

بحث درباره آموزه «عالم ذر» از دیرباز در میان اندیشمندان مسلمان اعم از محدثان، مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عارفان مطرح بوده است؛ به گونه‌ای که برخی را به انکار یا تردید در آن و عده‌ای را به پذیرش و تبیین کیفیت تحقق آن واداشته است. قایلان به این آموزه بر اساس ظاهر بسیاری از روایات معصومان علیهم‌السلام و نیز اشارات برخی آیات قرآنی، بر این باورند که «عالم ذر» مرتبه‌ای از هستی انسان است که در آن روح هر انسانی پیش از تولد در این دنیا، وجود فردی حقیقی‌ای داشته و مراتب ویژه‌ای از معرفت را (که در رأس آن، معرفت شهودی پروردگار سبحان قرار دارد) سپری کرده است.

معروف‌ترین آیه مربوط به عالم ذر، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ، أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا». بر اساس ظاهر این آیه، 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، پیمان گرفت و همگی به این ربوبیت اعتراف کردند. (البته آیات پرشمار دیگری را نیز می‌توان ناظر به این عالم یا مرتبه‌ای از آن دانست. برای نمونه رک: یس: ۶۰-۶۱؛ روم: ۳۰؛ احزاب: ۷؛ مائده: ۷؛ آل عمران: ۸۱).

بخشی از روایات مربوط به عالم ذر، ذیل همین آیه وارد شده است (رک: بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲؛ عروسی حویزی، ۱۳۷۳؛ سیوطی، ۱۳۶۵ق؛ آل‌عقده، ۱۴۲۱ق). البته روایات بسیار دیگری نیز وجود دارند که این عالم و مراحل مختلف آن را تبیین کرده‌اند و برای اطلاع از این روایات بایسته است به ابواب مختلفی در احادیث مراجعه شود. برای نمونه گروه‌های روایی ذیل، همگی ناظر به وجود عالم ذر (وجود حقیقی انسان، قبل از تولد طبیعی) هستند: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۷۶-۲۸۲؛ ج ۵، ص ۲۲۵-۲۷۶، باب ۱۰؛ ج ۱۵، ص ۲ به بعد، باب ۱؛ ج ۲۵، ص ۱-۳۶، باب ۱؛ ج ۲۶، ص ۲۶۷-۳۱۹؛ ج ۵۸، ص ۱۳۱-۱۵۰، باب ۴۳؛ ج ۶۴، ص ۷۷-۱۲۹، باب ۳؛ ج ۶۴، ص ۱۳۰-۱۴۳، باب ۴. (اگرچه روایات این باب متضاد، متعارض و موثوق‌اند و نیازی به بررسی سندی ندارند، اما برای بررسی سندی آنها رک: سلیمانی، ۱۳۸۴، ص ۲۸-۱۲۹. در این اثر بیش از شصت روایت از منابع شیعی و یازده روایت از منابع اهل سنت مورد بررسی سندی و محتوایی قرار گرفته‌اند).

در مقابل، بسیاری از اندیشمندان مسلمان این برداشت از ظاهر آیات و روایات را نمی‌پذیرند و هریک به گونه‌ای خاص، ظواهر آیات و روایات را توجیه و تأویل، و اشکالاتی عقلی و نقلی بر این آموزه وارد کرده‌اند. شاید اصلی‌ترین اشکال در این بحث مرتبط باشد با مسئله فلسفی عام‌تری

نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید در باب آموزه «عالم ذر»

مرتضی خوش‌صحب/ دانشجو دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام mkhoshsohbat@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۰۲

چکیده

آموزه «عالم ذر» از موضوعات اختلافی میان اندیشمندان مسلمان است که بر اساس ظاهر بسیاری از روایات بیان می‌کند روح هر انسان، پیش از تولد بدن طبیعی او وجود داشته و مراتب خاصی از معرفت را سپری کرده است. بسیاری از اندیشمندان این آموزه را با اشکالات عقلی و نقلی پرشماری روبه‌رو می‌یابند. شیخ مفید نخستین متکلم شیعی است که به نقد این آموزه پرداخته و علاوه بر اشکالات سندی و محتوایی به ادله نقلی آن، نقدهایی عقلی، به‌ویژه لزوم تناسخ را بر آن وارد دانسته است. در این مقاله با روش توصیفی-انتقادی اشکالات شیخ مفید را مطرح ساخته و سپس در دفاع از این آموزه، به نقد آنها پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: عالم ذر، تقدم نفس بر بدن، تعطیل نفس، تناسخ، فطرت توحیدی، شیخ مفید.

درباره زمان حدوث نفس و ارتباط آن با زمان پیدایش بدن. فیلسوفان مسلمان (با مشرب‌ها و رویکردهای گوناگون فلسفی)، تقدم روح بر بدن را انکار می‌کنند و حدوث نفس ناطقه را به حدوث بدن می‌دانند.

البته به جز فلاسفه، برخی از متکلمان، مفسران و محدثان نیز با ارائه ادله پرشمار دیگری، آموزه عالم ذر را انکار کرده‌اند. از جمله این افراد می‌توان به شیخ مفید (م ۱۳ق) از بزرگ‌ترین متکلمان امامیه، اشاره کرد. روش ایشان در طرح مباحث کلامی این‌گونه است که در عین توجه به نصوص دینی، به مسائل و یافته‌های عقل نیز اهمیت می‌دهند و از آنها در تبیین مسائل اعتقادی بهره می‌جویند. به همین دلیل درباره این آموزه نیز، علاوه بر طرح اشکالاتی به ادله نقلی (چه به لحاظ سندی و چه به لحاظ محتوایی)، نقدهایی عقلی نیز بر این تبیین وارد کرده‌اند و در نهایت، متون دینی ناظر به آن را تأویل برده و حمل بر مجاز نموده‌اند.

بر اساس منابع کلامی موجود، به نظر می‌رسد که ایشان نخستین متکلم شیعی است که به نقد این آموزه پرداخته است. دیدگاه ایشان در این باره بر بسیاری از مفسران و متکلمان قرون بعدی تأثیرگذار بوده؛ تا آنجا که به نظر می‌رسد بیشتر نقدهای دیگر اندیشمندان شیعه بر آموزه عالم ذر، برگرفته از نقدها و اشکالات شیخ مفید است (برای مثال ر.ک: سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۸-۳۰؛ طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۲۸-۲۹؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۷۶۵-۷۶۷ و...). به نظر نگارنده صراحت و کثرت روایات مربوط به این موضوع، به گونه‌ای است که امکان هر گونه تأویل و توجیه را منتفی می‌کند و بیشتر نقدهای مطرح شده صرف استبعادهایی بیش نیستند. بنابراین با توجه به موارد مزبور و نیز این مسئله که تحلیل آرا و افکار اندیشمندان، نشان دادن نظام فکری‌شان و برجسته ساختن حساس‌ترین نظریه‌ها و تحول‌آفرین‌ترین تحقیقات آنان، به منظور تبیین خدمات آنها به دانش و تأثیرشان در پیشبرد علوم، یکی از مهم‌ترین وظایف پژوهشی در عصر حاضر به‌شمار می‌آید، بررسی دیدگاه شیخ مفید درباره آموزه عالم ذر و نقد و بررسی آن ضرورت دارد.

تا کنون درباره نقد آموزه عالم ذر یا دفاع از آن، آثار بسیاری در قالب کتاب یا مقاله به نگارش درآمده و در این مقاله از برخی از آنها استفاده شده است. البته در برخی از این آثار به صورت گذرا به دیدگاه شیخ مفید نیز اشاره شده و بسته به دیدگاه مؤلف از آن دفاع، یا نقدی اجمالی و کلی بدان شده است؛ اما آثار مستقلی که به طور خاص درباره این دیدگاه شیخ مفید و بررسی تحلیلی آن نگارش شده‌اند، با جست‌وجوهای انجام شده منحصر به دو موردند:

۱. زین‌العابدین قربانی، «خلقت ارواح قبل از ابدان از دیدگاه شیخ مفید و دیگران»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، شماره ۶، ص ۲۸ تا ۳۰. این مقاله با رویکرد دفاع از دیدگاه شیخ مفید، به تبیین و تحلیل آن پرداخته است.

۲. لطف‌الله صافی گلپایگانی، «داوری میان شیخ صدوق و شیخ مفید»، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق. نویسنده در کمتر از یک صفحه به این موضوع پرداخته و نهایتاً به این نتیجه رسیده‌اند که عالم ذر ممکن است و به تناسخ ربطی ندارد؛ اما تفصیل آن را مطرح نکرده‌اند که در این مقاله این مباحث به تفصیل مطرح شده‌اند.

