

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا وَلِيَّ الْمُصْرِكِ

سرشناسه

عنوان و نام پدیدآور

مشخصات نشر

مشخصات ظاهری

فروست

فروست

شابک

وضعیت فهرست نویسی

یادداشت

موضوع

موضوع

موضوع

موضوع

رده بندی کنگره

رده بندی دیویی

شماره کتابشناسی ملی

باغبان خطیبی، مهدی، ۱۳۶۱-

جستارهای اعتقادی عوالم پیشین/ به کوشش
مهدی باغبان خطیبی؛ تحقیق پژوهشکده معارف
اهل بیت علیهم السلام.

قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرین علیهم السلام، ۱۴۰۲ ش.
۷۵۹ ص.

جستارهای اعتقادی؛ ۱۵.

نشر معارف اهل بیت علیهم السلام؛ ۷۳.

۳-۶۳-۵۶۶۳-۶۲۲-۹۷۸

فیفا

کتابنامه

ازلیت و ابدیت -- مقاله ها و خطابه ها.

Eternity -- Addresses, essays, lectures

پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام.نشر معارف اهل بیت الطاهرین علیهم السلام.

BP۲۱۸/۲

۲۹۷/۴۵۲

۹۵۰۷۱۱۰

جستارهای اعتقادی عوالم پیشین

به کوشش:

مهدی باغبان خطیبی

تحقیق

پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام

۱۴۰۲

جستارهای اعتقادی: عوامل پیشین

تحقیق:

پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام

ناشر: نشر معارف اهل بیت الطاهرين علیهم السلام
چاپ: اشراق نوبت چاپ: اول، ۱۴۰۲ش
شمارگان: ۵۰۰ نسخه

تمام حقوق محفوظ است.

مراکز پخش

۱. قم، صفائیه، کوچه ۲۱، کوچه ۳، پلاک ۵۰
کد پستی: ۳۷۱۳۷۴۵۱۱۷ تلفن ۳۳۵۵۳۶۵۸-۰۲۵

۲. قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه
همکف، پلاک ۱۱، تلفن: ۳۷۸۴۲۴۴۳-۰۲۵

فهرست اجمالی

سخن پژوهشکده.....	۷
پیشگفتار.....	۹

بخش اول: عوالم پیشین در کلام اسلامی / ۴۳

عوالم پیشین در کوفه و قم (ذر، اظله و ارواح) / روح الله رجی پور.....	۴۵
جریان شناسی راویان روایات خلقت نوری اهل بیت (علیهم السلام) در دو مدرسه کوفه و قم / امداد توران.....	۶۳
حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد / امداد توران.....	۱۰۳
وجود پیشین انسان در مدرسه کلامی ری / امداد توران.....	۱۲۹
مواجهه متکلمان مدرسه کلامی حله با آموزه عالم ذر / اکبر اقوام کرباسی.....	۱۵۷
عالم ذر و میثاق در فرهنگ کلامی اهل سنت / محمد هادی قندهاری.....	۱۸۷

بخش دوم: عوالم پیشین در فلسفه اسلامی / ۲۱۷

«حدوث نفس انسانی» از دیدگاه فلاسفه اسلامی و سازگاری آن با آموزه «عالم ذر» / علی ارشد ریاحی.....	۲۱۹
بررسی رابطه عالم ذر با مُثُل افلاطونی از منظر صدرالمتألهین / علی محمد ساجدی / مریم سلیمانی.....	۲۴۳
تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری ملاصدرا / محمد غفوری نژاد / احد فرامرز قراملکی.....	۲۷۳
تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره عالم ذر در تفسیر آیه میثاق / محمد فاکر میبیدی / باقر ریاحی مهر / علی اصغر حدیدی.....	۳۰۳

- بررسی تطبیقی آیه میثاق از نظر استاد شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی / مرضیه آبیاری /
 ۳۳۵ علی اکبر نصیری
- بازخوانی دلالت آیه میثاق بر علم فطری حضوری انسان به خدا با تاکید بر دیدگاه استاد مصباح /
 ۳۶۳ غلامعلی عزیزی کیا
- پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره «عالم ذر» / علی افضلی ۳۸۷

بخش سوم: عوالم پیشین در عرفان اسلامی / ۴۲۱

- موطن عالم ذر از نگاه ابن عربی و برخی از عارفان مکتب وی / رسول مزرائی ۴۲۳
- عالم الست در متون منشور عرفانی تا قرن هفتم / حسن سلطانی کوهنانی / سارا لطیفیان ۴۴۷
- «الست» در غزلیات شمس و شبکه روابط معنایی آن با آفرینش، ذکر و سماع / علی محمدی آسیابادی /
 ۴۶۹ مرضیه اسماعیل زاده مبارکه
- تجلی آیه «الست» در غزلیات حافظ شیرازی و ارتباط معنایی آن با فطرت، عشق و امانت الهی / صبا فدوی /
 ۴۹۹ فرزاد عباسی

بخش چهارم: عوالم پیشین در معارف وحیانی / ۵۲۵

- عالم ارواح و عالم ذر در آیات و احادیث / محمد بیابانی اسکویی ۵۲۷
- مضمون شناسی احادیث خلقت نوری اهل البیت (علیهم السلام) / امداد توران ۵۸۳
- بررسی فقه الحدیثی روایات عالم اظله و اشباح / سید حسین کریم پور / محسن نورائی ۶۱۱
- نگاه تحلیلی به مسئله عالم ذر در مکتب تفکیک / جعفر اصفهانی / رضا اکبری ۶۴۱
- ارزیابی دیدگاه مفسران فریقین درباره آیه میثاق / بیژن منصوری ۶۶۱

بخش پنجم: عوالم پیشین در دیگر ادیان / ۶۸۹

- عالم پیش از دنیا در متون فارسی میانه زردشتی / فرزانه گشتاسب ۶۹۱
- عوالم پیشین روح در اندیشه هندو / ابوالفضل محمودی ۷۰۵
- عالم پیشاوجود در دین یهود / طاهره حاج ابراهیمی ۷۲۵
- فهرست تفصیلی ۷۴۵

سخن پژوهشکده

پرسش‌هایی بزرگ همواره روح و عقل بشر را به خود مشغول داشته و انسان برای یافتن پاسخ آنها به هر جا سر کشیده و پاسخی یافته است. از دل همین پاسخ‌ها انواع نظریه‌ها و دیدگاه‌ها شکل گرفته و افزایش افکار بیشتر، بر حیرت و سرگردانی بشر افزوده است.

به دلیل اهمیت همین پرسش‌ها ادیان الهی پاسخ‌گویی به این مسئله‌ها را سرلوحه رسالت خویش دانسته‌اند و نخستین حرکت پیامبران در جهت اصلاح داشته‌ها و دستاوردهای معرفتی بوده است. انبیا با بیدارسازی فطرت و با هشدار به عقل‌های خفته و خو گرفته به عادات و اندیشه‌های خام، راه‌رهای از حیرت و گمراهی را نشان دادند و مردمان را به شناخت بهتر حقایق رهنمون شدند. با این همه، به دلیل دشواری این موضوعات از یک سو و دلبستگی به داشته‌های پیشین از سوی دیگر، پیروان پیامبران نیز گاه از درک و دریافت دقیق حقایق وحی و امانده و دیدگاه‌های خویش را با معارف و حیانی در هم آمیخته‌اند. از این رو حضور پیامبران به صورت پیاپی، برای اصلاح تدریجی این اندیشه‌ها ضروری بوده است. قرآن بارها بر اهمیت رسالت عالمان ربانی و لزوم حضور و حرکت آنان در جامعه برای پاک‌سازی فکر و فرهنگ دینی تأکید کرده است. آری، نشر دانش دین و تبیین دقیق دیدگاه‌های اصیل اعتقادی در هر زمان و مکان بر دوش آگاهان سنگینی می‌کند و با گسترش شبهات و ابهامات، این امر ضرورتی دوچندان می‌یابد.

بدیهی است که امروزه در مواجهه با امواج فکر و فرهنگ چاره‌ای جز دوراندیشی و پژوهش در ابعاد و زوایای مسائل علمی نیست. برای شناخت درست حقیقت، پیش از هر چیز، باید آرا و اندیشه‌ها را به دقت بازشناخت و از چند و چون دیدگاه‌ها و چرایی‌شان پرده برداشت. مجموعه حاضر تلاش می‌کند که با گردآوری بهترین مقالات در یکی از موضوعات مهم

اعتقادی، امکان مقایسه و سنجش را برای پژوهندگان حقیقت فراهم سازد. این دفتر به موضوع عوامل پیشین اختصاص دارد. این موضوع که اصالتی درون دینی دارد و بر پایه معارف قرآن کریم و روایات معتبر، به عنوان یکی از اختصاصات مکتب وحی مطرح می شود، نگاه و توجهی ویژه می طلبد. از این رو «جستارهای اعتقادی عوامل پیشین» که بر اساس مقالات برتر علمی-پژوهشی سامان یافته، می تواند منبع مطالعاتی برای دروس خلقت، انسان شناسی و حتی خداشناسی مورد استفاده قرار گیرد. در گام نخست همه مقالات فارسی، تا زمان نشر این کتاب، گردآوری، بررسی و ارزیابی شد، ولی فقط تعدادی از آنها، که در ارزیابی های مکرر، پرمایه تر و مناسب تر تشخیص داده شدند، انتشار یافتند. آنچه در اینجا آمده، بی کم و کاست، همان متن اصلی مقالات است که پیشتر نشر یافته است و فقط ویرایشی صوری در متن صورت گرفته است. پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام ضمن سپاس گذاری از همه نویسندگان، از کسانی که در ساماندهی این اثر نقش آفرینی کردند، از جمله جناب آقای سیدهادی ناطقی در حروف نگاری و نیز جناب آقایان مهدی باغبان خطیبی و عیسی بابامیر در ویرایش صوری و جناب آقای محمد مهدی حججی در صفحه آرایی، تقدیر می نماید. همچنین از جناب آقای مسعود اقوام کرباسی که مدیریت اجرایی انتشارات را عهده دار بودند، سپاس گذاری می کنیم. امید داریم که این کوشش ها مورد رضایت خداوند تعالی و اولیای پاکش قرار گیرد.

محمدتقی سبحانی

رئیس پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم السلام

پیشگفتار

به حکم عقل و آموزه‌های وحیانی، انسان به مانند دیگر آفریدگان الهی نقطه آغاز و پیدایش دارد. در نگاه نخست، این نقطه آغاز، تولد در دنیا و سربرآوردن از بطن مادر است. در مکتب معارفی اهل بیت علیهم‌السلام این نقطه آغاز، بسیار پیشتر از دنیا، و به عوالمی پیشین و شگفت مربوط می‌شود که اطلاع از چگونگی گذر انسان از این عوالم با بکارگیری فکر و اندیشه بشری ناممکن است. از روایات صحیح و متواتر اهل بیت علیهم‌السلام به روشنی بر می‌آید که همه انسان‌ها در عوالم پیش از دنیا دارای ادراکات و معرفت‌هایی بوده‌اند که توسط خداوند متعال به گونه عهد و پیمان‌های مکرر در نهاد و فطرت آنان به ودیعه گذاشته شده است. با این وجود، تعداد پرشماری از عالمان دینی به دلیل پاره‌ای از شبهات و اشکالات که اکثراً با توجه به پذیرش برخی پیش‌فرض‌ها و نظام‌های فکری در علم کلام و فلسفه ایجاد شده، تصریحات قرآنی و حدیثی این موضوع را تاویل و از قبول مفاد ظاهری آنها سر باز زده‌اند. افزون بر این، به موضوع عوالم پیشین توجه اندکی شده و حتی در برخی مکاتب فکری اثری از آن یافت نمی‌شود.

البته با توجه به متون برجای مانده از شیعه و اهل سنت، مفسران، محدثان و متکلمان هر دو فرقه اظهار نظر و تحلیل‌هایی از این عوالم ارائه داده‌اند و فیلسوفان و عارفان به فراخور مباحثی مانند «علم النفس»، «اعیان ثابته»، «معرفت فطری» و غیره به طرح بحث پرداخته‌اند. همچنین در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقالات متعددی در بررسی آرا و اندیشه‌های اندیشمندان دینی درباره عالم ارواح و اظله و عالم ذر ارائه شده است.

