



تجسم و رؤیت جنّ از منظر عقل و نقل

سیدغلامعباس موسوی مقدم^۱
محمد جعفری^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۷/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۰/۲۲

چکیده

جن موجودی است مادی و جسمانی، اما با جسم لطیف که اصل اوّلی در خلقت آن‌ها این است که نامرئی باشند، اما در مواقعی در کالدهای مختلف، متمثل و متجسم می‌شوند. تمثّل جن به این معناست که در قوه حس و ادراک انسان به صورت‌های مختلفی مرئی شوند، بدون آن‌که تبدیل ماهیتی صورت بگیرد. و تجسم جن به این معناست که جن همچون انسان دارای کالبد جسمانی شود که قابل لمس و اشاره با حواس باشد و فضا را اشغال کند. از آیات و روایات اسلامی به دست می‌آید، جنیان می‌توانند متمثل و حتی متجسم و قابل رؤیت شوند و مصادیق فراوانی که در نقل وارد شده است، هم تمثّل و هم تجسم جن را اثبات می‌کند. از نظر عقلی نیز با توجه به ماده اولیه خلقت جنیان، می‌توان این موضوع را اثبات کرد.

واژگان کلیدی

جن، تمثّل، تجسم، نقل، عقل، جسم کثیف، جسم لطیف.

مقدمه

اندیشه‌هایی دربارهٔ وجود نیروهای غیبی که در جریان زندگی مؤثرند، وجود دارد که غالب فرهنگ‌های ابتدایی و حتی بشر مدرن امروز از آن متأثر بوده و هستند. یکی از مهم‌ترین اعتقادات، مسئله وجود و تأثیر «جن» در زندگی انسان است. جن از منظر قرآن، شبیه‌ترین موجودات به انسان است؛ یعنی موجودی دارای اختیار، ادراک، علم، مسئولیت و تکلیف. هنگامی که صحبت از جن و نحوهٔ حضور آن‌ها مطرح می‌شود، بسیاری تنها موردی که به ذهنشان خطور می‌کند، اشخاصی با عنوان جن‌گیر و یا احضارکنندگان ارواح و همزاد و رمال‌ها هستند و یا با مراجعه به کتاب‌هایی که در این رابطه نوشته شده است، تنها به داستان‌سرایی‌های عجیب و غریب دربارهٔ تجسم جنیان برمی‌خوریم.

در بعد رسانه‌ای و به‌خصوص «هالیوود»، حضور و تجسم جنیان بسیار گسترده و هدف‌مند دنبال می‌شود (فیلم‌هایی مانند: بچهٔ رزماری، طالع نحس، جن‌گیر، کنستانتین، پایان روزها و...) که متأسفانه این آموزهٔ خرافی از هالیوود به برخی فیلم‌های ایرانی نیز رسوخ کرده است. در رسانهٔ ملی ده‌ها ساعت فیلم - مخصوصاً در ماه مبارک رمضان - از تجسم جن (شیطان) و هم‌نشینی آن با انسان‌ها پخش می‌شود که آن‌ها با ما غذا می‌خورند، در کنار ما می‌خوابند، کودکان ما را به مدرسه می‌رسانند، در هیبت یک عارف تجسم پیدا کرده و ما را هدایت می‌کنند و حتی تا عقد و ازدواج با آن‌ها پیش می‌رویم (سریال‌های اغما، سقوط یک فرشته، او یک فرشته بود و...)! این در حالی است که کمتر تحقیق مستدلی دربارهٔ نوع حضور فیزیکی جن در زندگی ما و نحوهٔ تمثیل و تجسم آن‌ها، به بحث پرداخته است که ضرورت تحقیق در این موضوع و جای خالی آن در فضای علمی جامعه احساس می‌شود. موضوعی که در این تحقیق در پی آن هستیم، چگونگی رؤیت جنیان است؛ به این معنا که آیا جنیان در دیدگان ما متمثل می‌شوند و یا غیر از تمثیل، واقعیتی به نام «تجسم» نیز وجود دارد.

۱. مفاهیم

۱-۱. جن

بیشتر مؤلفان لغت‌نامه‌های عربی، «جن» را واژه‌ای عربی (امیدسالار، ۱۳۸۳، ۱۰: ۴۹۰۳) مشتق از ریشهٔ «ج ن ن» می‌دانند که در اصل به معنای «پوشش و استتار» است (گروهی از مستشرقین، ۱۹۳۳، ۷: ۱۱۱) که این معنا در بیش‌تر مشتقات این ریشه وجود دارد (ابن‌منظور،

۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۲۲۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۱۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۱۱۳؛ مثلاً به «قلب» از آن رو «جنان» می‌گویند که در قفسهٔ سینه پنهان شده و یا به خاطر این‌که افکار، غم و شادی و... در قلب پنهان است (ابوحاتم‌رازی، ۱۹۵۸، ۲: ۱۴۷). به سپر «جَنَّة»، «مَجَنِّ» یا «مَجَنَّة» می‌گویند، زیرا به کارگیرنده‌اش را مخفی می‌کند (ابوحاتم‌رازی، ۱۹۵۸، ۲: ۱۷۲). به باغ، مزرعه و چمن، «جَنَّت» و «جَنَّتات» می‌گویند، به خاطر این‌که روی زمین را می‌پوشانند و به بهشت به این دلیل «جَنَّة» می‌گویند که به خاطر کثرت درختانش به گونه‌ای است که برخی، برخی دیگر را می‌پوشاند (رازی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۸۲). به جنین چون در رحم مادر پنهان است، «جنین» می‌گویند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۷). به دیوانه و مجنون «الجِنَّة» می‌گویند، چون عقل او پوشیده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۷؛ ابوحاتم‌رازی، ۱۹۵۸، ۲: ۱۷۲) و به تعبیر راغب، مثل این‌که جنون حائل و مانعی بین نفس و عقل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۰۵). هم‌چنین عرب به قبر و کفن «الجَنِّین» می‌گوید، به خاطر این‌که میت را می‌پوشاند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۴). گاهی به ملائک هم لفظ «الجِنَّة» را به کار می‌برند، به خاطر این‌که از چشم مردم پوشیده است (شبلی، ۱۹۸۳: ۷۰۶).

پس با توجه به معنای لغوی این لفظ (مخفی بودن شیء از حواس)، ملائکه را نیز می‌توان از زمرهٔ جنیان به حساب آورد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۲۶۶)، همان‌طور که اعراب جاهلی ملائکه را به جهت پوشیدگی از نظر، جن می‌نامیدند (قرطبی، ۱۹۶۷، ۱۶: ۱۳۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۴: ۴۷۵). بنابراین، به انواع روحانی - غیر از انسان - جن گفته می‌شود که از حواس ما پوشیده هستند و ملائکه و شیاطین داخل در جن هستند؛ به تعبیر فخر رازی (دغیم، ۲۰۰۱: ۲۲۷)، بین جن و ملک عموم و خصوص مطلق است [همهٔ ملائکه جن هستند، ولی هر جنی ملک نیست] (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۰۳).

لغویان (طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۳۰۰؛ بروسوی، بی‌تا، ۱۰: ۱۸۸) واحد جن را «جِنِّی» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۱۲) - مانند روم و رومی - و جمع جن را «جِنَّة» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۶۳) و «جنان» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۶: ۲۱؛ ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ۱: ۳۰۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۱۷). چنانچه در قرآن می‌خوانیم: «مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ»؛ چه آن شیطان از جنس جنیان باشد و یا از نوع انسان (ناس: ۶). «وَ جَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا وَ لَقَدْ عَلِمْتِ الْجِنَّةُ اِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ»؛ میان خدا و جنیان، نسب و خویشی قرار دادند، در صورتی که جنیان به خوبی می‌دانند که [روز قیامت برای حساب و پاداش] احضار خواهند شد (صافات: ۱۵۸).

برخی اسم جمع جن را «الجان» دانسته‌اند (ازهری، ۱۳۴۷ق، ۱۰: ۴۹۶؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق، ۷: ۲۱۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۱۱۳) که به معنای «مار سفید» هم آمده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۱۲)، زیرا در قرآن به همراه «انس» به کار رفته است (ابی‌بکر رازی، ۱۴۲۹ق: ۴۸): «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ»؛ و آن روز [فرشتگان] از گناه آدمیان و جنیان نپرسند (الرحمن: ۳۹). «لَمْ يَطْمِئِنُّوا إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ»؛ پیش از آنان هیچ انس و جتی با ایشان تماس نگرفته است (الرحمن: ۷۴).

معادل واژه جن در فارسی، «پری» و «دیو» است (امیدسالار، ۱۳۸۳، ۱۰: ۷۹۲؛ مروزی، ۱۳۶۱، ۱: ۳؛ زنجی سجزی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۵) و در تفاسیر و ترجمه‌های کهن قرآن کریم به زبان فارسی، واژه پری را معادل جن گذاشته‌اند (صدر حاسید جوادی، ۱۳۷۵، ۵: ۴۴۹). این کلمه در فارسی به اشتباه به صورت «أَجَنَّة» جمع بسته می‌شود، در حالی که «أَجَنَّة» جمع «جنین» است نه جن. قرآن کریم می‌فرماید: «وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجَنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ»؛ و در آن موقع که به صورت جنین‌هایی در شکم مادرانتان بودید (نجم: ۳۲).

۲-۱. تمثّل

بسیاری از لغت‌شناسان (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۲۲۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۶۱۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۵: ۴۷۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۵۶۴؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ۴: ۲۹۵) واژه «تمثّل» را در اصل از ماده «مثول» به معنای ایستادن در برابر شخص یا چیزی می‌دانند و «ممثل» به چیزی می‌گویند که به صورت دیگری نمایان گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۳۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱: ۷۵۹). «تَمَثَّلَ» یعنی شکل و صورت یافت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴: ۱۹۶). لذا معنای «التَّمَثُّلُ فِي الْعَدَاءِ»، یعنی تغییر شکل غذا و تبدیل آن به سلول‌های جسم در بدن. اما «تمثّل» در اصطلاح، مفهومش این است که چیزی یا شخصی صورتاً به شکل دیگری درمی‌آید، نه این‌که ماهیت و باطن آن تغییر یافته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۳۷). به تعبیری، حقیقتِ تمثّل عبارت است از: قدرت و قوت روحی که بتواند در وجود خود تأثیر ایجاد کرده و طبق خواسته خود ظواهر خود را تغییر دهد (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۸۸؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ۱۳: ۳۰۲). پس تمثّل، انقلاب حقیقت نیست، آن‌گونه که مثلاً جن، انسان شود و دوباره آن انسان جن گردد، بلکه تمثّل آن است که در حیطة ادراکی فرد، به صورت انسانی مشاهده شود (جوادی‌آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۱۳۷۸، ۷: ۳۶۶).

به تعبیر دیگر، «تمثّل» یعنی ظهور چیزی برای انسان به صورتی که آدمی با آن انس و الفت دارد؛ مانند ظهور جبرئیل علیه السلام برای حضرت مریم علیها السلام به صورت بشری تمام‌عیار. به تعبیری،

جبرئیل در همان حال هم که به صورت بشر تمثیل یافته بود، باز فرشته بود، نه این که بشر شده باشد، بلکه فرشته‌ای بود به صورت بشر، و مریم او را به صورت بشر می‌دید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۴۸).

با این توضیح معلوم شد که منظور از تمثیل جن و شیطان این نیست که از ماهیت حقیقی خود خارج شوند و تغییر ماهیت بدهند، بلکه به این معناست که در قوه حس و ادراک انسان به صورت‌های مختلفی محسوس می‌شوند، بدون آن که تبدیل ماهیتی صورت بگیرد.

۳-۱. تجسم

«تجسم» از کلمه «جسم» مشتق شده و اسم عامی است از هر چیزی که طول و عرض و عمق دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱: ۳۹۹) یا چیزی که دارای ماده باشد (تهانوی، ۱۹۹۸، ۱: ۵۶۲) و فضایی را اشغال کند و بتوان آن را با حواس پنج‌گانه درک کرد (سجادی، ۱۳۷۳، ۱: ۶۳۹؛ دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۴۱۹). پس جسم دارای شکل، وضع و مکان است که وقتی مکانی را اشغال کند، مانع از ورود جسم دیگر به آن مکان می‌شود؛ یعنی مانع از تداخل با جسم دیگر می‌گردد. پس امتداد و عدم تداخل، از معانی مقوم جسم است که معنای سومی نیز به آن‌ها اضافه می‌شود و آن جرم است. جسم مترادف جرم است (دهخدا، ۱۳۷۷: مدخل «جسم»).

جسم را به معنای «جسد» نیز به کار برده‌اند که در مقابل روح قرار دارد. جسمانی منسوب به جسم است و جسمانیت به معنای مادیت است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۲۸۳؛ جهامی، ۱۹۹۸: ۱۹۱). اما فرق جسم و جسد این است که کلمه «جسد» برای جسمی به کار می‌رود که معمولاً دارای روح بوده، ولی فعلاً روح نداشته باشد و می‌توان گفت: کلمه «جسم» اعم از کلمه «جسد» است؛ به این معنا که کلمه «جسم» شامل هر نوع جسمی می‌شود، اما کلمه «جسد» فقط برای جسمی به کار می‌رود که قبلاً دارای روح بوده و فعلاً فاقد آن باشد (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ۱۲: ۱۷۷). البته خلیل بن احمد فرق دومی را بیان کرده و می‌گوید: جسد دارای رنگ است و به اشیایی که رنگی ندارند، مانند: آب و هوا، جسم گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۶: ۴۸).

و منظور از «تجسم» در اصطلاح بحث ما، اصطلاحی مقابل تمثیل می‌باشد و به این معناست که جن همچون انسان دارای کالبد جسمانی شود که قابل لمس و اشاره با حواس باشد و فضا را اشغال کند و به تعبیری مقصود از تجسم: به صورت شکل، جسم و پیکر درآمدن و جسم شدن یا صورت جسمی و فیزیکی یافتن جن است، به گونه‌ای که از کالبد و جسد برای حضور یا ظهور خویش و کارکردهایش استفاده کند.

۲. نظریات اندیشمندان دربارهٔ جسم جنیان

برخی معتقدند، جنیان اصلاً جسم ندارند و فقط دارای روح هستند (ابوالبراء، ۲۰۰۰: ۲۷). این نظر بیشتر منتسب به فلاسفه است. تهانوی می‌گوید: برخی فلاسفه و ملحدان معتقدند جنیان ارواح مجردی هستند که می‌توانند در عالم تصرف کنند و شیطان قوهٔ متخیله است (تهانوی، ۳۷۴: ۱). میرداماد نیز جنیان را موجوداتی مجرد، نه جسمانی دانسته است. وی در قبسات این‌گونه بیان می‌کند که: حق همان است که حکمای اسلام آورده‌اند: جن، جسم و جسمانی نیست، بلکه موجودی مجرد و ماهیتاً مخالف نفوس بشری است و متعلق به اجساد ناریه هواییه است و قادر به تصرف در این عالم (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۰۴).

فخر رازی (رازی، ۱۴۲۹ق، ۳۰: ۶۶۳) آرای فلاسفه و متکلمان را دربارهٔ ماهیت جنّ به دو دسته تقسیم کرده است: گروهی که جنّ را جسم نمی‌دانند، بلکه آن را جوهر قائم به نفس خویش و موجودی مجرد می‌دانند و مجرد بودن جنیان را مانع علم آن‌ها به اخبار و مانع قدرت آن‌ها بر انجام دادن کارهای خارق‌العاده تلقی نمی‌کنند و گروهی که جنّ را جسم می‌دانند، اما با هم اختلاف نظر دارند. عده‌ای از آنان، جنّ را جسم لطیف یا علوی و عده‌ای دیگر، آن را جسم کثیف یا سفلی به شمار آورده‌اند. از عبارات فیلسوفان و متکلمان برمی‌آید که گروه اول، میان جنّ و ملک و شیطان تفاوت جوهری قائل نیستند و هر سه را از حیث جوهر یکی می‌دانند؛ با این بیان که اگر پاک و نورانی و نیک‌خواه باشند، ملائکه‌اند و همان‌ها هستند که «صالحان جنّ» نامیده می‌شوند و اگر ناپاک و تیره و شرور باشند، شیطانند (رازی، ۱۴۲۹ق، ۳۰: ۶۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۷۱، ۱: ۱۸۳-۱۸۴).

برخی دیگر معتقدند جنیان دارای جسم لطیف هستند. در گوهر مراد آمده: مذهب متکلمان آن است که ملائکه، جن و شیاطین نیستند، مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و لذا گاه مرئی‌اند و گاه نامرئی می‌شوند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۲).

خواجه نصیرالدین نیز از قول متکلمان و فلاسفه این‌گونه می‌گوید: متکلمان معتقدند جنیان دارای جسم لطیفند و لذا قادرند به اشکال مختلف دربیایند، ولی فلاسفه و برخی معتزله منکر این موضوع هستند و می‌گویند اگر آن‌ها اجسام لطیف باشند، دیگر قادر به انجام هیچ کاری نیستند و با کوچک‌ترین کاری از هم می‌پاشند و اگر جسم کثیف بودند هم ما آن‌ها را می‌دیدیم؛ اما این حرف باطلی است، زیرا لطافت به معنای عدم رنگ است، نه این‌که بدن آن‌ها بافت (جسم) نازک باشد (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۲۳۱).

ابن سینا می‌گوید: جن موجودی زنده، هوایی، ناطق و دارای جرم شفاف است و به اشکال گوناگون متشکل می‌شود (ابن سینا، ۱۹۷۱، ۳: ۷). طبرسی می‌گوید: جنیان اجسام لطیفی هستند که دیده نمی‌شوند و برای دیدن آن‌ها به نوری برتر نیاز است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۰: ۱۵۷). ابن حزم نیز معتقد است که جسم جنیان لطیف است. او می‌گوید: جنیان دارای جسمی لطیف، صاف و هوایی هستند که هیچ رنگی ندارند و عنصر وجودی آن‌ها آتش است و آتش و هوا دو عنصری هستند که رنگ ندارند و رنگی که در آتش افروخته مشاهده می‌کنیم، به خاطر امتزاج آتش با رطوبت و چوب و... است. و اگر جنیان رنگ داشتند، با چشم آن‌ها را می‌دیدیم و اگر جسم آن‌ها رقیق و صاف و هوایی نبود، با لامسه حس می‌کردیم (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۱۳).

علامه مجلسی درباره جسمانی بودن جن دو نظر را بیان کرده و معتقد است، جنیان و حتی فرشته‌ها جسمانی هستند، اما جسم لطیف. وی می‌گوید: و به قول دوم که فرشته و جن جسم هستند، می‌گوییم نمی‌شود که آن‌ها جسم کثیف باشند و باید گفت جسم لطیف هستند و خدا آن‌ها را از ترکیبی عجیب آفریده است که به خاطر این لطافت، جدا شدن و پاره شدن و تباهی و نابودی ندارند و نفوذ جسم لطیف در ژرفای جسم کثیف، دور از ذهن نیست، چنانچه روح آدمی جسم لطیف است و در ژرفای تن نفوذ کرده است؛ و چون این معقول است، چرا بعید باشد که اجسام لطیف دیگر به درون این تن بروند؟ آیا نیست که جرم آتش درون جرم زغال روان گردد و آب گل در جسم گل است و روغن کنجد در کنجد (مجلسی، ۱۳۵۱، ۷: ۱۲۹، ۲۲۵، ۱۳۰).

شیخ بهایی می‌گوید: ارواح جن‌ها در جرمی لطیف جا دارند که بیشترین آن آتش و هواست، چنان‌که در بدن آدمی غلبه با آب و خاک است (شیخ بهایی، ۱۳۶۳: ۴۲۱-۴۲۲). گروهی نیز معتقدند، اگرچه جنیان دارای جسم لطیف هستند، در بعضی مواقع به صورت جسم کثیف متجسم می‌شوند. فخر رازی می‌گوید: اگر کسی سؤال کند که چگونه معقول است که جن از آتش آفریده شده باشد، پاسخ می‌دهیم: خداوند قادر است که عقل و حیات را در جسم آتشین قرار دهد، همان‌طور که انسان در خاک قرار دارد و علاوه بر آن، جن بر صورت ناری خود باقی نمانده، بلکه به قدرت خداوند استحال به نوع دیگری شده است که قابلیت حیات و زندگی را دارد، همان‌طور که در انسان چنین است (فخر رازی، بی‌تا، ۱۹: ۱۸۱).

شبلی می‌گوید: جن دارای جسمی مرکب است؛ لذا می‌تواند به صورت جسم کثیف دربیاید، به خلاف نظر معتزله که می‌گویند جنیان دارای جسم لطیفند (شبلی، ۱۹۸۳: ۳۰). وی سپس ادامه

می‌دهد: اما سخن معتزله که می‌گویند جنیان دارای جسم لطیفند و به همین دلیل ما آن‌ها را نمی‌بینیم، حرف صحیحی نیست، زیرا ما دلیل آوردیم که رقت جسم مانع دیدن نمی‌شود، همان‌طور که ما اجسام کثیف داریم، در حالی که آن‌ها را نمی‌بینیم (شبللی، ۱۹۸۳: ۳۰). در مجموع می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که از نظر بیشتر متکلمان جنیان موجوداتی جسمانی با جسم لطیفند که در مواردی می‌توانند به صورت جسم کثیف نیز ظاهر شوند.

۳. دلایل نقلی بر تجسم و رؤیت جن و شیطان

در این‌که جن و شیطان از طریق وسوسه می‌توانند با انسان ارتباط برقرار کند، شکی نیست، همان‌گونه که در آیات مختلف قرآن همانند سوره «ناس» ذکر شده است: «مَنْ شَرَّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»؛ از زیان وسوسه‌گر کمین‌گرفته و پنهان، آن‌که همواره در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند از جنیان و آدمیان (ناس: ۴-۶). اما این‌که به روش دیگری مثل تمثیل و یا تجسم بتوانند با انسان رابطه برقرار کنند، هرچند محل اختلاف است، با توجه به آیات و روایات فراوان می‌توان نتیجه گرفت که تمثیل و رؤیت جن و حتی تجسم جنیان، هم ثبوتاً و هم اثباتاً قابل تحقق است.

۳-۱. آیات دال بر تجسم جن و شیطان

مفسران بر این باورند که در تعدادی از آیات قرآن، به تجسم ابلیس اشاره شده است که در ذیل به بررسی این آیات می‌پردازیم:

الف) ابلیس در چهره «سراقة بن مالک»: «وَ إِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ اَعْمَالَهُمْ وَ قَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ اَلْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَ اِنِّي جَارٌّ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَاَتِ الْفِتْنَانَ نَكَصَ عَلٰى عَقْبَيْهِ وَ قَالَ اِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ اِنِّي اَرٰى مَا لَا تَرَوْنَ اِنِّي اَخَافُ اللهَ وَ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»؛ و [یاد کنید] هنگامی را که شیطان اعمالشان را [که در راه دشمنی با پیامبر و لشکرکشی بر ضد اهل ایمان بود] در نظرشان آراست و گفت: امروز [به سبب جمعیت بسیار و آرایش جنگی شما] هیچ کس از مردمان [باایمان] پیروزشونده بر شما نیست و من پناه‌دهنده به شمایم، ولی زمانی که دو گروه [مؤمن و مشرک] با یکدیگر برخورد کردند، به عقب برگشت و پا به فرار گذاشت و گفت: من از شما [یاران و پیروانم] بیزارم، من چیزی را [چون نزول فرشتگان] می‌بینم که شما نمی‌بینید؛ البته من از خدا می‌ترسم و خدا سخت‌کیفر است (انفال: ۴۸).

در روایتی که بسیاری از تفاسیر (عروسی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۱۶۲؛ طوسی، بی‌تا، ۵: ۱۳۶؛ گروه مترجمان، ۱۳۶۰، ۱۰: ۲۳۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ۹: ۱۲۸) نقل کرده‌اند، در شأن نزول این آیه

چنین بیان شده است: قریش هنگامی که تصمیم راسخ برای حرکت به سوی میدان بدر گرفتند، از حمله طایفه «بنی کنانه» بیمناک بودند، زیرا پیش‌تر نیز با هم خصومت داشتند. در این موقع ابلیس در چهره «سراقة بن مالک» که از سرشناس‌های قبیله بنی کنانه بود، به سراغ آن‌ها آمد و به آن‌ها اطمینان داد که با شما موافق و هماهنگم و کسی بر شما غالب نخواهد شد و در میدان بدر شرکت کرد؛ اما هنگامی که نزول ملائکه را مشاهده کرد، عقب‌نشینی نموده، فرار کرد. لشکر نیز به دنبال ضربت‌های سختی که از مسلمانان خورده بودند و با مشاهده کار ابلیس، پا به فرار گذاشتند و هنگامی که به مکه بازگشتند، گفتند سراقة بن مالک سبب فرار قریش شد. این سخن به گوش سراقة رسید و سوگند یاد کرد که من به هیچ وجه از این موضوع آگاهی ندارم و هنگامی که نشانه‌های مختلف وضع او را در میدان بدر به او یادآوری کردند، همه را انکار کرد و قسم خورد که چنین چیزی حتماً نبوده و او از مکه حرکت نکرده است. به این ترتیب معلوم شد که آن شخص سراقة بن مالک نبوده است. صاحب مجمع‌البیان اضافه کرده است که این روایت از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) نیز رسیده است (گروه مترجمان، ۱۳۶۰، ۱۰: ۲۳۶).

نظیر این روایت را ابن شهر آشوب نیز از آن دو بزرگوار نقل کرده (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۱ق، ۲: ۷۵) و در معنای این دو روایت، روایات بسیاری از طرق اهل سنت از ابن عباس و غیر او نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۰: ۱۴؛ فخر رازی، بی تا، ۱۵: ۴۹۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۹۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۲۹؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ۴: ۵۹).

ب) ابلیس در «دارالندوه»: «وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَ يُمَكِّرُونَ» و (به یاد آر) وقتی که کافران با تو مکر می‌کردند تا تو را به بند کشند یا به قتل رسانند یا از شهر بیرون کنند و آن‌ها (با تو) مکر می‌کنند، خدا هم (با آن‌ها) مکر می‌کند و خدا بهتر از هر کس مکر تواند کرد (انفال: ۳۰).

در تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۷۳)، در المنثور (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۸۰) و تفاسیر دیگر از ابن عباس روایت شده که درباره این آیه گفته است: قریش با خود گفتند: ایمن از این نیستیم که یکی از بزرگان قریش به دین محمد درآیند و در نتیجه مرام ما تباہ گردد. لذا برای پیش‌گیری از چنین پیش‌آمدی، بی‌درنگ در «دارالندوه» مجلس تشکیل دادند - و قانون قریشیان چنین بود که کسی داخل «دارالندوه» نمی‌شد، مگر این‌که چهل سال از عمرش گذشته باشد - و چهل نفر از سران قریش گرد هم جمع شدند و ابلیس به صورت پیری سال‌خورده به انجمن آن‌ها آمد. دربان پرسید: تو کیستی؟ گفت: من پیری از اهل نجدم که

هیچ‌گاه رأی صائیم را از شما دریغ نداشته‌ام و چون شنیده‌ام که درباره این مرد، انجمن کرده‌اید، آمده‌ام تا شما را کمک فکری کنم. دربان گفت: داخل شو! و ابلیس داخل شد. در آن جلسه برای مقابله با پیامبر ﷺ هر کس پیشنهادی داد و ابلیس با استدلال همه را رد کرد. به ناچار همگی به ابلیس گفتند: پس تو ای پیرمرد بگو که رأی چیست؟ ابلیس گفت: جز یک پیشنهاد، هیچ علاج دیگری در کار او نیست. پرسیدند: آن پیشنهاد چیست؟ گفت: آن است که از هر قبیله‌ای از قبایل و طوایف عرب، یک نفر انتخاب شود، حتی یک نفر هم از بنی‌هاشم و این عده هر کدام یک کارد یا آهن و یا شمشیری برداشته و نابهنگام بر سرش ریخته، همگی دفعتاً بر او ضربه‌ای وارد آورند تا معلوم نشود به ضربه کدام یک کشته شده و در نتیجه خونش در میان قریش متفرق و گم شود و بنی‌هاشم نتوانند به خون‌خواهی او قیام کنند، چون یک نفر از خود ایشان شریک بوده و اگر به ناچار مطالبه خون‌بها کردند، شما می‌توانید سه‌برابر آن را هم بدهید. گفتند: آری، ده برابر می‌دهیم. آن‌گاه همگی رأی پیرمرد نجدی را پسندیده و بر آن متفق شدند و از بنی‌هاشم «بولهب» عموی پیغمبر داوطلب شد. از طرفی جبرئیل به رسول‌الله ﷺ نازل شد و برای وی خبر آورد که قریش در دارالندوه اجتماع نموده و علیه تو توطئه می‌کنند، و آن شب علی علیه السلام در بستر پیغمبر صلی الله علیه و آله خوابید و رسول خدا صلی الله علیه و آله شبانه از شهر خارج شد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۹: ۱۰۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ۹: ۱۴۹؛ زمخشری، ۲: ۲۱۶؛ عروسی، ۱۴۱۵، ۲: ۱۴۸).

علامه طباطبائی پس از ذکر این داستان چنین می‌گوید: و مسئله درآمدن ابلیس در آن انجمن به صورت پیرمردی از اهل نجد، در روایات از طرق شیعه و سنی آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۹: ۱۰۶).

ج) ابلیس و «برصیصای عابد»: «كَمَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ»؛ (این منافقان) در مثل مانند شیطانند که انسان را گفت: به خدا کافر شو! پس از آن که آدمی کافر شد، به او گوید: از تو بیزارم، که من از (عقاب) پروردگار عالمیان سخت می‌ترسم (حشر: ۱۶).

علامه طباطبائی در شأن نزول این آیه چنین می‌فرماید: این قصه معروف است و به طور مختصر و یا مفصل در روایات بسیاری آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۳۷۲). سپس علامه داستان را از قول *در المنثور* این‌گونه بیان می‌کند: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: در بنی‌اسرائیل راهبی بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۴: ۴۸۷). شیطان، دختری را بیمار کرد و به دل خانواده‌اش انداخت که دوای درد دخترتان نزد فلان راهب است. دختر را نزد راهب بردند. او از نگاه‌داری دختر

امتناع می‌کرد و ایشان اصرار می‌کردند تا سرانجام قبول کرد و دختر نزد راهب بماند. روزی شیطان راهب را وسوسه کرد و کام‌گیری از او را در نظر وی زینت داد و هم‌چنان او را وسوسه کرد تا آن‌که دختر را حامله کرد. بعد از آن‌که دختر حامله شد، شیطان به دلش انداخت که هم‌اکنون رسوا خواهی شد. او را بکش و اگر خانواده‌اش آمدند که دختر ما چه شد، بگو دخترتان مُرد. راهب دختر را کشت و دفن کرد. از سوی دیگر، شیطان نزد خانواده دختر رفت و گفت: راهب دخترتان را حامله کرد و سپس او را کشت. خانواده دختر نزد راهب آمدند که دختر ما چه شد؟ گفت: دخترتان مُرد. خانواده دختر، راهب را دستگیر کردند. شیطان به سوی او برگشت و گفت: من بودم که جنایت تو را به خانواده دختر گزارش دادم و من بودم که تو را به این گرفتاری دچار ساختم. حال اگر هرچه گفتم اطاعت کنی، نجات می‌یابی. راهب قبول کرد. گفت: باید دو نوبت برایم سجده کنی. راهب دو بار برای شیطان سجده کرد و آیه شریفه: «كَمَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ...» اشاره به این داستان دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۳۷۱-۳۷۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۰۰).

د) کار کردن جنیان برای حضرت سلیمان علیه السلام: «وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَن يَرِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَ تَمَاثِيلَ وَ جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَاسِيَاتٍ»؛ و گروهی از جن به اذن پروردگارش نزد او کار می‌کردند و هر کدام از آنان از فرمان ما سرپیچی می‌کرد، از عذاب سوزان به او می‌چشانندیم. [گروه جن] برای او هرچه می‌خواست، می‌ساختند؛ از نمازخانه‌ها، مجسمه‌ها و ظروف بزرگی مانند حوض‌ها و دیگ‌هایی ثابت (سبأ: ۱۲-۱۳).

داستان خدمت‌گزاری جن‌ها به حضرت سلیمان علیه السلام در آیات مختلف قرآن ذکر شده است (نمل: ۱۷-۴۰؛ انبیاء: ۸۲؛ سبأ: ۱۲-۱۳) که ظهور این آیات در تجسم جن است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۶۸). در آیه ۸۲ سوره «انبیاء» چنین آمده است: «وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَن يُغْوِصُونَ لَهُ وَ يَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ»؛ و نیز برخی جنیان را مستخر سلیمان کردیم که به دریا برای او غواصی کنند و یا به کارهای دیگر در دستگاه او بپردازند. و یا در سوره «نمل» از حضور جنیان در بین خدمت‌گزاران حضرت سلیمان علیه السلام چنین ذکر شده است: «قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَ إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ»؛ (از آن میان) یکی از جنیان کاردان و تیزهوش گفت: من پیش از آن‌که تو از جایگاه (قضاوت) خود برخیزی، آن را به حضورت آورم و من بر آوردن تخت او قادر و امینم (نمل: ۳۹).

۲-۳. روایات دال بر تجسم جن و شیطان

درباره تجسم و دیده شدن جن از لحاظ اخبار و روایات، به طور حتم جن، مجسم و دیده می‌شود (قرشی‌بنایی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۶۸). مفاد برخی روایات حاکی از آن است که جنیان می‌توانند به صورت حیواناتی چون مار و سگ و حتی انسان، با ظاهری عجیب و غریب درآیند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶ و ۶: ۵۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۰: ۶۶، شبلی، ۱۹۸۳: ۳۶). آن‌ها به محضر پیامبر ﷺ، علی علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام می‌آمدند و به یادگیری قرآن می‌پرداختند و مشکلات خویش را می‌پرسیدند. در *اصول کافی* (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۲۴۳) بابی تحت عنوان «جنّ به محضر ائمه علیهم السلام می‌آیند و مسائل دینی خود را می‌پرسند» منعقد است و در این باره احادیثی نقل شده است؛ از آن جمله، سعد اسکاف می‌گوید: درباره بعضی از کارهای خود به منزل امام باقر علیه السلام رفتم. (هرچه می‌خواستم وارد اتاق شوم) می‌فرمود: عجله نکن! تا آن که آفتاب مرا سوزاند و هر جا سایه می‌رفت، می‌رفتم. ناگاه برخلاف انتظار اشخاصی از اتاق خارج شده، به سوی من آمدند و پوستین در بر کرده بودند. از کثرت عبادت لاغر شده بودند. به خدا که از سیمای زیبای آن‌ها، وضع خود (انتظار در هوای گرم) را فراموش کردم. چون خدمت حضرت رسیدم، به من فرمود: «گویا تو را ناراحت کردم.» عرض کردم: آری، ولی به خدا من وضع خود را فراموش کردم. اشخاصی از نزد من گذشتند، همه یک‌نواخت و من مردمی خوش‌قیافه‌تر از آن‌ها ندیده بودم. آن‌ها مانند ملخ‌های زرد بودند و عبادت لاغرشان کرده بود. فرمود: «ای سعد! آن‌ها را دیدی؟» گفتم: آری. فرمود: «ایشان برادران تو از طایفه جن هستند.» عرض کردم: خدمت شما می‌آیند؟ فرمود: «آری، می‌آیند و مسائل دینی و حلال و حرام خود را از ما می‌پرسند» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۲۴۴).

و یا از «ابن جبل» نقل شده است: در خانه امام صادق علیه السلام ایستاده بودیم که مردمی شبیه سیاه‌پوستان سودانی بیرون آمدند که لنگ و روپوشی در برداشتند. از امام صادق علیه السلام درباره آن‌ها پرسیدیم. فرمود: «ایشان برادران جنّ شما هستند» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۲۴۴). هم‌چنین سعد اسکاف می‌گوید: خدمت امام باقر علیه السلام رهسپار شدم و می‌خواستم اجازه ورود بگیرم که دیدم جهاز‌های شتر در خانه صف کشیده و به ردیف است. ناگاه صداهایی برخاست و سپس مردمی عمامه به سر شبیه سودانی‌ها بیرون آمدند. من خدمت حضرت رسیدم و عرض کردم: قربانت! امروز به من دیر اجازه فرمودی و من اشخاصی عمامه به سر دیدم بیرون آمدند که آن‌ها را نشناختم. فرمود: «ندانستی آن‌ها چه کسانی هستند؟» عرض کردم: نه! فرمود: «آن‌ها برادران جنّ شما هستند که نزد ما می‌آیند و حلال و حرام و مسائل دینی خود را از ما می‌پرسند» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۲۴۵).

هم‌چنین در منابع روایی ما، روایات بسیاری در این باره وارد شده است که محتوای برخی روایات، به موارد ذیل اشاره می‌کنند:

۱. کمک به شیعیان در انجام فرایضی همچون حج (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۳: ۴۵۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۵: ۲۶۲).
۲. تجسم در قالب جوانی زیبارو و یاد دادن لواط به قوم لوط (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۴۵).
۳. تجسم به صورت زن و یاد دادن مساحقه به زنان قوم لوط (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۰: ۲۷۸).
۴. تجسم به صورت «مغیره بن شعبه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۰: ۲۳۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۷۰۴).
۵. تجسم در روز سقیفه و بیعت با دشمنان اهل بیت علیهم‌السلام (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۹۳-۳۹۴).

۴. تبیین عقلی بر تجسم جن و شیطان

برای اثبات موضوع، ابتدا درباره انواع جسم مباحثی را به صورت مختصر بیان می‌کنیم و سپس با توجه به مباحث مطرح‌شده در نظر دانشمندان اسلامی مبنی بر جسمانی بودن جن و اجسام چندبعدی، نتیجه‌گیری خواهد شد.

۴-۱. جسم کثیف و لطیف

جسم در اصطلاح فلسفی به جسم «کثیف» و «لطیف» تقسیم می‌شود. جسم کثیف جسمی است که مانع از دیده شدن آن سوی خود شده و یا جلوی نفوذ نور در خود باشد و مانع رسیدن نور به آن سوی خود باشد؛ در مقابل آن، جسم لطیف است که مانع از دیده شدن آن سوی خود نشده و یا جلوی نفوذ نور در خود و رسیدنش به آن سوی خود را نگیرد (سجادی، ۱۳۷۳، ۱: ۲۴۱؛ مجمع البحوث الاسلامی، ۱۴۱۴ق: ۸۰).

دانشمندان طبیعی می‌گویند تنها چیزهایی قابل دیدن هستند که جسم کثیف باشند تا بتوانند نور را منعکس و پراکنده کنند. از این جهت، اجسام لطیفه مانند هوا و فرشته و جن دیده نشوند، مگر وقتی که به قالب جسم کثیف درآیند (جهامی، ۱۹۹۸: ۸۱۴).

۴-۲. تبیین چیستی و چگونگی رؤیت و تجسم

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، کالبد جن مادی است و می‌تواند نوعی ماده رقیق و لطیف باشد که قابلیت انجام افعال بیشتر و تغییر صورت را داشته باشد، اما به هر تقدیر مادی است و مجرد نیست.

توجه به این نکته ضروری است که می‌توان جسمی داشت که مادی اما نامحسوس باشد؛ چنان که شهید مطهری در این باره به مبحث اجسام چندبعدی اشاره کرده و می‌گوید:

این مسئله که آیا می‌شود یک شیء جسم باشد و غیرمرئی، در علم قدیم جزء مشکلات بوده است. ولی امروز مسئله شکل دیگری پیدا کرده و آن این است: جسم یعنی شیئی که دارای جوهری باشد که دارای ابعاد است (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۷: ۵۷).

فلاسفه قدیم این چنین فکر می‌کردند که هرچه جسم است، قابل احساس و دیدن است و هرچه قابل دیدن نیست، جسم نیست و به اصطلاح می‌گفتند: «مجرد از جسمانیت» است. آن‌گاه مجبور بودند این چنین بگویند که جن به دلیل این‌که دیده نمی‌شود، پس جسم نیست، ولی به اشکال برخورد می‌کردند، زیرا با برداشت‌های قرآن جور در نمی‌آید. ولی علم امروز مسائلی طرح کرده است که هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم جن، مجرد و نامحسوس است و اساساً جسم نیست. علمای امروز به این مسئله رسیده‌اند که ما یک نوع جسم نداریم. علمای قدیم می‌گفتند یک نوع جسم بیشتر وجود ندارد و آن جسم سه‌بعدی است، مثل این میز که سه بعد دارد: طول، عرض، عمق. آیا ممکن است یک موجود یک‌بعدی، یعنی جسم یک‌بعدی داشته باشیم؟ یا جسم دوبعدی یا چهاربعدی یا پنج‌بعدی و... باز هم فرض نمی‌شد مگر در بُعد زمانی که فقط ملاصدرا فرض کرد. اکنون تا چهارده بُعد جلو رفته‌اند، می‌گویند ممکن است اجسامی وجود داشته باشد که اجسام باشند و سه‌بعدی نباشند. اگر سه‌بعدی نباشد، دوبعدی یا چهاربعدی باشد، تمام احکامش فرق می‌کند؛ مثلاً الآن این دیوار در این جا هست؛ اگر در هم بسته باشد، امکان ندارد ما از این دیوار عبور کنیم، چون ما یک موجود سه‌بعدی هستیم، این دیوار هم یک واقعیت سه‌بعدی است؛ نمی‌تواند یک واقعیت سه‌بعدی از یک واقعیت سه‌بعدی دیگر عبور کند؛ اما این‌ها معتقدند اگر یک جسم دوبعدی باشد، از این دیوار عبور می‌کند، بدون این‌که دیوار شکافته شود. ما جسم سه‌بعدی هستیم و فقط موجودهای سه‌بعدی را می‌بینیم؛ یعنی در همین فضایی که الآن هستیم، در همین کوچه و خیابان ممکن است انواع موجودهایی باشند که با ابعاد دیگری غیر از سه بعد موجودند، ولی ما چون سه‌بعدی هستیم و فقط سه‌بعدی‌ها را می‌توانیم ببینیم، آن‌ها را نمی‌توانیم ببینیم، اما آن‌ها واقعیت دارند. بنابراین، جسم نامحسوس داریم. از نظر علم امروز، یک امر مسلمی است که جسم نامحسوس هم می‌تواند وجود داشته باشد؛ چیزی جسم باشد و نامحسوس (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۷: ۷۷۷-۷۷۸).

هم‌چنین با توجه به مباحث مطرح‌شده در بحث جسم لطیف، اگر جسم جن را جسم لطیف بدانیم، می‌توان چنین نتیجه گرفت که همین جسم نامحسوس، به دلیل این‌که به هر حال جسم

است و جسمانیت دارد، می‌تواند تجسم یابد و از نظر عقلی امکان‌پذیر است، چنانچه موارد فراوانی از تجسم بیان شده است. لذا عقلاً این فرض هیچ استبعادی ندارد که جنیان همچون انسان دارای کالبد جسمانی شوند که قابل لمس و اشاره با حواس باشند و فضا را اشغال کنند، به گونه‌ای که از کالبد و جسد برای حضور یا ظهور خویش و کارکردهایش استفاده کنند و مرئی و قابل مشاهده باشند. و از سوی دیگر، اگر آن‌ها را دارای جسم لطیف بدانیم، می‌توان به‌عنوان مثال و از باب تشابه گفت که گویا قانون گازها بر آن‌ها حکومت دارد (چنانچه بخار را می‌توان به صورت مایع در آورد و مایع را به وسیله سرما به حالت یخ و جامد در آورد) از این رو، بدن و جسم مادی خود را می‌توانند مرئی یا نامرئی کنند اگر انبساط یابند، قابل مشاهده نیستند و می‌توانند سریع طی طریق نمایند و اگر انقباض یابند و خود را جمع کنند، می‌توانند تجسم پیدا کنند، که این فرض نیز هیچ امتناعی ندارد. و از سوی، جنیان وقتی تجسم می‌یابند، فاقد ماده نیستند؛ بنابراین آثار مادی را هم با خود دارند. پس اگر غذا بخورند یا آمیزش کنند و مانند آن، هیچ امتناعی ندارد. چنانچه در روایات اسلامی که گزارش تجسم‌های شیاطین شده است، این آثار را می‌بینیم؛ برای مثال، عمل قوم لوط ابتکار و ابداع شیطانی بود که به شکل جوانی تجسم یافت و برای اولین بار عمل شنیع هم‌جنس‌بازی را به مردم آموخت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۴۵). لذا با توجه به این موارد و این که بهترین دلیل بر اثبات یک موضوع، وقوع آن است - که موارد قطعی فراوانی از تجسم جنیان را تاکنون ذکر کرده‌ایم - عقلاً هیچ بعدی در تجسم جن وجود ندارد.

در خاتمه برای تبیین بهتر موضوع، به نظریات برخی اندیشمندان در توجیه و تبیین تجسم جنیان اشاره می‌کنیم:

علامه حلی معتقد است، جنیان دارای جسم لطیفند که قادرند خود را به اشکال مختلف در بیاورند (حلی، ۱۳۸۶: ۵۵۵). وی سپس می‌گوید: اما باید دانسته شود که وجود جسم لطیف به معنای شفافیت - نه به معنای رقیق بودن - امر ممکن است و محال نیست (حلی، ۱۳۸۶: ۵۵۵). شیخ مفید می‌گوید: ممکن است خداوند جنیان را به وضعی قرار دهد که برای مردم قابل رؤیت باشند و به شکل حیوانات درآیند، زیرا اجسام آن‌ها طوری رقیق است که امکان این‌گونه تغییر شکل‌ها برای آن‌ها وجود دارد و در اخبار بسیاری وارد شده است (گروه مترجمان، ۱۳۶۰، ۱۰: ۲۳۷).

لاهیجی نیز معتقد است، جنیان دارای اجسام لطیف هستند و لذا قادرند به شکل‌های مختلف درآیند و گاهی مرئی می‌شوند و گاهی نه، و چون مرئی شوند، به صور و اشکال مختلف مرئی می‌شوند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۷).

غزالی می‌گوید: جن حیوانی است ناطق (دارای قوه تعقل) که جسم دارد و می‌تواند به اشکال مختلف دربیاید (غزالی، ۱۹۶۰: ۲۸۵).

فخر رازی و بدرالدین شبلی نیز معتقدند با توجه به این‌که جنیان دارای جسم لطیفند، قادرند خود را به اشکال مختلف درآورند (رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۶؛ شبلی، ۱۹۸۳: ۱۳). تفتازانی درباره رؤیت جنیان می‌گوید: دیدن و مشاهده جنیان را بسیاری از عقلا و اهل مکاشفه و اولیا نقل کرده‌اند و هیچ دلیلی بر نفی رؤیت جنیان نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۶۷).

ملاصدرا فرایند تمثّل را این‌چنین شرح می‌دهد: فرشته و شیطان دو صورت دارند؛ صورت حقیقی و صورت اضافی، که صورت حقیقی آن دو را جز به نور نبوت، ادراک نتوان کرد، چه رسول الهی ﷺ از جبرئیل خواست تا خود را بر صورت حقیقی به او بنماید، او را وعده به کوه حرا داد. در آن‌جا جبرئیل بر او ظاهر شد، در حالی که کرانه خاور و باختر را سراسر گرفته بود. بار دیگر او را در سدره‌المنتهی به صورت خود مشاهده نمود. گاهی نیز او را به صورت اضافی می‌دید که معمولاً ممثّل به صورت «دحیه کلبی» که مردی نیکوچهره و از صحابه بود، مشاهده نمود و شیطان نیز در بیداری برای آن حضرت ممثّل می‌گشت؛ لذا با چشم خود او را می‌دید و سخنش را می‌شنید و آن قائم مقام حقیقت صورت وی و وجود اضافی اوست (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۴۳۱-۴۳۲).

آیه‌الله جوادی‌آملی در بحث «سحر و ساحری» به مناسبت چنین می‌فرماید: ...اگر ساحر یا کاهنی ادعا کند که من با ارواح یا فرشتگان یا جنیان ارتباط دارم و به همین جهت اثر خاصی را به وجود آورده‌ام، این ادعا حتی برای خود وی نیز راه اثباتی ندارد؛ گرچه ثبوتاً ممکن است چنین ارتباطی برقرار شود؛ یعنی هم ارتباط با فرشتگان میسر است و هم ارتباط با جنیان و شیاطین: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (انعام: ۱۲۱). «هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ» (شعراء: ۲۲۱-۲۲۲). به بیان دیگر، کسی که ادعای رؤیت فرشته یا جن را دارد، هم احتمال دارد که با خود واقع تماس گرفته باشد و هم محتمل است که با مثال متصل و صورت مخلوق روح خود، ارتباط برقرار کرده باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ۵: ۷۱۰-۷۱۳)... محتمل است فرشتگانی آفریده شده باشند که همانند جن دارای بدن مادی و نامرئی باشند. چنین فرشته‌ای شبیه جن خواهد بود؛ یعنی در شرایط ویژه دیده می‌شود و با افراد خاص ارتباط برقرار می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ۵: ۷۱۸).

رشید رضا درباره تمثّل و تجسم جنیان، مثال جالبی دارد. وی تغییر شکل جنیان را به تغییر شکل آب تشبیه می‌کند که همان‌گونه که آب بر اثر گرما و سرما به صورت‌های مختلف،

بخار لطیف و متراکم، مایع سیال، برف و یخ درمی آید، ملائکه و جن نیز می‌توانند از جسم لطیف، به صورت جسم متراکم درآیند (رشید رضا، ۱۳۷۹، ۷: ۳۱۶ و ۳: ۳۰۸).

نتیجه‌گیری

از نظر اسلام، جنیان موجوداتی نامرئی و حقیقی هستند که از آتش آفریده شده‌اند و در حالت عادی نامرئی بوده و به چشم ما دیده نمی‌شوند. در این‌که جنیان از طریق وسوسه می‌توانند با انسان ارتباط برقرار کنند، شکی نیست که در آیات مختلف قرآن این موضوع بیان شده است. جنیان علاوه بر روح دارای جسم نیز هستند، اما جسمی لطیف که قابلیت تغییر شکل را دارد؛ لذا در مواردی می‌توانند متمثل و مرئی شوند و با توجه به نوع جسم خود می‌توانند در مواردی متجسم نیز شوند که ادله قرآنی و روایی فراوانی بر این موضوع صحه گذاشته و تمثل و تجسم جنیان را بیان می‌کند. هم‌چنین با توجه به جهان چندبعدی و جسم لطیف می‌توان تبیینی عقلی از تجسم جنیان ارائه نمود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اثیر جزری، ابوالحسن علی بن ابوالکرم، (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۳. ابن حزم الظاهري، محمد علی، (۱۴۱۶ق)، *الفصل في الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۹۷۱)، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق: دکتر سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، چاپ سوم.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، *مناقب آل ابي طالب (علیهم السلام)*، قم، علامه، چاپ اول.
۶. ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۶۲)، *کتاب المسائل*، به کوشش: سیدمحمد دامادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر، دار صادر، چاپ سوم.
۸. ابوالبراء، اسامة بن یاسین المعانی، (۲۰۰۰)، *منهج الشرع في بيان المس و الصرع*، عمان، دارالمعانی، چاپ اول.
۹. زهری، ابی‌منصور محمد بن احمد، (۱۳۴۷ق)، *تهذیب اللغة*، قاهره، الدارالمصریة.
۱۰. امید سالار، محمود، (۱۳۸۳)، *دانش‌نامه جهان اسلام*، تهران، بنیاد دائرةالمعارف الاسلامی، چاپ اول.

۱۱. امید، مسعود، (۱۳۷۲)، «عالم مثال یا واسطه»، کیهان اندیشه، ش ۵۱.
۱۲. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۳ق)، مدینه معجز الأئمة الإثني عشر و دلائل الحجج علی البشر، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية، چاپ اول.
۱۳. _____ (۱۴۱۶ق)، البرهان في تفسير القرآن، تهران، بعثت، چاپ اول.
۱۴. بروسوی، اسماعیل حقی، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
۱۵. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۶. تهنانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۱۷. _____ (۱۹۹۸)، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۱۸. جهامی، جبار، (۱۹۹۸)، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، سیره پیامبران در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۲۰. خُر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، مؤسسه آل البيت، چاپ اول.
۲۱. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۲۱ق)، نور ملکوت قرآن، مشهد، نور، چاپ دوم.
۲۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.
۲۳. دغیم، سمیع، (۱۹۹۶)، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۲۴. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
۲۵. رازی، ابوحاتم، (۱۹۵۸)، الزینة في الكلمات الاسلامیة العربیة، قاهره، المکتبه التجاریة الکبری، چاپ دوم.
۲۶. رازی، فخرالدین محمد، (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی، چاپ اول.
۲۷. رازی، محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر، (۱۴۲۹ق)، مختار الصحاح، بیروت، دارالفکر.
۲۸. _____ (بی تا)، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، قاهره، دار احیاء کتب العربی، چاپ دوم.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار القلم، چاپ اول.
۳۰. رشید رضا، محمد، (۱۳۷۹ق)، تفسیر المنار، قاهره، مطبعة الحجازیه، چاپ دوم.
۳۱. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ سوم.
۳۲. زنجی سجزی، محمود بن عمر، (۱۳۶۴)، مهذب الاسماء في مرتب الحروف و الاشياء، تهران، محمدحسین مصطفوی.
۳۳. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.

۳۴. سیده المرسی (ابن سیده)، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت، عبدالحمید هندای.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی‌نجفی.
۳۶. شبلی، بدرالدین محمد بن عبدالله، (۱۹۸۳)، آکام المرجان فی غرائب الاخبار و الاحکام الجان، قاهره، المكتبة القرآن.
۳۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، چاپ اول.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، فتح القدر، بیروت، دارالکلم الطیب.
۳۹. شیخ بهایی، بهاء‌الدین محمد عاملی، (۱۳۶۳)، کشکول، ترجمه: بهمن رازانی، تهران، ارسطو.
۴۰. شیرازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، شرح حکمت الاشراق، تهران، بیداد، چاپ سنگی.
۴۱. صدر حاسید جوادی، احمد، (۱۳۷۵)، دائرة المعارف تشیع، تهران، شهید سعید محبی.
۴۲. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، اسفار، قم، مکتبه المصطفوی.
۴۳. _____، (۱۳۷۱)، ترجمه مفاتیح‌الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، مولی، چاپ دوم.
۴۴. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، چاپ اول.
۴۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۴۶. _____، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۴۷. طبری، محمد بن جریر، (۱۹۵۴)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، قاهره، مصطفی‌البابی الحلبي، چاپ دوم.
۴۸. _____، (۱۳۶۳)، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.
۴۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، چاپ سوم.
۵۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن محمد بن حسن، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۱. _____، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
۵۲. عبدالوهاب، حسین، (بی‌تا)، عیون المعجزات، قم، مکتبه الداوری، چاپ اول.
۵۳. عروسی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالتقلین، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۵۴. عسقلانی، ابن حجر، (۱۹۹۶)، شرح صحیح البخاری المسمی فتح الباری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵۵. غزالی، ابو حامد، (۱۹۶۰)، معیار العلم، تحقیق: سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف.
۵۶. فاراب، ابونصر، (۱۳۸۱)، فصوص الحکمة و شرحه، الشرح، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم.
۵۸. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم، مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
۵۹. قرشی‌بنایی، علی‌اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

۶۰. قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری، (۱۹۶۷)، الجامع لإحكام القرآن و المبین لما تَضَمَّنَه مِنَ الشَّئِءِ وَ آيِ الْفُرْقَانِ (تفسیر قرطبی)، قاهره، دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
۶۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹)، اصول الکافی، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامیة، چاپ اول.
۶۳. _____، (۱۳۸۱)، بهشت کافی (ترجمه روضه کافی)، ترجمه: حمیدرضا آژیر، قم، سرور، چاپ اول.
۶۴. _____، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم.
۶۵. گروه مترجمان، (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، فراهانی، چاپ اول.
۶۶. گروهی از مستشرقین، (۱۹۳۳)، دائرة المعارف الإسلامیة، ترجمه: محمد ثابت الفندی و دیگران، قاهره، بی نا.
۶۷. لاهیجی، فیاض، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه، چاپ اول.
۶۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۵۱)، آسمان و جهان (ترجمه کتاب السماء و العالم بحار الأنوار، جلد ۵۴، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسلامیة، چاپ اول.
۶۹. _____، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۷۰. مجمع البحوث الإسلامی، (۱۴۱۴ق)، شرح المصطلحات الفلسفیة، مشهد، مجمع البحوث الإسلامی، چاپ اول.
۷۱. مروزی، محمد بن منصور، (۱۳۶۱)، الدرر فی الترجمان، تهران، محمدرور مولائی.
۷۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۹)، «نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد»، سمات، ش ۱.
۷۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۷۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب، چاپ اول.
۷۵. مظهر حلی (علامه حلی)، ابومنصور جمال‌الدین، (۱۳۸۶)، معارف الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما، چاپ اول.
۷۶. مظهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، قم و تهران، صدرا، چاپ پنجم.
۷۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیة، چاپ اول.
۷۸. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۹۹۱)، المعتمد فی اصول الدین، لندن، الهدی.
۷۹. میبیدی، احمد بن ابی سعد رشیدالدین (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم.
۸۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۳۶۷)، القیسات، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۸۱. نجفی خمینی، محمد جواد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، تهران، اسلامیة، چاپ اول.