برای بحث تفصیلی درباره دیدگاه شیخ مفید، نخست با تبیین ویژگی‌های نفس از منظر ایشان مسئله تقدم نفس بر بدن را بررسی می‌کنیم و در ادامه به تبیین اشکالات نقلی و عقلی‌ای که شیخ مفید بر آموزه عالم ذر وارد دانسته‌اند می‌پردازیم و ضمن بررسی و نقد این اشکالات، از تبیین موردنظر درباره آموزه «عالم ذر» دفاع می‌کنیم.

۱. نفس و ویژگی‌های آن

باور به وجود ساحتی غیرمادی در انسان را می‌توان به متکلمان و محدثانی امامی مذهب، نظیر هشام‌بن حکم (ر.ک: مقدسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۳؛ اشعری، ۱۹۲۹م، ص ۳۳۱؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۷۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۵۸-۶۰)، ابو محمد حسن بن موسی نوبختی و ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی و نیز ابوالجیش مظفر بن محمد بن احمد البلیخی، شاگرد ابوسهل نوبختی و استاد شیخ مفید (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱-۳۲ و ۶۳ و ۴۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۵۸-۵۹؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴) و شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۵۰) استناد داد. شیخ مفید نیز در تداوم این سنت کلامی - حدیثی امامیه به ساحت وجودی دومی برای انسان اعتقاد دارد و سه ویژگی اساسی برای آن برمی‌شمرد: ۱. شیء حادث، ۲. قیام به خود، ۳. فارغ از صفات جواهر و اعراض (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۷۷؛ نیز ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۷-۶۰).

ویژگی دوم به مستقل بودن این حقیقت (نفس) از بدن اشاره می‌کند و ویژگی سوم را می‌توان به نوعی بیانگر ماهیت این ساحت و مجرد بودن آن از ماده و جسم دانست؛ اما ویژگی نخست بیان می‌کند که نفس موجودی مخلوق و حادث است.

به نظر می‌رسد همگان در اینکه نفس موجودی مخلوق و حادث است و یا به عبارتی دیگر قدیم

ذاتی نیست، اتفاق نظر دارند؛ چراکه هیچ‌کس معتقد به قدیم بودن نفس به همان معنایی که درباره ذات خداوند سبحان گفته می‌شود، نیست؛ بلکه معمولاً قدم در این موارد به معنای قدم زمانی است نه قدم ذاتی. قدم ذاتی منحصر در ذات الوهی است و همهٔ ماسوا که مخلوقات او به‌شمار می‌آیند دارای حدوث ذاتی‌اند. بنابراین آنچه کانون اختلاف است، قدیم یا حادث زمانی بودن آن است. البته باید به این نکته توجه داشت که اساساً اصطلاح‌های «قدم ذاتی» و «حدوث ذاتی» به فلسفه اختصاص دارند و در کلام اسلامی، به‌ویژه در میان متکلمان قرون نخستین و میانه که فاقد رویکرد فلسفی‌اند، چنین مفاهیمی اصلاً مطرح نیستند. بنابراین وقتی در آثار این دوره سخن از قدیم و حادث به میان می‌آید، مراد صرفاً قدم و حدوث زمانی است.

از این‌رو در نگاه این متکلمان، قدم زمانی با حدوث نمی‌سازد و موجب تناقض است. با توجه به این نکته است که شیخ مفید تعبیری نظیر «إن الأشباح مخلوقة قديمة» را خودمتناقض می‌داند و تصریح می‌کند که تنها در صورتی می‌توان قدیم بودن را با حادث و مخلوق بودن اشتی داد که «قدم زمانی» را به معنای «تقدم زمانی چیزی بر چیزی دیگر» بگیریم (مفید، ۱۴۱۳ اق - د، ص ۶۷). نظیر این تفسیر از قدم در رسائل/خوان الصفا - که قایل به حدوث عالم هستند - نیز آمده است: «المراد بالقدیم أنه قد آتی علیه زمان طویل» (خوان الصفا، ۱۴۱۲ اق - ج، ص ۱، ص ۴۴۷).

براین اساس منظور از تقدم این است که شیء مورد نظر (ارواح) قبل از وجود شیء دیگری (بدن) وجود داشته باشد. لذا مفاد آموزهٔ عالم ذر که بیانگر تقدم وجودی ارواح بر ابدان است، خالی از تناقض است؛ اما پذیرش اصل این مطلب از جانب شیخ مفید، مسئله‌ای است که باید بررسی شود. بنابراین همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، شیخ مفید نیز بحث دربارهٔ آموزه عالم ذر را به بحث «تقدم حدوث نفس بر حدوث بدن» گره می‌زند.

از سوی دیگر این آموزه، برای طرف‌داران تناسخ از جهتی می‌تواند سودمند باشد؛ چراکه می‌توانند از آن برای اثبات نظریه ورود پیاپی روح واحد در بدن‌های متفاوت بهره‌برداری کنند. به همین دلیل شیخ مفید برای دوری از این آفت با نظریه تقدم حدوث نفس بر بدن و به تبع آن، آموزهٔ عالم ذر مخالفت می‌کند و آن را دقیقاً همان اعتقاد تناسخیه می‌داند. براین اساس، وی در همهٔ آثار خود به شدت آن را انکار می‌کند و می‌کوشد که دامن تشیع را از این اعتقاد پاک گرداند و اگر هم کسی معتقد به آن باشد، مورد طعن و نقد وی قرار می‌گیرد؛ چنان‌که دربارهٔ دیدگاه شیخ صدوق نیز، همین برخورد را روا داشته است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ اق - ب، ص ۸۰ و ۸۶-۸۷).

در ادامه به بررسی و تحلیل نقدهایی که در آثار شیخ مفید به آموزه «عالم ذر» وارد شده، می‌پردازیم.

۲. بررسی نقدهای شیخ مفید بر آموزهٔ عالم ذر

شیخ مفید در پاسخ به پرسش‌هایی دربارهٔ عالم ذر، این آموزه را دارای مشکلاتی می‌داند و براین اساس آن را ناپذیرفتنی می‌انگارد. با جست‌وجو در آثار شیخ مفید در مجموع می‌توان سه دسته نقد بر این دیدگاه به دست آورد:

۲.۱. اشکال سندی به روایات

از دیدگاه شیخ مفید روایاتی که باورمندان به آموزه عالم ذر نظیر شیخ صدوق (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ اق، ص ۴۷-۴۸)، برای اثبات آفرینش ارواح قبل از ابدان، بدان‌ها استناد می‌کنند، خبر واحدند و خبر واحد در اعتقادات حجیت ندارد (مفید، ۱۴۱۳ اق-ب، ص ۸۰-۸۱). همچنین از منظر وی، روایاتی که بر وجود عالم ذر و خارج شدن ذریه از صلب آدم علیه السلام به شکل ذرات دلالت می‌کنند، با الفاظ مختلف و معانی گوناگون وارد شده‌اند و از این میان، وی فقط یک روایت را می‌پذیرد. بر پایهٔ این روایت ذریه حضرت آدم از پشت او همچون ذرات ریزی خارج شدند که بر سه دسته بودند: برخی نور محض و برخی ظلمت محض و برخی دیگر ترکیبی از نور و ظلمت. کثرت این افراد و سه دسته بودن آنها موجب تعجب حضرت آدم علیه السلام شد و در این زمینه از خداوند پرسش‌هایی نمود و خداوند هم پاسخ وی را داد. در خاتمه روایت، شیخ مفید دربارهٔ این ذرات می‌گوید که یا نشانی از کثرت فرزندان آدم علیه السلام است و یا آنچه از پشت آدم علیه السلام خارج شد، صرفاً اصل و منشأ اجسام ذریهٔ او بود، نه ارواح آنان و هدف از این کار را مطلع نمودن آدم علیه السلام از عاقبتش و روشن نمودن قدرت خداوند بر او دانسته تا به سبب آن یقین وی افزوده شود و بدین شکل زمینهٔ اطاعت از فرمان‌های الهی برای او بیشتر فراهم آید. بدین ترتیب شیخ مفید دیگر روایاتی را که بیانگر به سخن درآمدن ذر و اقرار به عهد و ربوبیت الهی‌اند، از اخبار تناسخیه به‌شمار می‌آورد (مفید، ۱۴۱۳ اق - ج، ص ۴۴-۴۷).

البته شیخ مفید در برخی دیگر از آثار خود معتقد است که این روایات را عامه و خاصه هر دو نقل کرده‌اند، اما باز هم بر آن است که روایاتی از این دست برای ما در پیشگاه خداوند سبحان موجب قطع نمی‌شوند و راویان صرفاً با حسن ظن به آنها، مبادرت به نقل آنها کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ اق - ج، ص ۵۲).

