

پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره «عالم ذر»

علی افزلی*

دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
(تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۷/۲۸؛ تاریخ تصویب: ۱۳۸۸/۹/۱۹)

چکیده

موضوع عالم ذر، همواره یکی از بحث برانگیزترین مباحث قرآنی و اسلامی بوده است و مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان درباره آن بسیار سخن گفته‌اند. آن چه از ظاهر آیات و به‌ویژه روایات اسلامی بر می‌آید، این است که هر انسانی قبل از تولد از مادر، در عالمی به نام عالم ذر، (در مرحله‌ای به‌صورت روح محض و در مرحله‌ای دیگر، همراه با بدنی خاص به‌نام بدن ذری) وجود فردی حقیقی داشته است. عده‌ای از اندیشمندان مسلمان این برداشت از ظاهر آیات و روایات را نمی‌پذیرند و هر یک به‌گونه‌ای خاص، این ظواهر را توجیه و تأویل کرده و اشکالاتی را به آن برداشت ظاهری وارد کرده‌اند. مقاله حاضر به ذکر بعضی از مهم‌ترین این اشکالات می‌پردازد و به آنها پاسخ می‌گوید.

واژگان کلیدی

عالم ذر، بدن ذری (ذره‌ای)، عالم (عهد) الست، تقدم نفس بر بدن.

مقدمه

بحث در عالم ذر سابقه‌ای طولانی در میان اندیشمندان مسلمان دارد و گروهی را به انکار و یا تردید در آن و گروهی دیگر را به اعتقاد به آن سوق داده است و شاید بتوان گفت که تعداد منکران بیش از معتقدان بوده است. مبنای انکار آن گروه، اشکالات عقلی و نقلی‌ای بوده که پذیرش عالم ذر را، آن‌گونه که از ظاهر قرآن و حدیث بر می‌آید، برای آنان دشوار ساخته است. البته این بحث به یک مسأله فلسفی دیگری هم، که عام‌تر از بحث عالم ذر است، ارتباط دارد که همان مسأله زمان حدوث نفس و ارتباط آن با زمان پیدایش بدن و به بیان دیگر مسأله تقدم نفس بر بدن است.

پاسخ به این سؤال که «آیا روح انسان قبل از بدن طبیعی او وجود داشته یا حدوث آن همراه با حدوث بدن بوده است» همواره میان اندیشمندان مسلمان مورد بحث و اختلاف بوده است. فیلسوفان مسلمان با استفاده از دلایل فلسفی، تقدم روح بر بدن را انکار می‌کنند و (با مشرب‌ها و رویکردهای گوناگون فلسفی)، نفس ناطقه را حادث به حدوث بدن (یعنی در مرحله‌ای خاص از تکوین جنین) می‌دانند. اما برخی از متکلمان، مفسران و محدثان با استناد به اشارات بعضی از آیات و تصریح روایات، معتقدند که قبل از آن که بدن دنیایی هر فرد از افراد انسان تکوین یابد و از رحم مادر متولد شود، در عالم یا عوالمی که به معنای عام آن، «عالم ذر» نامیده می‌شود، وجود داشته است؛ البته غیر از فلاسفه، عده دیگری هم از دانشمندان مسلمان (اعم از متکلم، مفسر و محدث) بوده‌اند که دلایل متعدد دیگری در انکار عالم ذر (به معنای تقدم روح بر بدن) اقامه کرده‌اند. من در این مقاله - تا آن‌جا که حجم محدود مقاله اجازه می‌دهد - کوشیده‌ام که به برخی از مهم‌ترین و معروف‌ترین دلایلی که تا به حال در انکار عالم ذر مطرح شده است، پاسخ دهم. چرا که این دلایل را مخدوش می‌دانم و معتقدم که صراحت و تواتر روایات مربوط به این موضوع، به حدی است که جای هیچ تأویل و توجیهی را باقی نمی‌گذارد و اغلب ادله منکران عالم ذر، یا جنبه استبعاد دارد و یا برای موجه ساختن این استبعاد ارایه شده است. البته روشن است که در یک مقاله، نه می‌توان به همه دلایل ریز و درشت منکران پاسخ داد و نه پاسخ تفصیلی به دلایل مزبور، ممکن است. توضیح کامل تمام این‌ها به کتابی مبسوط و مستقل نیاز دارد. از این‌رو، در مقاله حاضر، فقط به مهم‌ترین آن انتقادهای پرداخته‌ام و در هر پاسخ هم به ذکر رئوس اصلی مطلب بسنده کرده و از شرح تفصیلی آن خودداری نموده‌ام (۱).

تعریف عالم ذر

قبل از هر چیز لازم است که ابتدا تعریف جامع و صحیحی از عالم ذر ارایه شود، چرا که بسیاری از اشکالات یا سؤالاتی که درباره عالم ذر مطرح شده است، ناشی از همین عدم توجه به تعریف کامل عالم ذر و محدود کردن آن به معنای خاصی است.

آنچه از مجموع روایات این موضوع به روشنی بر می آید، این است که عالم ذر (و یا به تعبیر دقیق تر، «عالم» ذر) به عالم یا مرتبه‌ای از هستی انسان گفته می‌شود که در آن، روح هر انسان، مقدم بر تولد بدن طبیعی او، وجود داشته و مراتب خاصی از معرفت را سپری کرده است که در رأس آن، معرفت شهودی پروردگار متعال قرار دارد. نکته مهمی که در این جا باید به آن توجه شود - و پاسخ بعضی از اشکالات در همین نکته نهفته است - این است که خودِ عالم ذر، مراتب گوناگونی دارد و منحصر به عالمی خاص نیست و از این رو صحیح تر و دقیق تر آن است که از آن به «عالم» ذر تعبیر شود.

براساس روایات معصومان (ع)، هر انسانی در مرحله‌ای از وجود خود، هویتی روحانی محض داشته است، یعنی دارای روحی مجرد (۲) و بدون هیچ‌گونه بدنی بوده است. گاهی در احادیث اسلامی، از این مرحله به «عالم اظله و اشباح» تعبیر شده است. اما روح انسان در مرحله‌ای دیگر از وجود خود، دارای بدنی خاص بوده است که از آن به «بدن ذری (یا ذره‌ای)» تعبیر می‌شود. آنچه از مجموع آیات و روایات به دست می‌آید، این است که بدن ذری - همان‌گونه که از نامش پیداست - بدنی بسیار ریز و کوچک است که خداوند آن را از خاک آفریده است و مراحل را که در قرآن با عناوین تراب، طین، طین لازب، حماء مسنون، صلصال و... آمده است، در خلقت خود، سپری کرده است. گاه در سخنان معصومان (ع)، این بدن ذری، «طینت» نامیده شده است. این بدن، که قبل از بدن طبیعی خلق شده است، به نحوی خاص واجد مشخصات بدن طبیعی است و با اراده الهی در زمانی مخصوص به پدر هر فرد منتقل می‌شود و در آن جا با جذب پاره‌ای مواد به نطفه پدر تبدیل شده و پس از انتقال به مادر، در رحم او، از طریق جذب مواد غذایی، رشد و نمو می‌یابد تا پس از طی دوران جنینی، به صورت بدن طبیعی که دارای اعضا و اندام و جوارح است، از مادر متولد شود (۳).

براساس اشاره برخی آیات و تصریحات روایات، روح انسان، قبل از تعلق به بدن طبیعی، در مرحله‌ای از دوران وجود خود به بدن ذری تعلق داشته است و یکی از مراتب عالم ذر را همین مرحله تشکیل می‌دهد. از احادیث مختلف استفاده می‌شود که همین دوران (روح همراه با بدن ذری) هم به مراحل فرعی تری تقسیم می‌شود. تعابیری هم که در روایات اسلامی به صورت «عالم ذر اول» آمده است (۴)، حاکی از - دست کم - عالم ذر «دوم» است و نشانگر همین نکته

دقیق است که عالم ذر منحصر به یک مرحله نیست و خودش به مراحل مختلفی تقسیم می‌شود. در واقع، اصطلاح «عالم ذر» در احادیث معصومان (ع)، گاهی به مرحله‌ای خاص اطلاق شده است که همان مرحله «بدن‌های ذری» است و گاه به معنای عام، یعنی به صورت اسم جنس برای تمام مراحل وجود انسان قبل از تولد از مادر، (اعم از عالم اظله و اشباح و عالم ارواح بدون بدن و عالم ارواح همراه با ابدان ذری) به کار رفته است.

آیات و روایات عالم ذر

معروف‌ترین آیه‌ای که به عالم ذر مربوط است، آیه ۱۷۲ از سوره اعراف است. براساس ظاهر این آیه (که به آیه عالم ذر یا آیه «الست» معروف است)، خداوند از پشت فرزندان آدم، فرزندان آن‌ها را بیرون کشید و ربوبیت خود را به آن‌ها عرضه کرد و سپس از همه آنان بر این معرفت به ربوبیت خدا پیمان گرفت و همگی به این ربوبیت اعتراف کردند. بخشی از روایات مربوط به عالم ذر، در ذیل این آیه وارد شده است (که در تفاسیر روایی مانند تفسیر برهان و تفسیر نورالثقلین آمده است). آیه دیگری که بخشی دیگر از احادیث عالم ذر، در تفسیر آن وارد شده است، آیه معروف به «آیه فطرت» (روم، ۳۰) است که این روایات، فطرت‌توحیدی هر انسانی را در آیه مزبور، ناشی از معرفت توحیدی حاصل از عالم ذر می‌دانند. آیات متعدد دیگری هم در قرآن کریم وجود دارد که احادیث اسلامی، آن‌ها را به عالم ذر مربوط می‌دانند.

اما همان‌طور که گفته شد، عالم ذر مراحل مختلفی دارد و هر دسته از روایات، ناظر به مرحله خاصی از آن است. به این ترتیب، برای اطلاع از روایات مزبور و احاطه به تمام آن‌ها، لازم است که به ابواب مختلفی در احادیث مراجعه شود. از جمله، (در منابع شیعه) گروه‌های روایی ذیل همگی ناظر به وجود عالم ذر به معنای عام آن (یعنی وجود حقیقی انسان، قبل از تولد طبیعی او) هستند:

۱. بحارالانوار ج ۳، صص ۲۶۲ - ۲۷۶ و ج ۶۴، باب ۴: در این بخش‌ها روایات مربوط به آیه فطرت و آیه «صبغة الله» و این که فطرت توحیدی ناشی از معرفت و شهود پروردگار در عالم ذر و میثاق است، آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳).
۲. همان، ج ۵، باب ۱۰ (الطینة والميثاق): در این باب، روایات مربوط به خلقت طینت و ابدان ذری انسان‌ها و کسب معرفت توحیدی (و برخی معارف دیگر) در عالم ذر توسط آنان مطرح شده است (صص ۲۲۵-۲۷۶).
۳. همان، ج ۱۵، باب ۱: بخش عمده‌ای از این باب اختصاص به مراحل مختلف خلقت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت معصوم وی دارد، یعنی مقام خلقت آنان قبل از هر مخلوق دیگری و نیز مراتب و مراحل بعدی آفرینش آن‌ها و همچنین انتقال وجود مادی (یعنی بدن ذری) آن‌ها به

صُلب حضرت آدم (ع) و از او به اصلا ب نسل های بعد و در نهایت، انتقال به صُلب پدر بی واسطه آن ها. در این روایات است که تعابیر مربوط به «خلقت نوری» و «اظله و اشباح» و «روح بدون بدن» و «طینت» درباره وجود مقدس آنان به کار رفته است. البته لازم به ذکر است که ممکن است برخی از این مراتب آفرینش، مانند خلقت نوری، شامل کسانی مانند کفار و مشرکان و... نشود و فقط اختصاص به انسان های و الامقام داشته باشد (صص ۲ به بعد).

۴. همان، ج ۲۴، باب ۳۳: روایات این باب مربوط است به این که مرتبه نورانی وجود چهارده معصوم (ع)، قبل از تولد طبیعی آن ها (و در برخی از روایات این باب، قبل از خلق حضرت آدم (ع) و در برخی دیگر، قبل از خلق ملائکه و بسیاری از موجودات دیگر) در جوار عرش الهی به تسبیح و تقدیس پروردگار متعال مشغول بوده اند و سپس وجود زمینی و طبیعی پیدا کرده اند.

۵. همان، ج ۲۵، باب ۱: احادیث این باب نیز اختصاص به تقدم خلقت اهل بیت (ع) - به صورت نور و ظل و شبیح - بر همه موجودات دارد. هم چنین در این روایات، نحوه خلقت طینت و ابدان ذری آن ها و انتقال آن ها از صلب پدران شان به صلب دیگر و نیز خلقت طینت سایر انسان ها قبل از تولد دنیایی، آمده است. پیمان گرفتن از آن ها (پیمان بر قبول ربوبیت خداوند) در عوالم مختلف، چه هنگامی که قبل از خلق آدم (ع) وجود نورانی داشتند و چه بعد از آن که خداوند، وجود مادی آنان را در صلب آدم (ع) قرار داد و نیز سبقت آنان در تمام عوالم در پذیرش ربوبیت پروردگار بر تمام مخلوقات و آدمیان و این که برتری مقام آنان نسبت به همه موجودات، ناشی از همین سبقت در پذیرش مزبور است، از دیگر موضوعاتی است که در احادیث این باب مطرح شده است (صص ۱-۳۶).

۶. همان، ج ۲۶: بسیاری از روایات این باب به این موضوع اختصاص دارد که خداوند، هم در مرحله مربوط به بدن ذری و هم پیش از آن، یعنی در عالم اظله، اشباح، انوار و ارواح، از همه انسان ها، و به ویژه از انبیا، بر نبوت پیامبر اکرم (ص) و ولایت امامان معصوم (ع) پیمان گرفته است. برخی از انسان ها در همان عالم ذر، معتقد به این نبوت و ولایت شدند و برخی دیگر از قبول آن امتناع ورزیدند. این روایات، بعضی از آیات قرآن - و از جمله، آیه «الست» - را به این موضوع تأویل کرده اند (صص ۲۶۷-۳۱۹).

۷. همان، ج ۵۴، باب ۱: در این باب طولانی نیز (که به نحوه خلقت عالم هستی و سلسله مراتب موجودات در قوس نزول وجود اختصاص دارد) روایات متعددی (که متجاوز از بیست روایت است) وجود دارد که صراحتاً حاکی از تقدم خلقت چهارده معصوم (ع) بر تمام مخلوقات دیگر در عوالم انوار، ارواح، اظله و اشباح است.

۸. همان، ج ۵۸، باب ۴۳: در این باب بسیاری از احادیثی آمده است که تصریح می‌کند که خداوند در عالم ذر روح هر انسانی را قبل از بدن او آفریده است و برخلاف سایر انسان‌ها، چهارده معصوم (ع)، این عالم (یا عوالم) را کاملاً به یاد دارند و به احوال و خصوصیات تمام انسان‌ها در این عالم، آگاهی کامل دارند و گاه از آن خبر داده‌اند. در بعضی از روایات این باب هم، پیمان گرفتن از تمام آدمیان، چه در مرحله اظله و اشباح و چه در مرحله ابدان ذری، مطرح شده است (صص ۱۳۱-۱۵۰).

۹. همان، ج ۶۴، باب ۳: این باب به نحوه خلقت اصل و جوهره وجود مادی انسان که در اصطلاح احادیث اسلامی، «طینت» نام دارد، می‌پردازد و تفاوت خصوصیات آن را در مؤمن و کافر و تأثیر این تفاوت را در صفات و کردار این دو گروه توضیح می‌دهد. «طینت» هر انسان، در واقع، همان ماده و خمیرمایه «بدن ذری» است، که خداوند بعد از آن که از ماده خاکی، طینت و ماده اصلی و اولیه وجود او را ساخته و پرداخته و آماده کرد، از آن خمیرمایه و طینت، بدن ذری آدمیان را آفرید و از آن‌ها پیمان بر ربوبیت پروردگارشان گرفت و... از این‌رو، در روایات این باب که به آفرینش طینت بشر می‌پردازد، مجدداً برخی از احادیث مربوط به ابدان ذری و پیمان گرفتن از آن‌ها مطرح شده است (صص ۷۷-۱۲۹).

۱۰. در روایات و یا ادعیه و زیارات معتبر مربوط به چهارده معصوم (ع) به عباراتی شبیه این مضمون، بسیار برمی‌خوریم که: «اشهدُ اَنَّکَ (یا: اَنکُم) کنتَ (یا: کنتُم) نوراً فی الاصلاب الشَّامِخَةِ و الارحام المطهرة...». این‌گونه مضامین، که همواره مورد اعتقاد مکتب شیعه بوده است، به روشنی حاکی از این است که آنان پیش از تولد مستقیم از والدین خود، وجود داشته‌اند و طینت و بدن ذری آن‌ها (که در عبارات یادشده، به دلیل شدت طهارت و خلوص و نورانیت، از آن به «نور» تعبیر شده است)، در طول تاریخ، دائماً از صُلب و رَحمی پاک و والامقام به صُلب و رَحمی دیگر منتقل شده است و عباراتی که بعد از تعبیرات مزبور وارد شده است (لَمْ تَجَسَّکَ الْجَاهِلِیَّةَ بَانْجَاسِهَا و لَمْ تَلْبَسْکَ مِنْ مَدْهَمَاتِ ثِیَابِهَا)، نشان می‌دهد که هدف از انتقال این ابدان نورانی از والدینی پاک و موحد به والدینی دیگر این است که هیچ‌گونه شرک و آلودگی‌های فکری و اخلاقی از سوی اجداد آنان به بدن و در نتیجه به روحشان راه نیابد؛ و امروزه، آگاهی ما از تأثیرات مثبت و منفی ژن‌های نسل‌های قبل بر نسل‌های بعد، پذیرش تعبیر یاد شده در احادیث مزبور را کاملاً بر ما آسان می‌سازد.

آن‌چه از ابواب روایی در این ده شماره گذشته ذکر شد، هر چند بسیاری از احادیث مربوط به عالم ذر را شامل می‌شود، ولی همه آن را در بر نمی‌گیرد و یقیناً روایات متعدد دیگری وجود دارد که در این جا به آن اشاره نشده است. من در این مقاله به هیچ‌وجه قصد احصای تمام احادیث عالم

ذر را نداشتیم و همین مقدار که در این جا به آن ارجاع داده‌ام و به‌وضوح حاکی از کثرت غیرقابل انکار احادیث مربوط به این موضوع است، فقط حاصل مروری اجمالی بر این احادیث بوده است. کسانی که مایل‌اند علاوه بر بحارالانوار به منابع دیگری هم مراجعه کنند، از جمله می‌توانند به کتاب کافی و توحید صدوق، ذیل ابوابی که عناوین کلیدی یاد شده (نظیر: طینت، میثاق، ذر یا بدن ذری، آیه فطرت و ...) در آن‌ها آمده است، رجوع نمایند. اما احادیث مربوط به عالم ذر، منحصر به متون روایی شیعه نیست، بلکه در منابع اهل سنت هم، دهها حدیث در اثبات این عالم وجود دارد که بسیاری از آن‌ها با آن‌چه در متون شیعی آمده است، مطابقت دارد و دست‌کم کلیات آن‌ها (صرف‌نظر از برخی تعابیر خاص و جزئی) با روایات شیعه هماهنگ است و این خود نشانه دلایل و شواهد بسیارگسترده در اثبات وجود عالم ذر در میان فرقه‌های مختلف اسلامی است.

(۵)

هدف از اخذ میثاق در عالم ذر

به‌راستی هدف از این که انسان قبل از تولد طبیعی خویش، عوالم ذر را سپری کند، چه بوده است؟ آن‌چه از مجموع آیات و روایات این بحث - به‌ویژه آیه ۱۷۲ سوره اعراف و احادیث ذیل این آیه و آیه فطرت به‌روشنی بر می‌آید، این است که خداوند در آن عالم، وجود و ربوبیت خود را از طریق شهود بی‌واسطه به آدمیان نمایانده است و معرفت یقینی حاصل از این مشاهده حضوری را در عمق روح و وجود انسان، ثبت و ضبط کرده و چون چنین مشاهده‌ای در مراحل مختلف عالم ذر، چندین بار تکرار شده و هر بار هم از آنان بر این مشاهده پیمان و اعتراف گرفته شده است، این معرفت توحیدی بیش از پیش در درون جان آنان تثبیت شده است. همین معرفت عمیق و یقینی است که در اصطلاح آیات و روایات، «فطرت توحیدی» نام گرفته است. ما به تعلیم قرآن می‌دانیم که خداجو و خداشناس آفریده شده‌ایم؛ ولی پرسش این است که این‌گرایش و معرفت توحیدی از کجا آمده است؟ چگونه ممکن است که همه ما در درون خود به وجود خالق خود و یگانگی و ربوبیت وی، آگاهی داشته باشیم، بی‌آن که قبلاً چنین معرفتی را واقعاً کسب کرده باشیم؟ این معرفت، یکباره و بی‌مقدمه پدید نیامده است. روایات عالم ذر، در واقع، نحوه پدید آمدن معرفت فطری توحیدی را توضیح می‌دهند و منشأ این فطرت و سرشت توحیدی را همان عرفان و شهود بی‌واسطه پروردگار می‌دانند. به‌همین دلیل است که به‌تصریح احادیث، اگر آن معرفت حاصل در عالم ذر نبود، هرگز در زندگی دنیوی، انگیزه جستجو از خالق و پرسش از وجود وی و در نتیجه معرفت به او هم در وجود انسان پدید نمی‌آمد. روایات مربوط به هر یک از این موضوعات را در منابع زیر می‌توان یافت:

الف فطرت توحیدی ناشی از اخذ میثاق در عالم ذر است (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۸، ح ۷ و ۱۰).

ب- خداوند در آن عالم، خود را به انسان‌ها نمایانده و آن‌ها وی را بی‌واسطه مشاهده کرده و به او معرفت یقینی یافته‌اند (همان، ج ۵، ص ۲۳۷، ح ۱۴ و ص ۲۵۵، ح ۵۱ و ص ۲۵۸، ح ۶۱).

ج- اگر معرفت خدا در عالم ذر برای انسان حاصل نمی‌شد، هیچ‌کس هم در دنیا به او معرفت پیدا نمی‌کرد (همان، ج ۳، صص ۲۷۸-۲۸۰، ح ۱۰، ۱۱، ۱۳ و ج ۵، ص ۲۳۷، ح ۱۴ و ص ۲۴۳، ح ۳۲ و ص ۲۵۰، ح ۴۱ و ص ۲۵۷، ح ۵۸ و ص ۲۵۸، ح ۶۱ و ص ۲۶۰، ح ۶۷).

د- خداوند، آن معرفت توحیدی در عالم ذر را در وجود انسان‌ها تثبیت کرد (همان، ج ۳، ص ۲۸۰، ح ۱۶ و ج ۵، ص ۲۳۷، ح ۱۴ و ص ۲۴۳، ح ۳۲ و ج ۵، صص ۲۵۴-۲۵۵، ح ۵۱ و ص ۲۵۷، ح ۵۸ و ص ۲۶۰، ح ۶۷).

اشکالات مطرح شده درباره عالم ذر

حال پس از ذکر کلیات یاد شده، به بررسی مهم‌ترین اشکالاتی می‌پردازیم که درباره پذیرش عالم ذر - به‌همان معنایی که از ظاهر آیات و روایات مربوط به آن به‌دست می‌آید - مطرح شده است.

اشکال اول: درباره تعداد روایات عالم ذر

اشکال: مجموع روایات عالم ذر (صرف‌نظر از صحت و سقم محتوای آن‌ها) آن‌قدر زیاد نیست که آن‌ها را متواتر و مفید یقین بدانیم، بلکه احادیث مزبور، خبر واحد است و از این‌رو اعتقاد به آن‌ها، نه ضروری‌است و نه یقین‌آور است.

پاسخ: برخلاف آن‌چه ادعا می‌شود، روایات عالم ذر، نه تنها متواتر، بلکه فوق‌تواتر است. کسانی که این روایات را خبر واحد می‌دانند، به دلیل این است که احادیث عالم ذر را محدود به همان چند روایتی کرده‌اند که در تفاسیر روایی «برهان» و «نورالثقلین»، در ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف آمده است (۶). در حالی که اولاً، همان‌طور که توضیح داده شد، معنای عالم ذر به‌هیچ‌وجه محدود به مرحله مربوط به ابدان ذری نیست؛ و ثانیاً روایات آن بسیار گسترده‌تر از آن است که محدود به همان چند روایت آیه ۱۷۲ سوره اعراف باشد. هدف از آن مرور اجمالی بر روایات عالم ذر، که پیش از این ذکر شد، همین بود که مشخص شود، تعداد احادیث این موضوع (با توجه به معنای عامی که روایات برای عالم ذر در نظر می‌گیرند) بسیار بیش از آن است که ابتدا تصور می‌شود و حقیقتاً احادیث مزبور، متواتر معنوی و یا دست‌کم متواتر اجمالی است و قدر متیقنی که بی‌تردید از مجموع آن‌ها به‌دست می‌آید، این است که هر انسانی قبل از تولد طبیعی حقیقتاً - به‌صورتی خاص - وجود داشته و از او بر ربوبیت پروردگار، پیمان گرفته شده است. ادعای کم‌بودن روایات عالم ذر، ناشی از عدم تحقیق و تتبع کافی در این مورد است. اما کسانی که درصدد احصای روایات این موضوع برآمده‌اند، تعداد آن‌ها را حتی بالغ بر چند صد روایت می‌دانند.

مرحوم سید نعمت‌الله جزایری در کتاب نورالبراهین، درباره تعداد این روایات می‌گوید: «کسی که درباره روایات این باب تتبع کند، درمی‌یابد که تعداد آن‌ها بیش از پانصد حدیث است و در میان آن‌ها روایات «صحیح» (۷)، «حَسَن» و «موثق» وجود دارد» (جزایری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۸۴). مرحوم علامه امینی، صاحب کتاب الغدیر هم در کتابی (در ۱۵۰ صفحه) به بحث درباره عالم ذر پرداخته است (۸) و در این کتاب، ۱۹ آیه و ۱۳۰ حدیث را درباره عالم ذر آورده است و چهل حدیث از این مجموعه را «صحیح» (به همان معنای اصطلاحی در حدیث‌شناسی، که اندکی قبل تعریف شد) دانسته است (آقابزرگ طهرانی، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۳۲۳).

بدین ترتیب، با توجه به مجموع احادیث عالم ذر معلوم می‌شود که در بین مباحث اعتقادی، به کم‌تر مبحثی برمی‌خوریم که به اندازه مبحث عالم ذر از این تعداد روایت برخوردار باشد. علاوه بر این، بعضی از منکران عالم ذر، اذعان دارند که تعداد احادیث مربوط به آیه ۱۷۲ سوره اعراف، ده الی بیست روایت است (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۹)، (در حالی که حتی در مورد این آیه هم، تعداد واقعی بیش از این مقدار است) و حتی همین تعداد هم از نظر برخی حدیث‌شناسان برای متواتر دانستن احادیث یک موضوع کافی است.

اشکال دوم: درباره صحت روایات عالم ذر

با آن‌که اغلب منکران عالم ذر، صحت روایات این موضوع را پذیرفته‌اند و عمدتاً در مضمون و محتوای آن‌ها، یعنی دلالت این احادیث بحث کرده‌اند، ولی بعضی از اندیشمندان مسلمان، در صحت روایات مزبور هم تردید کرده و یا حتی آن را انکار کرده‌اند. یکی از دلایل انکار و یا تردید آن‌ها در این روایات این است که مضمون و دلالت آن‌ها کاملاً با هم مختلف است. یعنی بعضی از احادیث عالم ذر، دلالت بر همان معنای ظاهری آنها می‌کند (که عبارت است از خروج انسان‌ها از اصلاّب پدران‌شان به صورت ذره‌های بسیار کوچک و پیمان گرفتن از آنان بر ربوبیت پروردگار) و بعضی دیگر ناظر به فطرت توحیدی است، یعنی مراد از آیات و روایات عالم ذر را همان فطرت توحیدی و استعداد و آمادگی ذاتی انسان برای پذیرش توحید می‌دانند. هم‌چنین بعضی دیگر از این احادیث، مضمونی مبهم و پیچیده دارند که شباهتی با دو معنای یاد شده قبل ندارند. بنابراین، اختلاف و تعارض روایات این موضوع نشانگر معتبر نبودن آن‌هاست (همان، صص ۹-۱۰).

پاسخ: منشأ این اشکال، همان عدم توجه به مراتب و جنبه‌های مختلف عالم ذر است. همان‌طور که قبلاً هم به آن اشاره شد، احادیث این موضوع، کاملاً حاکی از ابعاد مختلف عوالم ذر است و از این‌رو، به‌هیچ‌وجه نباید بیان‌های گوناگون این احادیث را دال بر بی‌اعتباری آن‌ها بدانیم. به عبارت دیگر، هر یک از روایات مزبور، در مقام بیان نکته و بُعدی خاص از این عالم است و «مجموع» این روایات است که درک و تصویر کامل‌تری از عوالم ذر به ما می‌دهد. صدور

احادیثی با مضامین مختلف در ذیل آیه‌ای واحد، اختصاصی به آیه «الست» ندارد و نمونه‌های دیگر این امر در قرآن کریم کم نیست. مثلاً گاه در ذیل آیه‌ای واحد درباره خدشناسی یا معاد، روایات متعددی وارد شده است که هر کدام بیانگر مصداق یا جنبه‌ای خاص از این موضوعات در آن آیه خاص است. علاوه بر این، «اختلاف» در روایات یک موضوع غیر از «تعارض و تناقض» میان آن‌ها است، و همان‌طور که گفته شد، این اختلاف می‌تواند ناظر به ابعاد مختلف موضوع مورد نظر باشد، بی‌آن که این اختلاف، لزوماً به معنای تعارض باشد. هم‌چنین، به این نکته هم باید توجه کرد که در کم‌تر مسأله‌ای است که درباره آن، روایات و یا حتی آیاتِ ظاهراً متعارض وجود نداشته باشد. یکی از مصداق واضح این امر، مسأله جبر و اختیار است که حقیقتاً تعارض ظاهری میان خود آیات و یا خود روایات آن از یک‌سو، و نیز تعارض میان آیات و روایات آن از سوی دیگر، بر آگاهان از مباحث کلامی و فلسفی پوشیده نیست و همین تعارض‌های ظاهری است که عده‌ای را به نظریه جبر و گروهی را به اختیار و بعضی دیگر را به تفویض کشانده و جمع زیادی را هم به حیرت و سرگردانی در این موضوع اعتقادی سوق داده است؛ در حالی که تعارض ظاهری آیات و روایات عالم ذر، به مراتب کم‌تر از موضوع جبر و اختیار است. اما همان‌طور که تعارض مزبور سبب نمی‌شود که اصل موضوع جبر و اختیار را یکسره بی‌اعتبار بدانیم و یا تمام آیات و روایات آن‌ها را به دلیل این تعارض ظاهری کنار بگذاریم، بلکه می‌کوشیم این تعارضات را تا جایی که ممکن است، حل کنیم و دست‌کم، به قدر متیقنی در این موضوع دست یابیم و حداکثر، روایاتی را که با عقل و نقل صریح تعارض دارد، باطل بدانیم؛ نه این که تمام آن‌ها را یکجا طرد کنیم، به‌همین ترتیب، در موضوع عالم ذر هم باید به همین نحو عمل کنیم. حال در جایی که در مسأله‌ای مانند جبر و اختیار که پاسخ آن روشن، عقلی و فطری است، این همه آیات و روایات متعارض، مبهم و پیچیده وجود دارد، به طریق اولی نباید انتظار داشت که در موضوع مغلق و دور از ذهنی مانند عوالم ذر و ابعاد مختلف عجیب و پیچیده آن، همه آیات و احادیث، کاملاً روشن و به دور از هرگونه ابهام و یا تعارض ظاهری باشند. اگر قرار باشد به‌صرف این که معنای پیچیده بعضی از آیات و روایات را نمی‌فهمیم، از آن‌ها تفسیری نامناسب ارایه دهیم و یا روایات مزبور را انکار نماییم، باید با بسیاری از آیات و احادیث مربوط به مبدأ و معاد و وحی و نبوت هم به همین نحو عمل کنیم و تمام این روایات را مورد انکار یا تردید قرار دهیم، چرا که بخش زیادی از کتاب و سنت در موضوعات اعتقادی، بسیار پیچیده است و درک آن‌ها اگر از روایات عالم ذر دشوارتر نباشد، ساده‌تر هم نیست.

اشکال سوّم: درباره تعارض آیه الست و روایات ذیل آن

اشکال: آیه «الست»، مربوط به خروج ذرات انسان‌ها از پشت «فرزندان» آدم است، در حالی که روایاتی که در توضیح این آیه وارد شده است، خروج این ذرات را از خود حضرت آدم معرفی می‌کند، نه از فرزندان وی؛ و همین تعارض میان آیه و احادیث مربوط به آن، پذیرش عالم ذر و آیه و روایات مزبور را به همین صورت ظاهری آن، مشکل می‌سازد.

پاسخ: در این جا هیچ تعارضی میان آیه و احادیث آن وجود ندارد. بسیاری از موارد هست که آیه‌ای مطالبی خاص را بیان می‌کند و روایات مربوط به آن، بیانگر مطالبی کلی‌تر و عام‌تر است و برعکس، گاه آیه‌ای در صدد بیان موضوعی عام است و احادیث ذیل آن، مصادیق خاصی از آن را معرفی می‌کنند. در مطالب قبل، مکرر اشاره کردیم که عالم ذر دارای مراتب و مراحل مختلفی است که یکی از آن‌ها مرحله‌ای است که انسان دارای بدن ذری است و با این بدن از او پیمان بر ربوبیت گرفته شده است. اما از احادیث اسلامی معلوم می‌شود که حتی خود این مرحله هم به مراحل فرعی‌تری تقسیم می‌شود و در مرحله ابدان ذری، بیش از یکبار پیمان مزبور گرفته شده است. به این ترتیب، هیچ اشکالی وجود ندارد که «آیه الست» به یکی از این مراحل، که همانا خروج بدن‌های ذره‌ای از پشت فرزندان حضرت آدم (ع) است، اشاره کند و روایات این آیه، فقط به مرحله مربوط به ابدان ذری به صورت کلی دلالت داشته باشد و به بیان دیگر، روایات ذیل این آیه در مقام بیان جزئیات و یا مراتب فرعی‌تر این مرحله نباشند و فقط بخواهند به اصل مرحله مربوط به ابدان ذری بپردازند، نه بیش از آن.

علاوه بر این، آیه مزبور و روایات آن، نه تنها با هم منافات ندارند، بلکه مؤید یکدیگرند. زیرا یکی از طرق این که نسل فرزندان آدم از پشت او بیرون کشیده شود، این است که ابتدا ذرات فرزندان آدم از صلب او بیرون کشیده شوند و سپس سایر انسان‌ها از فرزندان آدم. به بیان دیگر، نسل بنی‌آدم، از حضرت آدم بیرون کشیده شده است، اما نه بی‌واسطه بلکه به واسطه خود بنی‌آدم. از همین جا می‌توان اختلاف ظاهری میان آیه «الست» و روایات ذیل آن را به این نحو برطرف کرد که:

درست است که آیه «الست» آشکارا مربوط به نسل «بنی‌آدم» است، نه نسل «آدم»، ولی برای این که ذرات انسان‌ها از پشت فرزندان آدم بیرون کشیده شوند، لازم است که ابتدا، ذرات خود فرزندان آدم، از صلب وی خارج شوند و بنابراین تمام آدمیان (چه فرزندان آدم و چه سایر نسل‌های بعد) - بی‌واسطه و با واسطه - از خود آدم بیرون کشیده شده‌اند. بنابراین کاملاً ممکن است که «آیه الست» ناظر به خارج شدن ذرات انسان‌ها به صورت غیرمستقیم و از طریق وسایط باشد، ولی روایات ذیل آیه، در مقام بیان وسایط و نحوه مشروح‌تر خروج آن‌ها نباشد و فقط بیانگر

نتیجه نهایی کار به صورت کلی (که همان خروج ذرات آدمیان از حضرت آدم است) باشند. به بیان دیگر دقت در «آیه الست»، نکته دقیق تر و توضیح مبسوط تری را در اختیار ما می‌گذارد و آن این است که روایات ذیل «آیه الست»، فقط به این نکته می‌پردازند که همه انسان‌ها از پشت آدم بیرون کشیده شده‌اند، ولی چگونه؟ آیا همه آنان بی‌واسطه و مستقیم از خود وی برآمده‌اند، یا نحوه این امر به گونه دیگری بوده است؟ در واقع، آیه مزبور را می‌توان شرح کامل تری برای نحوه این خروج دانست، به این صورت که ابتدا ذرات فرزندان بی‌واسطه آدم (نسل اول) از پشت وی بیرون آمدند و سپس ذرات نسل دوم از نسل اول بیرون کشیده شده‌اند و چون نسل دوم هم فرزندان آدم، یعنی مصداق «بنی آدم» محسوب می‌شوند (همان طور که قرآن مجید تمام انسان‌ها را «بنی آدم» و فرزندان آدم خطاب کرده است و در این تعبیر کاری به وسایط میان هر انسان و شخص آدم ندارد)، پس نسل دوم هم مصداق آیه به‌شمار می‌روند و ذریه آن‌ها (نسل سوم) از آنان بیرون می‌آیند و نسل سوم هم به دلیل «بنی آدم بودن»، مشمول آیه واقع شده و نسل چهارم از آن‌ها بیرون آمده است و به همین ترتیب. بنابراین، ادعای تعارض میان آیه مزبور و روایات آن، ادعایی نستجیده و ناشی از عدم دقت کافی در مضامین آن‌هاست. هم‌چنین این نکته نیز قابل توجه و دقت است که در برخی از روایات ذکر شده است که انسان‌ها از پشت خود حضرت آدم، یعنی هنگامی که وی به صورت انسان خلق شد، بیرون آمدند و بعضی دیگر از احادیث، بیرون آمدن آن‌ها را از گِل و طینت او معرفی می‌کنند. خود این تعبیرات مختلف، باز هم می‌تواند دلیل و نشانه دیگری باشد بر این که آن مرحله از عالم ذر که بعد از مرتبه ارواح مجرد بوده است، یعنی مرتبه‌ای که انسان‌ها - و یا دست کم حضرت آدم - علاوه بر روح مجرد، صاحب بدن (اعم از بدن ذری یا بدن طبیعی دنیایی) شده‌اند، خود به مراحل متعددی تقسیم شده و در هر مرحله، پیمان یاد شده از آنان گرفته شده است؛ و به این ترتیب به هیچ وجه نباید این تعابیر گوناگون را حاکی از تعارض میان روایات و بی‌اعتبار شمردن آن‌ها دانست.

احتمال دیگری هم که در توضیح «آیه الست» به نظر می‌رسد، این است که در این آیه به فرزندان آدم اشاره نشده، بلکه به فرزندان فرزندان وی (... من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم...) اشاره شده است، زیرا در ادامه آیه، هدف از گرفتن پیمان ربوبیت را اتمام حجت بر مشرکان بیان کرده است که گناه شرک خود را به گردن پدران و اجداد مشرک خود نیندازند، در حالی که فرزندان بی‌واسطه آدم، پدرشان (یعنی خود حضرت آدم) موحد بوده است، نه مشرک، و از این رو، بیرون کشیدن ذرات انسان‌ها، از «فرزندان» آدم به بعد مطرح شده است، نه از خود آدم.

اما پاسخ دیگری که به اشکال سوم می‌توان داد، این است که تمام مفسران و متفکرانی که عالم ذر را انکار کرده‌اند، «آیه الست» را نه به معنای ظاهری آن، بلکه به معنای مجازی و

سمبلیک تفسیر کرده‌اند و مراد از آن را بیان فطرت توحیدی به زبان کنایه و استعاره دانسته‌اند. اما اگر قرار باشد که اشکال مربوط به تعارض «آیه‌الست» و روایات ذیل آن، دلیل بی‌اعتباری اعتقاد به عالم ذر (به معنای ظاهری آن) باشد، همین اشکال به خود منکران عالم ذر هم وارد است، زیرا اگر مراد از آیه و روایات مربوط به آن را فقط ناظر به بیان سمبلیک فطرت توحیدی بدانیم، همین اشکال را می‌توان مطرح کرد که آیه مزبور، بیانگر فطرت توحیدی فرزندان «بنی آدم» است و سخنی از فطرت توحیدی خود آدم و نسل اول او در میان نیست، در حالی که روایات مربوط به آیه، در مورد فطرت توحیدی تمام نسل‌های بعد از حضرت آدم است. هر پاسخی که این منکران برای حل تعارض مزبور بدهند، عیناً می‌توان آن را در پاسخ به اشکال سوّم هم به کار گرفت.

به‌علاوه، بعضی از اشکال‌کنندگان، از یک طرف - به دلیل یاد شده - روایات عالم ذر را نامعتبر می‌دانند، ولی از طرف دیگر، می‌گویند که «تمام این مضامین، اشاره به فطرت توحیدی انسان به زبان سمبلیک دارد». اما این دو سخن با هم تعارض دارد، زیرا اگر روایات مزبور، واقعا نادرست است، چگونه حاکمی از یک موضوع درست و حقیقی (یعنی فطرت توحیدی انسان) است. مگر می‌توان از احادیثی «نادرست»، تفسیری «درست» (حتی اگر به صورت سمبلیک باشد) ارایه کرد؟ اگر قرار باشد که «آیه‌الست» را از معنای ظاهری خود، به دلیل این که این معنای ظاهری را نمی‌فهمیم و یا غلط می‌دانیم، خارج کنیم و از آن، تفسیری سمبلیک ارایه دهیم، پس چرا روایات مربوط به آن را همین‌گونه تفسیر نکنیم و اصرار بر «بطلان» این روایات داشته باشیم؟ اگر بناست که معنای ظاهری عالم ذر را نپذیریم و آن را تأویل کنیم، منطقی است که در هر دو مورد (آیات و احادیث) این کار را انجام دهیم، نه این که حکم به بی‌اعتباری این روایات بدهیم.

اشکال چهارم: محال بودن تقدم روح بر بدن

اشکال: از سوی فلاسفه اسلامی دلایلی اقامه شده است که ثابت می‌کند، محال است که روح هر فرد انسان، قبل از بدن او به صورت مستقل و جدا از بدن وجود داشته باشد. (۹) بنابراین عقلا غیرممکن است که عالم ذر - به این صورت که ارواح انسانی قبل از ابدانشان وجود داشته‌اند و سپس بعد از گذشت زمانی خاص، روح هر کس به بدن او تعلق بگیرد - وجود داشته باشد. در نتیجه تمام آیات یا روایات عالم ذر را که ظاهر آن‌ها حاکمی از تقدم زمانی روح بر بدن است، باید به نحوی تأویل کرد که با قواعد عقلی و فلسفی سازگار باشد.

پاسخ: با آن که این بحث نیاز به نوشتاری مستقل دارد، ولی ناگزیر در حدّ این مقاله، نکاتی را

متذکر می‌شویم:

۱. دلیلی که فیلسوفان مسلمان بر ادعای خود اقامه کرده‌اند، قابل مناقشه است و می‌توان به آن پاسخ داد. یکی از دلایلی که اغلب فلاسفه اسلامی در امتناع تقدم وجود روح (یا نفس) بر بدن مطرح کرده‌اند، این است که «محال است که ارواح انسانی، قبل از تعلقشان به بدن به صورت جداگانه و متکثر عددی وجود داشته باشند. زیرا در صورت کثرت عددی قبل از بدن، کثرت آن‌ها باید از ناحیه عوارض ولواحق مادی باشد، در حالی که روح انسان (نفس ناطقه) مجرد است و نمی‌تواند معروض اعراض مادی قرار گیرد و یا مشوب به هرگونه شوائب مادی (مانند: زمان، مکان و...) باشد. بنابراین غیرممکن است که قبل از خلق بدن، هر انسانی برای خود، روحی مجرد و جداگانه داشته باشد. اما بعد از پیدایش ابدان، نفوسی هم که حادث می‌شوند، به اعتبار کثرت ابدان و احوالات بدنی و مادی، متکثر می‌شوند».

اما به این استدلال، اشکالات متعددی وارد است که فقط به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند که تنها عامل کثرت در موجودات، منحصر به اعراض و شئون مادی است. هیچ برهانی نیست که اثبات کند، این حصر، یک حصر منطقی است و هیچ علت دیگری برای توجیه کثرت مجردات وجود ندارد. اگر نفوس، قبل از ابدان وجود داشته باشند، از دو حال خارج نیست: یا آن‌ها مجرد محض‌اند و یا تجرد محض ندارند و به نحوی از انحاء، آمیخته با شوائب مادی‌اند. اگر آن‌ها مجرد محض نباشند و آمیختگی با ماده داشته باشند (همان‌طور که ملاصدرا در نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس چنین عقیده‌ای دارد) پس در توجیه کثرت آن‌ها اشکالی وجود ندارد. اما اگر مجرد محض باشند، درست است که شئون و اعراض مادی در مجردات راه ندارند و سبب کثرت آن‌ها نمی‌شوند، ولی دست‌کم یک راه دیگر برای پیدایش کثرت و تفاوت در آن‌ها وجود دارد و آن این است که تفاوت آن‌ها به مراتب و درجات مختلف کمالاتی (مانند علم، قدرت و...) باشد که هر کدام به تناسب جایگاه و مرتبه وجودی خاص خود از مبدأ فیض و یا علت مباشر خود دریافت می‌کنند. مصداق این امر را در عقول طولی می‌توان مشاهده کرد. اکثر قریب به اتفاق حکمای اسلامی، به عقول طولی متعدد (با صرف نظر از تعداد آن‌ها) قایل‌اند. حال سؤال این است که تفاوت و تعدد عقول (مثلاً عقل اول و عقل دوم) به چه عاملی است؟ به اعتقاد فلاسفه اسلامی، عقول، مجرد تام و محض‌اند و درجه تجرد آن‌ها از نفوس بیش‌تر است. بنابراین تعدد آن‌ها نمی‌تواند به امور مادی باشد. پس اگر قرار باشد که یگانه راه توجیه کثرت در موجودات، از طریق عوامل مادی باشد، پس درباره عالم عقول، یا باید آن‌ها را مجرد محض ندانیم و یا کثرت آن‌ها را انکار نماییم و فقط قایل به یک عقل شویم (که فلاسفه اسلامی هیچ‌یک از این دو شق را قبول ندارند). از طرف دیگر، اگر عقول را دارای حقیقت و ماهیت واحد بدانیم، اولاً با این سخن حکما که «مجردات، نوع منحصر در فرداند» منافات دارد و

ثانیا در صورتی که آن‌ها را افراد یک نوع محسوب کنیم، این سؤال به صورتی برجسته‌تر مطرح می‌شود که پس تفاوت این افراد مختلف، به چه چیز است؟ اما اگر عقول را نوع منحصر در فرد بدانیم، ضرورتاً تفاوت میان آن‌ها (که باید رابطه طولی با هم داشته باشند) به تفاوت طولی در درجات وجود و شئون و کمالات وجودی است. یعنی مثلاً عقل اول از علم، قدرت و... بالاتری نسبت به عقل دوم برخوردار است و به همین ترتیب. به هر حال، تردیدی نیست که عقول متعدّداند و از هم متمایزند، و اگر تعدد و تفاوت آن‌ها را به تفاوت در شدت و ضعف کمالاتی که از واهب‌الفیض می‌گیرند، ندانیم، هیچ راه دیگری برای توجیه کثرت آن‌ها وجود نخواهد داشت.

در مورد تفاوت نفوس مجرد هم، همین امر صادق است. یعنی می‌توانیم علت کثرت آن‌ها را (قبل از تعلق به ابدان) به تفاوت در مراتب مختلف کمالاتی بدانیم که از ناحیه خداوند (بی‌واسطه یا با واسطه) بر آن‌ها افزوده شده است. به این ترتیب، همان‌طور که روایات اسلامی نیز تأیید و تصریح می‌کند، تفاوت نور یا روح مقدس پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت مطهر او نسبت به سایر انبیاء، اولیا و انسان‌ها (قبل از تعلق آن‌ها به ابدانشان) به درجات شدیدتر و بالاتر کمالاتی (نظیر علم، قدرت و...) است که از ناحیه خداوند کسب کرده‌اند و این تفاوت کمال در مرحله ارواح (قبل از ابدان ذری و ابدان دنیوی)، نه ناشی از وجود بدن و یا سایر تعلقات مادی، بلکه ناشی از سبقت آنان در پاسخ مثبت به پیمان ربوبیت در عالم ذر است و همین برتری آن‌ها در امتحان بندگی پروردگار است که موجب آن همه تفاوت در کمالات آنان نسبت به دیگران شده است. در بین احادیث عالم ذر، روایات بسیار زیادی در تأیید این نکته وجود دارد. سایر انسان‌ها نیز به تناسب نحوه موفقیت در امتحانی که در عالم ارواح در پیمان بر ربوبیت خداوند از خود نشان داده‌اند، به کمالات مختلف نایل شده‌اند.

اما این عقیده فیلسوفان مسلمان که کثرت عددی نفوس مجرد را بعد از تعلق به بدن و به‌ویژه بعد از مفارقت از بدن، امکان‌پذیر و بدون اشکال می‌دانند، صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا اگر کثرت عددی موجودات مجرد، «ذاتا» غیرممکن باشد، تعلق به بدن، نمی‌تواند «محال ذاتی» را تبدیل به «ممکن ذاتی» گرداند. و اگر کثرت آن‌ها، ذاتاً و فی‌نفسه، ممکن باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد که اگر این امر ممکن، در زندگی دنیا از مجرای خاصی (مانند تعلقات بدنی) صورت بگیرد، هیچ طریق دیگری برای تحقق آن امر ممکن وجود نداشته باشد. این نکته‌ای است که خود صدرالمآلهین به آن اذعان کرده است و سخن وی تأیید دیگری است بر آن چه قبلاً درباره تفاوت و تعدد مجردات از طریق افاضه کمالات به آن اشاره کردیم. وی در این باره می‌گوید: «اگر در آن‌ها [نفوس] از ممیزات و مشخصات، هیچ نبود، مگر شعور و توجه آن‌ها به ذات خویش، همین اندازه برای امتیاز و تعدد و تکرر آنها (بعد از مفارقت از ابدانشان) کافی بود، تا چه رسد به اوصاف،

ملکات، انوار و اشراقاتی که از جانب مبادی عالیه وجود بر آنها افاضه می‌گردد (و این خود نیز علت تمییز و تشخیص و تکثر آنهاست)» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۱).

۲- این نظریه فلاسفه مسلمان که «محال است روح انسان قبل از بدن او وجود داشته باشد» با نص صریح روایات اسلامی منافات دارد. این تعبیر در احادیث معصومین (ع) که «خداوند، ارواح را قبل از ابدان آفرید» (خلق الله الارواح قبل الابدان)، چنان فراوان به کار رفته است که اگر نگوییم، متواتر لفظی است، دست کم متواتر معنوی است و همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، نه تنها در متون روایی شیعی، بلکه در منابع اهل سنت هم، روایات عالم ذر (به معنای عام آن که شامل روایات مربوط به آیه «الست» هم می‌شود) چنان فراوان است که از مجموع آن‌ها، وجود هویت روحانی هر فرد، قبل از تولد بدنی او از پدر و مادر، به عنوان یک قدر متیقن صریح و بی‌تردید، یعنی به عنوان یک متواتر اجمالی (و حتی فوق تواتر)، به روشنی و قطعیت به دست می‌آید. با آن که ملاصدرا از کسانی است که به همان دلیل فلسفی، وجود نفوس را به‌طور فردی، قبل از بدن نمی‌پذیرد، ولی کثرت روایات مربوط به وجود نفس قبل از بدن، به حدی است که وی صریحاً به آن اعتراف کرده و نه تنها آن‌ها را انکار نکرده و بی‌اعتبار ندانسته است، بلکه حتی اعتقاد به آن را از ضروریات مذهب شیعه دانسته است. وی در کتاب عرشیه، مشرق ثانی (در علم معاد)، قاعده ۸، در این باره می‌گوید:

«والروایات فی هذا الباب من طریق اصحابنا لا تُحصی کثرة، حتی ان کینونة الارواح قبل الاجساد کائها کانت من ضروریات مذهب الامامیه» (روایات مربوط به این باب که از طریق شیعه نقل شده است، آن قدر زیاد است که قابل شمارش نیست، و چنان است که وجود ارواح، قبل از بدن‌ها، همچون ضروریات مذهب امامیه است).

حال سؤال این است که اگر روایاتی متواتر، با یک نظریه فلسفی تعارض داشت، آیا باید به این دلیل، از این احادیث انبوه که منابع شیعه و سنی در آن اتفاق دارند، دست کشید و اگر هم آن‌ها را طرد نکردیم، با انواع تأویلات و توجیهاات، تفسیری از آن‌ها ارایه دهیم که با نص صریح آن‌ها (و دست کم با همان قدر متیقن متواتر) تعارض داشته باشد و خلاصه چنین نتیجه‌گیری کنیم که منظور از این که ارواح، «قبل» از ابدان وجود داشته‌اند، این است که ارواح، «بعد» از ابدان موجود شده‌اند؟! در این صورت، دیگر چه جای اعتماد و اعتقاد به نص صریح و یا دست کم به ظاهر روشن آیات و به‌ویژه روایات اسلامی باقی می‌ماند و اگر با احادیثی انبوه و متواتر چنین کردیم، چرا در همه مواردی که کلام وحی و سخن معصوم با نظر یک (یا چند) فیلسوف سازگار نبود چنین نکنیم (و مصادیق آن هم چه در خداشناسی و چه در مباحث معاد و یا سایر مباحث اعتقادی کم نیست و به ندرت می‌توان مبحثی اعتقادی را یافت که دست کم برخلاف نظر یک

فیلسوف نباشد)؟ و خلاصه، در صورت این تعارض (یعنی تعارض یک نظریه فلسفی با روایات «متواتر»، نه با «یک» یا «چند» روایت)، آیا در ظاهر همه آن روایات باید تردید کنیم یا در آن نظریه فلسفی و ادله آن تأملی مجدد نماییم و آن را مورد نقد و بررسی دوباره قرار دهیم و در یک جمله، «خویش را تأویل کنیم، یادکر را»؟

کرده‌ای تأویل حرف بکر را خویش را تأویل کن نی ذکر را
بر هوا تأویل قرآن می‌کنی پست و کژ شد از تو معنی سنی (۱۰)

تذکر این نکته هم لازم است که ممکن است، در این جا (و دیگر موارد مشابه)، گفته شود (همان طور که غالباً هم گفته می‌شود) که «در صورت تعارض «نقل» با «عقل»، باید عقل را مقدم شمرد و نقل را - اگر قطعی الصدور است - به نحوی شایسته و عقل‌پسند، تأویل و توجیه کرد.

با آن که این سخن، به بررسی مبسوط‌تری نیاز دارد و تبیین رابطه و نسبت عقل با نقل، چنان حساس و سرنوشت‌ساز است که اگر نگوییم کتاب‌ها یا کتابی مفصل، که دست‌کم مقاله‌ای مستقل می‌طلبد، ولی در پاسخ به گفتار بالا، فقط به ذکر این نکته کوتاه بسنده می‌کنم - و توضیح بیش‌تر آن را به‌مجالی دیگر می‌سپارم - که فرق است، میان تعارض «نقل» و «نظریه فلسفی» با تعارض «نقل» و «یک‌امر عقلی روشن و مسلم». هر مطلب عقلی را می‌توان به‌گونه‌ای، مطلب فلسفی خواند، ولی هر «نظر فلسفی» را لزوماً نمی‌توان «عقلی» (یعنی حکم صریح عقل) دانست. نسبت «عقل» و «فلسفه» (به‌معنای آرا و نظریات فیلسوفان)، «عموم و خصوص مطلق» است نه «تساوی». آرای فلسفی، اعم از این است که مطابق عقل سلیم باشد یا نباشد. واژه «عقل» یا «عقلی» در مواردی مشترک لفظی است، یعنی گاهی اصطلاح «عقلی» را به‌عنوان وصفی برای «روش» فلسفه به‌کار می‌بریم، و گاه از آن برای توصیف «نتایج» ادله فلسفی سود می‌جوییم. در حالت اول، وقتی می‌گوییم فلان مطلب فلسفی یا فلان نظر فیلسوف، یک مطلب عقلی است، معنای آن این است که «روشی» که برای رسیدن به این مطلب، از آن استفاده شده است، جنبه عقلی یعنی جنبه برهانی و استدلالی دارد (در مقابل روش «تجربی»). به‌این معنا بخش اعظم آرای فیلسوفان، مطالبی «عقلی» است. دلیل ابن‌سینا در انکار حرکت جوهری و دلیل بعضی از فلاسفه مشایی در حصولی بودن علم خدا نسبت به جزئیات و دلیل سهروردی در اثبات اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، همگی دلایلی «عقلی» اند (به این معنا که روش کسب آن‌ها جنبه برهانی و استدلالی دارد، نه جنبه علمی و تجربی).

اما اگر «روشی» که برای کسب یک نتیجه از آن استفاده شده است، جنبه عقلی داشت، مستلزم آن نیست که نتیجه حاصل از آن روش هم «عقلی» (یعنی مورد تأیید عقل سلیم) باشد.

در غیر این صورت، چگونه ممکن است، هم نظراتی را که از ابن‌سینا و فلاسفه مشا و سهروردی نقل کردیم، «عقلی» بخوانیم و هم نظرات ملاصدرا و برخی دیگر از فیلسوفانی را که آن‌ها را نادرست می‌خوانند و نظراتی کاملاً برضد آن می‌دهند، «عقلی» بنامیم. مگر عقل در یک موضوع چند حکم دارد و مگر می‌شود هر دو مطلب متناقض، عقلی باشند؟ به عبارت دیگر، در حالت دوّم («عقل» برای توصیف نتیجه)، وقتی می‌گوییم این مطلب، یک مطلب «عقلی» است، یعنی نتیجه حاصل، نتیجه‌ای است که «صحیح و قطعی و مورد تأیید عقل» است. به این معنا، برخی از آرای فلسفی، با آن که به معنای اوّل (یعنی روش دست‌یابی) «عقلی» است، ولی به معنای دوّم (یعنی صحیح بودن نتیجه به تشخیص قوه عقل)، «عقلی» نیست. بنابراین، نباید با عقلی نامیدن مباحث فلسفی (به معنای اوّل)، عقلی بودن آن‌ها را (به معنای دوّم) نتیجه گرفت و اگر بعضی از آیات و روایات صحیح، با نظرات فلسفی بعضی از فیلسوفان مغایرت داشت، استدلال شود که «مباحث فلسفی، مباحثی عقلی است و تعارض با فلسفه، تعارض با عقل است و اگر هم «نقل» با «عقل» تعارض پیدا کرد، پس باید آن «نقل» را یا انکار و یا تأویل و توجیه کرد». این استدلال نادرست و مغالطه‌آمیز، تاکنون به فهم صحیح بسیاری از عقاید دینی لطمه سنگین زده است.

اشکال پنجم: درباره هدف از اخذ پیمان در عالم ذر

یکی دیگر از اشکالات منکران این است که «اصولاً هدف از خلق عالم ذر و پیمان گرفتن از انسان‌ها چه بوده است؟ اگر هدف این بوده است که پیمان‌گذاران با یادآوری چنین پیمانی، راه خداشناسی را طی کنند، باید گفت که چنین هدفی به هیچ وجه از این پیمان به دست نمی‌آید، زیرا همه افراد، آن را فراموش کرده‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۷، ص ۸).

پاسخ: همان‌طور که قبلاً هم گفته شد، براساس احادیث معصومان (ع)، خداوند در آن عالم، خود را بی‌واسطه به انسان نمایاند و همه آدمیان از این طریق به شهود و رؤیت قلبی مستقیم پروردگار خود نایل آمدند (۱۱) و به معرفتی عمیق و یقینی نسبت به وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت او دست یافتند. هدف از ایجاد چنین معرفت شهودی بی‌واسطه این بود که شناخت پروردگار عالم، در عمق وجود و روح آدمی جای گیرد. خدای متعال این صحنه را مکرر پیش آورده و علاوه بر مرحله‌ای که روح انسان بدون هیچ بدنی بوده است، بعد از خلق ابدان ذری هم این رؤیت و معرفت حاصل از آن تکرار شده است، تا ریشه این معرفت، نه تنها در اعماق جان و روح انسان، بلکه در سراسر بدن و وجود مادی او هم گسترده شود و نفوذ یابد. همان‌طور که در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف آمده است، هدف خداوند از این کار این بوده است که در دنیا و آخرت، راه هرگونه عذر و بهانه را بر منکران خدا و توحید و ربوبیت او ببندد و اینان گناه کفر و شرک خود را در دنیا برگردن بی‌اطلاعی خود از معرفت خدا و یا زندگی در خانواده و جامعه کافر

و مشرک نیندازند و خود را بی‌گناه و مستحق معافیت از مجازات اخروی معرفی نکنند (۱۲). خداوند، این معرفتی را که در عالم ذر برای ما حاصل شد، چنان در تار و پود هستی ما تثبیت کرد و آب و گل وجود ما را با آن درآمیخت (و از همین معرفت ریشه‌دار و تثبیت شده، خلقت و فطرتی را به نام فطرت توحیدی در ما پدید آورد) که اگر هر کسی، حتی اگر تک و تنها هم در اعماق جنگل و یا در کُنج غاری زندگی کند و یا در خانواده و جامعه‌ای بی‌ایمان به‌سر ببرد، در قیامت عذر نیاورد که «من در جایی زندگی می‌کردم که کسی مرا از وجود خدا و وحدانیت او آگاه نساخت»، چرا که پیشاپیش، خداوند علم به وجود و وحدت و ربوبیت خالق را در درون او نهاده بود و ندای درونی و فطری او بر این امر گواهی می‌داد. البته فطرت توحیدی انسان، مانند تمام امور غریزی و فطری دیگر، ممکن است تحت تأثیر عواملی مورد غفلت قرار گیرد و یا تضعیف شود. اموری مانند گناه و یا تعلقات نادرستی که وجود آدمی را آلوده و او را از مقام قرب پروردگار دور می‌سازد، سبب محجوب شدن و ضعیف گشتن این فطرت می‌گردد و متقابلاً عواملی نظیر بندگی و عبادت و اطاعت پروردگار و افزایش ایمان و تقوی و عمل صالح، موجب تقویت فطرت توحیدی و توجه دائمی (و یا اکثری) انسان به آن می‌گردد.

اما این اشکال که «تحقق هدف یاد شده، چگونه با فراموش کردن عالم ذر سازگار است»، در بخش بعد مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اشکال ششم: درباره علت فراموش کردن عالم ذر

اشکال: اگر عالم ذر، با آن مشخصاتی که گفته شد، واقعا وجود داشته است و مراحل نظیر معرفت شهودی پروردگار و پیمان گرفتن بر ربوبیت او، آن هم به صورت مکرر، حقیقتاً در عالم خارج اتفاق افتاده است، پس چرا هیچ انسانی چنین عالم و چنین صحنه‌هایی را به یاد نمی‌آورد و همگان آن را فراموش کرده‌اند؟ علاوه بر این، اگر هدف از این عالم، اتمام حجت بر انسان بوده است، فراموش کردن آن عالم، با این هدف تعارض دارد و نقض غرض به‌شمار می‌رود، زیرا چگونه انسان‌ها می‌توانند در قبال چیزی مسؤول و مکلف باشند و در قیامت مورد مؤاخذه قرار گیرند که هیچ چیزی از آن را به یاد ندارند و برخلاف خواست و اراده خود، آن را کاملاً فراموش کرده‌اند؟

پاسخ: این اشکال حقیقتاً یکی از سست‌ترین اشکالاتی است که منکران عالم ذر مطرح کرده‌اند و از ضعف این اشکال، کاملاً پیداست که فقط به دلیل توجیه استبعاد آنان مطرح شده است. با آن که می‌توان به این اشکال به‌طور مفصل پاسخ داد، ولی پاسخ به آن را در چند فراز خلاصه می‌کنیم.

۱. اگر قرار باشد که فراموش کردن چیزی، دلیل بر انکار وجود آن باشد، پس همه ما باید دوران جنینی یا شیرخوارگی خود را انکار کنیم. هم‌چنین اغلب ما بسیاری از لحظات زندگی خود را به یاد نمی‌آوریم و مثلاً نمی‌دانیم که در فلان سال و ماه و روز و دقیقه خاص، مشغول انجام چه کاری بوده‌ایم و در نتیجه باید وجود تمام این لحظات را منکر شویم. مگر ما تمام موارد مختلف زندگی خود را بدون استثنا به یاد می‌آوریم که فقط عالم ذر را فراموش کرده باشیم؟

۲. درست است که اکثر انسان‌ها، حضور در این عالم را به یاد نمی‌آورند، ولی افراد اندکی هم وجود دارند که چنین عالمی را، خواه به‌طور کامل و یا ناقص، به یاد دارند. در رأس این افراد، چهارده معصوم (ع) قرار دارند. همان‌طور که خود ما دوران جنینی یا شیرخوارگی خود را به یاد نمی‌آوریم، ولی کسان دیگری که این دوران را در مورد ما مشاهده کرده‌اند، ما را از وجود آن باخبر می‌کنند، به همین ترتیب، هم اهل بیت (ع) علم کامل به تمام آن عوالم دارند و چیزی از آن را فراموش نکرده‌اند و از این‌رو، سایر انسان‌ها را از وجود این عوالم و برخی از خصوصیات آن آگاه کرده‌اند. در روایات متعددی، حضرت علی (ع) از وضعیت بعضی از اطرافیان خود و نحوه عملکرد آن‌ها در عالم ذر خبر داده است (۱۳) و این نشان می‌دهد که اهل بیت (ع) حتی از خصوصیات یکایک انسان‌ها در آن عوالم مطلع بوده‌اند؛ بنابراین چنین نیست که حتی یک نفر هم آن عوالم را به یاد نداشته باشد. هم‌چنین شواهد دیگری وجود دارد که نشان می‌دهد، علاوه بر چهارده معصوم، بعضی از عارفان و اولیای الهی در مکاشفات عرفانی خود و یا افرادی پاک‌سیرت در لحظات خاصی از حالات و مشاهدات روحی خود، بخشی از صحنه‌های عالم ذر را به شهود عرفانی و مشاهده باطنی خود رؤیت کرده‌اند، و این امر حاکی از این است که به یاد داشتن عالم ذر، مختص به امامان معصوم نیست و بعضی کسان دیگر هم به درجاتی، هر چند بسیار ضعیف‌تر و محدودتر، گوشه‌هایی از آن را دیده و به یاد آورده‌اند (۱۴)، هر چند که اگر این شواهد عرفانی هم نبود، همان روایات یاد شده در اثبات عدم فراموشی اهل بیت نسبت به آن عالم کافی بود.

۳. این پرسش که «چرا ما عالم ذر را فراموش کرده‌ایم» دو معنا می‌تواند داشته باشد: یکی این که «چه‌عاملی سبب این فراموشی شده است؟» و دیگری این که «حکمت و هدف از این فراموشی چه بوده است و اگر ما چنین عالمی را به یاد داشتیم، چه مشکلی پیش می‌آمد؟» (۱۵).. به اختصار به این دو پرسش پاسخ می‌دهیم.

الف - روایات اسلامی، عامل این فراموشی را خود خداوند معرفی می‌کنند. در احادیث متعددی آمده‌است که خداوند آن صحنه را از یاد انسان برده است (و حکمت آن را در سطور بعد ذکر خواهیم کرد)؛ یعنی این فراموشی، نه به‌طور تصادفی و نه با میل و اراده انسان پدید آمده است، بلکه خدای حکیم، عمداً این فراموشی را در ما پدید آورده است. همه ما دیده‌ایم و یا

شنیده‌ایم که افرادی در اثر ضربه‌ای مغزی و یا حادثه‌ای، بخش زیادی از حافظه و خاطرات خود را از دست داده‌اند، تا جایی که گاه حتی نام و خانواده خود را هم کاملاً فراموش کرده‌اند و گاهی نیز در اثر مصرف ماده‌ای خاص، دچار فراموشی شده‌اند. کسانی که فراموش کردن عالم ذر را اشکال و نقضی بر اعتقاد به عالم ذر تلقی می‌کنند، آیا برای خالق عالم هستی، حتی به اندازه یک حادثه طبیعی و یا ماده‌ای ناچیز، قدرتی قایل نیستند؟ چگونه است که از این مصنوعات کوچک، اثر و کاری برمی‌آید که از قدرت بی‌متنهای الهی ساخته نیست؟ و اگر این منکران برای خداوند حقیقتاً این قدرت و امکان این امر را قایلند که مقطعی از دوران وجودی انسان را به دلیل هدفی حکیمانه از یاد او ببرد، پس اشکال در کجاست؟ هنگامی که احادیث اسلامی، از یک طرف تصریح می‌کنند که خداوند عالم ذر را از یاد انسان برده است (۱۶) و از طرف دیگر هم با توجه به مجموع آیات و روایات می‌توان هدف معقول و حکیمانه این فراموشی را دریافت، پس دیگر چه اشکالی باقی می‌ماند؟

ب- اما در مورد حکمت این فراموشی: خداوند، زندگی دنیوی را محل امتحان عبودیت برای انسان قرار داده است. در عالم ذر، خداوند به گونه‌ای خود را آشکارا به انسان‌ها نمایانده است و آدمیان، چنان او را مستقیم و بدون هیچ حجابی (با چشم دل) مشاهده کردند که در آن جا هیچ کس (حتی اگر هم می‌خواست) نمی‌توانست این حقیقت روشن را (دست‌کم در زبان) انکار نماید و از این رو، همگان در آن عالم، در پاسخ به پرسش از ربوبیت پروردگار، «بلی» گفتند. اما خداوند، در دنیا میان خود و خلق، حجاب‌هایی (هر چند اندک و یا نازک و کم‌رنگ) قرار داده و معرفت به خود را غالباً و در شرایط معمول زندگی آدمی، نه بی‌واسطه، بلکه از طریق آیات (آفاقی و انفسی) قرار داده است، تا کسانی که از روی عناد و لجاجت حاضر به پذیرش وجود پروردگار نیستند، از آنانی که در جستجوی حق و حقیقت‌اند و با تلاش علمی و عملی خود و باگذشتن از برخی تعلقات می‌کوشند تا حجاب‌های میان خود و خالق را کنار بزنند و از «آیه» به «صاحب‌آیه» پی برند و پس از مواجهه با حقیقت، تسلیم و پذیرای آن می‌شوند، متمایز گردند. به بیان دیگر، خداوند دورانی خاص و کاملاً متفاوت از عالم ذر را به نام حیات دنیوی بر سر راه انسان قرار داده تا این بار امتحاناتی کامل و جامع و مخصوص به زندگی دنیا را سپری نماید. حال اگر قرار بود که انسان‌ها، صحنه عالم ذر و تمام وقایع و ویژگی‌های آن را به یاد داشته باشند، دیگر چنین امتحانی امکان‌پذیر نبود. یعنی خداوند، اساساً یکی از مهم‌ترین امتحانات این دنیا را در همین برقراری حجاب میان خود و آدمیان قرار داده است تا در مسیر معرفت خدا از طریق آیات، آنان که برای رفع تعلقات و حجاب‌ها، دشواری‌ها را تحمل می‌نمایند (صباران) و از مواهب و امکانات دنیا در جهت صحیح و شناخت خدا بهره می‌گیرند (شاکران) (۱۷) از غیر آنان متمایز گردند؛ لازمه چنین

امتحانی این است که انسان، چیزی از صحنه‌های عالم ذر را به یاد نیاورد، چرا که در غیر این صورت، نقض غرض است و با امتحان مزبور منافات دارد. اما، همان گونه که قبلاً هم گفته شد، در عین حال که از یک طرف، انسان نباید آن عالم را به یاد داشته باشد تا نوع دیگری از امتحان بندگی را سپری نماید، اما از طرف دیگر هم برای آن که حجت بر او تمام شود و راه عذر و بهانه بر او بسته باشد و در وجود او، زمینه وانگیزه‌ای برای خداجویی و خدانشناسی وجود داشته باشد، محصول آن معرفت در عالم ذر را به عنوان فطرت توحیدی در نهاد او تثبیت کردند. به همین جهت است که در روایات اسلامی این تعبیر، زیاد به کار رفته است که خدا آن صحنه عالم ذر را از یاد آدمیان برده، ولی معرفتی را که از آن حاصل شده است در وجود او تثبیت کرده است. (۱۸)

۴. با توجه به این ملاحظات، پاسخ این بخش از اشکال هم که «فراموش کردن عالم ذر با تکلیف ما در این دنیا و اتمام حجت بر ما منافات دارد»، روشن می‌شود. زیرا آن چه حجت را در این دنیا بر ما تمام می‌کند و ما در قبال آن مسؤول هستیم، همان «معرفت» ما نسبت به خداست که وی آن را در ما به صورت امری فطری قرار داده است و تکلیف ما هم در امتحان بندگی خدا همین است که وقتی او آیات خود را به ما نمایاند و حجت خود را بر ما تمام کرد، تسلیم حق باشیم و وجود و یا ربوبیت او را انکار نکنیم، و برای تحقق این امور، نه تنها به یاد داشتن صحنه و حوادث عالم ذر، ضروری نیست، بلکه حتی از جهتی هم با آن تعارض دارد.

اشکال هفتم: درباره نسبت عالم ذر با تناسخ

اشکال: پذیرفتن عالم ذر، مستلزم قبول تناسخ است، زیرا ما در عالم ذر، بدنی به نام بدن ذری داشتیم و سپس در دنیا به بدن دیگری (که همین بدن طبیعی ما باشد) تعلق گرفته‌ایم، و این به آن معناست که روح ما به بدن‌های مختلفی تعلق گرفته است و این همان تناسخ است که به حکم دلایل عقلی و نقلی باطل است.

پاسخ: بدن حقیقی و اصلی ما در همه مراحل (عالم ذر، دنیا و قیامت) یک بدن بیش‌تر نیست که همان بدن ذری است. همان‌طور که در ابتدای مقاله هم اشاره شد، بدن ذری، به نحوی خاص واجد اطلاعات و مشخصات بدن دنیایی است که پس از قرار گرفتن در رحم مادر و از طریق جذب مواد غذایی، بدن طبیعی ما، دقیقاً براساس همان اطلاعات مندرج در بدن ذری شکل می‌گیرد (و امروزه دانش ژنتیک و گدهای اطلاعاتی موجود در ژن‌ها، پذیرش این امر را بر ما آسان کرده و استبعاد آن را از بین برده است). اما موادی که بدن طبیعی ما را می‌سازد، موادی زاید است و جزء وجود حقیقی ما نیست و از این‌رو با آن که در طول زندگی دنیایی، چندین بار این مواد، به کلی تعویض و دگرگون می‌شود و مواد و سلول‌های سابق، هر چند سال یکبار از بین می‌روند و جای خود را به مواد دیگر می‌دهند، نه تنها به هویت و شخصیت انسانی مالطمه‌ای وارد

نمی‌شود و ما وحدت شخصیتی خود را در تمام طول این تغییرات، حفظ می‌کنیم؛ بلکه به‌طور معمول و در حالت عادی، حتی اصول مشخصات فیزیکی ما هم (مانند خطوط سرانگشت و یا بعضی دیگر از خصوصیات ما) محفوظ می‌ماند و دلیل آن هم، همان ثبات نسبی اطلاعات مندرج در بدن ذری است؛ و براساس آیات و روایات اسلامی، حتی در قیامت هم، بدن انسان، که پس از مرگ، کاملاً پوسیده و از بین رفته بود، مجدداً بر محور بدن ذری - که متناسب با احوال خاص قیامت، برخی از مشخصاتش تغییراتی می‌یابد (که مثلاً مجرمان و گناهکاران با صورتی شبیه حیوانات و یاکور و صالحان، زیبا و نورانی محشور می‌شوند) - بازسازی می‌شود (که البته شرح دلایل و محتوای این مباحث، خود نیازمند تألیفی جداگانه است). بنابراین، روح ما پس از عالم ذر، در دنیا به بدنی دیگر تعلق نمی‌گیرد تا اشکال تناسخ پیش آید، بلکه در تمام این مراحل، بدن حقیقی ما همان بدن ذری است و در واقع، روح ما به همین یک بدن تعلق گرفته است، نه به بدن‌های مختلف. البته در این‌جا به جهت محدودیت حجم مقاله از پرداختن به نکات دیگری درباره تناسخ و اشکال مزبور صرف‌نظر می‌کنم و از جمله، متعرض این نکته نمی‌شوم که اگر بخواهیم براساس اصطلاحات دقیق و فنی سخن بگوییم، تناسخ تعریف دیگری دارد و آن چه در این اشکال به‌عنوان تناسخ ذکر شده است، دقیق و مطابق اصطلاح نیست.

نتیجه

اشکالاتی که در مقاله حاضر مطرح شد، مهم‌ترین اشکالاتی است که تا به حال از سوی منتقدان به آموزه عالم ذر گرفته شده است و با توجه به مجموع آن‌چه گفته شد، مشخص می‌شود که هیچ‌یک از این اشکالات نه متکی بر دلایل روشن عقلی است و نه مستند به هیچ سند محکم نقلی؛ بلکه عمدتاً بر اساس استبعاد ذهنی افراد نسبت به موضوع عالم ذر بیان شده است، چرا که حقیقتاً عالم ذر و ویژگی‌های آن به صورتی که به ویژه در روایات اسلامی آمده است موضوعی عجیب و پرسش برانگیز است، اما اگر بخواهیم صرف تعجب و استبعاد ذهنی خود را ملاک رد و انکار یک آموزه دینی قرار دهیم، نه تنها وجود عالم ذر، بلکه بسیاری دیگر از آموزه‌های دینی دیگر را هم (مانند حوادث صحنه قیامت، ویژگی‌های بهشت و جهنم، موجودات غیبی نظیر فرشتگان و جنیان و ...) باید انکار نماییم.

پی‌نوشت:

۱- تذکر:

الف) ارجاعاتی که در این مقاله به بحارالانوار داده شده است، براساس چاپ بیروت (مؤسسه الوفاء) است که در شماره بعضی از مجلدات، با چاپ‌های دیگر (مانند چاپ ایران) تفاوت دارد. از جلد ۵۴ به بعد در چاپ «مؤسسه الوفاء» و برخی دیگر از چاپ‌های مؤسسات بیروت، سه شماره باید اضافه شود تا با چاپ ایران مطابقت داشته باشد.

ب) برای پرهیز از افزایش حجم مقاله، از نقل متن آیات و روایات، جز در مواردی بسیار اندک، خودداری نموده‌ام و فقط به ذکر نشانی آن‌ها اکتفا کرده‌ام تا خود خوانندگان، در صورتی که ضروری دیدند، به آن‌ها مراجعه نمایند. همچنین بنا را بر این گذاشتم که خوانندگان این مقاله، برخی از مقدمات این بحث را می‌دانند و برای مثال، با مضمون «آیه الست» و بعضی نکات دیگر آشنایی دارند؛ از این رو از توضیح بیشتر در این موارد خودداری نموده‌ام.

۲. در روایات اسلامی، دست‌کم، به تجرد ارواح مقدس چهارده معصوم، به معنای تقدم خلقت آن‌ها بر عالم ماده، تصریح شده است. نشانی بعضی از این روایات در ادامه بحث خواهد آمد.

۳. آن‌چه در این جا درباره ویژگی‌های بدن ذرّی و ارتباط آن با بدن طبیعی و نقش آن در تکوین این بدن گفته شد، تماماً متکی بر آیات و احادیث اسلامی است. اما از آن‌جا که این مقاله فقط اختصاص به پاسخ اشکالات مربوط به عالم ذر دارد، مقدور نیست که بیش از این مطلب یاد شده را بسط و شرح دهم. امیدوارم که در نوشتاری مستقل، توفیق نگارش این بحث را بیابم.

۴. از جمله، ر.ک. به: بحارالانوار، ج ۵، ص ۲۳۴ و ج ۵۲، ص ۲۸۷.

۵. برای اطلاع از بخشی از احادیث عالم ذر در متون روایی اهل سنت می‌توان به تفاسیر روایی آنان در ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف مراجعه کرد، هر چند که همانند متون شیعی، احادیث این موضوع در متون آنان، منحصر به احادیث مربوط به آیه مزبور نیست. از جمله این تفاسیر روایی، دو تفسیر زیر قابل مراجعه است:

الف) تفسیر قدیمی و مشهور «الدرالمنثور» (تألیف، عبدالرحمن جلال‌الدین سیوطی). سبک نگارش این تفسیر، شبیه تفاسیر روایی «البرهان» و «نورالثقلین» در شیعه است.

ب) تفسیر جدیدتر «جامع‌التفسیر من کتب‌الاحادیث» که به همان سبک (یعنی گردآوری روایات مربوط به هریک از آیات قرآن) تألیف شده است. مشخصات کامل این اثر در فهرست منابع آمده است.

در هر دوی این تفاسیر، به‌ویژه در تفسیر دوم، مدارک مربوط به هر حدیث در منابع معتبر روایی اهل سنت (مانند، صحاح‌سته، مُسند احمدبن حنبل و ...) ذکر شده است.

۶. از جمله، مؤلفان «تفسیر نمونه» به همین نحو نتیجه‌گیری کرده‌اند. ر.ک. به: «تفسیر نمونه، ج ۷، ص ۹».

۷. باید توجه کرد که در اصطلاح علم‌الحديث (علم درایه)، واژه «صحیح» نقطه مقابل «غلط و نادرست» نیست. از نظر حدیث‌شناسی، روایت «صحیح» به روایتی گفته می‌شود که سلسله سند آن تا معصوم، متصل باشد و تمام راویان آن عادل و شیعه دوازده امامی باشند. روایت «حسن»، روایتی است که سلسله سند آن تا معصوم، متصل باشد، ولی راوی آن در حدّ عدالت نباشد، اما مورد ستایش باشد، مانند این که فردی نیکوکار باشد. حدیث «موثق» به حدیثی گفته می‌شود که سلسله سند آن به معصوم، متصل باشد، ولی راوی آن، امامی نباشد، اما از طرف شیعه به وثاقت او تصریح شده باشد. اما روایتی که راوی آن ویژگی‌های سه روایت مزبور را نداشته باشد، به آن خبر «ضعیف» گفته می‌شود. ممکن است روایتی از نظر سند، «ضعیف» باشد، ولی از نظر محتوا، درست و قابل اعتماد و حقیقتاً از معصوم باشد. بنابراین حدیث «ضعیف» لزوماً به معنای حدیث «نادرست» نیست. از این رو، حتی آن دسته از روایات عالم ذر که اصطلاحاً «ضعیف» هستند، به دلیل مطابقت و هماهنگی محتوای آن‌ها با احادیث صحیح (و حسن و موثق)، روایاتی درست و قابل اعتماد به‌شمار می‌آیند.

۸. متأسفانه این کتاب، هنوز به‌صورت منقّح به‌چاپ نرسیده است.

۹. درباره دلایل فلاسفه اسلامی در این موضوع، از جمله، ر.ک. به: ابن‌سینا، نجاه، ص ۳۷۵ (چاپ دانشگاه تهران)؛ ملاصدرا، شواهدالربوبیه (ترجمه و تفسیر جواد مصلح، صص ۳۲۸-۳۳۲)؛ سهروردی، حکمه‌الاشراق (ترجمه سیدجعفر سجادی، صص ۳۳۵-۳۳۸).

۱۰. مولوی، دفتر اول مثنوی (سنی = عالی، روشن).

۱۱. نشانی برخی از روایات مربوط به این مشاهده، در صفحات گذشته آمده است.

۱۲. ترجمه آیات: (ما از شما بر ربوبیت خود پیمان گرفتیم) تا روز قیامت نگویید که ما از این (معرفت پروردگار) بی‌خبر بودیم یا بگویید که پدران ما مشرک بودند و ما هم فرزندان آن‌ها بودیم (و در پیروی از آنان بی‌تقصیر بودیم)، آیا ما را به‌دلیل اعمال باطل‌گرایان مجازات می‌کنی؟

۱۳. به‌عنوان نمونه، ر.ک. به: بحارالانوار، ج ۵۸، صص ۱۳۱-۱۳۲، ح ۱، ۲، ۳ و ص ۱۳۴، ح ۷ و ص ۱۳۶، ح ۱۲ و ص ۱۳۸، ح ۱۴، ۱۵، ۱۶.

۱۴. مشاهده عرفانی عوالم روحی که قبل از تولد مادی وجود داشته است، اختصاص به عارفان و اولیای الهی مسلمان ندارد، بلکه در میان غیر مسلمانان نیز شواهد زیادی دارد. به‌عنوان نمونه، ر.ک. به کتاب «در آغوش نور»، تألیف «بتی جین ایدی» ترجمه «فریده مهدوی دامغانی»،

نشر تیر، چاپ سی‌ام، ۱۳۸۳.

۱۵. در سؤال اوّل، پرسش از «علّت فاعلی» این فراموشی است و در سؤال دوّم، پرسش از «علّت غایی» آن.
۱۶. برای نمونه، ر.ک. به: بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۸۰، ح ۱۶ و ج ۵، ص ۲۳۷، ح ۱۴ و ص ۲۴۳، ح ۳۲ و ص ۲۵۴، ح ۵۱ و ص ۲۵۷، ح ۵۸ و ص ۲۶۰، ح ۶۷.
۱۷. اشاره به این آیه است که: «انّ في ذلك لآيات لكل صبار شكور» (به درستی که در این امور، نشانه‌هایی است برای هرکسی که بسیار صابر و شاکر است) (لقمان، ۳۱).
۱۸. برای روایات مربوط به این موضوع، از جمله ر.ک. به: بحارالانوار، ج ۳، ص ۲۸۰، ح ۱۶ و ج ۵، ص ۲۳۷، ح ۱۴ و ص ۲۴۳، ح ۳۲ و ص ۲۵۴، ح ۵۱ و ص ۲۵۷، ح ۵۸ و ص ۲۶۰، ح ۶۷.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید.
۲. آقا بزرگ طهرانی، محمد حسن (۱۳۶۰). "الذریعة"، تهران، مجلس شورا.
۳. آل عقده، خالد بن القادر (۱۴۲۱هـ)، "جامع التفسیر من کتب الاحادیث، المملكة العربية السعودية"، دارطیبة.
۴. ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۴)، "نجات"، تهران، دانشگاه تهران.
۵. ایدی، بتی جین (۱۳۸۳)، "در آغوش نور"، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران، نشر تیر.
۶. بحرانی، سید هاشم (۱۳۹۳)، "تفسیر البرهان"، قم، دارالکتب العلمیه.
۷. جزایری، سید نعمت الله (۱۴۱۷)، "نور البراهین"، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. جمعة العروسی الحویزی، عبدعلی (۱۳۷۳)، "نور الثقلین"، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۹. سهروردی (شیخ اشراق)، شیخ شهاب الدین (۱۳۵۷)، "حکمت الاشراف"، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران.
۱۰. سیوطی، عبدالرحمن جلال الدین (۱۴۰۹)، "الدر المشور"، بیروت، دارالفکر.
۱۱. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، "شواهد الربوبیه"، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش.
۱۲. _____ (۱۳۶۱)، "عرشیه"، تهران، انتشارات مولی.
۱۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن بابویه (۱۳۹۸)، "توحید"، تهران، مکتبه الصدوق.
۱۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (بی تا)، "اصول کافی"، تهران، انتشارات علمیه اسلامیه.
۱۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، "بحار الانوار"، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۷)، "تفسیر نمونه"، تهران، دارالکتب الاسلامیه.