

ارزیابی اشکالات علامه طباطبایی بر استفاده عالم ذر از آیه میثاق

محمد ابراهیمی راد^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۲/۲۴ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۶/۳۰)

چکیده

موضوع مقاله پیش رو، بررسی اشکالات علامه طباطبایی بر استفاده «عالم ذر» از «آیه میثاق» است. در مورد استفاده عالم ذر یا عدم استفاده آن از آیه ۱۷۲ سوره اعراف که به «آیه میثاق» معروف است، بین اندیشمندان اسلامی اختلاف دیدگاه وجود دارد. برخی از مفسران و اندیشمندان اسلامی، دلالت آیه میثاق را بر وجود عالم ذر مورد انکار قرار داده و مبنای انکار آنان سلسله اشکالاتی است که بر استفاده عالم ذر از آیه میثاق وارد کرده‌اند که از جمله این افراد، علامه طباطبایی است. ایشان در تفسیر *المیزان* بر دلالت آیه مذکور بر وجود عالم ذر اشکالاتی وارد کرده که در آثار سایر اندیشمندان و مفسران نیامده است و در نتیجه وجود عالم ذر را به این معنا که همه انسان‌ها در عالمی مادی قبل از آفرینش آنان در دنیا، آفریده شدند و خداوند از آنان، در حالی که دارای روح و در نتیجه دارای عقل و شعور بودند، به ربوبیت خویش پیمان و اقرار گرفته؛ انکار کرده و مفاد آیه میثاق را به گونه دیگری توجیه کرده‌اند. در این مقاله، اشکالات ایشان مطرح و به همه آن‌ها تفصیلاً پاسخ داده شده است و در نتیجه اشکالات ایشان نمی‌تواند، استفاده عالم ذر از آیه میثاق را مانع شود.

کلید واژه‌ها: آیه میثاق، بدن ذری، ذریه آدم، عالم ذر، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

از ظاهر برخی آیات قرآن و روایات استفاده می‌شود که در عالمی قبل از آفرینش انسان در دنیا، از همه انسان‌ها، بر ربوبیت خداوند پیمان و اقرار گرفته شده است و همه انسان‌ها با آگاهی و علم و شعور، به آن اعتراف و اقرار کرده‌اند. از آن عالم، گاهی به «عالم ذر»، گاهی به «عالم میثاق» و گاهی مبتنی بر عبارت «الست بر بکم» در آیه، به «عالم الست» یا «پیمان الست» تعبیر می‌شود. مهمترین آیه‌ای که در وجود چنین عالمی ظهور دارد، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است. در دلالت و عدم دلالت این آیه بر وجود چنین عالمی، بین مفسران و دانشمندان اسلامی اختلاف دیدگاه وجود دارد. از دیدگاه نگارنده، ظهور آیه در وجود چنین عالمی قابل انکار نیست و تا زمانی که دلیل عقلی یا نقلی معتبری برخلاف این ظهور اقامه نگردد، این ظهور برای ما حجت است؛ زیرا ظهور آیات و روایات و به طور کلی ظهور هر جمله و هر کلام تا زمانی که برهان قطعی بر دفع آن ظهور صورت نگیرد، از نظر عقلاء حجت است و می‌توان به آن استناد کرد. همچنین روایات متعددی که ذیل آیه میثاق [۴، ج ۱، ص ۲۴۱؛ همان، ج ۱، ص ۲۴۲؛ همان، ج ۱، ص ۲۸۱؛ ۲۳، ج ۲، ص ۷؛ ۱۴، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ۱۵، ص ۷۱] و ذیل برخی آیات دیگر [۲۳، ج ۲، ص ۱۲؛ ۲۳، ص ۱۲؛ ۱۳، ص ۳۳۰. ذیل آیه ۳۰ سوره روم] و یا به صورت مستقل [۴، ج ۱، ص ۱۳۵؛ ۱۵، ص ۸۶؛ ۲۳، ج ۲، ص ۸] وارد شده‌اند؛ بر وجود چنین عالمی دلالت دارند. اعتقاد به وجود چنین عالمی قبل از آفرینش انسان در دنیا، مورد انکار برخی از دانشمندان اسلامی، از جمله علامه طباطبایی واقع شده است. مبنای انکار آنان، سلسله اشکالات عقلی و نقلی بر وجود چنین عالمی است که پذیرش آن عالم را نزد این دسته از اندیشمندان با مشکل مواجه ساخته است. مقاله پیش‌رو، به بیان اشکالات علامه طباطبایی و پاسخ به آن‌ها پرداخته و ثابت کرده است که وجود چنین عالمی مقتضای ظهور آیه میثاق و روایاتی است که در ذیل آیه مذکور و آیات دیگر وارد شده است.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه استفاده «عالم ذر» از آیه میثاق، برخی از اندیشمندان اسلامی معتقدند ظاهر این آیه (سوره اعراف) بر وجود عالمی قبل از آفرینش انسان در دنیا دلالت دارد که در آن عالم، انسان‌ها به ربوبیت خداوند اقرار کرده‌اند. برخی دیگر، وجود عالمی به نام «عالم ذر» را دارای اشکالات متعددی دانسته و لذا

منکر وجود عالم ذر شده و آیه میثاق را به گونه دیگری تفسیر کرده‌اند. به عنوان نمونه از میان دانشمندان شیعه، کسانی همچون شیخ مفید [۲۷، ص ۴۷]؛ سید مرتضی [۲۰، ص ۲۹-۳۰] و شیخ طوسی [۱۸، ج ۵، ۲۸]؛ و از اهل سنت، افرادی همچون ابوالقاسم بلخی، جبایی و رمانی به نقل از شیخ طوسی [۱۸، ج ۵، ص ۲۷-۲۸]؛ قاضی عبدالجبار معتزلی [۱۹، ص ۳۰۲] و زمخشری [۹، ج ۲، ص ۱۷۶]، طرفدار این دیدگاه هستند. از معاصران نیز، افرادی مانند علامه طباطبایی [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۵-۳۱۷]؛ سیدشرف الدین عاملی [۱۱، بی تا، ۳]؛ جوادی آملی [۶، ج ۳۱، ص ۷۶-۸۴] و مکارم شیرازی [۲۸، ج ۷، ص ۷-۸]، وجود عالم ذر را به دلیل برخی اشکالات، مورد انکار قرار داده‌اند. در پاسخ به اشکالات وارد بر استفاده عالم ذر از آیه میثاق، مقالات، کتاب‌ها و پایان‌نامه‌هایی تألیف شده است که به عنوان نمونه به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

دکتر علی افضلی در مقاله علمی پژوهشی، با عنوان «پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره عالم ذر»، برخی از آن اشکالات را مطرح کرده و به آن‌ها پاسخ داده است [نک: ۲].

محمد حسین سیفی در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی و نقد عالم ذر از دیدگاه متکلمان اولیه»، به اشکالات وارد شده پرداخته و به آن‌ها پاسخ داده است [نک: ۱۰]. آیت‌الله حسنعلی مروارید کتابی با عنوان «تنبيهات حول المبدء والمعاد»، تألیف کرده که ابوالقاسم تجری آن‌را با عنوان «مبدء ومعاد در مکتب اهل بیت» ترجمه کرده و در بخشی از آن کتاب، عالم ذر را مورد بررسی قرار داده و به بعضی از اشکالات وارد شده بر وجود عالم ذر پاسخ داده است [نک: ۲۶].