نقد و بررسی

همان‌گونه که بیان شد روایات عالم ذر، صرفاً محدود به روایاتی که در ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف آمده‌اند نیست. شمار احادیث در این موضوع بسیار بیش از آن است که تصور می‌شود و حقیقتاً احادیث مزبور، متواتر معنوی‌اند و قدر متیقنی که از مجموع آنها به دست می‌آید، این است که هر انسانی پیش از تولد طبیعی حقیقتاً وجود داشته و از او بر ربوبیت پروردگار پیمان گرفته شده است. سید نعمت‌الله جزایری در کتاب *نور البراهین* درباره تعداد این روایات می‌گوید: «کسی که درباره روایات این باب تتبع کند درپمی‌یابد که تعداد آنها بیش از پانصد حدیث است که در میان آنها روایات صحیح، حسن و موثق وجود دارد» (جزایری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۴).

از سوی دیگر احادیث این موضوع، هریک در مقام بیان نکته و بعدی خاص از عوالم ذر است و مجموع این روایات است که درک و تصویری کامل‌تر از عوالم ذر به ما می‌دهد. از این رو به هیچ‌وجه نباید بیان‌های گوناگون این احادیث را دال بر بی‌اعتباری آنها بدانیم.

به علاوه، صدور احادیثی با مضامین مختلف در ذیل آیه‌ای واحد، اختصاصی به این آیه ندارد و نمونه‌های دیگر این مسئله در قرآن کریم بسیار است. گذشته از اینکه «اختلاف» در بیان و معنا، غیر از «تنافی و تناقض» است، باید توجه داشت کمتر مسئله‌ای وجود دارد که درباره آن روایات و یا حتی آیات ظاهراً متعارض وجود نداشته باشد (همانند مسئله جبر و اختیار) و این موجب نمی‌شود که اصل موضوع را بی‌اعتبار بدانیم و یا به سبب تعارض ظاهری روایات، آن را به کناری نهیم، بلکه باید کوشید تا آنجا که ممکن است این تعارضات را حل کنیم.

اگر بنا باشد به صرف اینکه معنای پیچیده بعضی از آیات و روایات را نمی‌فهمیم، از آنها تفسیری نامناسب ارائه دهیم یا آنها را انکار کنیم، باید با بسیاری از آیات و احادیث مربوط به مبدء، معاد، وحی و نبوت هم به همین نحو عمل کنیم؛ چراکه بخش عظیمی از کتاب و سنت در موضوعات اعتقادی، بسیار پیچیده‌اند و درک آنها ساده نیست.

۲.۲. اشکالات محتوایی (دلالی) به روایات

درباره محتوای آیات و روایت مورد استناد، شیخ مفید اشکالات پرشماری را مطرح می‌کند:

۲.۲.۱. تعارض آیه ذر و روایات باب

یکی از اشکالات شیخ مفید نسبت به آموزه ذر این است که آیه ذر (اعراف: ۱۷۲) مربوط به خروج ذرات انسان‌ها از پشت «فرزندان» آدم ﷺ است؛ درحالی‌که روایاتی که در توضیح این آیه وارد شده‌اند،

خروج این ذرات را از خود حضرت آدم ﷺ معرفی می‌کند، نه از فرزندان وی (مفید، ۱۴۱۳ق - د، ص ۱۱۳). همین تعارض میان آیه و احادیث مربوط به آن، پذیرش عالم ذر و آیه و روایات مزبور را به همین صورت ظاهری آن، دشوار می‌سازد و این تفسیر را تقویت می‌کند که منظور همان پیمان فطرت است؛ یعنی نسل‌های مختلف آدم - که هر کدام از ظهر نسل قبلی خارج می‌شود - در برابر پرسش «الست بربکم» با زبان حال پاسخ می‌دهند: «بلی».

نقد و بررسی

در پاسخ این اشکال باید گفت درست است که آیه مزبور آشکارا مربوط به نسل «بنی آدم» است نه نسل «آدم»، ولی برای اینکه ذرات انسان‌ها از پشت فرزندان آدم بیرون کشیده شوند، بایسته است که ابتدا ذرات خود فرزندان آدم، از صلب وی خارج شوند و بنابراین همه انسان‌ها (چه فرزندان آدم ﷺ و چه سایر نسل‌های بعد) بی‌واسطه یا باواسطه، از خود آدم ﷺ بیرون کشیده شده‌اند. بنابراین کاملاً روشن است که این آیه ناظر به خارج شدن ذرات انسان‌ها به صورت غیرمستقیم و از طریق وسایط است، ولی روایات ذیل آیه، در مقام بیان وسایط و نحوه مشروح‌تر خروج آنها نیستند، بلکه فقط بیانگر نتیجه نهایی کار به صورت کلی (که همان خروج ذرات انسان‌ها از حضرت آدم ﷺ است) هستند. به بیان دیگر، روایات مربوط به عالم ذر، تنها به این نکته می‌پردازند که همه انسان‌ها از پشت آدم بیرون کشیده شده‌اند؛ ولی اینکه آیا همه آنان بی‌واسطه و مستقیم از خود او برآمده‌اند، یا نحوه این امر به گونه دیگری بوده است، در روایات تبیین نشده است.

براین اساس آیه موردنظر را می‌توان بیانی دقیق‌تر و شرحی کامل‌تر برای خروج دانست؛ به این صورت که نخست 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» به‌شمار می‌آیند (خداوند در قرآن مجید همه انسان‌ها را «بنی آدم» خطاب کرده است و در این تعبیر کاری به وسایط میان هر انسان و شخص آدم ندارد. برای نمونه ر.ک: اعراف: ۷، ۲۶، ۲۷، ۳۰ و ۳۴)، پس نسل دوم هم مصداق آیه به‌شمار می‌روند و ذریه آنها از پشت آنان پدید می‌آیند و نسل سوم هم به دلیل «بنی آدم بودن» مشمول آیه واقع شده و نسل چهارم از آنها ایجاد شده است و به همین ترتیب دیگر نسل‌ها از پشت نسل قبلی خود به وجود می‌آیند. بنابراین ادعای تعارض میان آیه مزبور و روایات آن پذیرفتنی نیست.

احتمال دیگر در دفع این اشکال این است که علت اینکه در این آیه تنها به فرزندان فرزندان آدم

در پاسخ این مدعا، توجه به سه نکته ضرورت دارد:

۱. مبحث عالم ذر و اصولاً وجود عوالم پیشین در محدوده غیوب الهی است و دست عقل و وجدان انسان‌های معمولی از آنها کوتاه است. ناگفته پیداست که در چنین مسائلی معیار پذیرش آنها تعبد به متون دینی صحیح است. براین اساس عقل در مواردی مجاز به تأویل ظاهر آیات و روایات است که در حیطه فهم او باشد و در مواردی که فراتر از فهم اوست، باید پای درس وحی بنشیند و از خرمن آن خوشه بچیند. در مواردی از این دست تنها وظیفه عقل آن است که اعلام کند آیا امر محال و باطلی در آن آموزه فراعقلی وجود دارد یا نه. بنابراین اگر آموزه‌ای دینی نظیر عالم ذر، به امری محال یا باطل منجر شود، حق داریم آن را نفی یا به نحوی تأویل کنیم. در غیر این صورت مجاز به چنین کاری نیستیم؛
۲. میان تعارض نقل با یک امر عقلی روشن و مسلم، و تعارض نقل با «آنچه ادعا می‌شود عقلی است تفاوت وجود دارد. گاه واژه «عقل» یا «عقلی» برای توصیف «روشی» که از آن برای رسیدن به مطلبی استفاده شده است، به کار می‌رود که به معنای برهانی و استدلالی بودن (در مقابل روش تجربی) است. گاه از آن برای توصیف «نتایج» سود می‌جوییم و به معنای آن است که مورد تأیید عقل است؛ اما اگر روشی که برای کسب یک نتیجه از آن استفاده شده است، جنبه عقلی داشته باشد، مستلزم آن نیست که نتیجه حاصل از آن روش هم «عقلی» (مورد تأیید عقل) باشد؛ چراکه احتمال دارد در ارجاع نظریات به بدیهیات دقت کافی نشده باشد و در صورت استدلال یا انتخاب مواد آن، خطا رخ داده باشد؛ ازاین‌رو نتیجه‌ای که غیر یقینی است یقینی و عقلی به‌شمار آمده باشد. شاهد این مطلب اختلاف‌نظر اندیشمندان در مسئله‌ای واحد است؛ به‌گونه‌ای که همگی نیز ادعای عقلی بودن دیدگاه خود را دارند. بنابراین نباید با عقلی نامیدن چنین مباحثی (به معنای اول)، عقلی بودن آنها را (به معنای دوم) نتیجه گرفت و در صورت مغایرت با بعضی آیات و روایات صحیح، آن مغایرت را از سنخ تعارض عقل و نقل دانست. این استدلال نادرست و مغالطه‌آمیز، تاکنون به فهم صحیح بسیاری از آموزه‌های دینی لطمه‌ای سنگین زده است؛
۳. یافته‌های عقلی بر چند گونه‌اند:
 - الف) بدیهیات؛
 - ب) آنچه از برهان‌های قطعی و آشکار به دست می‌آید؛
 - ج) آنچه از برهان‌های پیچیده فلسفی، با مقدماتی دور از بدیهیات و استوار بر مبانی خاص فلسفی به دست می‌آید؛
 - د) مضمون‌ات عقلی که از قیاس‌هایی با مقدمات غیر یقینی به دست می‌آیند.

