ارضای خوی حیوانیش پردازد. (پل فولکیه، ۱۳۶۶: ۱۵ و ۱۵۱-۱۵۷، خرمشاهی بهاء‌الدین، ۱۳۶۱: ۷ و نانس، آرن، ۱۳۵۲: ۷ - ۲۱؛ کاردان، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۷ و ۱۹۶؛ نلر، ۱۳۷۷: ۱. ۸؛ کاپلستون، ۱۳۷۰: ۸، ۵۳۵-۵۴۹)

همواره در تقابل با این نوع اندیشه‌های تقلیل‌گرایانه، مسیحیت برای حفظ هویت دینی خود، نظریات گوناگونی را در عرصه انسان‌شناسی مطرح کرد که بر تمایز انسان از سایر موجودات تاکید داشت. یکی از این اندیشه‌ها که اخیراً مطرح شده است، به نظریه ابدان روحانی در سرشت انسان نام بردار است. این نظریه ضمن همگرایی با نظریه‌های علوم تجربی، و استفاده از پیشرفت‌های به دست آمده در علم فیزیولوژی (تشریح کارکرد اعضا)، خصوصاً در زمینه مغز و اعصاب، از تمایز انسان سخن می‌گوید. صاحب نظریه خانم نسی مورفی، یکی از اندیشمندان و الهی‌دانان حال حاضر مسیحی و اهل آمریکا، است که نظریه خود را در کتابی با نام "Spirited Bodies"، مطرح کرده است. این نظریه بر پایه صحت نظریه تکامل، شکل گرفته و به تبیین ارزش‌های والای انسانی؛ همچون عقلانیت، ایمان و اختیار، با نگرش فیزیکال و مادی می‌پردازد. این تبیین در نقطه مقابل تبیین الحادی از نظریه تکامل که در حوزه انسان‌شناسی به تقلیل‌گرایی، شهرت دارد، قرار می‌گیرد (مورفی، ۱۳۹۱: ۶-۱ و ۱۱۱-۱۳۴).

علی‌رغم آنکه این نظریه ماهیتی دینی دارد؛ ولی به این دلیل که مبنای آن برگرفته از اعتقاد فیزیکالیسمی در سرشت انسان است، از حیث نظری دچار اشکالات علمی، فلسفی و دینی است. ضمن آنکه از حیث عملی، با خطر تقلیل‌گرایی و گرایش به تمایلات مادی

انسان روبروست. این دو مساله کافی است تا ما به بررسی این نظریه، از منظر تعلیمات روایی شیعی بپردازیم. جنبه نوآوری این مقاله، هم از دو جهت است: یک، توجه به نظریه‌ای جدید در زمینه انسان شناسی در غرب و پاسخ گویی به اشکالات آن. دو، توجه به منابع روایی، خصوصاً نهج البلاغه، که در نقد چنین اندیشه‌هایی است مثمر ثمر است.

در این مقاله به سه سوال مهم هم پاسخ داده می‌شود، که عبارتند از:

۱. نظریه تکامل به عنوان مبنای نظریه ابدان روحانی، چه می‌گوید و دیدگاه روایات

شیعی علی‌الخصوص نهج البلاغه نسبت به آن چیست؟

۲. تبیین فیزیکال از استعدادهای عالی انسان چگونه است؟ و آیا این تبیین از دیدگاه

روایات شیعی علی‌الخصوص نهج البلاغه قابل پذیرش است یا خیر؟

۳. در صورت پاسخ منفی به سوال دوم، تبیین روایی از استعدادهای عالی انسان، چگونه

است؟

۲. ماهیت دینی نظریه

نظریه ابدان روحانی، در نوع خود به پیشبرد مساله دین و الهیات کمک کرده است. طبق این نظریه، نه تنها الهیات و ایمان به غیب، با علم تعارضی ندارد؛ بلکه با آن هماهنگ است. نظریه ابدان روحانی، در ادامه نظریه تکامل داروین، رنگ و بوی دینی به آن بخشیده و تلاش می‌کند تا همسو با آن، تبیینی فیزیکی از استعدادهای عالی انسان ارائه کند. صاحب نظریه، از رشد قابل توجه دیدگاه‌های فیزیکی و البته غیر تقلیل گرا، در عصر حاضر، درباره سرشت انسان، سخن گفته و نظریات دو گانه انگار سنتی درباره انسان را ناکارآمد معرفی می‌کند. وی با انتقاد از دو گانه انگاری غیر همسو با نظریه تکامل، رشد دیدگاه‌های دو گانه انگار را به دو عامل نسبت می‌دهد؛ یکی اندیشه‌های یونانی ماب و دیگری تلقی ضد ارزشی از رفتارهای حیوانات. خانم مورفی، معتقد است که نه تفسیر کتاب مقدس، بر پایه اندیشه‌های یونانی، صحیح بوده و نه تقلیل گرایی در مورد حیوانات به طور مطلق درست است. وی قرائن بسیاری از علم فیزیولوژی مغز و اعصاب، در ترجیح نظریه فیزیکالیسم، بر دو گانه انگاری، می‌آورد.

(مورفی، ۱۳۹۱: ۵۵-۵۶، ۷۱-۷۴، ۱۰۳-۱۰۴ و ۸۰-۷۹)

برای اثبات ماهیت دینی این نظریه، بایستی به ماهیت دینی نظریه تکامل رجوع کنیم.

نظریه تکامل، به خودی خود، نسبت به مباحث الهیاتی (ارتباط انسان با امور معنوی)، نظریه‌ای بی طرف است؛ ولی بعد از داروین، دونوع دیدگاه انسان‌شناسی، از سوی زیست‌شناسان شکل گرفته است؛ یک دیدگاه مربوط به فیزیکیالیست‌های مطلق‌گراست که قائل به مادی بودن تمام عیار انسان بودند و به ابطال روح و الهیات رای دادند. اما دیدگاه دیگر، مربوط به غیرتقلیل‌گرایان است. تقلیل‌گرایان، طبق سنت مبارزه با متافیزیک انسان را حیوانی مادی می‌انگارند که به جز اهداف مادی به چیزی نمی‌اندیشد و از هیچ علتی به جز علل طبیعی تاثیر نمی‌پذیرد. آنها استعداد‌های عالی انسان را هم انکار می‌کنند؛ چرا که فرض را بر این گذاشته‌اند که در صورت اقرار بر استعداد‌های مترقی انسان، مجبور به پذیرش خالقی هستند که انسان از طریق استعداد‌های عالی خود، او را می‌شناسد و با او ارتباط برقرار می‌کند.