از آنجا که اصالت و بن‌مایه این مسئله، از قرآن و احادیث است، تمام دیدگاه‌های به دست آمده ناظر به تفسیر و توضیح متون وحیانی است و نظریه‌های مکاتب کلامی و فلسفی، در ذیل همین متون و البته همسو با ساختار فکری و مکتبی اندیشمندان ارائه شده است. اهمیت این موضوع چنان است که بسیاری از مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی در گرو

تبیین و توضیح چگونگی حضور انسان در جهان یا جهان‌های پیش از دنیا است و لحاظ ابعاد وجودشناسی و معرفت‌های دریافتی در این عوالم، زاویه نگرش به آغاز و انجام انسان و ابوابی چون توحید و معاد را تحت تاثیر مستقیم قرار می‌دهد. اما با توجه به پیوند ناگسستنی معرفت فطری و عالم ارواح و عالم ذر، و معرفی این عوالم به عنوان مواقف معرفت الله، ابواب حدیثی توحیدی در میراث روایی شیعه، حاوی هر دو دسته از روایاتند و طرح روایات توحیدی و معرفت فطری خداوند، با توجه به بیانات ائمه علیهم‌السلام از عوالم پیشین صورت گرفته است که نشان از همبستگی موضوعی این دو آموزه دارد.

این جستار که منتخبی از مقالات ارزنده علمی-پژوهشی در مسئله عوالم پیشین است، در کنار اثر از پیش منتشر شده جستارهای اعتقادی: فطرت می‌تواند ساختار فکری هماهنگ و کاملی از مجموعه تحقیقات و پژوهش‌های اندیشمندان اسلامی در حوزه معرفت فطری، در پیش دید علاقه‌مندان به این دسته از موضوعات قرار دهد و با آخرین تلاش‌های علمی نویسندگان و اساتید فن آشنا سازد. در ادامه این نوشتار نگاهی کوتاه به آرای مختلف فکری در اندیشه دینی خواهیم کرد و تفصیل آن را در مقالات جستار حاضر خواهیم خواند.

عوالم پیشین در کلام اسلامی

موضوع عوالم پیش از دنیا موضوعی است اساساً نقلی، و نظریه‌های کلامی یکسره متخذ و متأثر از آیات و احادیث پی‌ریزی شده است. فرهنگ روایی شیعه بیش از منابع روایی اهل سنت به این موضوع پرداخته است، بدین دلیل تاثیر مستقیم این مسئله را بیش از آنکه در کلام اهل سنت ببینیم در کلام امامیه شاهدیم. عوالم پیشین که شامل خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام، عالم ارواح و عالم ذر می‌شود، ارتباطی مستقیم با انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی و معادشناسی دارد. برای نمونه طرح وجود پیشین انسان، نوع نگاه معرفتی به مولفه‌های انسان‌شناسی مانند خلقت انسان، شناخت‌های فطری، ابعاد وجودی و معنوی انسان، شناسایی اسباب و علل سعادت یا شقاوت در مسیر زندگی، معدات و اقتضائات در بندگی حق تعالی و سایر اصول انسان‌شناسی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و نتایج علمی و عملی فراوانی را در پی دارد. در ابتدا نگاهی خواهیم کرد به دیدگاه متکلمان اهل سنت و

سپس نظرات متکلمان امامیه در مدارس کوفه، قم، بغداد و حله را بررسی اجمالی خواهیم نمود. اما چنانکه گفتیم مسئله عوالم پیشین پایه‌ای نقلی دارد و رویکردهای نظری از جمله رویکرد کلامی، با رویکرد نقلی در هم تنیده است و شکل‌گیری و بسط این نظرات بدون شرح و توضیح آیات و روایات امکان‌پذیر نیست.

عالم ذر از دیدگاه متکلمان اهل سنت

عالم ذر در میان مفسران و محدثان اهل سنت غالباً به گونه نقل و توضیح کوتاه و با اجمال همراه است. قدمای مفسران عامه مانند سعید بن مسیب، سعید بن جبیر، ضحاک، عکرمه، کلبی، مجاهد و مقاتل، اعتقاد به عالم ذر را ابراز کرده و بر آن اتفاق نظر داشته‌اند اما بعدها با ورود متکلمان به‌ویژه معتزله به این بحث این وحدت نظر از میان رفت و دیدگاه‌های متفاوتی را رقم زد.

ابوحامد غزالی، بزرگ متکلم اشعری در قرن ششم به رغم آنکه در برخی از آثارش حادثه استخراج ذریه را به صورت ذرات در «یوم جمع اول» از یمین و یسار حضرت آدم و معرفی خدا به آنها و اقرار همگی ذرات به ربوبیت حق متعال و سپس بازگرداندن آن ذرات به صلب حضرت آدم را در ذیل آیه میثاق نقل نموده است؛^۱ اما در کتاب *الاجوبة الغزالية فی المسائل الاخریة* در مورد خلقت پیشین ارواح موضعی انکارگونه به خود گرفته است. او در ذیل روایت «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِالْفَلَقِ عَامٍ» که در منابع فریقین نقلی متواتر دارد می‌گوید: دلالت ظاهری این روایت (تقدم روح بر بدن) ضعیف است و باید تاویل گردد. تاویل مورد نظر او چنین است که مراد از ارواح در این حدیث، ارواح ملائکه و منظور از اجساد، عالم جسمانی از عرش و کرسی و آسمان‌ها و ستارگان و آب و هوا و زمین است. زیرا از منظر او، ارواح بشر به قیاس ارواح ملائکه، همچون اجساد انسانی به ماده این عالم است. او در ادامه معتقد است کسی که باب معرفت بر او گشوده شود، ارواح ملائکه را در مراتب مختلف خویش همچون آتش عظیمی می‌داند که ارواح بشری از آن اقتباس نموده است.^۲

۱. غزالی، *مجموعۃ الرسائل*، ص ۴۲۶.

۲. همان، ص ۱۷۸-۱۸۰.

فخرالدین رازی در ذیل آیه میثاق، اکثر مفسران متقدم را معتقد به عالم ذر می‌داند. وی پس از نقل گفتار قدمای اصحاب تفسیر و حدیث در تایید این عالم و نقل معدودی از روایات، به انکار معتزله در این زمینه پرداخته و اشکال آنان بر عالم ذر را نقل و نقد می‌نماید.^۱ در میان معتزله نیز میانه‌روهایی نیز یافت می‌شوند که به موضع تایید گراییده‌اند. برای نمونه راغب اصفهانی ادیب و لغوی بزرگ معتزلی با نقل حدیثی از ابن عباس، در ذیل آیه «وَلَيْتَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» اقرار قلبی برخی از کفار را به قبول آنها در ذر اول باز می‌گرداند.^۲ اما مشهور معتزله با وجود نصوص قرآنی و روایی فراوان، به انکار عالم ذر عقیده دارند و اشکالات فراوانی را ابراز نمودند. ابوالقاسم کعبی بلخی اشکالات زیر را بر این عقیده وارد می‌کند:

۱. ذرات ریز نمی‌توانند مخاطب حق متعال قرار گیرند.

۲. در آیه ذر تعبیر «مِنْ ظُهُورِهِمْ»؛ (از پشت فرزندان آدم) آمده ولی در روایات عالم ذر، سخن از بیرون کشیدن فرزندان حضرت آدم از پشت وی مطرح است، پس عقیده به عالم ذر ناصحیح است.^۳

زمخشری، ادیب و مفسر معتزلی در تفسیرکشاف رویداد ذر را از باب تمثیل و تخیل دانسته، آیات دیگری از قرآن را نیز بر آنها شاهد گرفته تا امکان و قوه تخیل در آیات قرآنی را اثبات کند. از نظر وی مراد از آیه ذر این است که خداوند، دلائل ربوبیت و وحدانیت خویش در دنیا را به گونه‌ای ارائه نموده که عقل و بصیرت انسان‌ها گواه بر وجود خداوند می‌باشد. از طرفی مصداق بنی آدم در آیه مذکور نه همه انسان‌ها بلکه منحصر به قوم یهود مدینه در عصر پیامبر اکرم ﷺ است که پدرانشان با اعتقاد به ربوبیت حضرت عزیر عَلَيْهِ السَّلَام به شرک گراییدند.^۴ ابن ابی الحدید، شارح معتزلی نهج البلاغه نیز دیدگاه تاویلی زمخشری را پذیرفته و در شرح

۱. فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۱۵، ص ۳۹۸-۴۰۲.

۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۷۰۹.

۳. سید بن طاووس، سعد السعود، ص ۲۰۱.

۴. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۱۷۷.

عبارت «لِیَسْتَأْذُوهُمْ مِثْقَ فِطْرَتِهِ» و نیز «وَ أَخَذَ عَلَيْهِ مِثْقَاهُمْ» ضمن اینکه عقیده به عالم ذر را لازمه قبول و ایمان به آیه شریفه ندانسته است، نظر تحقیقی درباره آیه را این می‌داند که چون ادله توحید و عدل، مرکوز در عقول انسان‌ها و فطرت آدمیان است، گویا که با این عقل و فطرت، خداوند از آدمیان مِثْقَ گرفته است.^۱

ابومنصور ماتریدی، مؤسس کلام ماتریدی در تفسیر خویش در ذیل آیه مِثْقَ، کشف مراد الهی از آیه را دشوار دانسته، اما در عین حال می‌نویسد:

خداوند همه فرزندان آدم تا قیام قیامت را از اصلاّب گرفته و در ارحام خلق فرموده... به گونه‌ای که کیفیت آغاز آن بر عقل پنهان است... آن گاه آنها را از عقل و سمع و بصر و آنچه که در هر مخلوقی نهاده بر خوردار نموده، به گونه‌ای که فکر بشر به آنها نرسیده، چه رسد به اینکه بر حکمت آن احاطه داشته باشد و آن همان عهدی است که با تمامی فرزندان بسته و آنها را بر خود مشاهده گرفته است... و معنای شاهد گرفتن بر خود آن است که آنها دانستند که در آنها پروردگار آنها بوده، خدایی جز او ندارند و چیزی به او مانند نیست.^۲

متکلمان امامیه اما به پیروی از اهل بیت علیهم‌السلام بهای بیشتری به مبحث عوالم پیشین داده‌اند و عموماً معارف دریافتی در عالم ارواح و ذر را معارفی اصیل و پایدار در شکل‌گیری معرفت توحیدی و فطری قلمداد کرده‌اند. در ادامه به بخش‌های مهم دیدگاه کلامی امامیه در مدارس مختلف فکری اشاره خواهیم کرد.

مدرسه کلامی کوفه

عالمان کوفی دارای سه گرایش اصلی هستند و دیدگاه این سه دسته درباره عوالم پیشین تابع گرایش فکری آنان است. این سه گرایش عبارتند از:

۱. محدثان مانند: عبدالله بن مسکان، حسن بن محبوب، حماد بن عثمان، ابی بصیر،

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۱۵ و ج ۱۰، ص ۱۱۷.

۲. ماتریدی، تاویلات اهل السنة، ج ۵، ص ۸۳. ر.ک: قندهاری، «عالم ذر و مِثْقَ در فرهنگ کلامی اهل سنت»، در همین جستان.

صفوان بن یحیی، معروف بن خربوذ، ابن ابی عمیر و عبدالله بن سنان؛

۲. متکلمان مانند: هشام بن حکم، هشام بن سالم، مومن طاق، زرارۀ بن اعین و...؛

۳. متهمان به غلو مانند: جابر بن یزید جعفی، مفضل بن عمر، صالح بن سهل، محمد بن سنان و... .

حضور گروه‌های سه‌گانه در نقل روایات عوالم پیشین، نشان از اهمیت موضوع نزد طیف‌های مختلف فکری امامیه است. اما از میان این سه دسته، متهمان به غلو بیشترین روایت را در مجموع سه عنوان (عالم ذر، عالم اظله، عالم ارواح) نقل کرده‌اند.

در خصوص روایات عالم ارواح که عالمان کوفی نقل نموده‌اند سه نکته حائز اهمیت است:

۱. عرضه ارواح شیعیان به امام علی علیه السلام در عالم ارواح اتفاق افتاده است؛^۱

۲. خلقت ارواح قبل از ابدان مورد تاکید قرار گرفته و در این روایات، به دو هزار سال اشاره شده است؛

۳. ارواح برائمه عرضه شده است و ائمه در این عالم، ارواح شیعیان حقیقی را می‌شناسند.^۲

افزون بر روایاتی که کوفیان شیعی نقل کرده‌اند، کتب مستقلی نیز با موضوع عوالم پیشین در مدرسه کوفه تالیف یافته است. برای نمونه کتاب *الاشباح والاطلة* نگاشته محمد بن سنان از متهمان به غلو است که البته شیخ مفید مطالب آن کتاب را نادرست می‌داند و در عین حال، در اصل نسبت این کتاب به محمد بن سنان نیز شک دارد.^۳ نجاشی نیز وی را بسیار ضعیف و غیر قابل اعتماد می‌داند و او را کسی معرفی می‌کند که به روایات وی التفات نمی‌شود.^۴ دیگر کتاب این دوره کتاب *الاطلة* عبدالرحمن بن کثیر است که علی بن حسان نقل کرده است و در کتب رجالی ما بسیار ضعیف شمرده شده است.^۵ همچنین می‌توان از

۱. ر.ک: کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۴۳۸.