اشاره شده، این است که خداوند هدف از گرفتن پیمان ربوبیت را اتمام حجت بر مشرکان بیان کرده است تا گناه شرک خود را به گردن پدران مشرک خود نیندازند، درحالی‌که فرزندان بی‌واسطه آدم علیه السلام، پدرشان موحد بوده است، نه مشرک و ازاین‌رو بیرون کشیده شدن ذرات انسان‌ها از «فرزندان آدم علیه السلام» به بعد مطرح شده است نه از خود آدم.

۲،۲،۲. عدم دلالت آیه ذر بر وجود عالم ذر و حوادث آن و مجازی بودن بیان آن

شیخ مفید در تبیین آیه ۱۷۲ سوره اعراف می‌پذیرد که در نگاه نخست، ظاهر این آیه تأییدی بر سخن اهل تناسخ و نیز مدعیان آموزه «عالم ذر» است که ذریه آدم درحالی‌که زنده و ناطق هستند، مورد خطاب قرار می‌گیرند و به نطق درمی‌آیند؛ اما در ادامه با رد ظاهر آیه می‌گوید که تعبیر آیه مجازی است و معنای آن این است که خداوند هر یک از فرزندان آدم علیه السلام را، با قوت براهین طبیعی و عقلی‌ای که در برابر او فراهم آورده، ناگزیر از آن ساخته است تا او را به پروردگاری خویش بشناسند (مفید، ۱۳۴۱ق - ج، ص ۴۷؛ نیز رک: همو، ۱۳۴۱ق - د، ص ۱۱۳). وی در ادامه مثال‌های فراوانی برای تعبیرهایی مجازی از این دست در قرآن و شعر عرب ارائه می‌کند. به بیانی دیگر می‌توان گفت که شیخ مفید در این عبارات، ظاهر آیه قرآن را (که خود نیز بدان معترف است) به کناری می‌نهد و آیه قرآن را تأویل، و بر مجاز و استعاره حمل می‌کند.

نقد و بررسی

همان‌گونه که پیش‌تر یادآور شدیم روایات این باب بسیار فراوانند و می‌توان گفت که این روایات، متواتر معنوی‌اند و قدر متیقن آنها اثبات اصل عالم ذر است. از سوی دیگر ظاهر این آیه نیز با مدعای این روایات متواتر هماهنگ و سازگار است و میان آنها تضاد و تعارضی وجود ندارد. بنابراین با چه ملاک و معیاری ما مجازیم که از ظاهر آیه و با چنین پشتوانه‌ای از روایات متواتر، دست بکشیم و آنها را طرد کنیم، یا با انواع تأویلات و توجیحات، تفسیری از آنها ارائه دهیم که با نص صریح آنها و یا قدر متیقن متواتر آنها تعارض داشته باشد. در این صورت دیگر چه جای اعتماد و اعتقاد به نص صریح و یا دست‌کم به ظاهر روشن آیات و به‌ویژه روایات اسلامی باقی می‌ماند.

ممکن است گفته شود که در اینجا و در مواردی از این دست ملاک این است که در صورت تعارض نقل با عقل، عقل را مقدم بشماریم و نقل را اگر قطعی‌الصدور است، به نحوی شایسته و عقل‌پسند تأویل و توجیه کنیم.

در اینکه یافته‌های عقلی قسم اول و دوم قطعاً می‌توانند به منزله قرینه‌ای برای فهم متون دینی (اعم از قرآن و روایات) قرار گیرند، تردید و انکاری نیست؛ همان‌گونه که در قرینه نبودن قسم چهارم نیز اختلافی وجود ندارد (چنان‌که در نکته پیشین بدان پرداختیم)؛ ولی قرینه بودن قسم سوم درخور تأمل است. به نظر می‌رسد در کلامی که مخاطب آن عموم انسان‌ها هستند، این‌گونه برهان‌ها که جز برای افرادی خاص قابل فهم نیستند، قرینه واقع نمی‌شوند؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که غیر آن افراد خاص مفاد آن را اشتباه بپندارند و عقلاً نیز در محاورات عمومی خود به این‌گونه برهان‌ها اتکا نمی‌کنند و یا دست‌کم سیره آنان در اتکای بر این براهین مورد تردید است؛ هرچند اگر معرفت حاصل از برهان عقلی، یقینی باشد، آن یقین برای کسی که برهان را اقامه کرده و آن را بی‌عیب و نقص می‌داند، حجت است (ر.ک: بابایی و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۹۲).

با توجه به این نکات باید دید آیا اشکالات عقلی‌ای که بر این آموزه گرفته شده‌اند، در آن حد هستند که بتوان بر اساس آنها آیات و روایات این آموزه را تأویل و حمل بر مجاز و استعاره کرد یا خیر؟ در ادامه این موضوع را بررسی خواهیم کرد.

۲،۲،۳. لزوم تأویل روایات باب

شیخ مفید بر این اعتقاد است که در صورت پذیرفتن این روایات و عدم اشکال سندی به آنها، تبیین و تفسیر دیگری غیر از تفسیر باورمندان به آموزه عالم ذر، برای آنها وجود دارد که فاقد پیامدهای سوء تفسیر ایشان است. شیخ صدوق در ضمن بیان حدیثی از پیامبر دیدگاه خود را درباره نفس و روح این‌گونه بیان می‌کند:

اعتقادنا فی النفوس أنّها هی الأرواح التي بها الحياة وانها الخلق الأول، لقول النبي ﷺ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا أْبَدَعَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هِيَ النَّفْسُ الْمُقَدَّسَةُ الْمُطَهَّرَةُ، فَاتَّطَقَهَا بِوَجْهِهِ، ثُمَّ خَلَقَ بَعْدَ ذَلِكَ سَائِرَ خَلْقِهِ» ... وَأَنَّهَا فِي الْأَرْضِ غَرِيبَةٌ وَفِي الْأَبْدَانِ مَسْجُونَةٌ ... وَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا اتَّكَلَفَ، وَمَا تَنَاطَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ». وَقَالَ الصَّادِقُ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخَى بَيْنَ الْأَرْوَاحِ فِي الْأَظْلَمَةِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَبْدَانَ بِاللُّغِيِّ عَامٍ ...» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷-۴۸).

شیخ مفید با ترکیب دو روایت منقول از شیخ صدوق، این معنا را برای آنها ارائه می‌کند که خداوند سبحان، ملائکه را دو هزار سال قبل از بشر آفرید. پس آنانی که قبل از خلق بشر یکدیگر را شناختند با یکدیگر به هنگام خلق بشر متحد شدند و آنان که در آن زمان همدیگر را شناختند، به همین سبب پس از خلق بشر نیز با یکدیگر متحد نشدند و با هم اختلاف داشتند (مفید، ۱۴۱۳ق - ب ص ۸۱).

علاوه بر این معنا، ایشان معانی جداگانه و پذیرفتنی‌تری برای هریک از روایت‌های یادشده، مطرح می‌سازد، و روایتی را که می‌گوید خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید، چنین معنا می‌کند:

خداوند سبحان طرح ارواح را در علم خود ریخت (خلق تقدیر فی العلم) قبل از اینکه اجساد آنان را خلق کند و [سپس] اجساد را بالفعل ایجاد نمود و بعد از آن برای این اجساد ارواحی را که قبلاً طرح آن را ریخته بود به وجود آورد. بنابراین خلق ارواح قبل از اجساد خلقی تقدیری و در علم الهی است نه اینکه ذات این ارواح پیش از اجساد خلق شده باشد (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۳).