تقلیل‌گرایی، حتی به فرض درستی مکتب داروینسیم، نادرست است؛ به طوری که حتی خود داروین بدان معتقد نبود. اندیشمندان دینی معاصر؛ حتی از میان خود مسیحیان، با صرف نظر از درستی یا نادرستی نظریه تکامل، با تقلیل‌گرایی مقابله کرده‌اند و هرگز نظریه تکامل را مفید به این معنا ندانسته‌اند. از منظر آن‌ها، وقتی که نظریه تکامل در عرصه علوم تجربی (زیست‌شناسی) مطرح شد، تقلیل‌گرایان بدون توجه به حیطه بحث آن، این نظریه را به نادرستی وارد عرصه‌های گوناگون، فرهنگی، اجتماعی و دینی کردند. (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۰ و ۱۰۵؛ اسلامی، ۱۳۸۲: ۳-۵؛ فرهیخته، ۱۳۴۷: ۱۴۱)

اندیشمندان مسیحی، با در نظر گرفتن پیامدهای الهیاتی نظریه تکامل^۱، که غالباً از سوی تقلیل‌گرایان مطرح می‌شود، از آن‌ها پاسخ گفته‌اند. به طور مثال ویلیام هاسکر، الهی‌دان مسیحی، در مقاله «خدا باوری و زیست‌شناسی تکاملی» می‌کوشد تا نشان دهد، خدا باوری ابراهیمی، یعنی باور به خدای متشخص، با یافته‌های علمی زیست‌شناسی تکاملی که بر اساس نظریه تکامل استوار است سازگاری دارد و در عین قبول این نظریه همچنان می‌توان از نظم، حکمت، مشیت، و عدل الهی سخن گفت و برای انسان شرافت و کرامت قائل شد. (William

۱. این پیامدها عمدتاً سه پیامد اصلی است: ۱- زیر سوال بردن معارف کتاب مقدس درباره خلقت انسان ۲- به چالش کشیدن جایگاه برتر انسان در میان آفریده‌ها ۳- تعارض با اعتقاد توحیدی و اثبات آن از طریق برهان نظم. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۱-۱۳؛ ۴، 1. p. Introduction, Sweetman, Brendan)

Hasker, 1997, p. 426)

فیزیکیالیسم‌های غیر تقلیل گرا و مدافع نظریه تکامل نوع انسان، امروزه، به تشریح ابعاد تازه‌ای از مساله تکامل می‌پردازند و با استفاده از علم فیزیولوژی و کارکرد مغز انسان، برای او استعداد‌های ویژه‌ای را ترسیم می‌کنند. خانم مورفی به عنوان یک فیزیکیالیسم غیر تقلیل گرا، خود از مدافعان سرسخت الهی بودن انسان است و با جمع شواهد زیادی در تایید نقش و کارکرد متفاوت مغز انسانها، به مساله تمایز بین حیوان و انسان می‌پردازد و نظریه خود را سامان می‌بخشد. ابدان روحانی شده در این نظریه، نه به این معناست که انسان بدنی دارد و به تدریج در سیر تکاملش به روح می‌رسد؛ بلکه بدان معناست که، ما انسان‌ها در بهترین حالت خود، ارگانسیم‌های پیچیده فیزیکی مصبوغ به میراث هزاران ساله فرهنگ هستیم. خانم مورفی معتقد است که انسان از منظر سیستم مغز و اعصاب، پیش رفته تر از سایر موجودات است که وی را قادر می‌سازد تا موجودی مختار، عاقل، مومن و با اخلاق، و به طور کلی روحانی باشد؛ بدین ترتیب وصف روحانیت برای بدن انسان، علی‌رغم، اشاره به وجود استعداد‌های متعالی در انسان که باعث ارتباط او با عالم غیر فیزیکیال (معنوی) می‌شود، حاکی از آن است که خانم مورفی اعتقاد به وجودیک ساحت دیگری در انسان، با عنوان روح، ندارد؛ البته این دیدگاه نافی آن نیست که ما موجوداتی عاقل، اخلاقی و روحانی هستیم؛ بدین ترتیب این نظریه، اگر چه انسان را موجودی دارای روح به عنوان ساحتی عینی نمی‌داند؛ ولی نظریه‌ای غیر تقلیلی و خداگرایانه است. (مورفی، ۱۱، ۱۱:۱۳۹۱، ۸۰ و ۱۰۵)

ناگفته نماند که در دنیای اسلام هم کسانی بوده‌اند که دنباله رو اندیشه تقلیل گرایی الحادی باشند؛ از همین روی علامه بلاغی برای اولین بار از تقلیل گرایی الحادی در دنیای اسلام، پاسخ گفته است. نظریه پردازان مسلمان هم به بررسی نظریه تکامل داروین اهتمام ورزیده و بیشتر از جانب تقابل نظریه تکامل با قرآن به بحث پرداخته و بر عدم تعارض آن با قرآن، به فرض صحتش، تاکید کرده اند. آن‌ها اغلب رویکرد میانه در رابطه با نظریه تکامل در پیش گرفته اند؛ یعنی نه به نفی کامل آن پرداخته و نه آن را به عنوان امری مسلم قبول کرده اند. به طور مثال علامه طباطبائی معتقد است که آیات قرآن دالّ بر این نظریه نیستند؛ بلکه ظهور نزدیک به صراحت آیات، بر خلاف نظریه تکامل، دلالت بر خلقت دفعی انسان

دارد؛ هر چند آیات در این زمینه قابل تاویل باشند. آیت الله مکارم شیرازی و آیت الله سبحانی، هم ضمن تاکید بر همین نکته علامه، معتقدند که به فرض پذیرش این نظریه و تاویل آیات قرآن، نمی‌توان این نظریه را منافی مساله توحید و دینداری دانست. (طباطبایی، ۱۳۲۱، ۱۱: ۲۵۹-۲۵۱؛ ۴: ۱۳۱ و ۱۴۲؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۲۱۵-۲۲۴ و ۲۹۰-۲۹۲؛ همو، ۱۳۹۳، ۱۱: ۸۲-۱۰۳؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۹۱: ۲۱-۵۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۱۳؛ اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۲)

۳- مقایسه این نظریه با دیدگاه ملاصدرا

در حوزه فلسفه اسلامی دو نظریه در مورد روح وجود دارد. نظریه رایج از قدیم این بوده است که روح از همان آغاز آفرینش انسان دارای استقلال بوده است و در قالب هویتی جداگانه به انسان ارائه شده است. نظریه بعدی آن است که انسان در طی فرایند رشد طبیعی و جسمانی به برخی از ابعاد روح (روح حیوانی) رسیده و استقلال پیدا می‌کند؛ این نظریه به ملا صدرا، فیلسوف شهیر دنیای اسلام منتسب است. وی معتقد است که روح حیوانی از ترکیب اخلاط چهارگانه به وجود می‌آید. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۹۴) اگر چه نظریه مذکور از جهاتی شبیه به نظریه ابدان روحانی است؛ ولی آنچه که دیدگاه ملا صدرا از این دیدگاه متمایز می‌کند، اعتقاد به وجود عینی روح است. تفاوت دوم این دو نظریه آن است که ملا صدرا برخی از مراتب روح؛ مثل روح مجرد، نفس و همچنین قلب، را افاضه شده از امر الهی به انسان می‌داند که ارتباطی با جسمانیت انسان ندارند. ملاصدرا معتقد است که تکون نفس و قلب به تکوین الهی و امر الهی صورت می‌گیرد؛ به طوری که نفس از سکونت و ورود روح علوی در روح حیوانی، شکل می‌گیرد و قلب از ورود روح علوی در نفس پدیدار می‌شود. پس بنابراین روحی، روح علوی دو بار دمیده می‌شود؛ یک بار در روح حیوانی ترکیب می‌شود و نفس را شکل می‌دهد و بار دیگر با نفس ترکیب می‌شود و از حاصل این ترکیب قلب تکون می‌یابد. (صدر الدین شیرازی، ۱۴۰۹، ق، ۸: ۳۲۰-۳۲۱)

بدین ترتیب، در نظریه ملا صدرا، برخی از ساحت‌های وجودی انسان؛ مثل روح حیوانی محصول رشد فیزیکی است و برخی دیگر؛ مثل روح علوی مستقل از بدن به وی افاضه می‌شود و در نهایت برخی دیگر از ساحت‌ها همچون نفس و قلب از تلفیق بین ساحت‌های مذکور به دست می‌آید. بنابراین نظریه ملا صدرا، تنها در یک نقطه نظر با دیدگاه فیزیکیالیسم،

اشتراک دارد و آن فیزیکال دانستن بخشی از ساحت‌های روح؛ یعنی روح حیوانی است. حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا این نظریه صرفاً ساحت حیوانی روح را محصول ساحت فیزیکال می‌داند و سایر ساحت‌ها را محصول آن نمی‌داند؟! از منظر دینی دیدگاه ملا صدرا علی رغم محسناتی که دارد، اشکالاتی هم متوجه آن می‌باشد که در بخش‌های بعدی آن را مطرح خواهیم کرد.

۴- ارکان نظریه ابدان روحانی

نظریه ابدان روحانی، بر دو رکن تکیه کرده است؛ یکی تکامل تدریجی انسان از جانداران دیگر - به عنوان مبنای نظریه- و آن یکی وجود استعداد‌های عالی در انسان. اینک به تبیین و نقد ارکان مذکور در این نظریه می‌پردازیم.

۴-۱ تکامل تدریجی انواع

نظریه تکاملی داروین، که بر اساس نظریات تکاملی قبل از او شکل گرفت، بر تکامل جانداران از یکدیگر تاکید می‌کرد. تئوری پرداز اولیه نظریه تکامل، لامارک است که تکامل را به معنای توانمند شدن اعضاء در جانداران و انتقال آن از طریق وراثت، می‌داند. والاس و داروین با مطالعات و کشفیات جدید، این نظریه را کامل می‌کنند. نظریات بعد داروین هم، در این رابطه به مساله تکامل جانداران از خاک منجر شده است. داروین منشاء انواع را تا موجودات تک سلولی نخستین پیش برده بود، و نظریات بعدی تکامل جانداران از خاک را مطرح کرده و معتقد شدند که اصل همه موجودات حیات دار، به زمین و جو آن مربوط می‌شود. (بهزاد، ۱۳۵۳: ۳۳۶-۳۱۶ و ۳۴۲-۳۵۲)

اندیشمندان در اشکال مختلفی؛ همچون فلسفی، فلسفه علم، زیست‌شناسی و دینی، به نقد نظریه تکامل پرداخته‌اند؛ گاه رویکردی همگرا و گاه رویکردی غیر همسو و متضاد با این نظریه ارائه داده‌اند. در بخش قبلی، سخن آن دسته از دانشمندان که به نوعی همگرایی با آن داشتند، آوردیم. اما این نظریه، در هر دو حوزه اسلامی و غربی مخالفانی هم داشته است. در کشور آمریکا تدریس نظریه تکامل، تحت نفوذ الهی دانان خلقت گرا، در مدارس دولتی چهار ایالت ممنوع شد و این ممنوعیت تا سال ۱۸۱۹ ادامه یافت. در سال ۱۸۲۵ جان

توماس اسکوپس، دبیر زیست‌شناسی در دبیرستانی در دیتون، ایالت تنسی، این قانون را زیر پا گذاشت و نظریه داروین را تدریس کرد. خلقت‌گرایان بر ضد او اقامه دعوا کردند و او را به دادگاه کشاندند و بدین ترتیب، محاکمه‌ای که به محاکمه میمون معروف شد، شکل گرفت. (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۳). در حوزه اسلامی هم اندیشمندانی همچون آیت‌الله شعرانی، آیت‌الله مصباح‌یزدی و همچنین دکتر سید حسین نصر، مسیح‌مهاجری و عبد‌الله نصری از جمله مخالفان این نظریه هستند و در رد آن ادله‌ای آورده‌اند. علامه طباطبائی هم ابتدا در کتاب تفسیر المیزان؛ البته با لحنی تردید آمیز، به رد این نظریه پرداخته است و بعداً در مقاله «قرآن و قانون تنازع بقاء و انتخاب اصلح» کما بیش، این دو قانون تکامل را می‌پذیرد. برخی از شاگردان علامه همچون مکارم شیرازی، آیت‌الله سبحانی نیز نظریه تکامل را نه کاملاً مردود دانسته و نه آن را می‌پذیرند. شهید مطهری هم با انتقاد از ردیه علامه، آن را نوعی هم‌سوئی با نظریه تکامل می‌داند. خود وی هم مفاد آیات قرآن و نظریه تکامل را قابل جمع می‌داند. (اسلامی، ۱۳۸۲: ۱۷-۲۵؛ مصباح‌یزدی، ۳۴۱: ۱۳۸۰-۳۴۹. نصری، ۱۳۷۹: ۶۹-۸۷ و ۶۸؛ مطهری، بی تا، ۱: ۵۱۳-۵۱۵؛ طباطبائی، ۱۳۲۱، ۱۱: ۲۵۹-۲۵۱؛ ۴: ۱۳۱ و ۱۴۲؛ مکارم شیرازی، بی تا: ۲۱۵-۲۲۴ و ۲۹۰-۲۹۲؛ همو، ۱۳۹۳، ۱۱: ۸۲-۱۰۳؛ سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۱-۵۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۴ و ۲۱۳)

اما طبق نص صریح روایات شیعی، خصوصاً نهج البلاغه، نظریه تکامل به عنوان مبنای نظریه ابدان روحانی، مردود است. علاوه بر بیان مسائل کلی خلقت انسان که در قرآن بر آن تاکید شده است، در روایات شیعی از مراتب خلقت و همچنین بروز استعدادها و گوناگون انسان سخن به میان آمده است. نهج البلاغه ضمن آنکه بر اصل تکامل در خلقت انسان و ابعاد وجودی اش، صحنه گذاشته است، در بیان سیر خلقت آدم ع از خاک تا روح، به خلقت مستقل هر دو ساحت تاکید دارد. از منظر نهج البلاغه این سیر، نه از نوع تکامل تدریجی ماده فیزیکی؛ بلکه تکامل از نوع افاضه ابعاد جدید است. ابعاد جدید، توأم با کارکردهای جدیدی است که از نوع فیزیکی نیستند. در نظریه تکامل یک موجود جاندار مثلاً، به تدریج از تحت نوع خود به مراتب بالاتری ارتقاء می‌یابد. این تکامل ادامه می‌یابد تا اینکه یک نوع به کیفیت بالاتر و بالاتری برسد؛ ولی طبق دیدگاه نهج البلاغه این نوع تکامل، مردود است؛ چرا که تکامل انسان مشمول تدریج و گذر زمان‌های متمادی در طول حیات انسان نیست.

(نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: ۳۷)

یکی از مواردی که می‌تواند در رد نظریه تکامل صراحت داشته باشد، این سخن از امیر المومنین علیه السلام در نهج البلاغه یک است که فرمودند: «خداوند آنچه را آفرید با اندازه گیری دقیقی استوار کرد، و با لطف و مهربانی نظمشان داد، و به خوبی تدبیر کرد... و موجودات را از نظر حدود، اندازه، و غرائز، و شکل‌ها، و قالب‌ها، و هیأت‌های گوناگون، تقسیم و استوار فرمود، و با حکمت و تدبیر خویش هر یکی را به سرشتی که خود خواست در آورد.» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: ص ۱۵)

بر اساس این سخن حضرت، خداوند متعال برای هر موجودی حد به خصوصی قرار داده است که بیانگر ظرفیت وجودی اوست و هیچ موجودی را هم‌پارای آن نیست که از آن حدودش تجاوز کند. این حدود همان ماهیت مخلوقات است که از نظر هیأت ظاهری و فطرت باطنی متفاوت از هم خلق شده‌اند. مطمئناً تفاوت‌های فطری بین موجودات، با خلقت دفعی موجودات هماهنگ است؛ نه خلقت تدریجی. ضمن آنکه سیاق خطبه یک، در آفرینش نخستین انسان هم هست که به بیان صریح حضرت، دارای روح الهی است. حضرت در این خطبه، بعد از آنکه از خلقت آسمانها و زمین سخن گفته، از خلقت اولین انسان سخن می‌گوید: «سپس خداوند بزرگ، حاکی از قسمت‌های گوناگون زمین، از قسمت‌های سخت و نرم، شور و شیرین، گرد آورد، آب بر آن افزود تا گلی خالص و آماده شد، و با افزودن رطوبت، چسبناک گردید، که از آن، اندامی شایسته، و عضوهایی جدا و به یکدیگر پیوسته آفرید. آن را خشکانید تا محکم شد. خشکاندن را ادامه داد تا سخت شد تا زمانی معین و سرانجامی مشخص، اندام انسان کامل گردید. آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد.»

حضرت در این عبارات به طور صریح از وجود ساحت دیگری به نام روح در کنار ساحت جسمانی انسان خبر می‌دهد؛ بنابراین از دیدگاه نهج البلاغه، انسان ترکیبی از دو ساحت مختلف جسم و روح است که هر یک دارای کارکردهای متفاوتی هستند. در بخش بعدی از کارکردهای ساحت روح، به طور تفصیلی بحث خواهیم کرد.

اما سایر سخنان امیر المومنین ع هم، به نوعی حاکی از چند ساحتی بودن انسان دارد؛

مثلا در دیوان منسوب به آن حضرت آمده است، که انسان دارای هویت فرا جسمانی است ؛ چنانکه می‌فرمایند: « آیا پنداشته‌ای که تو جسمی مادی کوچکی و حال آنکه در تو عالم بزرگی پنهان است. تو به مثل کتاب مبینی هستی که با خواندن حرف حرف آن ضمیر پنهانش آشکر می‌گردد. تو برای آشکار ساختن جلوه ات نیازی به چیز دیگر نداری که از سطرهای اسرار خبری دهد. (دیوان امیرالمومنین علی علیه السلام، ۱۴۱۱: ۱۷۴)

سایر روایات نیز در ردّ نظریه تکامل صریح هستند. از منظر روایات شیعی اگرچه بساطت حقیقی مختص به ذات اقدس الهی است؛ ولی موجودات در مرحله اولیه از بساطت در جوهر برخوردارند. روایات در این نقطه مشترکند که این جوهره جسم نیست. در روایتی مبسوط از امیر مومنان علیه السلام آمده است که وقتی نور عظمت الهی که تجلی کرد، نور پیامبر عظیم الشان اسلام بدون واسطه و انوار ائمه با واسطه نور پیامبر صلی الله علیه و آله به وجود آمدند. از آنجایی که ماده و صورت نورانی پیامبر صلی الله علیه و آله، قابلیت تفکیک پذیری را دارد، در مرتبه نخست انوار ائمه و در مراحل بعدی انوار سایر موجودات، از آن شکل می‌گیرد؛ البته این تفکیک نه از نوع جسمانی؛ بلکه معنوی است؛ چرا که طبق همین روایت، اصل همه موجودات؛ اعم از جسمانی و روحانی، از همین نور است. طبق این روایت و روایات هم مضمون آن، آب، آسمان‌ها و زمین، خورشید و ماه و ستارگان، شب و روز و حتی ملائکه از همین نور خلق شده‌اند. حضرت آدم علیه السلام هم که از خاک خلق شده است، خاک او به همان زمینی برمی‌گردد که منشأش نور است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ۱۵: ۲۷-۳۱)

طبق برخی از این روایات، علی رغم آنکه روح مستقلا از کلمه الهی تکون می‌یابد، نسبت به نور، در رتبه‌ای متأخر قرار دارد؛ بنابراین می‌توان نور را مبدا اولیه همه مخلوقات دانست که حتی مقدم بر روح، هویت مخلوق را شکل می‌دهد. همچنین از منظر روایات خلقت روحانی انسان‌ها، در رتبه‌ای بالاتر و همچنین از منظر زمانی قبل از خلقت جسمانی آن‌ها خلق شده است. (شیخ صدوق، بی تا، ۱: ۱۶۳ و ۱۱۷؛ الکلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۴۳۸ و ۳۸۹؛ طبرسی، بی تا: ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ۲۵: ۱۲؛ ۱۵: ۹)

بنابراین طبق روایات، انسان نه موجودی تک ساحتی؛ بلکه یک موجودی از انواع مرکب به شمار می‌رود که برخوردار از ساحت‌های گوناگون نور، روح و جسم از خصوصیات آن

است. همچنین بر اساس این منابع، انسان از نظر نورانیت و روحانیت عالی ترین ساحت را دارد. اما یکی از نقاط قوت نظریه ملا صدرا توجه به ساحت‌های گوناگون روح بود. در منابع روایی نیز ضمن تاکید بر ساحت روح انسان در برابر بدن او، به مراتب مختلف روح نیز اشاره شده است؛ ولی منابع دینی هرگز، هیچ‌یک از ابعاد روحانی انسان را محصول تکامل بعد مادی - به شکلی که در فلسفه ملا صدرا هم به نوعی وجود داشت - نمی‌دانند. در اندیشه دینی روایی شیعه، ترکیب بین دو ساحت مادی و معنوی، هرگز موجب آفرینش ساحت جدیدی نمی‌شود؛ بلکه ساحت روح در همه ابعادش، منشأ و هویتی جدا دارد و از ناحیه ربوبی افاضه می‌شود. استعداد‌های گوناگون انسان و بالتبع کارکردهای مختلف آنها نیز برخاسته از همین مراتب هستند. حضرت امیر المومنین ع در روایتی، چهار بعد مهم برای روح تصویر کرده است که عبارتند از: حیات، شهوت، قوت و ایمان. در سه ساحت نخست، انسان با حیوانات مشترک است و در ساحت، ایمان از دیگر موجودات متمایز می‌شود. در روایاتی دیگر هم، ضمن بیان این چهار بعد روح، از دو بعد اختصاصی دیگری در انبیاء و اولیای الهی، با نام‌های روح القدس یا روح الامر نام برده شده است. این دو بعد روح، در دریافت مستقیم و بی واسطه وحی و الهام تاثیر دارند. (الکلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۸۱؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: ۴۲)

۴-۲ استعداد‌های عالی انسان

پس از شرح اولین رکن نظریه ابدان روحانی شده، که در قالب نظریه تکامل مطرح شد، به دومین رکن آن؛ یعنی وجود استعداد‌های عالی در انسان می‌پردازیم. این رکن که به یافته‌های جدید در علم فیزیولوژی مرتبط است، بیانگر وجه تمایز انسان از حیوانات، طبق نظریه ابدان روحانی است. مورفی در تبیین نظریه خود و در رد اندیشه‌های دوگانه انگاری (دو ساحتی بودن انسان)، به بررسی کارکردهای نفس فلسفی می‌پردازد و همه آن‌ها را به بدن فیزیکیال نسبت می‌دهد. وی با صراحت تمام طی جمله‌ای اظهار می‌کند: «همه استعداد‌هایی که زمانی به ذهن یا نفس نسبت داده می‌شدند، امروزه به نحو ثمر بخشی به مثابه فرایندهای مغز مطالعه می‌شوند.» صاحب نظریه ابدان روحانی، معتقد است که امروزه زیست شناسان اشیاء عالم را در قالب سلسله مراتب پیچیدگی می‌فهمند و متمایز می‌کنند. آنها با مطالعه سطوح کلی بدن؛ یعنی سلولها و بافت‌ها و اندام‌ها و کل ارگان‌ها، همگام با پیچیده تر شدن سلسله مراتب بدن، با ویژگی‌های

جدیدی روبرو می‌شود که از ویژگی‌های اجزای ترکیبی‌اش متفاوت است. خانم مورفی با تأیید نظریات دانشمندان تجربی‌گرا، مدعی فیزیکی‌بودن همه استعداد‌های انسانی است که با تفاوت‌های ساختاری فیزیکی از همدیگر متمایزند. وی معتقد است که استعداد‌های پیچیده انسان محصول تکامل ساختاری بدنی است. به همین ترتیب وی به دنبال کشف استعداد‌های فیزیکی‌گرا در مغز با تمایزهای فیزیکی ساختاری است، تا ثابت کند که این استعدادها بدون قائل شدن به روح نیز قابل اثبات هستند. (مورفی، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۷ و ۱۲۹-۱۳۳)

خانم مورفی در برابر تقلیل‌گرایان، هم صف آرایی می‌کند. از دیدگاه وی، هر موجودی که به پیچیدگی خاصی از نوع حیات، حس، آگاهی یا اراده می‌رسد، به نوعی دارای استعداد‌های بیشتری می‌گردد که در مراتب نخستین حیات وجود ندارند؛ مثلاً در موجودات نباتی، انواعی از استعداد‌های حیاتی وجود دارد که حاصل تکامل و پیچیدگی در سلسله مراتب ارگانسیم (ترکیبی) بدن است که در جمادات این استعداد وجود ندارد. وی همین‌طور از استعداد‌های خاص نوع انسانی مثل استعداد زبان‌شناختی، اختیار و ایمان سخن می‌گوید و معتقد است که، انسان از نظر زبان‌شناختی یک خلقت ویژه است. از نظر او استعداد‌های عقلانی ریشه در استعداد زبان‌آموزی در انسان دارد و اساساً، قبل از آنکه زبان مبتنی بر عقلانیت باشد، این عقلانیت است که مبتنی بر زبان است. از دیدگاه خانم مورفی، بر اساس یافته‌های جدید، استعداد‌هایی مثل عقلانیت، بر اساس تمایزهای فیزیکی زبان‌شناختی در مغز، قابل تحلیل است. (مورفی، ۱۳۹۱: ۸۲-۹۵ و ۱۳۲-۱۳۵ و ۱۲۹)

این بخش از نظریه خانم مورفی نیز، از منظر روایات شیعی خصوصاً نهج البلاغه مخدوش است. این نوع سخنان محصول رویکرد تجربه‌گرا به مسائل هستی است، که از دوره رنسانس به این طرف رشد قابل توجهی داشته است و در مکتب پوزیتویسم شکل افراطی به خود گرفته است؛ بنابراین خانم مورفی که متأثر از تجربه‌گرایی افراطی است، سعی دارد که همه انواع استعداد‌های انسان را با این رویکرد تحلیل کند.

نهج البلاغه با اشاره به خلقت انسان و مواد و عناصر به کار رفته در آن؛ از خاک - با اوصاف و خصوصیات مختلف آن - تا روح - با ابعاد آن - از استعداد‌هایی مختلفی سخن می‌گوید که حاصل کارکرد هماهنگ ابعاد جسمانی و روحانی انسان است. از منظر علی علیه السلام

این استعدادها در اصل مستند به منبعی غیر فیزیکیال به نام روح هستند. در عباراتی از خطبه یک نهج البلاغه، عطف کلمه «روح» به «جسم» انسان، با حرف «ثم» که بیانگر تراخی است، بیانگر استقلال جنبه روح از جسم است؛ ولو این دو بعد بایکدیگر همکاری لازم را دارند و آثار جدید و فوق العاده‌ای را بروز می‌دهند که غالباً از نوع غیر فیزیکیال است. فای تفریع در عبارت «...ثم نفخ فیه من روحه فمثلت انسانا...» در ادامه این خطبه، دقیقاً بیانگر همین معناست. از دیدگاه نهج البلاغه همه خصوصیات انسانی در زیر لوای دو عنصر بدنی و روحانی و ترکیب آن دو به ظهور می‌رسد؛ حتی گرایش‌های مختلف مزاجی و رنگ‌های مختلف اعضای انسان، که ظاهراً فیزیکیال هستند، محصول دخالت مشترک دو عنصر روح و جسم است. حضرت در خصوص این نوع کارکردها می‌فرماید: «آنگاه از روحی که آفرید در آن دمید تا به صورت انسانی زنده در آمد، دارای نیروی اندیشه، که وی را به تلاش اندازد و دارای افکاری که در دیگر موجودات، تصرف نماید. به انسان اعضاء و جوارحی بخشید، که در خدمت او باشند، و ابزاری عطا فرمود، که آنها را در زندگی به کار گیرد. قدرت تشخیص به او داد تا حق و باطل را بشناسد، و حواس چشایی، و بویایی، و وسیله تشخیص رنگ‌ها، و اجناس مختلف در اختیار او قرار داد. انسان را مخلوطی از رنگ‌های گوناگون، و چیزهای همانند و سازگار، و نیروهای متضاد، و مزاج‌های گوناگون، گرمی، سردی، تری، خشکی، قرار داد.» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق: ۴۲)

چنانکه بیان شد، طبق روایات شیعی، انسان عموماً، چهار بعد روحانی دارد. اما هر یک از این ابعاد نیز خود آثار و کارکردهایی به دنبال دارند که این کارکردها، خودیکی از دلایل اثبات‌کننده وجود ساحت روح در انسان نیز می‌باشد؛ چرا که بدون وجود روح، امکان پیدایش چنین کارکردهایی عقلاً محال است. از دیدگاه نهج البلاغه، جسم خاکی که مدتها از نحوه آمیزش و ترکیب و خشکی آن گذشته تا به شکل همگونی در آمده است، محتاج روحی است که این روح عامل حیات، حس، فکر، معرفت، مزاج‌های گوناگون و رنگ‌های مختلف بدنی و... است. تفرع خصوصیات ذکر شده بر روح حاکی از آن است که انسان بدون روح نمی‌تواند حتی از حیات برخوردار باشد. حتی جوارح و اعضای درونی انسان و زنده بودن سلول‌ها بستگی به همین روح انسان دارد؛ بنابراین از میان خصوصیات یاد شده -

حتی خصوصیت اخلاط، غلبه و اعتدال آنها و رنگ‌های مختلف اندامهای بدن انسان - هیچ‌یک جنبه فیزیکی صرف ندارند.

از جمله کارکردهای اصلی روح، حیات است. در اسلام، از جمله دو نام خدا عبارتند از «الحي» و «المحيي»؛ یعنی خدا هم زنده است و هم زندگی بخش. مساله حیات انسان با توجه به دو مفهوم مذکور، بدون اینکه قضیه‌ی علمی همچون تکامل هم در میان باشد، در نوع خود بسیار روشن و حقیقی است: چرا که موجود زنده به غیر زنده کاهش نمی‌یابد (اصل تفاوت بین موجودات زنده و غیر زنده)؛ چنانکه ما نمی‌توانیم هیچ موجودی را به غیر موجود فرو کاهیم؛ چرا که ما قادر به انجام هیچ‌یک از دو عمل در یک آزمایشگاه نیستیم. (سید حسین نصر، بی تا)؛ بنابراین طبق نظریه خانم مورفی، بایستی امکان سلب حیات از انسان را هم پذیرفت؛ چرا که اگر بپذیریم که افزایش انسان در بعد حیاتی امر طبیعی و تکاملی است، سلب حیات هم یک امر طبیعی خواهد بود؛ در حالی که مرگ انسان، غالباً امری غیر طبیعی که با علل فیزیکی قابل توجیه نمی‌باشد.

یک از کارکردهای روح، تجربه حسی است. در اهمیت آن علامه در تفسیر المیزان، در ذیل آیه کریمه ۷۸ مومنون می‌فرماید: «در این آیه خدای سبحان در شمردن نعمتهایی که بر کفار انعام نموده از نعمت ایجاد سمع و بصر شروع کرده است، چون این دو نعمت از نعمت‌هایی است که در میان همه موجودات تنها حیوانات از آن بهره‌مند شده‌اند و این دو نعمت در حیوانات به طور انشاء و ابداع خلق شده یعنی خدای تعالی در ایجاد آنها از جای دیگری نقشه و الگو نگرفت، چون هیچ موجودی از موجودات ساده که قبل از حیوان در عالم هست یعنی نبات و جماد و عناصر این چنین چیزی نداشتند. دارندگان این دو حس، در یک موقف جدید و خاصی قرار گرفتند، و دارای مجال و میدان فعالیت وسیع‌تری شدند. وسعتی که هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد و با هیچ تقدیری نمی‌توان اندازه‌گیری‌اش کرد. آری، دارنده این حس خیر و شر و نفع و ضرر خود را درک می‌کند. و با این دو حس است که حرکات و سکنت‌ها دارنده آن ارادی است، آنچه را می‌خواهد از آنچه که نمی‌خواهد جدا می‌کند و در عالم جدیدی قرار می‌گیرد که در آن لذت و عزت و غلبه و محبت و امثال آن جلوه می‌کند. جلوه‌ای که در عوالم قبل از حیوان هیچ اثری از آن دیده نمی‌شود.»

و از جمله کارکردهای روح انسان، عقلانیت اوست که خوددیک استعدادی ویژه برای روح نیز هست. تصمیم‌گیری و انگیزه‌دهی در رفتارهای انسان، تحصیل معاش و معاد نیز از کارکردهای عقل در انسان است. این کارکرد، فراتر از کارکرد شهوانی است و در نقطه مقابل آن، کسب کمالات دنیوی و اخروی را برای انسان فراهم می‌کند. حالت تشییع‌گری و ترغیب‌گری نسبت به رفتارها هم ناشی از همین مساله است؛ چنانکه تعبیر «فَيَسْجَعُهُ رُوحُ الْقُوَّةِ»، در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام، بیانگر همین معناست. (الکلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۲۷۱ - ۲۷۲؛ همان، ۲: ۲۸۱)

اما عقل هم به عنوان شریف‌ترین ساحت روحانی، کارکردهای دیگری هم دارد. در نهج البلاغه می‌توان، برای عقل، کارکردهای همچون نظارت بر امور و ملاحظه جوانب آن، (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۲۳۱) تجزیه و تحلیل سخن (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۲۸۴)، تدبیر و برنامه‌ریزی (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۸۸)، قضاوت منصفانه (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۳۶۷)، رعایت اعتدال و میانه روی به دور از افراط و تفریط (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۷۹) مهار زبان از زیاده‌گویی (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۷۶)، تعامل درست با دنیا، را بر شمرد. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ۴۶۹) با توجه به کارکردهای ارزشمند آن می‌توان گفت که این ساحت شریف‌ترین نوع ساحت در انسان هم هست. (الکلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۲)

نکته‌ای که در اینجا بیان آن مهم است، عبارت است از اینکه، نخاع و مغز و سایر اندام‌هایی که متأثر از این قوه هستند، تنها به عنوان عامل ظهور و بروز عقل هستند. وقتی ما به طور معمول تاثیر این روح را در فیزیک خاص مغز و نخاع مورد مطالعه قرار می‌دهیم؛ نباید اشتباه کنیم و کارکرد مغز و نخاع را صرفاً به فیزیک و جسمانیت آنها نسبت دهیم. آیا همه این کارکردها که برای ابعاد مختلف روح انسان از نهج البلاغه و سایر روایات برشمردیم، و از بیان بسیاری از آنها هم اجتناب کردیم، حاکی از آن نیست که انسان بدون روح قادر به انجام چنین کارهایی نیست؟ این سوالی است که خانم مورفی، به عنوان یک فیزیکیالیسم الهی، باید از آن جواب دهد.

بدین‌سان در اندیشه اسلامی انسان در عین نقاط اشتراکی که با سایر موجودات دارد، در استعدادهای خاصی که برخاسته از ساحت‌های عالی اوست، از آنها متمایز می‌گردد؛ انسان موجودی مرکب از همه استعدادهای مادی، نباتی، حیوانی و انسانی با کارکردهایی متمایز از

همدیگر است. این استعدادها هم با کارکردهای بسیار و فوق العاده‌ای که دارند، همه از ناحیه روحی است که خداوند متعال به انسان افاضه می‌کند؛ نه آنکه انسان در فرایند تکاملی خود، آن‌ها را به دست آورده باشد و نه آنکه مرتبط با ساختارها و آرایش فیزیکی بدن انسان باشد.

۵. نتیجه‌گیری

طبق آنچه که بیان شد، نظریه ابدان روحانی، به عنوان یک اندیشه فیزیکی، مبتنی بر دو رکن نظریه تکامل و وجود استعدادهای عالی در انسان بود. دیدیم که صاحب نظریه چگونه در مقابل نظریه‌های دو گانه انگار سنتی درباره انسان، تبیینی فیزیکی از خصوصیات عالی انسان ارائه داده است. همچنین در نقد این دیدگاه گفتیم طبق روایات شیعی علی الخصوص نهج البلاغه، این نظریه نمی‌تواند تبیینی درستی از خصوصیات فراطبیعی انسان به دست بدهد. از منظر روایات شیعی، علی الخصوص بینش نهج البلاغه، نظریه تکامل به عنوان رکن اول و مبنای نظریه باطل است. منابع مذکور، ضمن صحه گذاشتن بر اصل تکامل در خلقت انسان و ابعاد وجودی او، در تقابل با نظریه تکامل، تکامل انسان را مشمول تدرّج و گذر زمان‌های متمادی نمی‌دانند. همچنین از نگاه دینی، بیشتر استعدادهای انسان مرتبط با ساحت روح است. از منظر امیر مومنان علیه السلام، بدن انسان بدون عنصر روح، خاکی بیش نیست که امکان ظهور استعدادهای گوناگون را ندارد؛ بنابراین طبق دیدگاه روایی، اعتقاد به ساخت‌های فیزیکی در تبیین استعدادهای عالی انسانی هم امری موهوم است. استعدادهای انسان علی‌رغم ارتباطی که با بدن او دارند؛ خود از نوع غیر فیزیکی هستند؛ اگرچه ظهور و بروز این استعدادهای در مقام فعلیت از طریق سلول‌های بدن مثل سلولهای فیزیکی مغز اتفاق می‌افتد.

بدین ترتیب نظریه ابدان روحانی که متکی بر نظریه تکامل و تبیین فیزیکی استعدادهای عالی انسان است، نظریه‌ای باطل است و اعتقاد به هویت عینی روح و استناد استعدادهای عالی انسانی به عاملیت مشترک روح و جسم، که مستند به منابع دینی هستند، تنها دیدگاهی است که سرشت انسان را به درستی تبیین می‌کند.

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. سید رضی، *نهج البلاغه*، (۱۴۱۴ق)، قم، هجرت.
۳. اسلامی، سید حسن، (۱۳۸۲)، *مجموعه مقالات یادنامه آیت الله علی مشکینی*، مقاله «پیامدهای الهیاتی نظریه تکاملی و پاسخ‌های ایرانی»، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴. بهزاد، محمود، (۱۳۵۳)، *داروین‌سیم و تکامل*، بی‌جا، بی‌نا (نسخه الکترونیک، شهریور ۸۷).
۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۶۱)، *پوزیتیویسم منطقی*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۶. خوانساری آقا جمال‌الدین، (۱۳۶۶)، *شرح غرر الحکم*، تهران، دانشگاه تهران.
۷. دشتی، محمد، (۱۳۸۵)، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران، آدینه سبز.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۲۵)، *منشور جاوید*، قم، موسسه امام صادق.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۱)، *داروین‌سیم یا تکامل انواع*، قم، موسسه امام صادق.
۱۰. شیخ صدوق، (بی‌تا)، *علل الشرائع*، قم، مکتبه الداوری.
۱۱. صدرالدین شیرازی، (۱۴۰۹ق)، *الأسفار الأربعة*، قم، مکتبه مصطفوی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۲۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، (بی‌تا)، *اعلام الوری*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۱۵. علامه مجلسی، (۴۰۱۴ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۱۶. فرامرزی قراملکی، احد، (بی‌تا)، *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران، نشر آرایه.
۱۷. فرهیخته، نورالدین، (۱۳۴۲)، *داروین‌سیم و مذهب*، بی‌جا، بی‌نا.
۱۸. فولکیه، پل، (۱۳۶۶)، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه دکتر یحیی مهدوی، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۰)، *تاریخ فلسفه از بنیاد تا واصل*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۲۰. کاردان، علی محمد، (۱۳۸۱)، *سیر آراء تربیتی در غرب*، تهران، سمت.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. مطهری، مرتضی، (بی‌تا)، *مقالات فلسفی*، علل گرایش به مادیگری، تهران، صدرا.
۲۴. مورفی، ننسی، (۱۳۹۱)، *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی و سید محسن اسلامی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۵. میبیدی، حسین بن معین‌الدین، (۱۴۱۱ق)، *دیوان امیرالمؤمنین علی*، قم، دار نداء الاسلام.

۲۶. نائس، آرن، (۱۳۵۲)، *کارناب*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۷. ناصر مکارم شیرازی، (۱۳۹۳)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. ناصر مکارم شیرازی، (بی تا)، *فیلسوف نماها*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. نصر، سیدحسین، (بی تا)، ترجمه مرضیه سلیمانی، «*نقد نظریه داروین*»، darwinday.ir.
۳۰. نصری، عبدالله، (۱۳۷۹)، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۱. نلر، جی اف، (۱۳۷۷)، *آشنایی با فلسفه آموزش و پرورش*، ترجمه فریدون بازرگان، تهران، سمت.
32. William Hasker, *Theism and evolutionary biology*, in A Companion to Philosophy of Religion, edited by Philip L. Quinn and Charles Taliaferro, Oxford, Blackwell Publishing, 1997.
33. Sweetman, Brendan, *Religion and Science: An Introduction, Continuum*, New York, 2010.