۲. صفار، *بصائر الدرجات*، ص ۸۹ و ۳۵۵.

۳. مفید، *المسائل السروية*، ص ۳۸.

۴. نجاشی، *رجال نجاشی*، ص ۳۲۸.

۵. همان، ص ۲۵۱.

کتاب *بداء الخلق* مفضل بن عمر جعفری نام برد که احتمال دارد همه این کتاب یا بخشی از آن، درباره عالم اظله بوده باشد.^۱

مدرسه کلامی قم

بررسی موضوع *عوالم پیشین* در میان دانشمندان امامیه قمی نیز به سان امامیه کوفی با مطالعه آثار آنان امکان پذیر است. مهم ترین این آثار را می توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. *المحاسن*: در این کتاب با ابوابی چند مواجهیم که مرتبط با موضوع است: باب الميثاق، *بداء الخلق*، باب ارواح المومنین، باب الهداية من الله، باب جوامع من التوحيد و کتاب العلل. با حذف روایات تکراری، نه روایت در این کتاب وجود دارد که درباره *عوالم پیشین* است.^۲ گفتنی است که در بین روایات *المحاسن* هیچ اثری از خط متهمان به غلو وجود ندارد.

۲. *تفسیر القمی*: در این اثر بسیاری از آیات را با ميثاق بستن انسان ها در عالم ذر تطبیق داده است.^۳

۳. *بصائر الدرجات صفار قمی*: با وجود آنکه این اثر در مقامات ائمه عليهم السلام نگاشته شده است، با سه باب مستقل در مسئله *عوالم پیشین* مواجهیم که نشان از اهمیت و قطعیت موضوع نزد صفار قمی است.^۴

۴. *بصائر الدرجات اشعری قمی*: اصل این کتاب هر چند اکنون در دسترس نیست اما بخشی از آن در کتاب *مختصر البصائر حسن بن سلیمان حلی* موجود است. در این کتاب چهار روایت وجود دارد که به *عوالم پیشین* اشاراتی شده است.^۵

۵. *الکافی*: در این کتاب ده روایت درباره *عوالم پیشین* (ذر، اظله و ارواح) وجود دارد.^۶

۱. رک: رجبی، «عوالم پیشین در کوفه و قم»، در همین جستار.

۲. برقی، *المحاسن*، ج ۱، ص ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۷۸، ۲۰۳ و ۲۰۴ و ج ۲، ص ۳۰۴ و ۳۳۱.

۳. قمی، *تفسیر القمی*، ج ۱، ص ۲۱۳ و ۲۴۶.

۴. صفار، *بصائر الدرجات*، ص ۱۴ و ۱۹.

۵. حلی، *مختصر البصائر*، ص ۹۹، ۱۱۲، ۱۷۵ و ۲۰۰.

۶. کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۲۰۴، ۴۳۶، ۴۳۷ و ۴۴۱ و ج ۲، ص ۸ و ۱۶۵ و ج ۶، ص ۱۲ و ۱۶ و ج ۷، ص ۳۷۸ و ج ۸، ص ۲.

نکته جالب اینکه، غالب این روایات از جریان متکلمانی همچون خاندان اعین، هشام بن سالم و محمد بن نعمان نقل شده است و در این دسته از روایات، تنها یک روایت از مفضل بن عمر و یک روایت نیز از صالح بن سهل، که از خط متهمان به غلو هستند، وجود دارد.

۶. کامل الزیارات: در این کتاب، یک روایت درباره اخذ میثاق وجود دارد که بر اخذ میثاق برای ربوبیت خداوند، نبوت پیامبر و ولایت اوصیایش در عالم ذر اشاره دارد.^۱

۷. آثار شیخ صدوق: در مجموع روایاتی که شیخ صدوق در کتاب هایش ذکر کرده است، هیچ روایتی از جریان متکلمان و نیز از اصحاب متهم به غلو وجود ندارد، بلکه این روایات از خط حدیث محور است. وی بر اساس این روایات معتقد است آن مرحله‌ای را که خداوند از انسان‌ها بر خویشتن گواه گرفت، مرحله خلقت ارواح پیش از اجساد است.^۲ البته او درباره سه عنوان: عالم ارواح، عالم اظله و عالم ذر، روایات متعددی نقل کرده است.^۳

افزون بر آثار فوق، تنها یک تالیف مستقل درباره عالم الاظلة وجود دارد که مولف آن احمد بن محمد بن عیسی اشعری است^۴ که اکنون در دسترس نیست. همان گونه که پیشتر نیز گفتیم هر چند این آثار حدیثی است اما نقل و تبویب موضوعی عالم ارواح و ذر، نشانگر پذیرش این روایات و اعتقاد و التزام نظری به آنها توسط محدث-متکلمان مدارس کوفه و قم می‌باشد.^۵

مدرسه کلامی بغداد

بر خلاف محدثان و محدث متکلمان کوفه و قم که قول به عوالم پیشین را پذیرفته‌اند، متکلمان بغداد، از جمله شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی، موضعی منفی در برابر این قول اتخاذ کرده‌اند. این موضع بدلیل مبانی و ادله‌ای همچون اتخاذ رویکرد تاویلی به روایت،

۱. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۶۵.

۲. صدوق، الاعتقادات، ص ۵۶-۵۸.

۳. همو، التوحید، ص ۴۰۲؛ همو، الامالی، ص ۱۴۵؛ همو، علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۰، ۸۴ و ۴۲۶؛ همو، کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۵۲.

۴. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۸۱.

۵. ر.ک: رجبی، «عوالم پیشین در کوفه و قم»، در همین جستار.

قول به عدم حجیت خبر واحد، عارضی بودن و قائم به نفس نبودن روح، بطلان غلو، بطلان تناسخ و یاد نیاوردن ماجرای حیات پیشین، بوده است.

شیخ مفید بیشترین بحث خود را بر روایات «اشباح نور» متمرکز کرده و از طرح بحثی مستقل ذیل عناوین: انوار، اظله و ذر خودداری کرده است. وی روایتی را صحیح می‌داند که می‌گوید: حضرت آدم علیه السلام اشباحی نورانی را در عرش خداوند رویت کرد. خداوند به او وحی کرد که اینان اشباح پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیتش علیهم السلام هستند که اگر نبودند، خداوند نه او را می‌آفرید و نه آسمان و زمین را. به نظر شیخ مفید، اشباحی که حضرت آدم علیه السلام دید، ذوات اهل بیت علیهم السلام یا صورت‌هایی دارای حیات یا ارواح دارای نطق نبودند، بلکه تمثال‌های اهل بیت علیهم السلام در قالب صور (امثلتهم فی الصور) بودند؛ یعنی اهل بیت علیهم السلام پس از آفرینش، دارای چنین صوری خواهند بود.^۱

وی پس از نقل روایتی صحیح درباره عالم ذر که می‌گوید: خداوند، ذریه حضرت آدم علیه السلام را به صورت ذر از صلب او خارج کرد، توضیح می‌دهد: مراد روایت آن است که خداوند، ذر را از صلب آدم بیرون آورد تا ذریه بعدی او را از جهت کثرت، به آن ذر تشبیه کند. اما او به صورت قاطع نمی‌گوید که دقیقاً چه نسبتی بین ذریه بعدی آدم و ذری که از پشت او بیرون آورده شد وجود دارد، اما این احتمال را مطرح می‌کند که آنچه از صلب حضرت آدم بیرون آورده شدند «اصول اجسام ذریه حضرت آدم» بودند، نه ارواحشان.^۲ این نشان می‌دهد که از نظر شیخ مفید، این بخش بنیادین ابدان ذریه آدم، فاقد روح بودند و با ایشان گفت‌وگویی صورت نگرفته است،^۳ بلکه این گونه تعبیر از قبیل مجاز در لغت است. بر این اساس پیمان گرفتن بدین معناست که خداوند، عقل او را کامل کرده و از طریق نشانه‌هایی که در آفرینش قرار داده، او را به وجود خالق و محدث رهنمون می‌گردد. شاهد گرفتن ایشان بر خودشان، همان نشانه‌های آفرینش است که در وجود انسان‌ها نمایان است. مقصود از اینکه ایشان «بلی» گفتند این نیست که ایشان لفظ «بلی» بر زبان جاری کردند، بلکه این است که ایشان

۱. مفید، المسائل السرویه، ص ۳۹-۴۲؛ همو، المسائل العکبریّه، ص ۲۷-۲۸.

۲. همو، المسائل السرویه، ص ۴۵-۴۸.

۳. همان.

با وجود این نشانه‌های آفرینش، نمی‌توانستند منکر وجود محدث شوند؛ لذا مثل کسی هستند که لفظاً بلی گفته باشد.^۱

پس از شیخ مفید، دیگر متکلم بغداد سیدمرتضی، خلقت ارواح دو هزار سال پیش از ابدان را رد می‌کند^۲ و در مورد روایات عالم ذر معتقد است مقصود این روایات، علم پیشین خداوند است؛ یعنی خدا به هنگام خلقت می‌دانست چه کسی مومن و چه کسی کافر خواهد بود و آنچه در دنیا اتفاق می‌افتد، مطابق علم خدا خواهد بود.^۳ دلیل وی بر چنین تاویلی آن است که اساساً مدلول ظاهری آیه ذر قابل استناد نیست؛ زیرا علاوه بر اشکال تناسخ، تعبیر «بنی آدم»، «ظهورهم» و «ذریتهم» نشان می‌دهد اخراج ذریه حضرت آدم علیه السلام از پشت حضرت آدم علیه السلام مطرح نیست؛ آن گونه که قائلان به عالم ذر فهمیده‌اند. به نظر سیدمرتضی مقصود از استشهاد در آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» همین است که خداوند، ذریه را طوری آفریده که می‌تواند فرد ناظر و متامل را به معرفت خداوند و وجوب عبادتش دلالت کند و شهادت دادن ایشان «قَالُوا بَلَىٰ» این است که ایشان نیز دلالت‌گری بر معرفت و وجوب عبادتش را پذیرفته و مسخر این کار شده‌اند.^۴

شیخ طوسی نیز به پیروی از دو سلف خود به انکار عالم ذر گرویده و رویداد عالم ذر را مختص عده معینی می‌داند که خداوند عقل ایشان را کامل کرد، ایشان را بر خودشان شاهد گرفت، ایشان نیز «بلی» گفتند و ایشان امروز (در دنیا) این ماجرا را به یاد می‌آورند و غافل از آن نیستند.^۵

همچنین بحث خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام در آثار سیدمرتضی و شیخ طوسی چندان مطرح نشده است اما ابوالصلاح حلبی در مقام بیان ادله نقلی امامت امامان دوازده گانه، حدیثی بدین مضمون نقل می‌کند که خداوند، پیامبر و دوازده نفر از اهل بیتش را از نور عظمت خود

۱. مفید، المسائل السرویه، ص ۴۷-۴۸.

۲. شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۰-۳۱.

۳. همو، الطرابلسیات الاولى، ص ۱۹۵.

۴. همان، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۵. طوسی، التبیان، ج ۵، ص ۲۸-۲۹.

آفرید و ایشان را اشباحی در ضیاء نور خود قرار داد و ایشان در آن حال، مشغول عبادت و تسبیح پروردگار بودند.^۱ نقل این حدیث نشان می‌دهد حلبی قائل به خلقت نوری و حیات پیشین اهل بیت علیهم‌السلام بوده در حالی که دارای حیات و نطق بوده‌اند.

کراجکی نیز از متکلمانی است که روایات مربوط به اشباح اهل بیت علیهم‌السلام را نقل کرده است.^۲ وی هر چند موضعی منفی درباره وجود پیشین و خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام ندارد، اما اینکه وی این انوار را دارای حیات و نطق می‌داند یا خیر، محل تامل است.^۳

مدرسه کلامی ری

دیدگاه متکلمان مدرسه ری درباره عالم ذر را می‌توان به سه مورد تقسیم کرد:

۱. انکار صریح: کسانی چون فضل بن حسن طبرسی،^۴ ابوالفتح رازی^۵ و ابن شهر آشوب^۶ تصریح به مخالفت با عالم ذر دارند.

۲. همسویی با مبانی منکران: این دسته کسانی هستند که سخنی درباره عالم ذر از ایشان نقل نشده است، اما از آنجا که سخنان صریحشان در دیگر ابواب کلامی نشانه پیروی از عقل‌گرایی مکتب بغداد است، بسیار محتمل است درباره عالم ذر نیز به پیروی از متکلمان بغداد، نظری منفی داشته باشند. مهم‌ترین آنها عبارتند از: مقرئ نیشابوری،^۷ عبدالجلیل قزوینی^۸ و سدیدالدین حمصی.^۹

۳. اجتناب از نقل روایات عالم ذر: این عالمان از نقل احادیث عالم ذر پرهیز کرده‌اند و

۱. حلبی، تقریب المعارف، ص ۴۲۵.

۲. کراجکی، کنز الفوائد، ص ۳۷-۳۸.

۳. ر.ک: توران، «حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد»، در همین جستار.

۴. طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۷۶۵.

۵. ابوالفتح رازی، روح الجنان و روح الجنان، ج ۹، ص ۶-۱۰.

۶. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۸-۹.

۷. مقرئ نیشابوری، التعلیق فی علم الکلام، ص ۹۸.

۸. قزوینی رازی، النقض، ص ۲۷، ۲۳۸ و ۲۸۸.

۹. حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۲۹۲.

قرائنی مانند پیوستگی و وابستگی کلام مدرسه ری به کلام مدرسه بغداد، می‌تواند احتمال قول به نفی را تقویت کند. عبدالرحمن بن احمد خزاعی،^۱ منتجب‌الدین رازی^۲ و ابن حمزه طوسی^۳ از این جمله‌اند.

بعید نیست که دیدگاه غالب در مدرسه کلامی ری، انکار عوامل پیشین در کل یا دست کم انکار عالم ذر و سکوت درباره عوامل دیگر باشد. اما از طرفی نقل گسترده روایاتی راجع به عالم انوار و خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام در مدرسه ری نشان می‌دهد برخی از این عالمان، خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام را پذیرفته و یا موضع انکار ندارند. ابن فتال نیشابوری،^۴ احمد بن علی طبرسی،^۵ عمادالدین طبری آملی،^۶ قطب‌الدین راوندی،^۷ شاذان بن جبرئیل قمی^۸ و ابن المشهدی^۹ از ناقلان این دسته از روایات هستند.

مدرسه کلامی حله

به لحاظ تاریخی سه جریان کلامی در مدرسه حله قابل رصد و پیگیری است که بر اساس آن نوع مواجهه این متکلمان با عالم ذر دسته‌بندی می‌شود.

۱. جریان کلامی عقل‌گرای پیش از خواجه که در حقیقت امتداد مدرسه کلامی ری و متمایل به معتزله متاخر است.

۲. جریان عقل‌گرای پس از خواجه که به بهره‌گیری از ادبیات و روش‌شناسی فلسفی در علم کلام معرفی می‌شود.

۱. خزاعی، الاربعین عن الاربعین فی فضائل امیرالمومنین علیه‌السلام، ص ۵۸.

۲. منتجب‌الدین رازی، الاربعون حدیثا، ص ۴۵.

۳. ابن حمزه، الثاقب فی المناقب، ص ۲۰۶.

۴. فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ج ۱، ص ۶۷ و ۷۷.

۵. طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۱۴۶ و ۲۳.

۶. طبری آملی، بشارة المصطفی، ص ۱۸۵-۱۸۶، ۱۹۰ و ۲۳۵.

۷. قطب راوندی، قصص الانبیا، ص ۴۵ و ۵۲.

۸. شاذان بن جبرئیل، الفضائل، ص ۷، ۱۴، ۵۴، ۹۶ و ۱۲۹.

۹. ابن المشهدی، المزار الکبیر، ص ۴۲۲.

۳. جریان کلامی حدیث‌گرا که در حقیقت امتداد رویکرد کلامی مدرسه قم محسوب می‌شود.

از این میان، دسته سوم (جریان نص‌گرا) رویکرد مثبت و پذیرایی نسبت به موضوع عالم ذر دارند. برای نمونه می‌توان به حسن بن سلیمان اشاره کرد که به کتاب بصائر سعد بن عبدالله اشعری فصلی با عنوان «رسالة فی احادیث الذر» افزوده است. وی در ابتدای بخش احادیث عالم ذر، آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ...»^۱ را نقل می‌کند و در ادامه، روایات متعددی را در تفسیر این آیه شریفه از ائمه علیهم‌السلام نقل می‌کند تا بدین وسیله به کیفیت و نحوه به وجود آمدن این ذرات هم اشاره کرده باشد. در حقیقت حسن بن سلیمان حلی اخذ به ظاهر این روایات را صحیح دانسته و با پذیرش عالم ذر و وقایع آن، عملاً تاویلات خاصی را که علمای بغداد نسبت به این نصوص داشته‌اند، مردود دانسته است. همچنین حسن بن سلیمان با نقل احادیثی از اهل بیت علیهم‌السلام به این موضوع هم توجه داده است که خداوند متعال در عالم ذر، فطرت و سرشت بندگان را با معرفت و شناخت خود آمیخته گردانده و حجت را بر آنها تمام نموده است.^۲

همچنین رضی الدین سیدبن طاووس در پاسخ به استبعاد اخراج ذریه آدم از پشت او می‌گوید: ذراتی که از پشت فرزندان آدم بیرون آورده شده است، ذراتی بدنی بوده‌اند که دارای عقل و روح می‌باشند؛ عقل و روحی که هزاران سال پیشتر در عالم ارواح برای این ذرات خلق شده و اینکه در عالم ذر به آنها تعلق گرفته است؛ از این رو تمامی این ذرات با ویژگی عقل و شعور، مورد خطاب الهی قرار گرفته‌اند.^۳

اما در میان اندیشمندان و متکلمان دسته اول و دوم (جریان عقل‌گرا) اساساً خبری از عالم ذر و مباحث مرتبط با آن نیست. علل این سکوت و عدم اقبال به موضوع عالم ذر - به‌ویژه در میان متکلمان دسته دوم - می‌تواند به تغییر الگوی معرفت‌شناسی متکلمان امامیه در حله و اقبال به نظام و دستگاه فلسفی از یک سو و دور شدن کلام امامیه از سامانه آیات و روایات و گرایش به دستگاه‌های کلامی رقیب همچون اعتزال و یا دستگاه‌های صرفاً عقلی،

۱. سوره اعراف، آیه ۱۷۲.

۲. برای نمونه، ر.ک: حلی، مختصر البصائر، ص ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۰۴ و ۴۰۹.

۳. سیدبن طاووس، سعد السعود، ص ۳۲۶-۳۲۸.

همچون جریان‌های فلسفی، بازگردد. البته نباید چنین نتیجه گرفت که آنان اعتقاد به این عالم نداشتند بلکه تنها این نکته را می‌رساند که متکلمانی همچون خواجه طوسی، علامه حلی و فاضل مقداد در مقابل این موضوع سکوت کرده و اثبات و نفی سخنی نکرده‌اند.^۱

به نظر می‌رسد سیر جریان‌های نص‌گرای متقدم همچون مدارس کوفه و قم و جریان‌های عقل‌گرای متقدم مانند مدارس بغداد و حله، تا قرن حاضر ادامه یافته و دو جبهه موافق و مخالف عوالم پیشین به‌ویژه عالم ذر، پیرو همین سرشاخه‌های اصلی دو دیدگاه متقابل را همچنان ادامه می‌دهند. منکران کماکان همان اشکالات دوره کلامی بغداد را کم و بیش تکرار و به تاویل این ماجرا اصرار دارند و موافقان مدلول ظاهری آیات و روایات را برای باورمندی به عالم ذر کافی می‌دانند.

از جمله شخصیت‌های متاخری که می‌توان وی را تا حدودی ادامه دهنده جریان نص‌گرای امامیه - البته همراه با نوعی تاویل‌گرایی - دانست، شیخ احمد احسائی است. وی بر اساس روایات «إِنَّ الْأَرْوَاحَ خُلِقَتْ قَبْلَ الْأَبْدَانِ» معتقد به خلقت پیشین ارواح بوده و حتی آن را از ضروریات مذهب امامیه می‌داند.^۲ وی در مورد خلقت نوری پیامبر ﷺ و اهل بیت ﺍﻫﻞﺑﯿﺖ ﺍﻫﻠﺒﯿﺖ معتقد است نور پیامبر ﷺ ماده اولیه خلقت است.^۳ این ماده نوعیه هیولای اولیای الهی یعنی پیامبر ﷺ و اهل بیتش ﺍﻫﻞﺑﯿﺖ ﺍﻫﻠﺒﯿﺖ شد و خداوند این ماده نوعیه را چهارده قسمت کرده و برای هر کدام از ایشان لباس توحید پوشاند. ایشان هزار دهر که هر دهر صد هزار سال است به عبادت مشغول شدند سپس خداوند از شعاع ایشان ۱۲۴۰۰۰ روشنائی به وجود آورد و برای ایشان صورتی قرار داد و پیامبر را به سوی ایشان فرستاد و ایشان پیامبر را اجابت کردند و در دنیا پیامبر شدند. پیامبر، اهل بیت و پیامبران به مدت هزار دهر در حال عبادت ماندند، سپس از شعاع نور انبیا مومنین را آفرید و از سایه این انوار کافرین و منافقین را خلق کرد؛ تا ۴۰۰۰ سال قبل از خلقت به همین منوال ماند.^۴

۱. رک: توران، «وجود پیشین انسان در مدرسه کلامی ری»، در همین جستار.

۲. احسائی، تراث الشیخ الاوحد، ج ۷، ص ۱۰۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

۴. همان، ص ۲۰۶-۲۰۹.

احسائی در مورد عالم ذر چنین توضیح می‌دهد که خداوند آدم را خلق کرد و بعد از خلقت آدم، پشت وی را مسح کرد و تمام ذریه وی از پشت وی بیرون آمدند.^۱ وی ذره بودن انسان‌ها، در زمان اخذ میثاق را قبول ندارد و معتقد است که بزرگی و کوچکی نسبی است و اینکه گفته می‌شود انسان‌ها به صورت ذره بودند، این ذره بودن نسبت به عظمت تکلیف و مکان اخذ تکلیف است وگرنه انسان‌ها به هیئت دنیایی خود بودند، مثل عظمت کوه و ذره بودن انسان و ذره بودن کوه نسبت به کره زمین.^۲

افزون بر این وی مدعی است میثاق ماخوذه در عالم ذر به انسان اختصاص نداشته، بلکه از تمامی موجودات از جماد، نبات، حیوان و ملائکه و جمیع چیزهایی که خداوند اراده کرده، میثاق اخذ شده است.^۳

هر چند نقدهای جدی بر تفسیر احسائی از عوالم پیشین وارد است و بسیاری از برداشت‌های وی از روایات ذوقی و تاویلی است، اما مجموع دیدگاه‌های وی در این موضوع، دارای نقاط مثبتی همچون رویکرد حدیث‌گرایی و توجه ویژه به منظومه روایی شیعه، تلاش برای سازگاری بین مفاد آیات و روایات، موشکافی در جزئیات مسئله مانند توضیح عدم تفاوت بین «ذریتهم» و «ذریته»، و «ظهورهم» و «ظهرهم» در آیه ذر، تعدد میثاق، عدم نیاز به یادآوری واقعه ذر و موارد دیگر است.

عوالم پیشین در فلسفه اسلامی

همان گونه که پیشتر یادآور شدیم مسئله عوالم پیشین و به طور خاص عالم ذر، از موضوعات درون دینی است و بنیادی و حیانی دارد، لذا تبیین آن از منظر حوزه‌های فکری کلامی، فلسفی و عرفانی علی‌رغم آنکه اولاً و بالذات، بر اساس مفاد آیات و روایات صورت گرفته اما در دانش‌های یاد شده تفسیری عقلی و عرفانی به خود گرفته است. برای مثال آنچه برای فیلسوف مهم است تطبیق مسئله عالم ذر با قواعد و اصول فلسفی است و ظواهر دینی با

۱. احسائی، تراث شیخ‌الوحد، ج ۱۴، ص ۵۹.

۲. همان، ج ۷، ص ۱۱۱.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۹.