همچنین ایشان درباره معنای روایت دیگر که می‌گفت ارواح، لشکریانی بسیج شده‌اند، می‌گوید ارواح که همان جوهرهای بسیط هستند، با جنس خود یکدیگر را یاری می‌کنند و با عوارض خود موجب خذلان یکدیگر می‌شوند. پس آنان که به دلیل هم‌رأیی و میل یکسان، یکدیگر را شناختند، با همدیگر متحد می‌شوند و کسانی که به دلیل اختلاف رأی و امیال متفاوت، یکدیگر را شناختند، با همدیگر متحد نمی‌شوند و این با تجربه عینی مورد تصدیق است. شیخ مفید بر این باور است که این روایت نیز بر مدعای اعتقاد حشویه بر وجود عالم ذر و تقدم حدوث روح بر بدن، دلالت نمی‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۳-۵۴).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد شیخ مفید در تفسیر نخست، دو تأویل به کار برده و هیچ دلیلی برای ترجیح این تأویل‌ها ذکر نکرده است: یکی اینکه ارواح را به معنای ملائکه گرفته؛ و دیگر اینکه خلقت اجساد را نیز به خلقت بشر تأویل برده است.

نکته درخور توجه دیگر در تحلیل نظر شیخ مفید آن است که ایشان خود را در استفاده از مفهوم «خلق تقدیری»، هنگامی که ضرورت ایجاد کند، مجاز می‌داند و از آن استفاده می‌کند؛ درحالی‌که این همان مفهومی است که وقتی ابن بابویه آن را در بحث خلق افعال به کار برده بود (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۲۹)، شیخ بر وی خرده گرفته، و آن را مفهومی بی‌معنا و بی‌ربط به‌شمار آورده است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۴۳).

گذشته از این، روایات این باب منحصر به این دو روایت نیستند و بسیاری از آنها صریح در اثبات عالم ذر، به معنایی که گفته شد، هستند. بنابراین برای تأویل آنها و حمل آنها بر غیر معنای ظاهر یا صریحشان، نیازمند دلیلی متقن و محکم هستیم؛ درحالی‌که پیامدهای سوئی که ایشان مطرح ساخته، صرف استبعادهایی بیش نیستند و در بررسی اشکالات عقلی این مطلب را روشن خواهیم کرد.

۲،۳. اشکالات عقلی این دیدگاه

شیخ مفید در مجموع سه اشکال عقلی بر این آموزه وارد می‌کند:

۱،۲،۳. فراموش کردن حوادث عالم ذر و لغو بودن آن

شیخ مفید بر این باور است که اگر خلقت ارواح قبل از اجساد را به معنای خلق تقدیری آنان ندانیم، باید تحقق مرحله‌ای را که در آن، روح به این بدن تعلقی نداشته بپذیریم. در این صورت، ما (که تداوم همان روح هستیم) باید آنچه را بر ارواحمان پیش از آفرینش اجسادمان گذشته است، به یاد آوریم و بطلان این حرف واضح است (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۳ و ۵۴). وی برای اینکه غیرعقلانی بودن این آموزه را بر اساس این اشکال تقریب به ذهن کند، مثال فردی را می‌زند که مدتی در شهری زندگی کند و پس از آن به شهری دیگر کوچ کند. وی مدعی است که فراموشی عالم ذر دقیقاً مثل این است که چنین فردی زندگی خود در شهر اول را فراموش کند و هر چه هم که به او مواردی را از آن دوران یادآوری کنند، چیزی به یاد نیاورد (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۸۵-۸۶).

این اشکال را می‌توان با توجه به هدفی که برای این عالم ذکر شده، این‌گونه بازسازی و مطرح کرد: اگر هدف از خلقت عالم ذر و پیمان گرفتن از انسان‌ها این بوده که انسان خدای خود را فراموش نکند تا بعداً عذر غفلت نیاورد، این هدف محقق نشده است؛ زیرا همه انسان‌ها از چنین حادثه‌ای به این مهمی هیچ چیزی به یاد ندارند، درحالی که بسیاری از امور کم‌اهمیت زندگی را به یاد دارند و در صورت فراموشی، با تذکر دادن به یاد می‌آورند. بنابراین همچنان عذر غفلت باقی است و از خداوند حکیم انجام چنین کاری، لغوی قبیح است.

نقد و بررسی

در رفع استبعاد از این امر باید گفت اگر قرار باشد که فراموش کردن چیزی دلیل بر انکار وجود آن باشد، پس همه ما باید دوران جنینی، شیرخوارگی و بخش مهمی از کودکی خود را انکار کنیم. علاوه بر این 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. حتی برخی از لحظات حساس زندگی را هم به یاد نمی‌آوریم؛ مثلاً نمی‌دانیم که چگونه کی و کجا نشستیم، ایستادیم، راه رفتیم، و قلم به دست گرفتن را آموختیم. مگر ما زندگی گذشته دنیایی خود را با همه جزئیات و فراز و نشیب‌ها به یاد می‌آوریم که فقط عالم ذر را فراموش کرده باشیم؟

از سوی دیگر اگرچه بیشتر انسان‌ها حضور در این عالم را به یاد نمی‌آورند، افراد اندکی هم هستند که چنین عالمی را یا به طور کامل و یا به گونه ناقص به یاد دارند. در رأس این افراد چهارده معصوم قرار دارند که در روایات منقول از آنها جزئیات بسیاری از این عالم برای ما ذکر شده است و این نشان از به یاد داشتن این عالم است. همان‌طور که خود ما دوران جنینی یا شیرخوارگی خود را به یاد نمی‌آوریم، ولی کسان دیگری که این دوران ما را مشاهده کرده‌اند، ما را از وجود آن باخبر می‌کنند. به همین ترتیب هم اهل بیت علیهم‌السلام علم کامل به تمام آن عوالم دارند و چیزی از آن را فراموش نکرده‌اند و از این رو، انسان‌های دیگر را از وجود این عوالم و برخی خصوصیات آن آگاه ساخته‌اند.

اما این پرسش که «چرا ما عالم ذر را فراموش کرده‌ایم؟» دو معنا می‌تواند داشته باشد: یکی اینکه چه عاملی سبب این فراموشی شده است؟ دیگر اینکه حکمت و هدف از این فراموشی چه بوده است و اگر ما چنین عالمی را به یاد می‌داشتیم، چه مشکلی پیش می‌آمد؟ در برخی روایات اسلامی آمده است که آن صحنه از یاد انسان رفته است و در برخی دیگر آمده است که خداوند این صحنه را از یاد انسان برده است:

۱. المحاسن عنه [أبوأيوب المَدَائِنِي عَنْ] ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... قَالَ تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَتَسَوَّاهُ الْمَوْقِفَ وَسَيِّدُكُرُونَهُ يَوْمًا وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مَن خَالَفَهُ وَلَا مَن رَازَقَهُ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۸۰، ح ۱۶)؛

۲. تفسیر القمی اَبِي عَن ابْنِ أَبِي عَمِيْرٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنِ ابِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي قَوْلِهِ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... قُلْتُ مُعَايَنَةً كَانَ هَذَا قَالَ نَعَمْ فَتَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ وَتَسَوَّاهُ الْمَوْقِفَ وَسَيِّدُكُرُونَهُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مَن خَالَفَهُ وَرَازَقَهُ فَمِنْهُمْ مَن أَقْرَبَ لِسَانِهِ فِي الذَّرِّ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَلْبِهِ فَقَالَ اللَّهُ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلِ (همان، ج ۵، ص ۲۳۷، ح ۱۴)؛

۳. علل الشرائع اَبِي عَن سَعْدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... قَالَ تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ وَتَسَوَّاهُ الْوَقْتَ وَسَيِّدُكُرُونَهُ يَوْمًا وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مَن خَالَفَهُ وَلَا مَن رَازَقَهُ (همان، ص ۲۴۳، ح ۳۲)؛

۴. تفسیر العیاشی عَنِ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَرَأَيْتَ حِينَ أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ فِي صُلْبِ آدَمَ فَعَرَضَهُمْ عَلَى نَفْسِهِ كَانَتْ مُعَايَنَةً مِنْهُمْ لَهُ قَالَ نَعَمْ يَا زُرَّارَةَ وَهُمْ ذَرَّيْنِ يَدَيْهِ وَأَخَذَ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ الْمِيثَاقِ بِالرُّبُوبِيَّةِ لَهُ وَلِمُحَمَّدٍ عليه السلام بِالنَّبُوءَةِ ثُمَّ كَفَّلَ لَهُمُ بِالْأَرْزَاقِ وَأَتَسَاهُمْ رُؤْيِيَةً وَأَتَيْتَ فِي قُلُوبِهِمْ مَعْرِفَتَهُ فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ إِلَى الدُّنْيَا كُلَّ مَن أَخَذَ عَلَيْهِ الْمِيثَاقَ... (همان، ص ۲۵۴، ح ۵۱)؛

۵. تفسیر العیاشی عَنِ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ... قُلْتُ كَانَتْ رُؤْيِيَةً مُعَايَنَةً قَالَ تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَأَتَسَوَّاهُ ذَلِكَ الْمِيثَاقَ وَسَيِّدُكُرُونَهُ بَعْدُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مَن خَالَفَهُ وَلَا مَن يَرِزُقُهُ (همان، ص ۲۵۷، ح ۵۸)؛

۶. كَشَفَ الْعَمَةَ مِنْ كِتَابِ دَلَائِلِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي مُحَمَّدٍ ۞ فَسَأَلَهُ مُحَمَّدٌ ۞ بِنُصَالِحِ الْأَزْمِيِّ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ ... قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ ۞ تَبَّتِ الْمَعْرَفَةُ وَتَسَوَّا ذَلِكَ الْمَوْقِفَ وَسَيَذْكَرُونَهُ وَتَوَلَّوْا ذَلِكَ لَمْ يَدْرُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ وَكَأَنَّ مِنْ رَازِقِهِ (همان، ص ۲۶۰، ح ۶۷).