علامه امینی نیز کتابی با عنوان «المقاصد العلیه فی المطالب السنیه»، تألیف کرده که در آن کتاب ضمن بررسی روایات وارد شده در مورد عالم ذر، به برخی از اشکالات مطرح شده پاسخ داده است [نک: ۳].

بررسی‌های نگارنده در زمینه آثار مذکور و بسیاری از آثار مشابه، گویای آن است که برخی از صاحب‌نظران به اشکالات وارد شده بر استفاده عالم ذر از آیه میثاق پاسخ داده‌اند؛ ولی متعرض اشکالات خاص علامه طباطبایی و پاسخ به آن اشکالات نشده‌اند. علامه طباطبایی از جمله کسانی است که استفاده عالم ذر را از آیه میثاق دارای اشکال دانسته و در تفسیر المیزان، هشت اشکال بر آن وارد کرده است. در پژوهش پیش‌رو، اشکالات خاص ایشان مطرح و به آن‌ها تفصیلاً پاسخ داده شده است.

۳. ظهور آیه میثاق و روایات عالم ذر

آیات و روایات فراوانی در مورد وجود عالم ذر وارد شده است؛ ولی تنها آیه‌ای که مستقیماً عالم ذر را مطرح کرده، آیه ۱۷۲-۱۷۳ سوره اعراف است که به «آیه میثاق» معروف است. خداوند متعال در این آیه، خطاب به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ / أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ»؛ (ای پیامبر) به یاد بیاور زمانی را که خداوند از پشت بنی آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را بر خودشان گواه گرفت [و فرمود]، آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری؛ گواهی می‌دهیم. [خداوند چنین کرد] تا فردای قیامت نگویید که ما از ربوبیت تو غافل بودیم یا بگویید پدران ما مشرک بودند و ما هم ذریه آن‌ها بودیم. پس آیا ما را به کار پدران باطل گرای ما هلاک می‌کنی؟»

روایات متعددی در مورد عالم ذر، در ذیل این آیه و بعضی آیات دیگر وارد شده‌اند که به تعدادی از روایاتی که از نظر سند از اعتبار کافی برخوردارند، اشاره می‌شود:

۱. کلینی در کتاب کافی آورده است: ^۱ علی بن ابراهیم، عن ابيه، عن ابن ابي عمير، عن ابن اذينة، عن زرارة: «عن ابي جعفر (ع) سألته عن قول الله عز وجل: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...» قال: أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذرّ فعرفهم وأراهم نفسه، ولولا ذلك لم يعرف أحدٌ ربه [۲۳، ج ۲، ص ۱۳].

این روایت به روشنی دلالت دارد که خداوند در عالمی قبل از آفرینش انسان در دنیا، همه فرزندان حضرت آدم (ع)، را به صورت ذره از پشت او خارج کرد و آنان نسبت به خداوند و ربوبیت او معرفت یافتند و در نتیجه به ربوبیت او اقرار کردند.

روایت از نظر سند معتبر است؛ همه افراد سند این روایت در کتاب‌های رجالی توثیق شده‌اند. [۲۹، ص ۲۶۰ و ۱۸ و ۳۲۶ و ۲۸۳ و ۱۷۵]. [۸، ج ۱، ص ۱۹۳ و ج ۱، ص ۳۱۷ و ج ۱۴، ص ۲۷۹ و ج ۱۳، ص ۱۸ و ج ۷، ص ۲۱۸].

۲. علی بن ابراهیم قمی در کتاب تفسیرش آورده است: ^۲ حدّثنی ابي، عن ابن ابي عمير، عن ابن مسكان: «عن ابي عبد الله (ع) في قوله: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ

۱. روایت مذکور در ذیل آیه میثاق وارد شده است [اعراف: ۱۷۲-۱۷۳].

۲. این روایت ذیل آیه ۷۴ سوره یونس آمده است.

ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»، قلت: معاینه کان هذا؟ قال: نعم، فَتَبَّتِ الْمَعْرِفَةَ وَنَسُوا الْمَوْقِفَ وَسَيِّذُ كَرُونَهُ، ولولا ذلك لم يَدِرْ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَرَازِقِهِ.....» [۲۲، ج ۱ ص ۲۴۸].

از این روایت نیز استفاده می‌شود که عالم ذر وجود داشته و انسان‌ها در آن عالم، به خداوند و ربوبیت او معرفت شهودی یافتند و به آن اقرار کردند و گرچه پس از آمدن به دنیا، موطن اقرار و جزئیات آن را فراموش کرده‌اند؛ اصل آن معرفت در قلب‌ها باقی مانده است. این روایت نیز معتبر است. وثاقت رجال سند این روایت غیر از ابن مسکان در روایت قبل بیان شد. ابن مسکان نیز توثیق شده است [۲۹، ص ۲۱۴؛ ۵، ص ۲۸۲].

۴. نکات مستفاد از ظهور آیه میثاق و روایات وارد شده در مورد عالم ذر

از آیه میثاق و روایات متعددی که در مورد عالم ذر وارد شده است، چند نکته استفاده می‌شود:

۱. نشئه و عالمی به نام «عالم ذر» یا «عالم میثاق» وجود دارد که در آن عالم، انسان به ربوبیت خداوند اقرار و اعتراف کرده است. در روایات، از آن عالم گاهی به «ذر»، «الذّر» و گاهی به «میثاق»، «المیثاق»، تعبیر شده است.

۲. خروج ذریه فرزندان آدم از پشت پدران، در آن عالم واقع شده است. مسئله خروج ذریه، امر مسلمی است که هم در این آیه «أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» و هم در روایات «اخرج من ظهر آدم ذریته» [۲۳، ج ۲، ص ۱۳]، به آن تصریح شده است.

۳. آن عالم، عالمی مادی است و انسان‌ها در آن عالم، دارای بدن ریز مادی بوده‌اند؛ زیرا در این آیه و در روایات، به خروج انسان‌ها از پشت بنی آدم: «مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» یا پشت آدم: «اخرج من ظهر آدم ذریته» تصریح شده است و خروج از پشت، در مادی بودن آن عالم ظهور دارد. همچنین روایاتی از ریز بودن و ذره بودن بدن‌ها در آن عالم سخن گفته است: «کیف اجابوا وهم ذرّ» [۲۳، ج ۲، ص ۱۲]، «فخرجوا كالذّر» [همان، ص ۱۳]. ریز بودن و ذره بودن، در موجودات مادی مطرح می‌شود؛ زیرا در موجودات مجرد، ریز و درشت بودن معنا ندارد.

۴. از این آیه و روایات استفاده می‌شود که مکالمه خداوند و انسان‌ها و اقرار انسان‌ها به ربوبیت او، به صورت علم حضوری و شهود قلبی انسان‌ها به خداوند بوده است؛ زیرا بر اساس آیه، با این مکالمه و اقرار، دیگر عذری برای انسان‌ها در قیامت باقی نمی‌ماند و

نمی‌توانند مدعی شوند که ما در دنیا از ربوبیت خدا غافل بودیم یا بگویند چون پدران ما مشرک بودند و ما هم ذریه آن‌ها بودیم، مشرک شدیم و در نتیجه معذوریم: «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ...» و لذا با این اقرار، چنین عذری از آنان پذیرفته نیست.

بدیهی است که عذر در صورتی پذیرفته نمی‌شود که در این مکالمه و اقرار، امکان خطا و اشتباه در تطبیق وجود نداشته باشد؛ زیرا اگر خطا در تطبیق ممکن باشد، جای عذر باقی خواهد بود و زمانی اشتباه در تطبیق امکان ندارد که انسان، طرف مکالمه و صاحب صدا را که خداوند است، با علم حضوری و شهود قلبی ببیند، چه این که اگر او را نبیند و تنها صدایی به گوش برسد و نسبت به طرف مکالمه و صاحب صدا علم حضوری و شهود قلبی نداشته باشد، مخاطب اطمینان پیدا نمی‌کند که گوینده آن صدا «خدا» است و احتمال می‌دهد گوینده، شیطان باشد که خود را «خدا» معرفی می‌کند. در واقع او می‌تواند در قیامت چنین عذری را مطرح کند که چون خدا را در آن مکالمه ندیدم و او را نشناختم و نمی‌دانستم که خداوند صاحب صدا و گیرنده اقرار است، در دنیا گرفتار غفلت و انحراف شدم. بر این اساس، این مکالمه و اقرار باید به صورت علم حضوری و شهود قلبی بوده باشد، تا موجب قطع عذر شود. روایات مشتمل بر کلمه «معاینه» مؤید این مطلب است: «قلت معاینه کانت هذا؟ قال: نعم؛ آیا عیناً خدا را مشاهده کردند؟ امام(ع) فرمود: آری [۲۲، ج ۱، ص ۲۴۸؛ ۲۶، ص ۳۹-۴۰].»

۵. تعریف عالم ذر

مستفاد از ظاهر این آیه و روایات وارد شده در خصوص عالم ذر، اینکه قبل از آفرینش حضرت آدم (ع) و فرزندان او در دنیا، خداوند بدن مادی حضرت آدم (ع) را آفرید؛ سپس از پشت او همه فرزندان بلافصلش (هابیل و قابیل و...) آفریده شدند و از پشت آن فرزندان نیز فرزندان بلافصلشان بیرون آمدند و این جریان ادامه یافت تا آخرین ذریه که از صلب پدرش خارج شد. بدین ترتیب همه انسان‌هایی که قرار است تا قیامت به وجود آیند، از پشت پدرانشان بیرون آمدند و خداوند از همه آن‌ها، بر ربوبیت خویش اعتراف گرفت.

دلیل این ظهور، جمع بین آیه میثاق و روایات عالم ذر است؛ زیرا روایات، خروج ذریه را از پشت خود آدم (ع) می‌داند: «أخرج من ظهر آدم ذریته»، ولی آیه از خروج ذریه از

پشت بنی آدم سخن گفته است: «مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» و خروج ذریه از پشت بنی آدم ممکن نیست، مگر اینکه ابتدا فرزندان بلافصل آدم (ع) از پشت خود آدم (ع) خارج شوند و پس از آن، فرزندان آن فرزندان از پشت آن فرزندان خارج گردند و به همین ترتیب تا پایان نسل آدم که هرکدام از فرزندان از پشت پدرانشان خارج شده باشند. بر این مبنا، هم آیه دلالت دارد که همه ذریه آدم (ع) از پشت آدم (ع) خارج شده اند، ولی بعضی با واسطه و بعضی بدون واسطه؛ هم روایات دلالت دارند که ذریه آدم (ع) از پشت خود آدم (ع) خارج شده اند، ولی به این نکته که بعضی با واسطه و بعضی بدون واسطه اشاره ای نکرده است، بلکه به طور کلی عنوان کرده است که ذریه آدم (ع) از پشت آدم (ع) خارج شده اند؛ به عبارت دیگر آیه «تفصیل» قضیه را عنوان کرده است و روایات «اجمال» آن را بیان کرده اند [۶، ج ۳۱، ص ۷۷؛ ۱۶، ج ۸، ص ۳۱۳؛ ۲۵، ص ۲۰۶].

پذیرش چنین عالمی که مستفاد از ظاهر آیه سوره اعراف و روایات است، مورد انکار برخی از مفسران و دانشمندان اسلامی، از جمله علامه طباطبایی واقع شده است. مبنای انکار آنان سلسله اشکالات عقلی و نقلی است که بر وجود عالمی به نام «عالم ذر» وارد کرده اند. از میان اشکالاتی که بر وجود عالم ذر مطرح شده، هشت اشکال، مخصوص علامه طباطبایی است که در تفسیر المیزان، این اشکالات هشت گانه را به صورت مبسوط توضیح داده اند. در این مقاله اشکالات خاص ایشان مطرح و به آن ها تفصیلاً پاسخ داده شده است.

۶. اشکالات خاص علامه طباطبایی بر وجود عالم ذر

اشکال اول: چگونه می توان ثابت کرد که یک ذره از ذرات بدن فرد، که همان جزئی است که از طریق نطفه آدم (ع) به فرزندش منتقل شده و از آن فرزند به فرزندش، تا به آن فرد رسیده است، عیناً خود آن فرد بوده و دارای عقل، ضمیر، گوش و چشم آن فرد است و مورد توجه تکلیف قرار گرفته و بر همان یک ذره اتمام حجت شده و از او عهد و میثاق گرفته شده است؟ در حالی که به دلیل قطعی عقلی و نقلی ثابت شده که انسانیت انسان به نفس اوست که امری است، ماورای ماده و به حدوث این بدن دنیوی حادث است [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۵].

جواب:

اولاً: این نکته، نوعی استبعاد ذهنی است که یک ذره از بدن یک فرد نمی تواند عیناً

خود آن فرد بوده و دارای عقل، ضمیر، گوش و چشم وی باشد و مورد تکلیف واقع گردد و از آن یک ذره عهد و میثاق گرفته شود. چه مانعی دارد خداوند «بدن ذره‌ای» آن فرد را بیافریند و در همان بدن ذره‌ای، روح انسانی قرار دهد و در نتیجه آن بدن ذره‌ای که دارای روح انسانی است، دارای عقل و شعور گردد و از او عهد و میثاق گرفته شود و بر او اتمام حجت گردد؟ کسانی که به عالم ذر قائل هستند، معتقدند که خداوند در آن انسان ذره‌ای، روح انسانی قرار داده و لذا دارای عقل و درک شده و از او اقرار به ربوبیت خداوند گرفته شده است. [۳، ص ۲۹۳].

ثانیاً: اینکه روح انسانی به حدوث بدن دنیوی حادث است و در نتیجه قبل از این بدن دنیایی، روح انسان وجود نداشته است، تا مورد تکلیف واقع شده و از او پیمان و اقرار گرفته شود، بر اساس گرایش غالب در میان فلاسفه اسلامی است که تقدم نفس را بر بدن مادی محال دانسته و آن را به حدوث بدن مادی حادث می‌دانند یا به صورت «روحانیه الحدوث و روحانیه البقاء» که در فلسفه مشاء مطرح شده و یا به صورت «جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء» که در حکمت متعالیه ملاصدرا آمده و مورد پذیرش علامه طباطبایی واقع شده است. در حالی که تمامی دلایل عقلی و نقلی که بر محال بودن تقدم نفس بر بدن اقامه شده، مورد نقد قرار گرفته و ثابت شده است که آن دلایل عقلی و نقلی از اثبات آن ناتوان است [۲۱، ص ۳۱۰].

ثالثاً: حادث دانستن روح انسانی به حدوث بدن و محال دانستن تقدم آن بر بدن مادی، برخلاف روایات فراوانی است که بر تقدم ارواح انسان‌ها بر ابدان‌شان دلالت دارند. کثرت روایات در این زمینه، جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌گذارد؛ به گونه‌ای که خود ملاصدرا با اینکه از نظر دلایل عقلی و فلسفی، تقدم نفس بر بدن را منکر شده و نفس را به حدوث بدن حادث می‌داند، از منظر روایات می‌گوید: روایات مربوط به این باب که از طریق شیعه نقل شده است، از لحاظ کثرت بی‌شمار است؛ به گونه‌ای که اعتقاد به پیدایش نفس قبل از ابدان، از ضروریات مذهب امامیه به شمار می‌آید [۱۲، ص ۲۳۹].

علامه مجلسی در این زمینه می‌فرماید: اخباری که در باره خلقت پیامبر (ص) و ائمه (ع) وارد شده و به حد تواتر نیز می‌رسند، بر تقدم آفرینش ارواح پیش از اجساد دلالت دارند و نمی‌توان به سبب ادله عقلی، آن‌ها را مردود دانست و از دلالت‌شان دست کشید [۲۴، ج ۵۸، ص ۱۴۱].

اشکال دوم: به صورت قطعی ثابت شده که علوم تصدیقی انسان، چه بدیهی و چه نظری

که از آن جمله، تصدیق به ربوبیت خداست، بعد از حصول تصورات در انسان پدید می‌آید و برگشت همه این تصورات و تصدیقات به احساسات ظاهری و باطنی است، و داشتن این احساسات ظاهری و باطنی نیز بر وجود ترکیب مادی و دنیوی منوط و متوقف است؛ در حالی که در عالم ذر، چنین ترکیب مادی و دنیوی وجود ندارد [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۶].

جواب:

اولاً: اشکال مذکور زمانی وارد می‌شود که تصدیق به ربوبیت خداوند و اقرار به آن در عالم ذر، به صورت علم حصولی بوده باشد. در این صورت گفته می‌شود که این تصورات و تصدیقات، از جمله تصدیق به ربوبیت خدا بر وجود ترکیب مادی و دنیوی متوقف است و در عالم ذر چنین ترکیبی نیست؛ در حالی که در ابتدای این مقاله توضیح داده شد که مکالمه خداوند و انسان‌ها و اقرار به ربوبیت او، به صورت علم حضوری و شهود قلبی انسان‌ها نسبت به خداوند بوده است، نه به صورت علم حصولی؛ زیرا آیه می‌فرماید: «أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ...»؛ یعنی، با این اقرار و پیمان، دیگر عذری برای آنان در قیامت در زمینه غافل شدن در دنیا یا مشرک بودن پدران، باقی نمی‌ماند. در حالی که در صورتی عذری باقی نمی‌ماند که در این مکالمه و اقرار، اشتباه در تطبیق ممکن نباشد و این اشتباه در تطبیق زمانی ممکن نیست که انسان، طرف مکالمه و صاحب صدا را ببیند و بشناسد و این، جز با علم حضوری به خداوند و شهود قلبی پروردگار که طرف مکالمه انسان در آن عالم است، امکان پذیر نیست و لذا راوی از امام صادق (ع) سوال می‌کند: «معاینه کانت هذا؟ قال: نعم؛ آیا عیناً خدا را مشاهده کردند؟ فرمود: آری» [۲۲، ج ۱، ص ۲۴۸].

ثانیاً: معتقدان به عالم ذر، آن عالم را عالمی مادی و آن بدن‌های ذره‌ای را بدن‌های مادی می‌دانند. قبلاً بیان شد که از آیه ۱۷۲ سوره اعراف و روایات وارد شده درباره عالم ذر، استفاده می‌شود که آن عالم، عالمی مادی و دارای بدن مادی است؛ زیرا در این آیه مبارکه می‌فرماید: «مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ» و در روایات نیز عبارت «اخرج من ظهر آدم ذرئته» آمده است. خروج از پشت، در مادی بودن ظهور دارد. همچنین در روایات، ریز بودن و ذره بودن آن انسان‌ها بیان شده است. بدیهی است که ریز بودن و ذره بودن در موجودات مادی مطرح می‌شود، نه در مجردات. در نتیجه پیدایش تصورات و تصدیقات، از جمله تصدیق به ربوبیت خداوند، در عالم ذر مانعی ندارد.

اشکال سوم: اگر تمام حجت بر انسان‌ها در عالم ذر، بر وجود عقل و حصول معرفت

متوقف است؛ در این صورت با زوال عقل، اتمام حجت هم زایل می‌شود و چون عقل از آن بدن‌های ذره‌ای (هنگامی که پس از اقرار، به موطن اصلی خویش که همان پشت و صلب پدران است، بر می‌گردند) زایل می‌شود، اتمام حجتی که در آن عالم شده بود، از بین می‌رود. بر فرض هم در آن بدن‌های ذره‌ای، زمانی که در صلب پدران هستد، عقل وجود داشته باشد، پس از آمدن به دنیا از طفولیت تا بلوغ، آن عقل وجود ندارد و نبود عقل، موجب از بین رفتن اتمام حجتی می‌شود که در عالم ذر واقع شده بود. اگر اتمام حجت بر وجود عقل متوقف نباشد و حصول معرفت برای اتمام حجت کافی باشد، در این صورت، به اشهاد و اخذ میثاق چه حاجت است؟ در حالی که ظاهر آیه این است که اشهاد و اخذ میثاق برای اتمام حجت بوده است و لذا با فراموشی آن دو، اتمام حجت از بین می‌رود [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۶].

جواب:

اولاً: اگر زوال عقل در مدت زمان محدودی موجب زوال اتمام حجت برای همیشه شود، در این صورت نقض می‌شود، به وجود پیامبران که برای اتمام حجت آمده‌اند و اتمام حجت نیز در صورت وجود عقل در انسان‌ها است. اگر افرادی از انسان‌ها با حضور پیامبری در میان مردم، مدت زمانی عقل خویش را به هر دلیل از دست دهند و بعداً عقل آنان برگردد، یا مجنون یا عقب‌مانده ذهنی متولد شوند و پس از مدت زمانی، مداوا و دارای عقل گردند، آیا می‌توان گفت: چون آنان مدت زمانی دارای عقل نبودند، پس پیامبری که برای اتمام حجت آمده بود، برای آنان اتمام حجت نخواهد بود و نبود عقل در آنان موجب زوال اتمام حجت برای آنان می‌شود؟ واضح است که چنین سخنی معقول نیست. از لحظه‌ای که آنان دارای عقل شده‌اند، پیامبر برای آنان حجت خواهد بود و با وجود پیامبر، آنان برای گمراهی و انحراف خویش هیچ‌گونه عذری نخواهند داشت؛ همان‌گونه که در این موارد، زوال عقل و نبود عقل در مدتی موجب از بین رفتن اتمام حجت نمی‌شود، همچنین زوال عقل در زمانی که بدن‌های ذره‌ای به صلب پدران بازگشتند و یا نبود عقل در زمانی که آنان به دنیا آمده و در حال طفولیت بودند، موجب از بین رفتن اتمام حجت پس از بلوغ نخواهد شد.

ثانیاً: اتمام حجت به وجود تکلیف مشروط است. لذا زایل شدن عقل از آن انسان ذره‌ای، زمانی که در عالم ذر به صلب خویش بازگشته و یا نبود عقل هنگامی که به این دنیا آمده و در حال طفولیت‌اند و به مرحله بلوغ نرسیده‌اند، به اتمام حجتی که در عالم

ذر شده است، ضرری وارد نمی‌کند؛ چون در زمانی که به صلب پدران برگشتند، تکلیفی ندارند، تا اتمام حجت برای آن‌ها معنا داشته باشد و در لحظه‌ای که در عالم ذر حضور داشتند، به دلیل بهره‌مندی از عقل و شعور، دارای تکلیف بودند. در نتیجه با حصول معرفت شهودی به خداوند و اقرار به ربوبیت او، حجت بر آن‌ها تمام شده است و زمانی هم که به دنیا می‌آیند، قبل از بلوغ، تکلیفی ندارند تا اتمام حجتی که در عالم ذر شده است، برای آنان اثری داشته باشد. زمان تکلیف انسان‌ها در دنیا، پس از بلوغ است و پس از بلوغ به دلیل وجود عقل و بقای معرفتی که در عالم ذر پیدا کرده بودند، اتمام حجت نیز محفوظ خواهد بود و به دلیل همین اتمام حجت، در قیامت برای غفلت و یا مشرک شدن در دنیا عذری ندارند.

ثالثاً: آنچه از آیه ۱۷۲ سوره اعراف استفاده می‌شود، این است که خداوند می‌خواهد کاری کند که انسان‌ها در قیامت، برای غفلت و مشرک شدن در دنیا عذری نداشته باشند و بدیهی است، هنگامی این عذر از بین می‌رود که برای آن‌ها نسبت به خداوند و ربوبیت او معرفت قلبی و شهودی پیدا شده باشد و بدون این معرفت، آن‌ها می‌توانند انحراف خویش را توجیه کنند. لذا اگر اشهد و اقراری انجام شده، به دلیل حصول همین معرفت بوده است؛ یعنی به دلیل دستیابی انسان به چنین معرفتی به خداوند، خداوند آن‌ها را شاهد خود قرار داده و انسان‌ها نیز به ربوبیت او اقرار کرده‌اند. پس عنصر مهم در اتمام حجت «حصول معرفت» است و لذا این که گفته می‌شود، اگر مؤلفه مهم برای اتمام حجت «معرفت» است، پس به اشهد و اقرار چه نیازی است؛ پاسخش این است که انسان وقتی خدا را با علم حضوری و شهود قلبی می‌یابد و خود را عین ربط به او و عین نیاز به او مشاهده می‌کند، طبیعی است که خداوند او را با این مشاهده حضوری، علیه خودش (علیه انسان) به شهادت بگیرد و آنان به ربوبیت او اقرار و اعتراف کنند. در نتیجه در صورت بقای این معرفت قلبی، فراموشی اشهد و اقرار در دنیا، به اتمام حجت ضرری نمی‌زند. مؤید این سخن روایاتی است، مبنی بر اینکه انسان‌ها در دنیا موقوف اشهد و اقرار را فراموش کرده‌اند، ولی اصل معرفت در دل‌های آن‌ها باقی است.

اشکال چهارم: اگر اتمام حجت، بر مجموع اشهد، معرفت و اخذ میثاق متوقف است، با فراموش کردن یکی از آن‌ها اتمام حجت ناقص خواهد شد و چون انسان‌ها در دنیا، اشهد و اخذ میثاق را فراموش کرده‌اند، اتمام حجتی در دنیا وجود نخواهد داشت؛ و اگر گفته شود که مهم معرفت است و اشهد و اخذ میثاق هر دو مقدمه حصول معرفت‌اند (و همین

که معرفت حاصل شود، حجت تمام می‌شود، هرچند آن دو مقدمه فراموش شده باشند)، در این صورت می‌گوییم: پس حجت بر تمام افراد بشر تمام است؛ حتی بر جنین، کودک، دیوانه و جاهل؛ در حالی که عقل و نقل با این سخن موافق نیستند [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۶].

جواب:

اولاً: اتمام حجت تنها بر پیدایش معرفت حضوری و شهود قلبی انسان‌ها نسبت به ربوبیت خدا متوقف است و شاهد و گواه گرفتن خداوند، انسان‌ها را علیه خود (انسان) و اقرار کردن آنان به ربوبیت خداوند، به دلیل همین معرفت و شهود قلبی آنان نسبت به ربوبیت او بوده است. یعنی از آنجا که انسان‌ها با شهود قلبی و علم حضوری، به ربوبیت خداوند معرفت پیدا کردند، خداوند آنان را شاهد و گواه علیه خودشان گرفته و آنان نیز به ربوبیت او اقرار کردند. پس اَشهاد و اقرار آنان متفرع بر معرفت شهودی نسبت به خداوند بوده و در نتیجه آنچه در اتمام حجت مهم است، حصول معرفت است، نه مجموعه معرفت و اَشهاد و اخذ میثاق تا گفته شود با فراموشی اَشهاد و اخذ میثاق، اتمام حجت زایل می‌شود؛ و لذا اگر صرفاً اَشهاد و اقرار انجام شده، ولی معرفتی حاصل نشده باشد، اتمام حجتی نخواهد شد؛ هرچند اَشهاد و اقرار فراموش هم نشده باشند (چون هیچ‌گونه معرفت و شناختی راجع به توحید و ربوبیت خدا حاصل نشده است، تا اتمام حجت شده باشد). پس مهم در اتمام حجت، وجود «اصل معرفت» است؛ هرچند اقرار و اَشهاد هم فراموش شده باشد و با حصول این معرفت، برای غفلت در دنیا و مشرک شدن هیچ عذری قابل‌پذیرش نخواهد بود.

ثانیاً: چون مهم در اتمام حجت، معرفت قلبی و شهودی نسبت به ربوبیت خدا است؛ با حصول این معرفت و شهود قلبی در عالم ذر، بر همه انسان‌ها اتمام حجت شده است؛ ولی واضح است که این اتمام حجت، بر همه انسان‌هایی است که در دنیا دارای تکلیف باشند و امکان گناه و انحراف و غفلت برای آن‌ها وجود داشته باشد؛ زیرا هدف از اتمام حجت، قطع عذر گنهکاران و منحرفان است و زمانی گناه و انحراف معنا می‌یابد که تکلیف وجود داشته باشد. در نتیجه به این دلیل که کودکان و مجانین و جاهلان قاصر، تکلیفی ندارند، تخصصاً از این اتمام حجت خارج‌اند. بدیهی است که کودکان، پس از رسیدن به بلوغ و مجانین، در صورت رفع جنون آن‌ها و بهره‌مندی‌شان از عقل و جاهلان، در صورت عالم شدن، مشمول اتمام حجت می‌شوند.

اشکال پنجم: اگر اتمام حجت به وسیله حصول معرفت در عالم ذر، بر حصول عقل و

بلوغی متوقف است که در بدن‌های ذره‌ای وجود داشته و پس از بازگشت آن بدن‌های ذره‌ای به صلب پدرانشان در آن عالم، آن عقل و بلوغ از بین رفته و در نتیجه آن معرفت، حجتی ناقص شده، ولی پس از آمدن به دنیا و رسیدن به مرحله عقل و بلوغ، اتمام حجت، کامل گشته است، در این صورت می‌گوییم: همان‌گونه که برای حصول عقل در دنیا سلسله اسباب تکوینی، از قبیل تکرر حوادث خیر و شر و حصول ملکه ممیزه بین خیر و شر به وسیله تجربه‌ها لازم است، برای حصول معرفت به خداوند نیز در دنیا، اسباب و مقدماتی لازم است که موجب حصول این معرفت برای انسان می‌شود و حجت را بر انسان تمام می‌کند و در نتیجه نیازی نیست که خداوند در عالم دیگری انسان را خلق و حجت را در آن عالم بر او تمام کند، بلکه در همین عالم حجت را بر او تمام می‌کند [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۶].

جواب:

حصول معرفت نسبت به خداوند در دنیا از طریق اسباب و مقدمات دنیوی، به صورت علم حصولی خواهد بود؛ در حالی که اتمام حجت به وسیله حصول معرفت، در صورتی موجب قطع عذر می‌شود که آن معرفت از طریق شهود قلبی و علم حضوری حاصل شده باشد، نه از طریق علم حصولی. خداوند بر اساس حکمت و مصلحتش، این علم حضوری و معرفت شهودی را در عالم دیگری قبل از دنیا قرار داده که «عالم ذر» است و در دنیا، معرفت شهودی بدون حصول معرفت شهودی و اَشهاد و اقرار در عالم ذر، حاصل نمی‌شده است. لذا امام صادق (ع) می‌فرماید: «و لولا ذالک لم یدراحد من خالقه و رازقه»؛ یعنی، اگر این اَشهاد و اقرار و معرفت شهودی در عالم ذر نبود، کسی در دنیا نمی‌دانست چه کسی آفریننده و روزی دهنده او است. امام (ع) فرموده: «لم یدر احد ان له خالقا»؛ نمی‌دانست که برای او خالق هست، زیرا اگر آن جریان عالم ذر هم نبود، عقل انسان می‌فهمید که جهان و او خالق دارد که این، معرفت و شناختی کلی است، نه شخصی و علم حصولی است، نه علم حضوری. شناخت شخص خالق زمانی مقدور است که نسبت به او معرفت حضوری و شهودی حاصل شده باشد [۲۶، ص ۴۰]. پس برای حصول معرفت شهودی در دنیا، به معرفت شهودی و اَشهاد و اقرار در عالم ذر نیازمند هستیم.

اشکال ششم: عقلی که حجت بدون آن تمام نمی‌شود و اَشهاد و اخذ میثاق بدون آن صحیح نیست، «عقل عملی» است که جز در ظرف دنیا و زندگی در آن که نوعی «زندگی اجتماعی» است، حاصل نمی‌شود. در زندگی دنیایی است که حوادث خیر و شر، تکرار و

عواطف و احساسات باطنی انسان به سوی جلب نفع و دفع ضرر تهییج می‌شود و بر همین مبنا به فعالیت می‌افتد و اعمالی انجام می‌دهد که گاهی خطا و گاهی صواب خواهد بود، تا به تدریج در تشخیص صواب از خطا و خیر از شر و نفع از ضرر، مهارتی کسب می‌کند؛ در حالی که در عالم ذر، عقل عملی نیست؛ زیرا شرایط و اسباب حصول آن، در آن عالم فراهم نیست [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۷].

جواب:

بعضی از اندیشمندان در پاسخ این اشکال فرموده‌اند: این سخن که عقل عملی در آن عالم وجود ندارد و تنها در دنیا ظهور می‌کند، سخن تمامی نیست؛ زیرا عقل عملی و عقل نظری دو اصطلاح دارد:

۱. عقل نظری عقلی است که «بود» و «نبود» را می‌فهمد و عقل عملی عقلی است که «باید» و «نباید»ها را درک می‌کند. طبق این اصطلاح، عقل عملی در عالم ذر نیست؛ چون باید و نبایدها به زندگی دنیا مربوط است؛ ولی این تعریف از عقل نظری و عملی صحیح نیست.

۲. اصطلاح دوم که صحیح است، اینکه تمام ادراکات و اندیشه‌ها به عقل نظری مربوط است. عقل نظری، هم «بود و نبود» را درک می‌کند و هم «باید و نباید» فقهی، حقوقی و اخلاقی را. لذا وظیفه عقل نظری ادراک علوم است؛ ولی وظیفه عقل عملی ادراک نیست، بلکه کار و اجرا است. تمامی آرا و اندیشه‌های انسان در حوزه «عقل نظری» شکل می‌گیرد و همه عزم‌ها و تصمیم‌گیری‌ها و اراده و اخلاص و ... که از شئون عمل‌اند، به حوزه «عقل عملی» برمی‌گردند. بنابراین، اگر عقل عملی به معنای دوم در عالم ذر نیست، مانعی ندارد، زیرا آنکه میثاق را امضا می‌کند و ادراک‌کننده است، عقل نظری به معنای دوم است که در آن عالم وجود دارد؛ زیرا آنجا جای درک است، نه جای کار و آنکه باید درک کند، عقل نظری است که در آن عالم هست. بر اساس این اصطلاح دوم، آن عقل عملی که مورد نظر مرحوم علامه بود، یعنی ادراک باید و نبایدها، در عالم ذر وجود دارد. آنچه در آن عالم نیست، عقل عملی به اصطلاح دوم است که وظیفه‌اش کار و اجرا است [۶، ج ۳۱، ص ۸۱].

نقد: این پاسخ قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا اگر وظیفه عقل عملی اجرا است و به عبارتی دیگر، تمامی عزم‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و اراده کردن‌ها، با عقل عملی است؛ در این صورت، اقرار کردن و میثاق را امضا کردن نیز به عقل عملی مربوط خواهد بود؛ چه اینکه اقرار

کردن و میثاق را امضا کردن مسئله‌ای عملی و اجرایی است. البته در مرحله اول، عقل نظری در عالم ذر، میثاق و اقرار را درک می‌کند و پس از آن، عقل عملی در مقام عمل و اجرا، اقرار کرده و میثاق را امضا می‌کند. در نتیجه نمی‌توان گفت: عقل نظری، میثاق را امضا می‌کند. امضا کردن به مرحله کار و اجرا مربوط است که وظیفه عقل عملی است. بنابراین، عقل عملی به معنایی که توضیح دادند، در آن عالم وجود دارد.

پاسخ صحیح: عقل عملی نیز مانند عقل نظری در عالم ذر وجود دارد؛ اعم از اینکه وظیفه عقل عملی درک باید و نبایدها باشد که (نظر علامه و مشهور علما است) و یا اینکه همه ادراک‌ها، حتی ادراک باید و نبایدها وظیفه عقل نظری باشد و وظیفه عقل عملی به کار کردن و اجرا نمودن منحصر گردد؛ چه مانعی دارد که در عالم ذر، این عقل عملی نیز به هر معنایی که باشد، وجود داشته باشد؟

تنها اشکالی که برای بودن عقل عملی در عالم ذر، از ناحیه علامه طباطبایی ذکر شده، این است:

اگر عقل عملی در عالم ذر باشد، خود آن عالم ذر نیز به عالم ذر دیگری نیازمند خواهد بود؛ زیرا اگر عقل عملی در دنیا برای احتجاج کافی نیست و به عالم ذر نیاز است تا از آن عقل عملی اقرار و اعتراف گرفته شود؛ پس در آن عالم ذر هم، این عقل عملی برای احتجاج کافی نخواهد بود؛ زیرا فرض این است که همین عقل عملی دنیوی در آن عالم ذر وجود دارد، پس باید در یک عالم ذر دیگری نیز از آن عقل عملی اقرار و اعتراف گرفته شود و لذا آن عالم ذر هم به عالم ذر دیگری مسبوق خواهد بود و این فرایند به همین شکل ادامه پیدا می‌کند [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۷].

پاسخ اشکال این است: اینکه عقل عملی در دنیا برای احتجاج کافی نیست، بدان دلیل است که اتمام حجت، زمانی صورت می‌بندد که معرفت انسان نسبت به خداوند، معرفت حضوری و شهود قلبی بوده باشد؛ چون در معرفت شهودی و قلبی است که امکان خطا وجود ندارد و در نتیجه اتمام حجت صورت می‌پذیرد و این معرفت حضوری و شهودی به ربوبیت خداوند، براساس حکمت و مصلحتی که تنها خدا از آن آگاه است، در دنیا حاصل نمی‌شود تا در دنیا اتمام حجت انجام شود، بلکه در عالم دیگری که عالم ذر است، خداوند این معرفت و شهود قلبی را همراه با اشهاد و اقرار برای انسان‌ها ایجاد می‌کند و اتمام حجت مصداق می‌یابد و همان معرفت شهودی و اتمام حجت برای انسان‌ها در دنیا هم باقی می‌ماند. در نتیجه لازم نیست آن عالم ذر به عالم ذر دیگری

مسبق باشد؛ زیرا گرچه عقل عملی، آنجا هم برای احتجاج کافی نیست، ولی چون معرفت شهودی و اقرار و اعتراف به ربوبیت خداوند در آنجا انجام شده است، احتجاج تمام می‌شود و به عالم ذر دیگری نیازی نخواهد بود؛ ولی در دنیا چون نسبت به خداوند معرفت شهودی پیدا نمی‌شود، عقل به تنهایی برای احتجاج کافی نیست و به عالم قبلی نیاز دارد، تا در آن عالم، معرفت حضوری و اشهاد و اقرار حاصل شود و اتمام حجت صورت گیرد و آن معرفت برای انسان‌ها در دنیا باقی می‌ماند و لذا حجت بر آن‌ها تمام می‌شود. در روایات نیز، آن‌گونه که قبلاً بیان شد، آمده است که اگر آن معرفت شهودی در عالم ذر نبود، کسی در این عالم نمی‌دانست چه کسی آفریننده و روزی دهنده او است: «ولولا ذالک لم یدر احد من خالقه ورازقه»؛ یعنی اقرار و معرفت شهودی در آن عالم، موجب این معرفت شهودی و حضوری نسبت به خداوند در این دنیا شده است که اگر آن معرفت شهودی نبود، چنین معرفتی در دنیا برای انسان حاصل نمی‌شد.

اشکال هفتم: اگر در دنیا، برای حصول معرفت شهودی نسبت به خداوند، به اشهاد و اقرار و حصول معرفت شهودی در عالم ذر نیاز باشد؛ نباید هیچ فردی از انسان‌ها از این قانون کلی مستثنا باشد؛ در حالی که حضرت آدم (ع) و حوا استثنا شده‌اند و از آن‌ها اقرار و اعترافی گرفته نشده است [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۷].

جواب:

اولاً: هیچ‌گونه دلیل عقلی یا نقلی در این مورد که آدم و حوا (ع) از این قانون کلی استثنا شده‌اند، وجود ندارد.

ثانیاً: در آیه ۱۷۲ سوره اعراف، کلمه «بنی آدم» شامل حضرت آدم و حوا (ع) هم می‌شود. هر جا کلمه «بنی آدم» به کار می‌رود، مقصود، همه انسان‌ها حتی آدم و حوا (ع) هستند و لذا آیه «الم اعهد الیکم یا بنی آدم ..» [یس : ۶۰]، خود آدم و حوا (ع) را هم شامل می‌شود. همچنین در این سخن امام حسین (ع): «خُطَّ الموت علی وُلد آدم.....»، تنها فرزندان آدم مراد نیستند، بلکه آدم (ع) و حوا را نیز شامل می‌شود؛ زیرا همه انسان‌ها محکوم به مرگ‌اند. پس چنین نیست که خداوند از حضرت آدم و حوا (ع)، اقرار و پیمان نگرفته باشد تا برای این استثنا به توجیه نیاز داشته باشیم [۶، ج ۳۱، ص ۳۸].

علاوه بر این، خداوند هدف از این پیمان و اقرار را اتمام حجت دانسته است، تا در قیامت کسی برای غفلت و یا مشرک شدن خویش در دنیا عذر و بهانه‌ای نداشته باشد و واضح است که در مسئله اتمام حجت و قطع عذر، بین آدم و حوا (ع) و فرزندان آن‌ها

تفاوتی نیست. پس این معرفت و اشهداد و اقرار، برای آدم و حوا (ع) نیز انجام شده است. اشکال هشتم: لازمه اعتقاد به وجود چنین عالمی، آن است که شخصیت هرانسانی دو بار موجود شود: یک بار در عالم ذر و بار دوم در دنیا و این، بدان معنا است که یک موجود به واسطه تعدد شخصیتش، غیر خودش شود که تناقض است و محال [۱۶، ج ۸، ص ۳۱۹].

جواب:

اولاً: اگر موجود شدن انسان برای بار دوم محال باشد، در این صورت، وجود انسان در قیامت نیز محال خواهد بود؛ زیرا شخصیت هر انسانی دو بار موجود می‌شود: یک بار در دنیا و بار دیگر در قیامت. پس در اینجا هم باید هر انسانی به واسطه تعدد شخصیتش غیر خودش گردد. هر توجیهی برای وجود انسان در قیامت پذیرفتنی است، در اینجا نیز مقبول خواهد بود. همچنین باید زنده شدن مردگان از طریق معجزه حضرت عیسی (ع) نیز محال باشد، زیرا آن اشکال در اینجا نیز قابل طرح است.

ثانیاً: موجود شدن یک موجود برای بار دوم، در صورتی محال است که آن موجود کاملاً معدوم شده باشد و با همان هویت و تشخص، عیناً دوباره موجود شود که این اعاده معدوم بوده و محال خواهد بود؛ زیرا لازمه‌اش این است که آن موجود در عین اینکه خودش می‌باشد، غیر خودش باشد؛ زیرا بار دوم موجود شده و این اثنییت مستلزم تمایز با قبلی است، در نتیجه در عین اینکه خودش هست، خودش نیست و این تناقض است؛ در حالی که در اینجا، روحی که در عالم ذر به بدنی تعلق گرفته بود، باقی است و از بین نرفته و در این عالم به بدن مادی جدیدی تعلق گرفته است. پس چنین نیست که آن روح که انسانیت انسان را تشکیل می‌دهد، کاملاً از بین رفته باشد و الان با همان تشخص، دوباره موجود شده و به این بدن دنیایی تعلق گرفته است تا گفته شود لازمه-اش این است که او با اینکه خودش هست، غیر خودش باشد. از طرفی در بدن‌ها نیز این‌گونه نیست که بدن عالم ذر، نیست و نابود شده و دوباره همان بدن با همان تشخص و عینیت، در این عالم موجود شده است، تا اشکال تناقض پیش بیاید. این بدن دنیوی عین بدن عالم ذر نیست و با آن تفاوت دارد؛ چنان‌که بدن قیامت عین بدن دنیوی نیست و با آن تفاوت دارد و لذا اشکال تعدد وجود و تناقض پیش نمی‌آید [۱۷، ج ۱، ص ۱۰۹].

۷. نتیجه

۱. از ظاهر آیه میثاق و روایات عالم ذر استفاده می‌شود که همه انسان‌ها در عالمی قبل از آفرینش در دنیا، به ربوبیت خداوند اقرار و اعتراف کرده‌اند و این اقرار انسان‌ها به ربوبیت خداوند، به صورت علم حضوری و شهود قلبی انسان‌ها به خداوند بوده است؛ زیرا در این صورت است که به دلیل عدم امکان خطا و اشتباه در تطبیق، حجت بر انسان‌ها تمام شده و در قیامت برای غفلت و انحراف خویش در دنیا عذری نخواهند داشت.

۲. برخی از دانشمندان اسلامی، استفاده عالم ذر را از آیه میثاق و روایات، مورد انکار قرار داده‌اند. مبنای انکار آنان سلسله اشکالاتی است که بر وجود عالم ذر وارد و در نتیجه، آیه میثاق را به گونه‌های دیگری تفسیر کرده‌اند که برخلاف ظاهر آیه مذکور و روایات است. علامه طباطبایی از قائلین به این دیدگاه می‌باشد که اشکالات دیگری غیر از اشکالات سایر اندیشمندان اسلامی بر استفاده عالم ذر از آیه میثاق وارد کرده است. ایشان در تفسیر المیزان هشت اشکال بر وجود عالم ذر وارد کرده و در نتیجه، استفاده عالم ذر را از آیه میثاق و روایات، محال و غیر ممکن دانسته است. بر اساس پاسخ‌های مبسوطی که در مقاله پیش‌رو به اشکالات هشت‌گانه علامه طباطبایی بر عالم ذر عنوان گردید، این مطلب به اثبات رسید که هیچ‌یک از آن اشکالات وارد نیست و در نتیجه اشکالات مزبور نمی‌تواند استفاده عالم ذر از ظاهر آیه میثاق و روایات وارد شده درباره عالم مذکور را مانع شود.

منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. افضل، علی (۱۳۸۸). «پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره عالم ذر». فلسفه دین، تهران، سال ۶، شماره ۴، زمستان، صص ۸۵-۱۱۲.
- [۳]. امینی، عبدالحسین، (۱۴۳۴). المقاصد العلیه فی المطالب السنیه. قم، دار التفسیر.
- [۴]. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱). المحاسن. قم، دارالکتب الاسلامیه.
- [۵]. تراپی، علی اکبر (۱۴۲۴). الموسوعه الرجالیه المیسره. موسسه الامام الصادق (ع).
- [۶]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). تسنیم. قم، اسراء.
- [۷]. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱). کشف الیقین. تهران، انتشارات وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد.
- [۸]. خویی، ابوالقاسم (۴). معجم رجال الحدیث. قم، نشر آثار الشیعه.
- [۹]. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل. بیروت، دارالکتب العربی.
- [۱۰]. سیفی، محمد حسین (۱۳۹۲). پایان نامه «بررسی و نقد عالم ذر از دیدگاه متکلمان اولیه». قم، دانشگاه قم.

- [۱۱]. شرف الدین، عبد الحسین (۴). فلسفه الميثاق والولاية. قم، دار الكتاب .
- [۱۲]. صدرالمتهلین، محمد (۱۳۶۱). العرشیه. مصحح: غلامحسین آهنی. تهران، انتشارات مولی.
- [۱۳]. صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۸). التوحيد. قم، جامعه مدرسین.
- [۱۴]. _____ (۱۳۸۵). علل الشرايع. قم، کتابفروشی داورى.
- [۱۵]. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴). بصائر الدرجات. قم، مکتبه آیت الله نجفی.
- [۱۶]. طباطبائی، سیدمحمد حسین (۱۳۹۰). الميزان فى تفسيرالقرآن. بيروت، مؤسسه الاعلمی.
- [۱۷]. _____ (۱۳۶۰). نهایه الحکمه. مصحح: غلامرضا فیاضی. ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- [۱۸]. طوسی، محمد بن الحسن (۴). التبيين فى تفسير القرآن. بيروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- [۱۹]. عبدالجبار، قاضی (۴). متشابه القرآن. قاهره، مکتبه دار التراث.
- [۲۰]. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۳۱). نفايس التاويل. بيروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- [۲۱]. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۹). علم النفس فلسفی. قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
- [۲۲]. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). تفسيرالقمی. قم، دار الكتاب.
- [۲۳]. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). کافی. ج ۲، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- [۲۴]. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار. ج ۵۸، بيروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- [۲۵]. مروارید، میرزا حسنعلی (۱۳۸۳). مبدء و معاد. مترجم: ابوالقاسم تجری، قم، دارالعلم.
- [۲۶]. مصباح، محمد تقی، (۱۳۷۱). معارف قرآن. قم، مؤسسه در راه حق.
- [۲۷]. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴). المسائل السرویه. بيروت، دار المفید.
- [۲۸]. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴). تفسير نمونه. تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- [۲۹]. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۲۴). رجال النجاشی. قم، مؤسسه نشر اسلامی.