توجه به همین اصول محک خورده و تفسیر یا تاویل می‌شوند. واقعیت آن است که طرح این موضوع در فلسفه اسلامی چندان جدی و پررنگ نیست و در آثار فلاسفه اسلامی کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است. هر چند مباحثی مانند تقدم نفس بر بدن و یا قدم نفس در باب علم النفس از مباحث کلیدی نفس‌شناسی فلسفی است اما وجود پیشین انسان یا حضور انسان در عالم ارواح و عالم ذر بدان گونه که در وحی طرح شده، دست کم در مکتب مشا و اشراق، توجه در خوری نیافته است. اما در مقابل در حکمت متعالیه به دلیل رویکرد ادعایی تطبیق‌گرایانه بین دو محور عقل و وحی، وجود پیشین انسان و تفسیر عالم ذر موضوعی مهم است. از این رو در ادامه این نوشتار به توضیحی اجمالی دیدگاه ملاصدرا و پیروان معاصر حکمت متعالیه می‌پردازیم.

از نظر ملاصدرا پیشینه این بحث را می‌توان در فلسفه افلاطون و در نظریه «مُثُل» و نظریه معرفتی «تذکر» پی جویی کرد. وی تلاش می‌کند عقیده به عالم ارواح و عالم ذر در اندیشه اسلامی را با مُثُل افلاطونی پیوند دهد و پایه‌های فلسفی آن را نهادینه نماید. عالم مُثُل عالمی عقلی و مجرد است که اصل و حقیقت انواع در آنجاست و موجودات این عالم سایه آنها هستند. از این رو نفوس ناطقه قدیم‌اند و در آنجا حقایق مجرد را مشاهده کرده‌اند. علت طرح این مسئله در فلسفه افلاطون، تبیین مسئله معرفت است که بر پایه اصیل و ثابت بودن حقایق در عالم مفارقات و حضوری بودن علم به حقایق، شکل گرفته و به نظریه تذکر در معرفت ختم می‌گردد. افلاطون در پی آن است که ثابت کند نفس قبل از حدوث بدن در عالم مُثُل به صورت مجرد حضور داشته و در آنجا ذوات و حقایق اشیاء را مشاهده و ادراک نموده است، اما بعد از حدوث بدن از عالم مجردات به عالم ناسوت، تنزل کرده و با تعلق به بدن مادی تمام دانسته‌ها و علوم را فراموش نموده است.^۱ بنابراین، آنچه انسان در این عالم می‌آموزد علم جدیدی نیست بلکه فقط استذکار اموری است که در مُثُل شناخته است، چراکه حقیقت هر چیز مثال آن چیز است و ارواح، مثال‌ها را قبلاً ادراک کرده‌اند؛ اما با تعلق به ماده و بدن، همه را به فراموشی سپرده‌اند.

۱. افلاطون، دوره آثار، ج ۲، ص ۱۰۵۵-۱۰۹۲.

ملاصدرا از همین جا چنین استفاده می‌کند که عالم ذر، در حقیقت، صقع ربوبی پروردگار (عالم علم الهی) است و موطن میثاق همان عالم مُثُل است.^۱ البته ملاصدرا نظریه مُثُل افلاطونی را مبتنی بر مبانی فلسفی خود (به‌ویژه سه اصل: اصالت، وحدت و تشکیک وجود) تبیین و استوار نموده، سپس آن را به عنوان مصداق عالم ذر معرفی می‌کند. در این دیدگاه مقصود از حضور انسان‌ها در عالم ذر، حضور عقلی در صقع ربوبی و عالم علم الهی است. علت تنزل یا هبوط انسان از نشئه عقلانی به عالم طبیعت آن است که این هبوط زمینه‌ساز تحصیل کمالات خاصی برای نفس است که جز از طریق تنزل به عالم طبیعت و تعلق یافتن به بدن مادی و تدبیر آن و بدون حصول استعدادات خاصی که از رهگذر هبوط قابل دست‌یابی است، محقق نمی‌شود.^۲ ملاصدرا در این موضع تأکید می‌کند درک این حقیقت در توان همه انسان‌ها نیست و تنها «راسخان در علم» (عارفان) حکمت هبوط نفس را می‌دانند.^۳

مقایسه دیدگاه ملاصدرا درباره موطن میثاق و دیدگاه افلاطون درباره عالم مُثُل می‌تواند ما را به چند وجه اشتراک رهنمون کند: ۱. هر دو، عالمی ورای عالم محسوسات، مجرد و نورانی هستند؛ ۲. تزامن و حجابی در این دو عالم نیست، پس هر دو، عالمی سراسر حضور و شهودند؛ ۳. غفلت و فراموشی در هر دو عالم جلوه‌گر است. افلاطون بر این باور است که ارواح پس از تعلق به ابدان، حقایق مشاهده شده در مُثُل را فراموش می‌کنند، همان‌طور که انسان‌ها پس از عهدسپاری و هبوط به ناسوت و جسم خاکی، آن عالم و وقایعش را فراموش کرده‌اند.

اما در عین حال این دو دیدگاه وجه افتراقی هم دارند و آن اینکه نظریه مُثُل نظریه‌ای کاملاً فلسفی و مفادش بیان تمایز وجود حقیقی از وجود غیرحقیقی است، اما عهد الست و عالم ذر یک بحث کلامی است که از نصوص قرآنی و حدیثی اتخاذ شده و جزئیات و تفصیلات فراوانی همچون اَشهاد بر ربوبیت، نبوت پیامبر ﷺ و ولایت اهل بیت  دارد.

اما بیان ملاصدرا از نحوه وجود حقیقت انسان در عالم میثاق و مُثُل افلاطونی زمانی

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ج ۸، ص ۳۸۶.

۲. همان، ص ۳۵۳.

۳. همان.

دچار چالش می‌شود که بر این اساس تقدم نفس بر بدن با نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس تعارض پیدا می‌کند. وی که روایات تقدم ارواح بر ابدان را از متواترات احادیث شیعه می‌داند، این تعارض را چنین رفع می‌کند که نفس انسانی، وجودی مشکک و ذو مراتب دارد که در سه نشئه عقلی (قبل از تعلق به بدن و عالم طبیعت)، طبیعی (در طبیعت و تعلق به بدن) و مثالی (پس از مفارقت از بدن و عالم طبیعت) حضور می‌یابد. میان این مراتب رابطه علی و معلولی برقرار است، یعنی نفس بدون حضور در نشئه عقلی نمی‌تواند در نشئه طبیعت حضور یابد و بدون حضور در عالم طبیعت نمی‌تواند به عالم مثال منتقل گردد. از طرفی بنا بر اصل علیت، هر معلولی در مرتبه علت تامه خود حضور دارد. نفس در نشئه عقلی و در مرتبه علت وجودی خود در عالم مفارقات، دارای وجود جمعی عقلانی است. از آنجا که علت تامه موجد معلول خویش و واجد کمالات آن است، علت نفس در عالم طبیعت (نفس در عالم عقل)، شامل همه کمالات نفوس جزئی است و اگر سبب نفس ذاتا و افادتا تام باشد، نفس با او موجود است و از او جدا نمی‌گردد.^۱

ملاصدرا بر اساس همین دیدگاه به سراغ آیه ذر می‌رود و نحوه حضور اولاد آدم در پیشگاه خداوند را بدین گونه شرح می‌کند که انسان‌ها قبل از ورود به عالم دنیا و وجود جزئی و شخصی‌شان، هویات عقلیه‌ای دارند که خداوند آنها را از پشت پدر روحانی عقلی‌شان بیرون آورد و بر آنان تجلی نمود. در آنجا به اضطرار، ربوبیت و وحدانیت خدا و حقیقت وجودی خویش را مشاهده کرده و پس از خطاب «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، اقرار به وحدانیت و ربوبیتش نمودند.^۲ وی در این باره می‌نویسد:

مخاطب «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ» حقیقت انسان موجود در عالم الهی و صقع ربوبی است چراکه هر نوع طبیعتی موجود در عالم طبیعت، واجد صورت مفارقت عقلی و مثال نوری در عالم حقایق عقلی و مثل الهی است - که مثال افلاطونی هم نامیده می‌شود - و حکمای ربانی و عرفانی پیشین، صور موجود در عالم "علم الهی" را رب النوع می‌نامند.^۳

۱. ر.ک: ساجدی، سلیمانی، «بررسی رابطه عالم ذر با مُثُل افلاطونی از منظر صدرالمتألهین»، در همین جستار.

۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن کریم، ج ۲، ص ۲۶۲.

۳. ملاصدرا، تفسیر القرآن کریم، ج ۳، ص ۶۶۴.

از سخنان ملاصدرا چنین برداشت می‌شود عالم میثاق همان عالم عقول و مجردات محض است. انسان‌ها در آن نشئه عقلانی با همان قوه عقلانی، خطاب الهی را شنیدند و پاسخ دادند. تجلی خداوند بر وجود عقلانی انسان‌ها به منزله خطاب الهی و استنطاق آنها درباره ربوبیت خود می‌باشد و مکشوف بودن این ربوبیت برای آنها را نیز به منزله پاسخ آنان به خطاب الهی است. بنابراین زبان آیه زبانی نمادین و تمثیل است به طوری که آنچه در آیه آمده زبان حال وجود عقلانی انسان‌ها در مواجهه با ذات اقدس خداوند است.^۱

از دیگر فلاسفه‌ای که همچون ملاصدرا به دیدگاه تاویلی درباره آیه ذر گرایید، علامه طباطبایی بود. وی با دیدگاه منکران عالم ذر که موطن آن را همین دنیا دانسته، به این گونه خداوند با نشان دادن آیاتش به انسان‌ها در دنیا، خود را به آنها می‌شناساند، مخالف است. زیرا علاوه بر اینکه روایات عالم ذر مخالف چنین دیدگاهی‌اند، ظاهر آیه نیز با سخن ایشان موافق نیست. وی به تفصیل به یکایک اشکالات منکران پرداخته و پاسخ آنان را می‌دهد.^۲

همچنین با دیدگاه آن دسته از مثبتانی که عالم ذر را مطابق ظاهر روایات پذیرفته‌اند نیز مخالف است. دیدگاهی که قائل است در عالم ذر، همه ذرات از صلب آدم بیرون آمدند و تبدیل به صورت انسانی تام الخلقه با قوای ادراکی شدند و پس از اقرار به ربوبیت خداوند، به موطن اصلی‌شان یعنی صلب آدم بازگشتند و آن معرفت را فراموش نخواهند کرد؛ اگر چه موطن آن را فراموش کنند.^۳ ایشان مجموعاً پنج اشکال بر دیدگاه فوق وارد می‌کند.^۴

ایشان سپس به دیدگاه مختار خود می‌پردازد و ابتدا به ذکر این مقدمه می‌پردازد که انسان دو وجه دارد: وجه «یلی الخلقی» که به سوی دنیا بوده و تدریجی است و محدودیت‌های دنیوی را دارد، و وجه «یلی الحقی» که به سوی خدا و غیر تدریجی است و هیچ قوه‌ای که به سوی فعلیت سوق داده شود، در آن نیست. در وجهه خدایی و وجود جمعی انسان‌ها، هیچ فردی از افراد از خدا، و خدا از افراد غایب نیستند؛ چون معقول نیست صنع از صانع و فعل

۱. همان، ص ۳۰۶.

۲. طباطبایی، المیزان، ج ۸، ص ۳۱۳-۴۰۸.

۳. همان، ص ۳۱۵ و ۴۱۰-۴۱۱.

۴. همان، ص ۳۱۶-۴۱۶.

از فاعل غایب شود و این همان حقیقتی است که خدا از این به ملکوت تعبیر کرده است.^۱ در این نشئه است که انسان، وحدانیت و ربوبیت پروردگار را مشاهده می‌کند و این مشاهده از طریق نفس خودشان است نه استدلال.^۲ عالم ملکوت بر عالم دنیا تقدم زمانی ندارد، بلکه تقدم آن از باب تقدم «کن فیکون» است. بنابراین از جهت زمانی هیچ انفصالی از نشئه دنیوی ندارد، بلکه محیط به آن است. مخاطبه الهی در این موطن به زبان حال نیست بلکه خطاب حقیقی و کلام الهی است و اشهاد هم واقعا روی داده است.^۳ این اشهاد بدین صورت است که خداوند حقیقت خود انسان را به او نشان داد، حقیقتی که نیازمند است و در تدبیر امور خود مستقل و بی‌نیاز نیست و فقر به پروردگار در ذات او نوشته شده است.^۴

بدین ترتیب علامه طباطبایی نه دیدگاه تفسیری مبتنان عالم ذر را (به آن صورت که ظاهر برخی روایات دلالت دارند) می‌پذیرد و نه دیدگاه کسانی را که به بیان تمثیلی آیه قائل‌اند موافق با آیه می‌داند. ایشان با ارائه تفسیر آیه به «وجود جمعی انسان‌ها در عالم ملکوت» می‌کوشید، تا هم از اشکالات دیگر مفسران در امان باشد و هم بر ظاهر آیه تحفظ کند. تاثیر مبنا و مشی فلسفی ایشان در تحلیل و تبیین آیه نمایان است.^۵ گفتنی است دیدگاه ایشان موافقان و مخالفانی دارد. برخی از شاگردان ایشان همچون شهید مطهری از موافقان^۶ و برخی مانند آیت الله جوادی آملی و آیت الله سبحانی در زمره منتقدان و مستشکلان به این تفسیرند.^۷ در این بین، آیت الله جوادی آملی ضمن اینکه مراد از آیه را بیان واقعیت خارجی می‌داند و نه تمثیل، بر این باور است که خداوند متعال به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا، از انسان میثاق گرفته است؛ یعنی خداوند در برابر درک عقلی و رسالت وحی، از مردم پیمان گرفته

۱. طباطبایی، المیزان، ج ۸، ص ۳۲۰ و ۴۱۶-۴۱۷.

۲. همان، ص ۳۲۱ و ۴۱۸.

۳. همان، ص ۳۲۲-۳۲۳.

۴. همان، ص ۳۰۷ و ۴۰۱.

۵. ر.ک: فاکر مبینی، ریاحی مهر، حدیدی، «تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره عالم ذر در تفسیر آیه میثاق»، در همین جستار.

۶. مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۶۱.

۷. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۳، ص ۱۰۶-۱۳۲؛ سبحانی، منشور جاوید، ج ۲، ص ۷۷.

است که معارف دین را بپذیرند.^۱ بنابراین آنچه حجت را تمام می‌کند عقل و وحی است و هر دو ربوبیت خدا و مربوبیت و عبودیت انسان را به خوبی نشان می‌دهند، از این رو در روز قیامت که ظرف ظهور حق است و جای هیچ گونه بهانه جویی نیست، کسی نمی‌تواند در توجیه گمراهی خود عذری همچون شرک نیاکان یا غفلت از توحید و سایر معارف دینی داشته باشد؛ زیرا حداقل، عقل که یکی از حجت‌هاست، همراه همگان است و حجت دیگر یعنی نقل نیز روشنگر راه بسیاری از انسان‌ها است.^۲

همچنین آیت الله مصباح یزدی رحمته الله بر این باور است که کیفیت موطن عالم ذر برای ما مشخص نیست و نمی‌توان درباره آن نظر قطعی داد. آنچه مهم است اینکه این رویداد بیانگر علم حضوری انسان به خدای خویش است. وی برای اثبات حضوری بودن این مکالمه، افزون بر ظاهر آیه، به روایاتی استدلال کرده که مشتمل بر تعبیرات رویت و معاینه است. ایشان بیشتر به جهت معرفتی و خداشناسی آیه ذر و روایات ذیل آن تاکید داشته و نظر قطعی درباره واقعی یا تمثیلی بودن عالم ذر ارائه نداده است.

ایشان در این باره می‌نویسد:

قرآن (در این آیه)، معرفت حضوری و شهودی انسان به خدای متعال را تصدیق می‌فرماید و خداشناسی فطری به معنای علم حضوری و شهودی به خدای متعال، در عمق وجود همه انسان‌ها نهاده شده است. نهایت، این است که این معرفت، نیمه آگاهانه است و بیشتر مردم در حالات عادی زندگی، توجهی به آن ندارند و همین معرفت نیمه آگاهانه است که بر اثر مشاهده و توجه به آثار خداوند، قطع وابستگی‌های مادی و تقویت توجهات قلبی به مرز آگاهی می‌رسد. این معرفت در اولیای خدا به پایه‌ای می‌رسد که می‌گویند: «أَيُّكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ؟»؛ آیا غیر تو را ظهور و نمودی است که از آن تو نباشد؟ و «مَا كُنْتُ أَغْبُدُ رَبًّا لَمْ أَوْءُ»؛ من آن نیستم که خداوندگاری را که نمی‌بینم، بپرستم. و شاید هدف بسیاری

۱. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱۲، ص ۱۲۶.

۲. همان. ر.ک: آبیاری، اکبری نصیری، «بررسی تطبیقی آیه میثاق از نظر شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی»، در همین جستار.

از آیات قرآن، توجه دادن به همین معرفت فطری و آشنا کردن هر چه بیشتر دل با خدا باشد.^۱

این دیدگاه با نظر علامه طباطبایی از جهت نتیجه، تفاوتی ندارد؛ زیرا نتیجه هر دو دیدگاه آشنایی حضوری پیشین با خداوند متعال است. تنها تفاوت آن است که در کتاب المیزان، این آشنایی به وجود ملکوتی آدمی که مقدم بر وجود ملکی اوست، نسبت داده شده است؛ ولی آیت الله مصباح^۲ تنها بر اصل این دانش حضوری تاکید کرده و بر مبهم و مجهول بودن ظرف میثاق و کیفیت آن تصریح کرده است. به عبارت دیگر، درباره دلالت آیه بر میثاق الست، پرسش‌ها و ابهام‌های زیادی وجود دارد که تنها از یک بعد می‌توان به آنها پاسخ داد و بسیاری از پرسش‌ها همچنان بی‌جواب باقی می‌مانند.^۳

عوامل پیشین در عرفان اسلامی

مطالب متنوع و مختلفی درباره عالم ذر و عالم ارواح و اظله، در عرفان اسلامی یافت می‌شود؛ هم در میان عارفان عرفان نظری و هم در میان عارفان شاعر پارسی‌گو، که خلاصه آنها را در اینجا از نظر می‌گذرانیم.

ابن عربی، ذر و میثاق را واقعی می‌داند اما معتقد است خطاب «الَّتِیْ بِرَبِّکُمْ» در آیه میثاق، مختص انسان است، بر خلاف خطاب «کن» که عام و مربوط به تمام موجودات است.^۴ در این آیه اقرار و تصدیق انسان‌ها به ربوبیت حضرت حق، تصدیق به وجود خدا بوده نه توحید و یگانگی او. به نظر او نفس هر انسانی هنگام اخذ میثاق، علم به وجود خدا پیدا کرده است اما بعد از استقرار نفوس در اجسام مادی، این علم به فراموشی سپرده شده و این موت نفس است. سپس در این دنیا خداوند برخی از نفوس را به واسطه علم توحید و تمامی نفوس را به واسطه علم به وجود خدا که یک ضرورت عقلی است، زنده می‌گرداند. ابن عربی مدعی است این مطلب را از آیه ذر اخذ کرده زیرا خداوند در این آیه از اقرار به وجود

۱. مصباح یزدی، خداشناسی، ص ۱۰۸.

۲. عزیزی‌کیا، «بازخوانی دلالت آیه میثاق بر علم فطری حضوری انسان به خدا با تاکید بر دیدگاه استاد مصباح»، در همین جستار.

۳. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۵۶۸.

خود و ربوبیتش یاد کرده و نه اقرار به توحید،^۱ و اقرار به ربوبیت با شرک قابل جمع است؛ به همین دلیل، شرک در بیشتر کسانی که گمان می‌کنند موحد هستند، ظاهر شد.^۲ ابن عربی در موضعی دیگر می‌گوید: چون خداوند علم داشت که پس از ایجاد، آنان مشرک خواهند شد، لذا اقرار به توحید نگرفت.^۳ هنگام اخذ صور ذریه از ظهر آدم، صورت حضرت آدم هم داخل در آن بوده و از او هم اقرار بر ربوبیت گرفته شده است،^۴ اما خود آدم به ذریه خود که در ظهر او بودند علم نداشته است.^۵

آنچه گفته شد در مورد عالم ذر بود اما از برخی کلمات ابن عربی چنین استفاده می‌شود که اخذ پیمان الست، در عالم ارواح بوده است: «قال الله تعالى للأرواح ألسن برب قالوا بلى شهدنا»؛^۶ خداوند به ارواح گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ آنان پاسخ دادند: بلی شهادت می‌دهیم. همچنین وی موطن اخذ میثاق را موطن فطرت انسان‌ها می‌داند که همان علم توحید است که مخلوقات به مقتضای آن آفریده شده‌اند.^۷ فطرت، نوری است که ظلمت ممکنات به واسطه آن شکافته شده و موجب تمیز و تشخیص و تعیین اشیاء از هم می‌شود.

برخی دیگر از عارفان اسلامی مانند سعیدالدین فرغانی، موطن عالم ذر را، عالم مثال نفوس جزئی یا همان عالم خیال منفصل می‌دانند. به نظر فرغانی عالم مثال دو وجه دارد؛ وجهی محاذی با عالم ارواح، و وجهی محاذی با عالم محسوسات. وجه نخست از عالم مثال از جهت رتبه و زمان متاخر از عالم ارواح و مقدم بر عالم اجسام است. این وجه از عالم مثال، حقایق لطیف عالم ارواح را کثیف می‌کند؛ بدین صورت که صور معنوی و روحانی و لطیفی که منزّه از ترکیب و ادراک است را با حواس جسمانی مرکب کرده و قابل

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۶۱۸.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۳۳.

۳. همو، کتاب المعرفة، ص ۳۹.

۴. همو، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۲۴.

۵. همان، ص ۲۳.

۶. همان، ج ۴، ص ۵۴۹.

۷. همان، ج ۱، ص ۵۷، ۳۸۱ و ۶۷۰ و ج ۲، ص ۷۰، ۱۷۰ و ۶۱۶ و ج ۴، ص ۱۳۲؛ همو، کتاب التجلیات، ص ۱۲؛ همو،

کتاب المعرفة، ص ۳۹.

درک با این حواس می‌گردانند مانند ظهور جبرئیل امین به صورت دحیه کلبی برای پیامبر اکرم و اصحابش. اما وجه دوم عالم مثال که به آن عالم خیال منفصل نیز می‌گویند، محاذی با عالم محسوسات بوده و از جهت رتبه و زمان از عالم اجسام متاخر است. در این وجه، صور کثیف عالم محسوسات، لطیف می‌شود؛ بدین صورت که صور کثیف و مرکب و قابل تجزیه و تبعیض عالم محسوسات، لطیف و غیر قابل تجزیه و تبعیض می‌گردد، مانند آنچه در خواب دیده می‌شود.

وی در تطبیق وجه دوم عالم مثال با عالم ذر چنین توضیح می‌دهد که وقتی صورت طینیه حضرت آدم که مشتمل بر ذرات ترابی بود ظاهر شد، مثال صورت آدم با آنچه از ذرات ترابی که واقع ماده عنصری ذریه آدم به شمار می‌آمدند، به صورت ظهور مفصل در مجمل در عالم امثال یا خیال منفصل ظاهر گشتند. بنابراین منظور از ذریه در آیه ذر که از آنان اخذ میثاق و پیمان شد همین صور ظهور یافته در عالم خیال منفصل بوده و مراد از عالم ذر یا نشأة الذر، همین وجه از عالم مثال می‌باشد.^۱ به نظر فرغانی، در میثاق «الست»، نفس جزئی هر شخصی، متلبس به مظهر صورتی از صور این جهت از عالم مثال شد و آن میثاق را قبول کرد. به نظر فرغانی این وجه از عالم مثال همان زمین خلق شده از اضافه خاک آدم است که ابن عربی در برخی از آثار خویش به آن اشاره کرده است: «الأرض المخلوقة من بقية طينة آدم».^۲

این زمین از باقی مانده خمیره گِل حضرت آدم عليه السلام است و خصوصیات شگرف و منحصر به فردی دارد از جمله اینکه از سویی به اندازه یک دانه مخفی کنجد است و از سویی دیگر عرش و آنچه عرش را فراگرفته و کرسی و آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه و آنچه در طبقات زیرین زمین است و تمام جنات و نار در مقابل آن همانند حلقه انگشتی هستند که در بیابانی بی‌انتهای قرار دارند و به حدی عجایب در آن است که به شمارش در نمی‌آیند و عقول از این همه شگفتی در حیرتند. در هر لحظه خداوند در آن ارض عوالمی می‌آفریند که شب و روز او را تسبیح می‌کنند و از تسبیح خدا ملول و خسته نمی‌شوند. هر یک از عارفان از هر نوعی باشند، خواه انس، خواه جن، خواه ملائکه، هنگامی که اراده ورود به این زمین را داشته

۱. ر.ک: فرغانی، منتهی المداکر، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۲. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۳۱؛ همو، مجموعه رسائل ابن عربی (عناء مغرب)، ج ۳، ص ۵۷.

باشند، باید مجرد و از کالبد جسمانی رها شوند.

با این توضیح معلوم می‌شود از نظر این دسته از عارفان، موطن اخذ میثاق، در این ارض عجیب اتفاق افتاده و لازمه آن تجرد روح از بدن می‌باشد.^۱

اهمیت موضوع عالم ذر و عهد الست چنان است که در متون منشور کهن عرفانی و اشعار فارسی شاعران و عارفانی چون شمس تبریزی، مولوی، حافظ، عطار نیشابوری و دیگران انعکاسی گسترده یافته و موجب ارائه برداشت‌های ذوقی و بعضاً نکات معرفتی عرفانی از آیه ذر شده است. با ورود این مفهوم در اشعار این دسته از عارفان، سیر معنایی آن، که محدود به دلالت ظاهری بود، تغییر یافت. همچنین این بحث، در ضمن مباحثی همچون عشق، ربوبیت، فنا و غیره مورد استناد قرار گرفت و موجب شکل‌گیری مکتبی به نام «مکتب عشق» گردید. گرچه در ابتدا موضوع عهد الست تنها اقرار به حقانیت و ربوبیت خداوند بود ولی رفته رفته با مسائل عرفانی دیگری همچون آفرینش، هستی‌شناسی، فطرت، عشق، شهود، امانت الهی و استماع کلام ارتباط معنایی یافت. از نظر این دسته از عرفا، انسان که جامع اسماء الهی و مربوط آنها است، به واسطه همین ویژگی، مستعد ارائه پیمان ازلی از سوی خداوند و قبول آن شده است. از طرفی لازمه سلوک و ایجاد شوق برای لقای الهی مستلزم درک درست و دقیق از پیمان ازلی است.

مطالعه اشعار این عارفان گویای آن است که پیمان الست با فطرت الهی، عبودیت و ربوبیت خداوند نیز پیوندی وثیق دارد. خداوند «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و پاسخ آن را در فطرت ما به ودیعه نهاده است و فطرت همان میثاق روز اول است. می‌توان یکی از شاخص‌ترین ابعاد اهمیت مسئله عهد الست نزد این عرفا را در همین نکته دانست. یعنی بازگشت انسان به اصل خویش و یادآوری عهد الست که در حقیقت همان بازگشت به فطرت خویشستن است، فطرتی که مجرای فیض الهی است. زیرا انسان پس از هبوط در عالم ماده، عهد نخستین و دیدار اولین خود را فراموش می‌کند و از حقایق فطرت خود غافل می‌شود. این پیمان با تلقین خداوند و منبعث از عشق و محبت خداوندی بوده است، به طوری که برخی از عرفا از این

۱. ر.ک: مزرئی، «موطن عالم ذر از نگاه ابن عربی و برخی از عارفان مکتب وی»، در همین جستار.

پیمان، به شراب عشق تعبیر کرده‌اند که آن هم بر اراده خداوند و هدایت، تلقین و توفیق او مبتنی است. شکل این پیمان، عینی و روحانی بوده و حضور انسان‌ها در جهان مادی برای کمال و بروز استعدادها است.^۱

در غزلیات شمس و مثنوی معنوی آیه الست با موضوعاتی همچون آفرینش، معاد، ذکر، تلقین ذکر و سماع ارتباط تنگاتنگ دارد. همچنین، این آیه بازتاب وسیعی در اشعار مولانا دارد، و از نظر معنایی با مضامین مختلفی که اهم آن موضوع آفرینش، ذکر و سماع است، ارتباط ساختاری پیدا می‌کند. غزلیات شمس، جلوه‌گاه تاثیراتی است که از شنیدن خطاب ازلی در مولانا به وجود آمده و سماع و سرودن شعر از مهم‌ترین این تاثیرات است. راهی که مرید با تلقین ذکر شیخ آغاز می‌کند و مداومت او بر اذکار، ارتباطی مستقیم با خطاب الست دارد؛ بنابراین، در ژرف ساخت غزلیات مولانا رابطه‌ای معنوی میان آیات آفرینش با آیه الست و مقوله‌های ذکر و سماع مشاهده می‌شود.^۲

حافظ شیرازی نیز در اشعار خود بر یادآوری عهد الست با تمام مظاهرش پافشاری می‌کند تا مشغول شدن به هواهای نفسانی انسان را به ورطه فراموشی و تباهی نکشاند. حافظ تنها راه رسیدن به شهود و رفع حجاب‌های نفسانی را رندی و مجاهدت در راه عشق می‌داند، او برای رسیدن به معشوق، از سرشتی که بر آن آفریده شده مدد می‌جوید تا به یاری فیض الهی از مرحله هبوط صعود نماید و در جام جهان‌نمای خویش عکس رخ جانان را مشاهده کند.^۳

حافظ خود این مهم را چنین بیان می‌دارد که:

بلبل از فیض گل آموخت سخن ورنه نبود

این همه قول و غزل تعبیه در منقارش

۱. سلطانی کوهبنانی، لطیفیان، «عالم الست در متون منثور عرفانی تا قرن هفتم»، در همین جستار.

۲. ر.ک: آسیابادی، اسماعیل‌زاده مبارکه، «الست در غزلیات شمس و شبکه روابط معنایی آن با آفرینش، ذکر و سماع»، در همین جستار.

۳. ر.ک: فدوی، عباسی، «تجلی آیه الست در غزلیات حافظ شیرازی و ارتباط معنایی آن با فطرت، عشق و امامت الهی»، در همین جستار.

عوامل پیشین در منابع و حیانی

عوامل پیشینی که در قرآن و احادیث (در احادیث توضیح و تفصیل بیشتری یافته است) مطرح شده است را می‌توان به سه عالم تقسیم کرد: عالم انوار یا خلقت نوری پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ، عالم ارواح و اظله، و عالم ذر.

۱. عالم انوار: بر اساس این روایات، پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ نخستین مخلوقات خداوندند که همچون نور یا اشباح نور، از نور خداوند آفریده شدند و با استقرار در اطراف یا جانب راست عرش الهی، به حمد و تسبیح خداوند پرداختند. پس از آفرینش حضرت آدم ﷺ، انوار اهل بیت ﷺ به صورت نوری یک‌پارچه در صلب حضرت آدم ﷺ قرار گرفت تا آنکه با انتقال در اصلاّب و ارحام پاک، در نهایت همه اهل بیت ﷺ از مادر متولد شدند.^۱ از این روایات چنین نتیجه گرفته می‌شود که آفرینش نوری اهل بیت ﷺ تدریجی بوده به نحوی که ابتدا نور پیامبر ﷺ آفریده شد و سپس در روندی خاص، مابقی اهل بیت ﷺ آفریده شدند. در این مرحله، اهل بیت ﷺ شاهد بر آفرینش موجوداتی بودند که بعد از ایشان آفریده شدند یا دست کم بعد از آفرینش موجودات در جریان آفرینش آنها قرار گرفتند. ملائکه که بعد از اهل بیت ﷺ آفریده شدند، تسبیح و تقدیس الهی را از اهل بیت ﷺ آموختند. نور اهل بیت ﷺ بعداً در طینتی خاص قرار داده شد و از این طریق دارای صورت گردید. نور اهل بیت ﷺ پس از خلقت حضرت آدم ﷺ در صلب او قرار گرفت و از او به نسل او و در واقع به اصلاّب و ارحام زنجیره پدران و مادرانی که به شرک آلوده نشده بودند انتقال یافت تا آنکه در نهایت همه چهارده نور از مادر متولد شدند. شأن و برتری مقام اهل بیت ﷺ در دنیا ناشی از خلقت نوری ایشان است.

۲. عالم ارواح و اظله: این روایات از تقدم دو هزار ساله خلقت ارواح بر ابدان سخن می‌گویند و تاکید می‌کنند که ارواح انسان‌ها پیش از حیات دنیوی با یکدیگر آشنا بودند و موافقت و مخالفت دنیوی بین انسان‌ها در موافقت و مخالفت ارواحشان در حیات پیشین ریشه دارد. این روایات همچنین بیان می‌دارند که این ارواح بر اهل بیت ﷺ عرضه شدند و

۱. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۴۰-۴۴۲.

ایشان از همان زمان، دوستان خود را می‌شناختند.^۱

در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است که فرمودند:

«خَلَقَ اللهُ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفِي عَامٍ ثُمَّ أَشْكَنَهَا الْهَوَاءَ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ثُمَّ ائْتَلَفَ هَاهُنَا وَمَا تَنَافَرَ ثُمَّ اخْتَلَفَ هَاهُنَا»؛

خداوند، ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید؛ سپس آنها را در هوا جای داد. ارواحی که در آنجا با هم ائتلاف داشتند، در این دنیا نیز ائتلاف دارند و آنان که آنجا با هم اختلاف داشتند، اینجا نیز اختلاف دارند.

در حدیثی دیگر امام صادق علیه السلام خطاب به مفضل بن عمر چنین می‌فرماید:

«يَا مُفَضَّلُ، أَعْلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ رَسُولَ اللَّهِ صَوَّهُ رُوحٍ إِلَى الْأَنْبِيَاءِ وَهُمْ أَرْوَاحٌ قَبْلَ خَلْقِ الْخَلْقِ بِالْفِي عَامٍ؟»، فَقُلْتُ: بَلَى؛^۲

ای مفضل آیا نمی‌دانی که خداوند متعال، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در حالی که روح بود به سوی پیامبران برانگیخت، در حالی که آنها نیز روح بودند و این، دو هزار سال پیش از خلقت آفریدگان بود؟ گفتم: آری می‌دانم.

این روایات که به گفته محدثان و اندیشمندان امامیه از تواتر لفظی یا معنوی برخوردارند، حاوی این نکات‌اند که در عالم ارواح، تکلیف، ایمان و کفر، و تصدیق و انکار وجود داشته است. مومنان در دنیا، در آنجا نیز مومن بوده‌اند و کفار در اینجا، در آن عالم نیز کافر بوده‌اند که البته این امر در مورد کافران در آن عالم قابل تغییر است. همچنین ظاهر این روایات نشان می‌دهد که ارواح در آن عالم، به گونه مستقل و بدون تعلق به هیچ بدنی زندگی می‌کردند و امتیاز آنها از یکدیگر، امتیاز شخصی و فردی بوده و نه نوعی.^۳

۳. عالم ذر: برخی آیات مانند آیه ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف و بسیاری از روایات، ناظر به آفرینش ابدان انسان‌ها و خلقت ذری انسان‌ها هستند. بر این اساس خداوند، انسان‌ها را از طینتی خاص به صورت موجودات ریز و ذره‌وار آفرید، خود را به ایشان معرفی کرد و از ایشان پیمان بندگی

۱. ر.ک: صفار، بصائر الدرجات، ص ۸۷-۸۹.

۲. صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۶۲.

۳. ر.ک: بیابانی اسکویی، جایگاه عالم ذر و ارواح در فطرت توحیدی انسان، ص ۳۴۷-۳۴۸.

گرفت. این ذرات هر کدام به موقع، از صلب پدر به رحم مادر منتقل می‌شوند تا متولد گردند.^۱ اختلافی که متکلمان و فیلسوفان در چگونگی عالم ذر داشتند، در میان مفسران و در تفسیر آیه میثاق نیز وجود دارد. برخی متمسک به نظریه تمثیل شده و خطاب و شهود در آیه را به خطاب و شهود عقلانی و فطری و تایید درونی از جانب انسان در حیات دنیایی تفسیر می‌کنند و تقدم زمانی واقعی را نفی می‌نمایند. ایشان برای اثبات نظریه خود، اشکالات عدیده‌ای را بر نظریه عالم ذر وارد می‌کنند. اما برخی این عالم و رخدادهای آن را واقعی و عینی دانسته و معتقدند گواهی دادن به ربوبیت خدا و اعتراف بدان در عالمی متقدم بر حیات دنیوی رخ داده است. این نظریه ضمن پاسخ‌گویی به اشکالات گروه نخست، نظریه تمثیل را مردود می‌داند.^۲ غالب دیدگاه‌هایی که در تفاسیر فریقین و میان محدثان و شارحان روایات اظهار شده، به یکی از این دو نظریه اصلی گرویده‌اند.

اما چنانچه بخواهیم به دلالت ظاهری آیه میثاق و تعداد دیگری از آیات مربوطه و همچنین احادیث معصومین تمسک کنیم، در می‌یابیم که خداوند متعال در واقعه ذر، فرزندان بنی‌آدم را در زمانی خاص از پشتشان بیرون کشید. انسان‌ها در آنجا به گونه کامل یعنی با روح بدن موجود بودند و با عقل و ادراک و اختیار مورد خطاب الهی «الَسْتُ بِرَبِّكُمْ» قرار گرفتند. بنابراین، هر انسانی با وجود این معرفت فطری و خدادادی وارد دنیا می‌شود که اگر غیر از این بود، هیچ کس آفریدگار و پروردگار خود را نمی‌شناخت. زیرا این خطاب شامل همه انسان‌ها بوده و خداوند با همه آدمیان پیمان ربوبیت بسته است و از همگی بر این پیمان شاهد گرفته و حجت خود را تمام نموده است. این معرفی با روشنی و وضوح کامل صورت پذیرفته است و اسباب غفلت یا حجاب منتفی بوده است. طبق احادیث صحیح، خداوند پس از اخذ عهد و پیمان، همه ذرات را به جایگاه نخستین یعنی پشت حضرت آدم علیه السلام برگرداند تا بار

۱. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶-۱۲.

۲. چنانکه در توضیح بخش فلسفی گذشت، عده‌ای همچون علامه طباطبائی، ضمن رد نظریه تمثیل و نظریه عالم واقعی، به نظریه سومی با عنوان عالم ملکوت گرویده‌اند. این نظریه، جریان میثاق و اشهاد را مربوط به بُعد ملکوتی انسان دانسته و با نفی تقدم زمانی عالم ذر، آن را به تقدم رتبی تفسیر می‌کنند. هر چند این نظریه در تفسیر المیزان، تبیین شده است اما از آنجا که هم از لحاظ قائل و هم از لحاظ محتوا، به بخش فلسفی مربوط است، از طرح آن در بخش معارف و حیاتی پرهیز شد.

دیگر در این دنیا به تدریج از طریق تولد و تناسل بیرون آیند و مورد آزمایش و ابتلا قرار گیرند.^۱ یکی از جریان‌های تاثیرگذار علمی که در عصر حاضر بر مفاد ظاهری این آیات و روایات تاکید داشته و از تاویل آنها پرهیز نمود و نظریه‌های معرفتی و توحیدی و حتی نبوت و معاد را بر اساس عوالم پیشین، بنیان نهاد، مکتب معارفی خراسان، به رهبری مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی بود. ایشان عوالم پیشین به خصوص عالم ارواح و عالم ذر را، عوالمی واقعی و عینی دانسته، رخدادهای این عوالم را مطابق با آنچه در روایات صحیح و متواتر نقل شده، از رخدادهای واقع شده در جهان خارج می‌دانند. از این رو پیروان این مکتب تلاش زیادی در توصیف و اثبات دیدگاه خود کرده‌اند و به شبهات منکران و تاویل‌کنندگان این عالم پاسخ داده‌اند. ارتباط عالم ذر با معرفة الله چنین است که منشاء معرفت فطری به خداوند که عالی‌ترین نوع معرفت می‌باشد، در عالم ذر است.^۲ همچنین یکی از دلائل ارسال رسل از سوی خداوند متعال، تذکر انبیای الهی به میثاق و معرفتی است که در عالم ذر در نهاد انسان‌ها به ودیعت نهاده شده و غبار غفلت دنیا آن را محجوب ساخته است.^۳ این مکتب فکری، مبانی و اصول معاد جسمانی را نیز بر پایه پذیرش عوالم قبل از دنیا از جمله عالم ذر استوار کرده و تبیین می‌کند. در این دیدگاه حقیقت ذری انسان همان چیزی است که با پوسیده شدن اجزای بدن در قبر باقی می‌ماند و این همانی شخصیت انسان را در قیامت حفظ می‌کند.^۴

ترتیب عوالم پیشین از نگاه این اندیشمندان چنین است که نخستین عالمی که انسان پیش از ورود به دنیا طی نموده، عالم ارواح یا عالم اظله و اشباح است.^۵ خداوند پس از آنکه در این عالم به انسان‌ها عقل و حیات داد خودش را به آنها معرفی کرد، و از آنها بر نبوت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و امامت امامان دوازده گانه علیهم السلام و ولایت ایشان پیمان گرفت.^۶

۱. ر.ک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۷۲؛ بیابانی اسکویی، جایگاه عالم ذر و ارواح در فطرت توحیدی انسان، ص ۴۴۴-۴۴۵.

۲. ر.ک: اصفهانی، معارف القرآن، ج ۱، ص ۵۳۹-۵۴۰ و ۵۸۶-۵۹۵؛ مروارید، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۹۹ و ۱۰۳.

۳. مروارید، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۱۰۸.

۴. قزوینی، بیان الفرقان، ج ۳، ص ۲۸-۴۰.

۵. مروارید، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، ص ۱۱۰.

۶. همان.

پس از این موقف، خداوند برای هر روحی بدنی ذری از خاک مخصوص آفرید و ارواح به این بدن‌ها تعلق گرفت. آن گاه خداوند خود را مجدداً به آنها شناساند و از آنها تعهد گرفت. این عالم در لسان روایات، به عالم ذر اول تعبیر شده است.^۱

پس از گذر از این عالم، خداوند بدن حضرت آدم (علیه السلام) را آفرید و بدن‌های ذری فرزندان آدم را در صلب او قرار داد و طبق دلالت آیه ۱۷۲ سوره اعراف، آنها را از صلب او خارج کرد و بار دیگر خود را به آنها شناساند و از آنها پیمان گرفت.^۲

عوالم پیشین در ادیان دیگر

عقیده به وجود پیشینی انسان، منحصر به فرهنگ و آموزه‌های اسلامی نیست بلکه در آموزه‌های دیگر ادیان نیز بن‌مایه‌هایی از آن یافت می‌شود. برای نمونه عقیده به وجود ارواح پیش از آفرینش عالم، از دیرباز در میان یهودیان مطرح بوده است و پیشینه آن را به وضوح می‌توان در آثار فیلون و سپس روحانیون یهودی پس از او مشاهده کرد. پیشاوجودی ارواح در دین یهود، بر این ایده استوار است که ارواح، ازلی هستند و عده‌ای از آنها به ابدان نزل می‌کنند و هم بر حیات ابدان تاثیر گذاشته و هم از آنها تاثیر می‌پذیرند. اما برخی ارواح به صورت مجرد در عالم بالا می‌مانند و ملوث به مادیت نمی‌شوند. ارواح به دو دسته خیر و شر تقسیم می‌شوند؛ ارواح خیر هنگام آفرینش عالم به خداوند یاری رساندند و طرف مشورت او بودند.

گفتنی است این اعتقاد مبتنی بر متون مقدس یهودیان و تفسیر این متون است. مفسران دوره تلمودی و پسا تلمودی، آیاتی از تورات را برای ازلیت روح شاهد می‌آورند. مفسران یهود مبنای این تفسیر را «سفر پیدایش» می‌دانند. در سفر پیدایش، خداوند هنگام شرح آفرینش آدم، ضمیر جمع به کار می‌برد. از این رو باور بر این است که عوامل و قوایی در آفرینش انسان، خداوند را همراهی کردند. در بعضی تفاسیر آمده که ارواح، پیش از ورود به ابدان زمینی، در جایی از عالم بالا ساکن هستند. همچنین در تفاسیر عرفانی یهود آمده که روح منجی یهودیان نزد خداوند است و به وقت مناسب و به امر خداوند ظهور خواهد کرد. باور

۱. تهرانی، میزان المطالب، ص ۵۶.

۲. مروارید، تنبیهات حول المبدأ والمعاد، ص ۱۱۰.

به تناسخ در عرفان قباله نیز موید باور به پیشاوجود بودن روح در فرهنگ یهود می باشد. این باور در بسترهایی که یهودیت در آنها رشد کرده و بالنده شده نیز وجود داشته و می توان رگه های آن را تا کنعان، مصر، بین النهرین و ایران باستان ردگیری کرد. اما در قرون وسطی و به ویژه در عرفان یهود، این باور رشد و گسترش یافت.^۱

در متون فارسی زردشتی نیز باور به موضوع عالم پیش از دنیا نمود چشم گیری دارد. در این متون، عالم پیش از عالم مادی، «بندهش» نام دارد که به معنی بُن یا آغاز آفرینش است. در آن عالم برای همه موجودات مادی، پیش از آفرینش آنها در عالم گیتی، وجودی مینوی آفریده می شود. این وجود مینوی مراتبی دارد، در کتاب بندهش از وجود فروهر و بوی در عالم پیش از دنیا سخن به میان آمده است. در همان عالم در گفت وگویی که میان اورمزد و فروهر مردمان اتفاق می افتد، رسالت آدمیان در عالم مادی نیز مطرح می شود که هم داستانی و اراده آنها برای نابودی شر است. بر اساس متون فارسی میانه زردشتی، سه ویژگی مهم برای عالم پیش از دنیا می توان برشمرد: نخست، مینوی بودن این عالم یا به عبارتی که در متون پهلوی ذکر شده است «بی اندیشه»، «ناگرفتنی» و «بی جنبش» بودن آن؛ دوم، آفرینش آن پیش از عالم مادی و سوم اینکه الگوی تمام و کمال عالم مادی است.^۲

همچنین باور به حیات، و نیز عوالم پیشین روح در اندیشه و آئین هندو نیز وجود دارد، باوری که به دو چرخه زیستی فردی (سنساره و تناسخ) و کیهانی (یوگه ها) پیوندی نزدیک دارد و به صورت های گوناگون قابل تصور است. در یک صورت، زندگی پیشین می تواند در همین جهان و در چهارچوب اندیشه تناسخ در قالب موجودی دیگر، اتفاق افتد. در حالتی دیگر، آنگونه که در اوپانیشدها آمده است، ممکن است دوره ای از زندگی در ماه باشد، و مطابق آموزهای دیگر، این حیات و عوالم پیشین می تواند بر اساس نظریه یوگاها، یعنی ادوار جهانی پیشین و دوره های اضمحلال فیما بین آنها، توضیح داده شود، که از اینها نیز تفسیرهای گوناگون ارائه می شود. از مهم ترین این تفسیرها می توان به دیدگاه های دو حکیم برجسته مکتب ودانتَه یعنی شنکره و رامائوجه اشاره کرد. شنکره با توجه به مبنای خود در

۱. ر.ک: حاج ابراهیمی، «عالم پیشا وجود در دین یهود»، در همین جستار.

۲. ر.ک: گشتاسب، «عالم پیش از دنیا در متون فارسی زردشتی»، در همین جستار.

باور به همانی آتمن و برهمن، یا خود و امر مطلق، بر این عقیده است که از منظر معرفت برتر عالم پسین و پیشینی وجود ندارد، و همه اینها «مایا» یا توهم کیهانی است، هر چند از منظر «معرفت متعارف»، وجود ارواح فردی و عوالم مذکور را می‌پذیرد. اما رامائوجه بنیان‌گذار شاخه‌ای دیگر از مکتب ودانتیه و رقیب شنکره، با تاکید بر تمایز میان آتمن و برهمن، در عین وابستگی اولی به دومی، و نیز اعتقاد به واقعی بودن ارواح و اجسام، و نفی نظریه مایا در معنایی که شنکره به کار می‌برد، معتقد به ادوار و عوالمی بود که در آن ارواح و اجسام محسوس نیستند و ارواح که دارای ماهیتی ذره‌ای هستند، در برهمن به مثابه بدن او حضور دارند. در مجموع می‌توان گفت که تقریباً همه مکاتب هند و با تفاوت در دیدگاه، به ازلیت روح و حضور پیشین آن در عوالم دیگر باور دارند.

آنچه در این گفتار گذشت، خلاصه‌ای از محتوای مقالات گردآوری شده در جستار پیش‌رو بود که می‌تواند جهت آشنایی برای ورود به مباحث اصلی مفید باشد. مقالات این جستار نیز به مانند جستارهای پیشین پس از طی فرایند ارزیابی و تحقیق‌های مکرر، گزینش و آماده شده است و به عنوان نتیجه آخرین و بهترین نگاشته‌های علمی در فراوی دانش پژوهان و مدرسان حوزه دینی قرار می‌گیرد.

در پایان سخن به رسم ادب لازم است از همکاران خود در پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم‌السلام عرض سپاس ویژه‌ای داشته باشیم؛ از جمله از جناب آقای عیسی بابامیر برای انجام مقابله و آماده سازی مقالات، از جناب آقای سیدهادی ناطقی در تایپ و حروف چینی. همچنین از مدیر محترم پژوهش جناب آقای مسعود اقوام کرباسی و مدیر محترم گروه فقه العقائد حجت الاسلام و المسلمین دکتر سیدحسن طالقانی که در ارتقای سطح کیفی اثر یاری رساندند، قدردانی می‌نماییم. از ریاست محترم پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم‌السلام، جناب حجت الاسلام و المسلمین دکتر محمدتقی سبحانی نیز که مانند گذشته، با ارائه دیدگاه‌های علمی و بدیع در به نتیجه رسیدن این آثار یاری می‌رسانند، سپاس‌گزاری می‌کنیم.

مهدی باغبان خطیبی

اردیبهشت ۱۴۰۱