سه روایت نخست صحیح و مسند هستند؛ اما سه روایت اخیر مرسل اند که با قرینه روایات صحیح، می توان به آنها وثوق یافت. بنابراین می توان عامل این فراموشی را خود خداوند دانست که بر اساس قدرت مطلقه و حکمت خود موجب فراموشی این عوالم و رویدادهای آن شده است.

اما درباره حکمت این فراموشی می توان گفت خداوند زندگی دنیوی را محل امتحان عبودیت برای انسان قرار داده است. در عالم ذر، انسان ها چنان خداوند را مستقیم و با معرفتی شهودی و حضوری مشاهده کردند که هیچ کس (حتی اگر هم می خواست) نمی توانست این حقیقت روشن را (دست کم در زبان) انکار کند؛ اما خداوند در این دنیا که میان خود و بندگانش حجاب هایی قرار داده، معرفت به خود را غالباً و در شرایط معمول زندگی آدمی، نه بی واسطه 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 کسانی که در جست و جوی حق و حقیقت اند و با تلاش علمی و عملی خود و با گذشتن از برخی تعلقات می کوشند تا حجاب های میان خود و خالق را کنار بزنند و پس از مواجهه با حقیقت، تسلیم و پذیرای آن شوند، متمایز گردند. به عبارت دیگر خداوند دورانی خاص و کاملاً متفاوت با 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 کند. حال اگر قرار بود همه انسان ها صحنه عالم ذر و همه وقایع و ویژگی های آن را به یاد داشته باشند، دیگر چنین امتحانی امکان پذیر نمی بود. لازمه چنین امتحانی این است که انسان، چیزی از صحنه های عالم ذر را به یاد نیاورد؛ چراکه در غیر این صورت،

در دنیا نیز به الجا و اضطراب می انجامید و این نقض غرض است و با امتحان مزبور منافات دارد. در قرآن آمده است که اگر خدا می خواست، همه انسان ها به خداوند ایمان می آوردند (ر.ک: یونس: ۱۰۰) در روایتی صحیح از امام رضا ۱۱ در تفسیر این آیه آمده که اگر خدا می خواست همه انسان ها در دنیا به خداوند بر سبیل الجا و اضطراب ایمان می آوردند؛ همان گونه که در روز معاینه [در عالم ذر] ایمان آوردند و یا هنگام مشاهده سختی های عالم آخرت، ایمان خواهند آورد؛ اما چنین ایمانی ارزش ندارد و مستحق مدح و پاداش خداوند نیست، بلکه خداوند می خواهد انسان ها به صورت اختیاری و غیراضطراری ایمان بیاورند (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۹ق، ص ۳۴۱-۳۴۲). براین اساس همان گونه که مشاهده عینی و قلبی الهی در عالم ذر مستلزم اقرار به نحو الجا و اضطراب بود (که البته با اختیار

انسان ها منافاتی ندارد)، به یاد داشتن آن صحنه ها در دنیا نیز مانع ایمان غیراضطراری و اختیاری انسان در دنیا، که هدف آمدن انسان به دنیاست، خواهد شد.

البته در عین اینکه انسان نباید آن عالم را به یاد داشته باشد تا نوع دیگری از بندگی را سپری کند، برای آنکه حجت بر او تمام شود و راه عذر و بهانه بر او بسته باشد و در وجود او، زمینه و انگیزه ای برای خداجویی و خداشناسی وجود داشته باشد، خداوند محصول آن معرفت در عالم ذر را به عنوان فطرت توحیدی در نهاد او تثبیت کرده است. به همین جهت است که در روایات اسلامی این تعبیر فراوان به کار رفته است که آن صحنه عالم ذر از یاد آدمیان برده شده یا رفته است، ولی معرفتی حاصل از آن در وجود او ثابت و باقی است.

در نهایت و فارغ از مباحث مطرح شده می توان گفت فراموش کردن موقف میثاق و ویژگی های آن، آسیبی به تمامیت حجیت این میثاق نمی زند. آنچه آسیب می زند فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است و این نه فراموش می شود و نه از صفحه دل پاک می گردد و همین برای تمامیت حجیت بسنده است. بنابراین آنچه حجیت را در این دنیا بر ما تمام می کند و ما در قبالش مسئولیم، همان «معرفت» ما نسبت به خداست که او آن را در روح 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 یا ربوبیت او را انکار نکنیم. برای تحقق این امور، نه تنها به یاد داشتن صحنه ها و حوادث عالم ذر، ضروری نیست، بلکه حتی از جهتی هم با آن تعارض دارد.

۲،۳،۴. لزوم بی نیازی نفس از ابزار

در صورتی که روح ما پیش از بدنمان وجود داشته باشد، می باید ارواح قائم به خویش باشند و از ابزار بی نیاز باشند. به عبارت دیگر هنگامی که روح بتواند پیش از خلق بدن به صورت مستقل از بدن وجود داشته باشد، دیگر چه نیازی به بدن است که به آن تعلق بگیرد (مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۳).

نقد و بررسی

این اشکال شیخ مفید در صورتی صحیح است که قیام روح به نفس خویش و امتیاز ارواح از همدیگر در عالم ارواح، ممکن نباشد؛ اما شیخ مفید در همین کتاب تصریح می کند که روح قائم به نفس (خویشستن) است (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۵۸). لذا می توان گفت که اشکال مزبور از این جهت وارد نیست.

از سوی دیگر اندیشمندان در باب حدوث و قدم نفس، با توجه به ادله‌ای که به‌نظر آنها عقلی و معتبر می‌نموده، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند. این دیدگاه‌ها را می‌توان در سه محور کلی قرار داد: برخی بر ازلی بودن نفس تأکید می‌کنند (قدم نفس) و غالب فیلسوفان تقدم آن را بر بدن محال می‌دانند (حدوث نفس به عین حدوث بدن یا پس از حدوث بدن). (برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در این دور رویکرد و نقد ادله عقلی و نقلی آنها ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹-۳۶۹). در برابر این دو رویکرد، کسانی هستند که بر حدوث نفس پیش از بدن پای می‌فشارند.

براین اساس به نظر می‌رسد انتخاب یکی از دیدگاه‌های مطرح‌شده به‌منزله حکم عقلی و قرینه قرار دادن آن برای تأویل متون دینی صحیح نیست و شایسته است که ادله مطرح‌شده برای هر دیدگاه ملاحظه و بررسی شوند. نقدی هم که شیخ مفید مطرح ساخته به یکی از ادله عقلی استحاله تقدم حدوث نفس بر بدن اشاره دارد که با عنوان «دلیل تعطیل» شناخته می‌شود. در این دلیل گفته می‌شود نفس هرچند در مقام ذات مجرد از ماده است، در کارهایش به ماده و بدن نیاز دارد و محال است که بدون ماده کاری انجام دهد. حال اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، نمی‌تواند به هیچ کاری مشغول باشد و وقتی فعلی انجام ندهد، معطل از فعل و انفعال خواهد بود. آفرینش چنین موجودی دور از حکمت الهی است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲ و ۳۷۳).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت نفس در مقام فعل فی‌الجمله متعلق به ماده (بدن مادی) است نه بالجمله و براین اساس همه کارهای نفس به وسیله بدن انجام نمی‌شوند. به بیانی دیگر لزوم بدن برای کسب کمالاتی است که برای نفس فعلیت نیافته‌اند و لازم است که از طریق ارتباط با دیگر اشیا این کمالات کسب شوند؛ اما در کمالات بالفعل، مانند علم حضوری به خویشتن و نیز عمل تعقل، نفس نیازی به بدن ندارد. بنابراین در فرض اینکه نفس پیش از بدن وجود داشته باشد، هرچند نمی‌تواند کارهای دیگری انجام دهد، اما تعطیل مطلق پیش نمی‌آید، تا با حکمت الهی ناسازگار باشد؛ زیرا آنچه محال است تعطیل مطلق است نه تعطیل محدود. علاوه بر اینکه می‌توان این استدلال را با مرگ نیز نقض نمود؛ زیرا نفس پس از قطع تعلق از بدن، جاودانه خواهد بود. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که با همین استدلال، چگونه می‌توان وجود نفس را در این زمان طولانی علی‌رغم معطل بودن توجیه کرد (ر.ک: همان، ص ۳۱۸-۳۱۹).

۲،۳،۴. لزوم تناسخ

مهم‌ترین نقدی که شیخ مفید بر نظریه تقدم حدوث ارواح بر حدوث ابدان وارد می‌کند، مسئله لزوم تناسخ است. وی مدعی است که دیدگاه تناسخیه موجب ورود شبهه به ذهن برخی ساده‌اندیشان

(حشویه) شیعه شده است و بر اساس آن گمان کرده‌اند که حقیقت و ذات انسان که فعال است و مورد امر و نهی واقع می‌شود در عالم ذر مخلوق بوده و توانایی کسب آگاهی، تعقل، تفهیم و سخن گفتن داشته است و پس از آن خداوند برای این ذات و حقیقت انسان بدنی را آفریده و این ذات را در آن ترکیب کرده یا آن ذات را بر این بدن سوار کرده است. این مطلب همان مدعای تناسخیان است که می‌گویند نفس به صورت مدام و پی‌درپی از بدنی به بدنی دیگر منتقل می‌شود. بنابراین لازمه اعتقاد به تقدم حدوث روح بر بدن، باور داشتن به آموزه «عالم ذر» است که لازمه آن اعتقاد به تناسخ است. پس چون این لازمه باطل است، ملزومات آن نیز باطل و ناپذیرفتنی هستند (مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۸۱-۸۵).

نقد و بررسی

اعتقاد شیخ صدوق و دیگر باورمندان به آفرینش ارواح پیش از اجساد و عالم ذر، مبتنی بر گونه‌ای از تفسیر قرآن و احادیثی است که شیخ مفید آنها را رد می‌کند؛ ولی دلیل اصلی ایشان برای طرد این اعتقاد آن است که قبول آن، راه را بر روی مذهب تناسخ می‌گشاید. اگرچه هدف شیخ مفید این است که گفته‌های وی و دیگر اندیشمندان شیعی هیچ شباهتی با اعتقاد به تناسخ پیدا نکنند (این هدف برای شیخ آن قدر مهم است که حتی در نتیجه‌گیری/ابن بابویه که ارواح برای جاودانگی آفریده شده‌اند، نیز کاملاً با او مخالفت می‌کند؛ چراکه از آن بوی تناسخ استشمام می‌کند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۸۸-۹۰)، اما باید به این نکته نیز توجه نمود که اعتقاد خود شیخ صدوق این است که روح تنها یک بار به بدن تعلق می‌گیرد و براین اساس آشکارا تناسخ را مردود شمرده است. دلیل وی آن بوده که اعتقاد به تناسخ «مستلزم انکار بهشت و دوزخ است» (صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۶۳). بنابراین جای این‌گونه عتاب‌های سنگین نبود و بهتر بود که شیخ مفید مقصود وی را تبیین می‌نمود و یا به نقد این دیدگاه بسنده می‌کرد؛ چراکه باور داشتن به حدوث ارواح قبل از ابدان و به تبع آن اعتقاد به آموزه «عالم ذر»، لزوماً منجر به بحث تناسخ نمی‌شود، اگرچه می‌تواند دستاویزی برای آن باشد. در ادامه برای روشن شدن این مطلب به تبیین رابطه «تناسخ» با نظریه «تقدم حدوث روح بر بدن» و نیز آموزه «عالم ذر» می‌پردازیم.

تناسخ و نسبت آن با عالم ذر

برای روشن شدن بحث لازم است نخست به تعریف تناسخ بپردازیم تا بتوانیم رابطه آن را با مسئله تقدم حدوث روح بر بدن بررسی کنیم. در میان آثار شیخ مفید، تعریفی روشن از تناسخ به چشم نمی‌خورد. وی صرفاً مواردی را به تناسخیه نسبت می‌دهد و تنها در یک مورد گزارشی ناقص از

دیدگاه تناسخیه ارائه می‌کند: «والی هذا ذهب بعض أصحاب التناسخ وزعموا أن الأنفس لم تزل تتكرر فی الصور والهیاکل لم تحدث و لم تفن و لن تعدم و أنها باقیة غیرفانیة» (مفید، ۱۳۴۱ق - ب، ص ۸۷-۸۸)؛ و به این دیدگاه [بقای ارواح] برخی از اصحاب تناسخ معتقدند و گمان کرده‌اند که نفس‌ها دائماً در صورت‌ها و بدن‌های [متفاوت] تکرار می‌شوند و نفس حادث نیست و فانی و معدوم نمی‌شود و همواره باقی است و از بین نمی‌رود.

از آنچه که شیخ مفید معمولاً به تناسخیه نسبت می‌دهد و از این گزارش که وی از برخی از تناسخیان نقل می‌کند، می‌توان دریافت که اولاً دیدگاه تناسخیه دیدگاه واحدی نیست و ایشان نظریات مختلفی دارند؛ ثانیاً اجمالاً مراد وی از تناسخ در این مباحث، انتقال پی‌درپی و دائمی نفس از بدنی به بدن دیگر است. این دیدگاه را می‌توان تقریباً همان تناسخ ملکی دانست که تعریف‌های متفاوتی از آن ارائه شده است. به طور خلاصه می‌توان این تعریف‌ها را در دو دسته کلی قرار داد:

الف) تعریف‌های عام که تقریباً هر نوع انتقال روح از بدنی به بدنی دیگر را دربر می‌گیرند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۲۰۹؛ حسن‌زاده‌آملی، بی‌تا، ص ۸۱۳). در این تعریف‌ها تفاوتی نمی‌کند که نفسی که از بدن خارج شده، به بدنی بازگردد که با بدن پیشین فرق دارد یا به همان بدن پیشین منتقل شود. همچنین در صدق تناسخ، بین اینکه این انتقال در همین نشئه مادی باشد یا در آخرت و معاد، تفاوتی نیست؛

ب) تعریف‌های محدودتر که تنها به برخی از اقسام تناسخ اشاره دارند (برای نمونه ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۶ق، ج ۴، ص ۲۹۸؛ قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۵۳؛ مدخل تناسخ (Reincarnation) در دایرةالمعارف فلسفه راتلیج). این تعریف‌ها که در واقع برداشتی از دیدگاه رایج تناسخیان هستند، عمدتاً چهار قید دارند:

۱. این انتقال باید به صورت پی‌درپی (بدون فاصله) باشد؛
 ۲. این انتقال باید به صورت دائمی باشد و هیچ‌گاه از این چرخه‌هایی نیاید؛
 ۳. این انتقال باید در همین دنیا (نشئه مادی) باشد؛
 ۴. این انتقال باید به بدنی غیر از بدن سابق باشد (مگر با دقت فلسفی بگوئیم که بدن پسین، هر چه باشد، غیر از بدن سابق است؛ زیرا تشخیص دیگری غیر از بدن سابق دارد. البته چنین دقت‌هایی از کسانی که معتقد به تناسخ بوده‌اند، به‌ویژه در زمان شیخ مفید و پیش از آن، بعید به نظر می‌رسد).
- در مجموع می‌توان گفت در اصطلاح تناسخ ملکی انتقال نفس از بدنی به بدنی دیگر ضروری است و می‌تواند به‌منزله وجه جامعی میان کلیه تعاریف اصطلاحی تناسخ ملکی قرار گیرد.

از سوی دیگر چنین تناسخی بر مبانی ویژه‌ای استوار است که تقریباً میان همه معتقدان به تناسخ، به‌ویژه در هند و ادیان هندی مشترک است. این مبانی عبارت‌اند از: ۱. جوهریت و وجود لئفسه بودن نفس، ۲. بقای نفس، ۳. اعتقاد به ثواب و عقاب، ۴. انکار معاد.

اگر هریک از این مبانی مخدوش شود، مسئله تناسخ نیز دستخوش تردید قرار می‌گیرد؛ زیرا با انکار جوهریت نفس و وجود لئفسه بودن آن و انکار بقای نفس، فرض انتقال نفس به ابدان دیگر بی‌معناست و بدون پذیرش ثواب و عقاب برای اعمال، ضرورتی برای تحقق تناسخ احساس نمی‌شود و سرانجام اگر کسی به معاد مصطلح (که جزو مسلمات ادیان توحیدی است) باور داشته باشد، ضرورتی برای تحقق تناسخ مصطلح نخواهد بود. از این روی تناسخیان، با انکار معاد، ثواب و عقاب را در زندگی‌های پیاپی جست‌وجو می‌کنند (ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۳۹ و ۱۹۸). گفتنی است که همه مباحث مربوط به تعریف تناسخ ملکی و مبانی آن، با اندکی تلخیص و تغییر از این منبع برگرفته شده‌اند.

بنابراین با توجه به تعریف تناسخ و مبانی تناسخیان در این بحث و نیز گزارش‌های شیخ مفید از دیدگاه تناسخیان، می‌توان ادعا کرد که تناسخ موردنظر شیخ مفید و دیدگاهی که از رواج بیشتری برخوردار است، منطبق بر تعریف‌های دسته دوم تناسخ ملکی است.

از سوی دیگر تقدم حدوث نفس بر بدن، تنها در صورتی می‌تواند دستاویزی برای نظریه تناسخ قرار گیرد که بگوئیم روح پیش از این دنیا به بدنی تعلق داشته و اکنون که در این دنیا قرار گرفته است به بدنی متفاوت از بدن پیشین تعلق دارد؛ و این امکان وجود دارد که این انتقال از بدنی به بدنی دیگر دائماً در عالم‌های متفاوت تکرار گردد. شیخ مفید این فرض را همان اعتقاد به آموزه «عالم ذر» می‌داند که از نظریه تقدم حدوث روح بر بدن نشئت می‌گیرد.

اما همان‌گونه که ملاحظه می‌شود این فرض نیز قیود تعریف موردنظر از تناسخ را دارا نیست؛ چراکه تعلق به بدن‌های متفاوت - اگر پذیرفته شود - همگی در عالم دنیا (نشئه مادی) نیست، بلکه این انتقال‌های روح در عوالم مختلفی صورت گرفته است. گذشته از این، پی‌درپی بودن و بدون فاصله بودن این انتقال‌ها نیز کانون تردید است؛ چراکه ممکن است روح مدتی را بدون بدن گذرانده باشد.

با توضیحاتی که مطرح شد این اشکال که پذیرفتن عالم ذر، مستلزم قبول تناسخ است، نیز پاسخ خود را می‌یابد؛ زیرا اولاً درباره تناسخ و تعریف آن رویکردهای متفاوتی وجود دارد: برخی بر ضرورت آن استدلال می‌کنند و برخی دیگر بر محال بودن همه اقسام آن و حال آنکه نه مدعیان ضرورت توان اقامه استدلال بر ادعای خود دارند و نه آنان که همه اقسام تناسخ را محال می‌انگارند قادرند این مدعای

آن را تأویل کرد؟ مشکل فراموشی نیز دلیل خاص خود را دارد و برای فراهم شدن زمینه امتحان در دنیا لازم بوده است. البته اثر عالم ذر و وقایع رخ داده در آن، درون انسان باقی است و همین برای احتیاج و یافتن راه سعادت لازم است. مسئله تناسخ نیز با توجه به قیود و شرایطی که در آن مطرح است نمی‌تواند لازمه این آموزه باشد؛ زیرا ادله‌ای که تناسخ را به‌طور مطلق محال می‌شمرند، مخدوش‌اند و مفاد ادله عقلی و نقلی ناظر به انکار تناسخی است که جای‌گزین ثواب و عقاب در قیامت شود. از سوی دیگر مواردی چون زنده شدن مردگان در دنیا و معاد جسمانی از موارد نقض استحاله تناسخ هستند. بنابراین غالب اشکال‌ها، استبعادهایی بیش نیستند و پاسخ بیشتر این اشکال‌ها در خود روایات این باب مطرح شده است و اشکالات دیگر نیز با اندکی تأمل برطرف‌شدنی‌اند و پیامد سوئی ندارند.

خود را برهانی کنند (برای تبیین این مدعا، ر.ک: همان، ص ۵۳-۱۷۰). آنچه از روایات برمی‌آید صرفاً همین نکته است که اگر کسی به تناسخ تمسک کند تا بر اساس آن منکر اصل معاد، روز قیامت و پاداش و عقاب در بهشت و جهنم شود، کافر است. بنابراین ممکن است که اصل تناسخ در پاره‌ای موارد ممکن باشد؛ تا آنجا که ادعا شده است اموری از قبیل احیای مردگان و معاد جسمانی مبتنی بر نوعی تناسخ هستند (ر.ک: همان، ص ۱۷۷-۱۸۴).

گذشته از این می‌توانیم به صورت نقضی همین اشکال را درباره بدن انسان پس از مرگ نیز مطرح کنیم. مثلاً خود شیخ مفید معتقد است که در عالم برزخ، روح انسان به بدنی شبیه بدن دنیوی وی (بدن مثالی) تعلق می‌گیرد (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۷۷؛ همو، ۱۴۱۳ق - ج، ص ۶۳-۶۴؛ همو، ۱۴۱۳ق - ب، ص ۹۱) و با آن متعم یا معذب خواهد بود. از سوی دیگر همه اندیشمندان بر اینکه کیفیت معاد در روز قیامت (دست‌کم بخشی از آن) به صورت جسمانی است تأکید می‌ورزند. بنابراین در قیامت انسان دارای بدنی مادی و جسمانی است. آیا در این دو مورد تناسخ رخ نمی‌دهد؟ هر پاسخی که در اینجا داده شود درباره اختلاف بدن‌های عالم ذر و عالم دنیا هم قابل بیان است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شیخ مفید اصل جریان اخراج ذریه آدم به صورت ذرات را با استناد به یک روایت از روایات متعدد دال بر آن، می‌پذیرد و دیگر روایات را که به ماجرای استنطاق آن ذرات از سوی خداوند و اقرار و پیمان آنان می‌پردازند، از اخبار «تناسخیه» می‌شمارد. وی آیه میثاق را علاوه بر معارض بودن با اخبار، از باب مجاز در لغت می‌داند و معتقد است مراد از آیه آن است که خداوند از افراد مکلفی که از صلب آدم به وجود می‌آیند، با کامل کردن عقلشان و راهنمایی‌شان به وسیله آثار صنع خود، پیمان می‌گیرد. وی همچنین مسئله فراموشی عالم ذر و لغو بودن آن را یکی دیگر از اشکالات این نظریه به‌شمار می‌آورد. مهم‌ترین اشکال وی لزوم تناسخ بر اساس این آموزه است و برای پاک کردن دامان شیعه از این اتهام به‌شدت با هر موضوعی که کوچک‌ترین ارتباطی با تناسخ داشته باشد مخالفت می‌کند.

مهم‌ترین پاسخ‌ها به اشکالات شیخ مفید این است که روایات این آموزه بسیار فراوان و قریب به تواترند که قدر متیقن آنها اثبات اصل عالم ذر است. از سوی دیگر میان این روایات و ظاهر آیه میثاق نیز تعارضی وجود ندارد، بلکه به نحوی می‌توان آیه را بیانی با جزئیات بیشتر نسبت به روایات دانست. براین اساس با چه مجوزی می‌توان از ظاهر آیه با چنین پشتوانه محکمی از روایات، دست برداشت و

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
 اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا*، بیروت، الدار الاسلامیه.
 اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۹۲۹م، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، استانبول، مطبعة الدولة.
 آل عقده، خالد بن القادر، ۱۴۲۱ق، *جامع التفاسیر من كتب الاحادیث*، عربستان، دارطیبه.
 بابایی، علی اکبر و دیگران، ۱۳۷۹، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت.
 بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
 بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالاجیل - دارالافاق.
 جزایری، سید نعمت‌الله، ۱۴۱۷ق، *نور البراهین*، تحقیق سید مهدی رجایی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 حسن زاده‌آملی، حسن، بی تا، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنة*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
 سلیمانی، محمد علی، ۱۳۸۴، *عالم ذر*، بی جا، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
 سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۹۹۸م، *أمالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دارالفکر العربی.
 —، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۶۵ق، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، جده، دارالمعرفه.
 طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیرعامل، بیروت دار احیاء التراث العربی.
 صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 —، ۱۳۸۹ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
 مفید، محمد بن محمد نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *اوائیل المقالات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 —، ۱۴۱۳ق ب، *تصحیح الاعتقادات الامامیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 —، ۱۴۱۳ق ج، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 —، ۱۴۱۳ق د، *المسائل الکبریة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
 عروسی حویزی، عبدعلی جمعه، ۱۳۷۳، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی