

کاوشی در مراتب هستی پیش از عالم دنیا از منظر مفسران فریقین*

□ محمد مهدی خواجه پور**

□ مجتبی محمدی مزرعه شاهی***

چکیده

در متون تفسیری، فلسفی و عرفانی، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از عوالم هستی ارائه شده که برخی ناظر به پیش از دنیا و برخی مربوط به پس از آن است. تعداد عوالم مقدم بر دنیا محل اختلاف است؛ گروهی از عوالمی چون انوار، اظله، اشباح، ارواح، ذر و طینت یاد کرده‌اند و برخی آنها را سیر نزولی روح از قرب الهی تا ورود به ماده می‌دانند، در حالی که جمعی تنها به دو عالم «امر» و «ذر» اشاره دارند. این تقسیمات ریشه در آیات و روایات دارد؛ از این رو بررسی آنها می‌تواند روشن کند که کدام یک مورد پذیرش قرآن است، چه ویژگی‌هایی دارند و چگونه با یکدیگر مرتبط‌اند.

پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی، به بررسی انتقادی آرای مفسران موافق و مخالف درباره وجود خارجی و ویژگی‌های این عوالم پرداخته است. هدف اصلی، تبیین موضع قرآن و روایات و شناسایی دلایل انحصار یا توسیع این تقسیمات است. شناخت ساختار عوالم هستی، تأثیری بنیادین بر جهان‌بینی و جهت‌گیری‌های عملی انسان دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد کدام تعبیر قرآنی و روایی مستندند و چه ارتباطی میان این عوالم برای درک مسیر تعالی روح وجود دارد. **کلیدواژه‌ها:** عوالم هستی، عوالم مقدم بر دنیا، مفسران فریقین، عالم ذر، عالم ارواح.

*. تاریخ وصول: ۱۴۰۴/۶/۳۰ تاریخ تصویب: ۱۴۰۴/۹/۲۰.

** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده علوم قرآنی میبد (dr.khpour@gmail.com).

*** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده علوم قرآنی میبد (mazraehshahi@quran.ac.ir).

مقدمه

«عوالم» جمع «عالم» است و عالم - به فتح لام - در فارسی به معنای جهان است. در واژه‌شناسی عنوان باید دانست که «عالم» نامی برای فلک و یا جواهر و أعراض درون آن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۸۱) و یا به هر نوعی از اصناف آفرینش اطلاق گردیده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۲۰/۶). کلمه «عالم» مانند «خاتم» کلمه‌ای است که بر آلت و ابزار دلالت می‌کند؛ که از عَلم و علامت مشتق است و به معنای «ما یعلم به شیء» است؛ یعنی آن چیزی که به وسیله آن، علم حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۴/۱). برخی «عالم» را به معنای چیزی می‌دانند که علم به آن تعلق می‌گیرد و لذا می‌گویند: نظام و همبستگی هر سلسله‌ای از موجودات را که تحت قوانین مخصوصی باشند، «عالم» گویند؛ زیرا این نظم و همبستگی است که متعلق علم قرار می‌گیرد؛ مانند عالم جمادات، عالم نباتات، عالم حیوانات و عالم فرشتگان و اگر عالم به معنای چیزی باشد که متعلق علم قرار می‌گیرد، بر خداوند نیز «عالم» اطلاق می‌شود؛ زیرا خداوند نیز متعلق علم انسان واقع می‌شود. با توجه به معانی لغوی عالم می‌توان گفت: عالم، هم بر تمامی موجودات اطلاق می‌شود، مانند عالم وجود؛ و هم بر ماسوی الله اطلاق می‌شود، مانند این که گفته می‌شود: «عالم، حادث است»؛ و هم بر هر نوعی از انواع موجودات، مانند عالم جماد، عالم نبات، عالم حیوان و عالم فرشتگان؛ و هم بر صنفی از اصناف، مانند عالم عرب، عالم عجم (شعرانی، ۱۳۸۰: ۱۸۴/۲). در اصطلاحات فلسفی کلمه «عالم» به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه خاصی را اشغال کرده باشند، به طوری که محیط و مسلط بر تمام مادون خود و محاط در مافوق خود هستند؛ طبق این اصطلاح، تمام اجسام و جسمانیات با اینکه اجناس و انواع متعددی هستند یک «عالم» به شمار می‌روند، یعنی تمام موجودات طبیعت، در «عرض» یکدیگر هستند نه در طول یکدیگر؛ زیرا هیچ کدام احاطه وجودی بر انواع و اجناس دیگر ندارند. پس مقصود ما از عالم، موجود یا گروه موجوداتی است که در مجموع هستی، مرتبه‌ای خاص را اشغال کرده و در عرض هم می‌باشند (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۹۴/۵). در عرفان عالم به دو بخش «مجردات»

و «عناصر» تقسیم می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۴۱۳: ۱۳۷/۴). البته باور به جسمانی بودن تمامی عوالم و عناصر آفرینش نیز منسوب به برخی از محدثان و متکلمان است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴/۵۷). پیشینه پژوهش در زمینه انسان و خلقت او به درازای تاریخ آفرینش اوست و این امر همواره مورد توجه اقشار مختلف علما بوده است. آقای علی اکبر شایسته در مقاله‌ی «انسان در عالم قبل از دنیا» به روش کتابخانه‌ای و توصیف و تحلیل محتوا با استفاده از آرای اندیشمندان، به تبیین مفهوم وجود انسان در عالم قبل از خلقت پرداخته است. خانم نجمه منصوری، در پایان نامه «عوالم قبل از دنیا و حیات پیشین انسان از دیدگاه شیخ مجتبی قزوینی و علامه طباطبایی» به بیان دیدگاه شیخ مجتبی قزوینی بنیانگذار مکتب تفکیک و علامه طباطبایی متکلم، فیلسوف و مفسر قرآن پرداخته است. ایشان نیز وجود عوالم متعدد قبل از دنیا از جمله عالم امر و عالم ذر را می‌پذیرد و معتقد است تقدم این عوالم بر دنیا، تقدم زمانی نیست بلکه تقدم رتبی و علت و معلولی است. همچنین آقای علی افضلی در کتاب «عالم ذر و عوالم پیش از دنیا»: مجموعه مقالات همایش «عالم ذر و عوالم پیش از دنیا از دیدگاه ادیان و آیین‌ها» به جمع‌آوری مقالاتی در این زمینه پرداخته است.

۱. عوالم قبل از دنیا

آنچه مسلم است دانشمندان تاکنون نتوانسته‌اند اطلاعات دقیقی از مبدأ آفرینش و کیفیت به وجود آمدن عالم و عوالم قبل از عالم دنیا به دست آورند؛ هر چند گمانه‌زنی‌های مختلفی در این زمینه با عنایت به منقولات صورت گرفته است، اما هیچ کدام مفید قطع و یقین نمی‌باشد، اینها برداشت‌های مختلفی است که از روایات معصومین صورت گرفته است و از دو نظر می‌تواند قابل تأمل باشد، یکی در اصل صدور روایت و دیگری در برداشت از روایت که ممکن است برداشتی ناصحیح باشد، افزون بر آن که در قرآن کریم کلام روشنی از عوالم قبل از دنیا به میان نیامده است. آنچه از روایات در بادی امر به دست می‌آید این است که آفرینش انسان در چند مرحله و با فاصله زمانی صورت گرفته است: الف) عالم انوار، ب) عالم ارواح،

ج) عالم ابدان. در این مجال به مهم‌ترین عوالم قبل از آفرینش دنیا که در روایات نامی از آن به میان آمده است، اشارت می‌رود.

۱-۱. عالم انوار

منظور از «عالم انوار» عالمی است که گفته می‌شود قبل از آفرینش دنیا و انسان‌ها، وجود داشته است و روایات و احادیث زیادی در این رابطه وارد شده است که شاید کثرت روایات موجب آن باشد که نیازی به اثبات و ابرام آن‌ها نباشد. البته باید به این نکته توجه داشت که در رابطه با عوالم قبل از آفرینش انسان تحقیقات گسترده‌ای صورت نگرفته اما از بعضی از آیات قرآن و روایات می‌توان استفاده کرد که آن چه در عالم جسمانی وجود دارد به برکت عالم انوار و شعاع و پرتوی از آن است. آیت‌الله مصباح یزدی می‌فرماید: نکته ظریفی که از برخی آیات قرآن می‌توان استظهار کرد این است که عالم جسمانی و همه آنچه در آن هست، به برکت عالم فوقانی لباس هستی به تن کرده، و درحقیقت شعاع و پرتوی از آن است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)؛ و خزاین همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم». مقصود از «نزد ما» همان عالمی است که پیش خداست، نه پیش ما. خدای سبحان می‌فرماید هرچه شما در این عالم ببینید، مخازن آن پیش خداست و از آن مخازن با حد و حدودی ویژه در این عالم نازل می‌شود (مصباح یزدی، ۲۰۱۲: ۲۵۸/۱). اما مهم‌ترین چیزی که می‌تواند مستندی برای ما باشد سخنان معصومین علیهم‌السلام می‌باشد. در احادیث وارده درباره آفرینش عالم انوار چنین آمده است که خداوند نوری را آفرید و آن را به دو نیم تقسیم نمود که نیمی از آن حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم شد و نیمی از آن حضرت علی علیه‌السلام گردید. سپس از این دو نور ائمه معصومین علیهم‌السلام از نسل حضرت امام حسین علیه‌السلام آفریده شدند. مدت زمان آفرینش نوری پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت علی علیه‌السلام چهل هزار سال یا چهارده هزار سال قبل از آفرینش حضرت آدم علیه‌السلام نقل شده است و نیز آفرینش نوری اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هفت هزار سال قبل از آفرینش دنیا و دو هزار سال قبل از آفرینش آدم ذکر شده است، شاید صدها روایت در کتب مختلف شیعه و

سنی درباره اصل این عالم وارد شده باشد و حکایت از این دارد که معصومین علیهم السلام دارای دو نوع خلقت یعنی خلقت ظاهری و خلقت نوری می‌باشند و از جمله مباحثی که در رابطه با رسول خدا صلی الله علیه و آله در منابع دینی آمده است تقدم وجودی پیامبر صلی الله علیه و آله بر سایر موجودات است که در ارتباط با جنبه آفرینش نوری آن حضرت می‌باشد. البته این عقیده مختص به شیعه نیست بلکه احادیث آن در کتاب‌های اهل سنت نیز به وضوح به چشم می‌خورد. در توضیح این مطلب باید گفت: نور وجود اولین حقیقتی است که از ذات خداوند ظاهر گشت و سرتاسر عالم را روشن نمود و ظهور هر موجودی به وسیله او خواهد بود و لذا از آن تعبیر به «نور خدا» می‌شود، این حقیقت نوری به تنزل یافت و به صورت موجودات مختلفی چون عرش، کرسی، ملائک و امثال آن تجلی نمود و از جمله آن تجلیات آدم بود که حامل آن نور وجود الهی بود. آدم تجلی تکوینی اکمل آن نور الهی بود و در این میان افراد کاملی که از حد بالای این نور برخوردار بودند به مقام نبوت و وصایت رسیدند و در این میان فقط معصومین بودند که با آن نور وجود اتحاد تام و کامل داشتند که سرتاسر عالم را پر نموده و از آن به نور چهارده معصوم تعبیر می‌شود. بدیهی است راهیابی به فهم این حقیقت برای همگان ممکن نیست، بلکه برای کسانی امکان‌پذیر است که طریقه براهین عقلی و منازل باطن را پیموده با نور وجود آشنا شده‌اند. اما در این مقام به ذکر چند روایت در اثبات عالم انوار قبل از آفرینش آدم بسنده می‌شود.

مُحَمَّدُ بْنُ الْعَبَّاسِ مَرْفُوعاً إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ: سَأَلَ ابْنُ مِهْرَانَ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ عَنْ تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى «وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ» مُحَمَّدُ بْنُ عَبَّاسٍ، از محمد بن زیاد، روایت کرده است که گفت: ابن مهران از عبدالله بن عباس درباره تفسیر کلام خداوند متعال پرسید: «و ما صف زنان ایستاده‌ایم و ما تسبیح‌گویانیم.» ابن عباس گفت: ما نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله بودیم که علی بن ابی طالب علیه السلام جلو آمد. وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله او را دید، به او لبخند زد و فرمود: «خوش آمدی به کسی که خداوند چهل هزار سال قبل از آدم او را آفریده است.» گفتم: «ای رسول خدا، آیا پسر قبل از پدر بوده است؟» فرمود:

بله، خداوند متعال قبل از اینکه آدم را در این مدت بیافریند، من و علی را آفرید. او

نور را آفرید و آن را به دو نیمه تقسیم کرد. او مرا از یک نیمه و علی را از نیمه دیگر، قبل از همه چیز آفرید. سپس او چیزها را تاریک کرد و نور آن‌ها از نور من و نور علی بود. سپس ما را در سمت راست عرش قرار داد. سپس فرشتگان را آفرید و ما او را تسبیح گفتیم و فرشتگان نیز او را تسبیح گفتند. ما او را به یگانگی دانستیم و فرشتگان نیز او را به یگانگی گفتند. ما او را بزرگ داشتیم و فرشتگان نیز او را بزرگ داشتند ... (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹/۳۵).

در روایت دیگر خلقت نوری پنج تن آل عبا علیهم‌السلام هفت هزار سال قبل از آفرینش دنیا بیان شده است، می‌فرماید: «عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَنِي وَ عَلِيًّا وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ ...» از معاذ بن جبل نقل است که رسول خدا ﷺ فرمود: همانا خداوند متعال، من و علی و فاطمه و حسن و حسین را هفت هزار سال قبل از خلقت جهان آفرید. گفتیم: کجا بودی ای رسول خدا؟ فرمود: در برابر عرش، در حالی که خدای متعال را تسبیح و حمد و تقدیس و ستایش می‌کردی. گفتیم: در چه حالی؟ فرمود: «به صورت‌هایی از نور بودیم تا اینکه خداوند متعال اراده فرمود که صورت‌های ما را بیافریند. ما را به صورت ستونی از نور درآورد، سپس ما را در صلب آدم قرار داد، سپس ما را از صلب پدران و رحم مادران بیرون آورد، و نه آلودگی شرک و نه زنای کفر به ما نرسید. برخی از مردم به ما شادمان می‌شوند و برخی دیگر به خاطر ما بدبخت می‌شوند. سپس، هنگامی که ما را در صلب عبدالمطلب قرار داد، آن نور را بیرون آورد و آن را به دو نیم کرد، نیمی را در عبدالله و نیمی دیگر را در ابوطالب قرار داد. سپس نیمی را که از آن من بود، بیرون آورد. به آمنه و نیمی را به فاطمه بنت اسد. آمنه مرا بیرون آورد و فاطمه علی را بیرون آورد. سپس خدای متعال ستون را به من برگرداند و فاطمه از من بیرون آمد. سپس خدای متعال ستون را به علی برگرداند و از او حسن و حسین، یعنی از هر دو نیمه، به وجود آمدند. پس هر آنچه از نور علی بود در نسل حسن شد و هر آنچه از نور من بود در نسل حسین شد. نسل حسین از طریق امامان از نسل او تا روز قیامت ادامه می‌یابد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۴/۳۵ و ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲۰۸/۱). در بعضی از روایات آمده است که با درخشش نور وجود حضرت ﷺ آسمان‌ها و زمین روشن گردید.

در حدیث دیگر آمد است که جابر بن یزید گوید: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلْقَ مُحَمَّدٍ عليه السلام وَ عِزَّتُهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ ... ابو جعفر عليه السلام به من فرمود: «ای جابر، اولین چیزی که خدا آفرید، محمد صلی الله علیه و آله و خاندانش، هدایت یافتگان بودند. آن‌ها در پیشگاه خدا صورت‌های نورانی بودند.» پرسیدم: «این صورت‌ها چیستند؟» پاسخ داد: «آن‌ها سایه‌هایی از نور هستند، اجسام نورانی بدون روح. او توسط یک روح واحد، یعنی روح القدس، پشتیبانی می‌شد. به وسیله آن، او و خاندانش خدا را پرستش می‌کردند و به همین دلیل، او و خاندانش را موجوداتی خردمند و دانا آفریدند.» انسان‌های صالح و پاکی که خدا را با نماز، روزه، سجده، تسبیح و حمد می‌پرستند و نماز می‌خوانند، حج می‌کنند و روزه می‌گیرند ... (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۴۲/۱).

این‌گونه روایات که به گفته مرحوم بهبهانی، در میان عامه (اهل تسنن) و خاصه (شیعیان) فراوان است (خمینی، ۱۳۷۲: ۱۴۸) به خوبی روشن می‌سازند که نخستین مخلوق، نور حضرت محمد صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام بوده است که پیش از آفرینش آدم وجود داشته‌اند.

۱-۱-۱. بررسی دیدگاه موافقان و مخالفان

در خصوص عالم نوری قبل از خلقت، دو دیدگاه کلی وجود دارد. یک گروه با عنایت به روایات بسیار، چنین عالمی را پذیرفته‌اند و به توجیه و تفسیر روایات اقدام نموده‌اند. روایات و احادیث بی‌شماری که چندان احتیاج به اثبات و ابرام آن نیست. در مقابل برخی وجود چنین عالمی را رد نموده و روایات آن را نیز مخدوش دانسته و یا به توجیه آن به گونه‌ای دیگر پرداخته‌اند.

۱-۱-۱-۱. موافقان

در توجیه پذیرش دیدگاه موافقان نکات ذیل می‌تواند مورد عنایت باشد:

الف) وجود روایات زیاد می‌تواند دلیلی بر وجود چنین عالمی باشد.

ب) بعید نیست که مراد از «قبل» که در روایات آمده، قبل زمانی نباشد، مخصوصاً که ارتباط آن نور فقط با موجوداتی نیست که در مرز عدم و وجودند؛ بلکه آن نور بر همه

موجودات تا روز قیامت می‌تابد. وقتی همه آن‌ها از آن نور خلق شده‌اند، از آن جدا نیستند و آن نور در همه آن‌ها حضور دارد.

ج) می‌توانیم بگوییم: آن نوری که خدا قبل از خلق خلایق، خلق فرموده است، در عالم دیگری بوده است که آن عالم غیر از این عالم دنیاست که ما در آن زندگی می‌کنیم. آن عالم بر همه آنچه در این عالم است احاطه دارد. زمان جزء عالم ماده است و آن عالم فوق زمان است و بر زمان احاطه دارد.

د) روح اگرچه پس از خلق بدن دمیده می‌شود، اما از آن جهت که موجودی است مجرد و فوق طبیعت، به دو رتبه، بر بدن تقدم دارد، نه این که از نظر زمانی بر او سبقت داشته باشد. بر این اساس؛ ارواح از جهت زمانی با بدن حادث می‌شوند، اما از آن رو که مجردند، برای رتبه قبل از عالم اجسام و طبیعت قرار دارند؛ چون مجردات از عالم عقل هستند و عالم عقل و عالم مثال، قبل از عالم طبیعت قرار دارند، و این چنین قبلیتی، قبلیت زمانی نیست تا با حدوث روح بعد از بدن منافاتی داشته باشد.

ه) روایاتی که بحث انوار ائمه علیهم‌السلام را مطرح می‌کنند ربطی به خلقت ارواح ندارند؛ زیرا مراد از عالم انوار همانا وجود اشیا در مراتب تحقق علت است. به عبارت دیگر؛ «نور» به مراتب و درجات وجودی پیش از تحقق یک شیء اشاره دارد و قبلیت در آن جا به معنای واسطه در فیض بودن آنان است و این که آن‌ها در سلسله علل فاعلی عالم قرار دارند؛ یعنی آنچه علت غائی و فاعلی است انوار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام، است، نه روح، نفس و وجود طبیعی آنان، پس اعتقاد به تقدم انوار ائمه علیهم‌السلام ربطی به قدیم بودن نفوس ندارد. اما باید توجه داشت که مراد از «انوار» در روایات گذشته، «ارواح» نیست، بلکه مقصود از آن‌ها وسائط فیضی هستند که در لسان فلسفه از آن به عقول تعبیر می‌شود (ر.ک: ترخان، ۱۳۸۸).

۲-۱-۱. مخالفان

الف) از قرآن کریم هم نمی‌توان برای قدیم بودن نفوس جزئی، قرینه و شاهی یافت، بلکه

درست در نقطه عکس و مقابل، آنچه در قرآن بر آن تأکید شده، حدوث روح بعد از بدن است. (ب) وجود روایات به ظاهر متعارض، اختلاف نظر در اثبات اصل عوالم پیشین و رخدادهای هریک از عوالم و ترتب بین این عوالم را تشدید می‌کند. یکی از پیچیدگی‌های موجود در فهم احادیث این عالم، اعداد و ارقام متفاوتی است که زمان پیدایش این رویداد را بیان می‌کنند. در این گزارش‌ها، خلقت نوری آن‌ها چهارهزار سال (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۶۴۰/۲)، هفت هزار سال (خزاز، ۱۴۰۱: ۷۱)، دوازده هزار سال (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۰۵)، چهارده هزار سال (طبری، ۱۴۱۵: ۶۳۰) و یا پانزده هزار سال (کوفی، ۱۴۱۰: ۵۵۲) پیش از خلقت حضرت آدم بیان گردیده است.

(ج) روایات عالم انوار از نظر سندی در منابع حدیثی شیعه غالباً ضعیف یا مرسل‌اند، علامه مجلسی در بحارالانوار روایات را با هدف جمع‌آوری نقل کرده و خود در اعتبار همه آن‌ها نظر قطعی نداده است. عرفا مانند ابن عربی، سید حیدر آملی و امام خمینی، بیشتر به محتوای معنوی و شهودی این روایات توجه دارند تا سند ظاهری. در عرفان، اعتبار یک روایت گاه بر اساس مطابقت با کشف و شهود سنجیده می‌شود، نه صرفاً سلسله راویان. لذا برخی از اندیشمندان معاصر، به دلیل ضعف سندی یا نبود تواتر، در پذیرش عالم انوار به عنوان یک عالم مستقل، تردید دارند.

۲-۱. عالم اظله و اشباح

عالم اظله و اشباح نیز همان عالم ارواح یا عالمی شبیه آن است که خداوند از ارواح و اظله بر ربوبیت و نبوت و امامت پیمان گرفته و به دلیل لطافت زیاد ارواح، از آنان به «اظله» تعبیر شده است. علامه امینی از اندک نویسندگانی است که در زمینه عوالم نخستین دست به قلم شده و در این جهت احتمال انفکاک عالم اظله از ارواح را دور به شمار نیاورده است (امینی، ۱۳۹۲: ۱۳۶).

احادیث متعددی نیز در این باب وارد شده است: «عَنِ الْمُفَضَّلِ قَالَ: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَيْفَ كُنْتُمْ حَيْثُ كُنْتُمْ فِي الْأَظْلَةِ...»: مفضل گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

آنگاه که در اظله (عالم ارواح یا عالم مثال یا عالم ذر) بودید به چه کیفیت بودید؟ فرمود: نزد پروردگار خود بودیم، کسی جز ما نزد او نبود. در سایه سبزی بودیم و خدا را تسبیح و تقدیس و تهلیل و تمجید می‌گفتیم، و هیچ فرشته مقرب و جاننداری غیر ما نبود، تا آنکه خدا آفرینش چیزها را اراده کرد، پس آنچه خواست، چنان که خواست از ملائکه و غیر آن‌ها آفرید، و سپس علم آن را به ما رسانید (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۸۲/۲). در رابطه با تعبیر «اشباح» نیز روایاتی متعددی وارد شده است چنانچه می‌فرماید: «بر امام صادق علیه السلام وارد شدم، گروهی از مردم نزد او بودند. سلام کردم و نشستم و گفتم: «کجا بودید پیش از آنکه خداوند آسمان بنا شده و زمین گسترده، یا تاریکی یا نور را بیافریند؟» فرمود: «ای قبیصه، ما شبح‌هایی نورانی بودیم که پانزده هزار سال پیش از آفرینش آدم، گرد عرش می‌چرخیدیم و خدا را تسبیح می‌گفتیم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۸/۵۴).

۱-۲-۱. بررسی

دیدگاه علما درباره عالم اظله بسیار متنوع و گاه متناقض است، زیرا این مفهوم بیشتر در متون عرفانی و برخی روایات آمده و از نظر سندی و فلسفی محل بحث می‌باشد. برخی از محدثان و علمای حدیث مانند شیخ صدوق و شیخ مفید، روایات مربوط به عالم اظله را ضعیف یا غیر قابل اعتماد دانسته‌اند. شیخ مفید به‌طور خاص این روایات را از غالیان و مروجان اسرائیلیات دانسته و اعتبار آن‌ها را رد کرده است (ر.ک: کریم‌پور، ۱۳۹۴: ۷۱-۴۹). فلاسفه‌ای مانند ملاصدرا و میرداماد، عالم اظله را در چارچوب نظریه‌های هستی‌شناسی خود بررسی کرده‌اند. ملاصدرا آن را با عالم مثال یا عالم ملکوت تطبیق می‌دهد و آن را مرحله‌ای از تجلیات نفس پیش از تعلق به بدن می‌داند (ر.ک: بیابانی اسکویی، ۱۳۸۶: ۱۷). عرفایی مانند امام خمینی، عالم اظله را مرحله‌ای از ظهور نور وجودی انسان پیش از عالم ماده می‌دانند. در عرفان، عالم اظله گاه به عنوان سایه‌ای از حقیقت وجودی انسان تعبیر می‌شود که در آن، روح انسان به شناخت و عهد با خداوند می‌رسد (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۳۵-۱۴۰؛ آملی، بی‌تا: ۱۳۶-۱۴۵). برخی مفسران، عالم اظله را با آیه "أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ" (اعراف: ۱۷۲) مرتبط دانسته‌اند و آن را

مرحله‌ای از میثاق فطری انسان با خداوند می‌دانند. شیخ طوسی در جایی از تبیان تفسیر آیه ۱۷۲ سوره اعراف به عالم ذر و اظله را تضعیف می‌کند و آن را محال می‌شمارد (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۵۹/۳). ولی در جای دیگری از همین تفسیر موضع متعادل‌تری در قبال آن اتخاذ می‌کند. وی در تفسیر تبیان خود پس از نقل اقوال مختلف درباره آیه «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» می‌گوید: گروهی از اصحاب ما با توجه به اخبار، این را به عالم ذر و اظله برمی‌گردانند، سپس این وجه را امکان‌پذیر و قریب به کلام اعلام می‌کند (همان: ۲۹/۵).

۱-۳. عالم ارواح

منظور از عالم ارواح عالمی است که گفته می‌شود در آن عالم، ارواح، دو هزار سال قبل از اجساد خلق شده‌اند و دارای عقل و شعورند و خداوند همان جا خود را به آن‌ها معرفی کرده است، از جمله مواردی که در شرح احادیث عوالم پیشین، امر بر خود محدثان نیز پوشیده مانده است، تفکیک عالم ارواح از انوار است از برخی شروح برمی‌آید که وجود نوری (مازندارنی، ۱۳۸۲: ۱۴۳/۷) و یا عقلی (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۹۷/۵) تعبیر دیگری از حقیقت روح است که در این صورت، عالم ارواح مستقل از عالم انوار نخواهد بود. این نظر را می‌توان با نقل‌هایی که «نور» را به «روح» تفسیر کرده‌اند، تأیید کرد:

روایات در این باب متعدد است که به یک مورد اشارت می‌رود: «از امام صادق (ع) از پدرانش (ع) روایت شده که فرمودند: رسول خدا (ص) فرمود: «خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد آفرید، سپس آن‌ها را در هوا قرار داد. کسانی که در آنجا یکدیگر را می‌شناختند، در اینجا با هم متحد می‌شوند و کسانی که در آنجا با هم بیگانه بودند، در اینجا با هم اختلاف پیدا می‌کنند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲/۵۸). عده‌ای ظاهر این روایات را گرفته و می‌گویند روح قبل از بدن به وجود آمده است و بعد که بدن شکل گرفت، در آن قرار می‌گیرد. از نظر این دسته از علما روح یا بدون هیچ‌گونه بدنی می‌باشد و تنها و مستقل است یا آن‌که در یک بدن مثالی قرار می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۴/۵۸).

۱-۳-۱. بررسی

به نظر می‌رسد اثبات چنین عالمی از طریق آیات قرآن امکان‌پذیر نبوده و از طریق روایات نیز چندان آسان نمی‌باشد، ولذا دانشمندان در وجود چنین عالمی اختلاف نموده تفاسیر مختلفی ارائه داده‌اند. شیخ مفید در این باره می‌گوید:

اما آن خبری که می‌گوید خداوند متعال ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد خلق کرده است، جزء اخبار واحد (غیر متواتر) محسوب می‌شود... و اگر فرض کنیم که این قول پذیرفته شود، معنای آن این است که: خداوند متعال ارواح را در علم ازلی خود، قبل از ایجاد اجساد، تقدیر نموده است. سپس اجساد را خلق کرده؛ و بعد از آن، ارواح را برای آن اجساد خلق نموده است. پس خلق ارواح قبل از اجساد، خلق تقدیر در علم است، همان‌گونه که قبلاً بیان کردیم، و نه خلق ذوات (هستی مستقل) آن‌ها، آن‌گونه که توصیف شد. خلق ارواح به صورت احداث و اختراع (آفریدن نو)، پس از خلق اجساد و صورت‌هایی است که ارواح آن‌ها را تدبیر می‌کنند و اگر چنین نبود (یعنی اگر ذات ارواح پیش از اجساد خلق می‌شد)، ارواح می‌توانستند به تنهایی قائم باشند (به خود متکی باشند) و نیازی به آلانی که آن‌ها را حمل کند (یعنی بدن) نداشتند. ولی ما می‌دانیم که ما احوالی (از خود) قبل از خلق اجساد داشتیم، همان‌گونه که احوال خود را بعد از خلق اجساد می‌دانیم. و این (یعنی قائم بودن ارواح به خود بدون بدن) امری محال است که فساد آن آشکار است (مفید، ۱۴۱۳: ۵۳/۷).

مرحوم سید مرتضی نیز وجود چنین عالمی را نمی‌پذیرد و می‌فرماید:

به درستی، این سخن که [آن‌ها می‌گویند] «ارواح دو هزار سال قبل از بدن‌ها خلق شده‌اند»، از جمله ادعاهای باطلی است که برای اثبات درستی آن به دلایل آشکار نیازمندند، در حالی که هیچ دلیلی ندارند. ما (در مقابل) بر حدوث (آغازی بودن) تمامی اجسام، چه آن‌هایی که روح دارند و چه آن‌هایی که روح ندارند، استدلال کرده‌ایم و در مواردی بر نیاز آن‌ها به یک مُحَدِّث (آفریننده) دلیل آوردیم و محور اصلی سخن آن‌ها بر این است که روح خود، زنده است؛ اما «زنده» از نظر ما همان بدنی است که روح به آن

تعلق دارد... و ارواح از نظر ما جمله‌ای (مجموعه‌ای) از اجسام هستند و در پاسخ به این سخن که «آیا این ارواح هنگامی که از بدن‌ها جدا می‌شوند، درک (احساس) می‌کنند؟» ما گفتیم: درک‌کننده همان «حی» (موجود زنده) است و موجود زنده، همان چیزی است که حیات به آن حلول کرده است، و آن مجموعه‌ای است که مُدَرکات را درک می‌کند و اگر ارواح به تنهایی (مجرد) این حکم را نداشته باشند (یعنی قابلیت ادراک را نداشته باشند)، جایز نیست که درک کنند (احساس کنند)... بنابراین، از نظر ما، روح عبارت است از هوایی که در سوراخ‌ها و مجاری بدن حیوان (موجود زنده) در حرکت است (دم و بازدم) (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۹/۴).

این درحالی است که برخی وجود چنین عالمی را پذیرفته‌اند، سید حیدر آملی می‌گوید: «و تقدم (پیشی داشتن) ارواح بر عالم اجسام، آشکارتر و واضح‌تر از آن است که نیازمند تبیین و برهان باشد؛ به ویژه که هم حدیث و هم قرآن بر آن گواهی داده‌اند. زیرا پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «خداوند متعال ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد خلق کرد.» و قرآن نیز در مواضع متعددی به این نکته نطق کرده است که ارواح قبل از اجسام هستند. از جمله این موارد، سخن خداوند است که: «و آنگاه که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، از ذریه‌هایشان پیمان گرفت...» (اعراف: ۱۷۳) و نیز سخن خداوند: «سپس او را خلقتی دیگر پدید آوردیم؛ پس بزرگ است خدایی که نیکوترین خلق‌کنندگان است» (مؤمنون: ۱۴) و حرف «ثُمَّ» (سپس) جز برای بیان تراخی (فاصله زمانی طولانی) به کار نمی‌رود» (آملی، ۱۴۱۴: ۲۵۹/۴).

به نظر می‌رسد مطابق آنچه از روایات برداشت می‌شود، اگر عالم ارواح قابل اثبات باشد، عالمی غیر از عالم انوار خواهد بود، عالم ارواح بعد از انوار به یک عالم همگانی و فراگیری اطلاق گردیده که لااقل تمامی انسان‌ها در آن حضور دارند و دو هزار سال پیش از ابدان ذره‌ای آنان آفریده شده‌اند.

۴-۱. عالم ذر

بحث عالم ذر در آیه ۱۷۲ سوره اعراف مطرح و متکلمان، مفسران و محدثان اسلامی در رابطه

با آن بحث نموده‌اند و آراء و نظرات مختلفی را پیرامون آن ارائه داده‌اند خداوند متعال می‌فرماید:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ؛ ای پیامبر به مردم یادآور شو زمانی را که پروردگارت از اولاد آدم پیمانی را گرفت و بنی آدم را به ربوبیتش وادار به شهادت کرد و خداوند به آن‌ها فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم و اولاد آدم گفتند: بلی ما شهادت و گواهی می‌دهیم، خداوند این پیمان را اخذ کرد تا اینکه مبدا شما در روز قیامت بگویند ما از این غافل بودیم یا اینکه بگویند پدرانمان ما را مشرک کردند (اعراف، ۱۷۲).

مرحوم علامه طباطبایی می‌گوید اشهاد بر هر چیز حاضر کردن گواه است در نزد آن و نشان دادن حقیقت آن است تا گواه، حقیقت آن چیز را از نزدیک و به حس خود درک نموده و در موقع به شهادت به آنچه که دیده شهادت دهد، و اشهاد کسی بر خود آن کس نشان دادن حقیقت او است به خود او تا پس از درک حقیقت خود و تحمل آن در موقعی که از او سؤال می‌شود شهادت دهد (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۳۰۷/۸).

در روایات متعددی از معصومین علیهم‌السلام رسیده است که در آن‌ها مباحث متعددی در رابطه با جزئیات عالم ذر به میان آمده است. برحسب برخی از روایات گفته‌اند در آنجا انسان‌ها به صورت ذرات ریزی به اندازه ذر یا کوچک‌تر، از پشت حضرت آدم خارج شدند و خداوند ارواح را در آن‌ها جای داد. سپس به آن‌ها عقل و امری که شایسته تکلیف باشد، اعطا فرمود و مکلفشان ساخت که به خطاب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» پاسخ گویند، درحالی که خودشان بر این اقرار و اعتراف گواه بودند. کسانی که پس از تکلیف فرمان بردند، سعید شدند و عاصیان شقی گردیدند. احادیث در رابطه با عالم ذر نیز متعدد است و به دسته‌های متعددی تقسیم می‌شود، چنانچه می‌فرماید: «زراره گوید و نیز از آن حضرت این قول خدای عزوجل را پرسیدم: «و چون پروردگارت فرزندان آدم از پشت‌هایشان نسلشان را برگرفت و بر خودشان گواه ساخت که مگر من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا (اعراف: ۱۷۲) فرمود: از پشت آدم نژادش را تا

کاوشی در مراتب هستی پیش از عالم دنیا از منظر مفسران فریقین □ ۱۰۳

روز قیامت در آورد، و مانند مورچگان خارج شدند، سپس خود را به آن‌ها معرفی کرد و وانمود، و اگر چنین نمی‌کرد، هیچ‌کس (در دنیا) پروردگارش را نمی‌شناخت، و فرمود رسول خدا ﷺ فرماید: هر نوزادی بر همین فطرت متولد می‌شود، یعنی خدای عزّوجلّ را خالق خود می‌داند، همچنین است قول خدای تعالی: «اگر از آن‌ها پرسی، آسمان‌ها و زمین را که آفریده؟ خواهند گفت: خدا» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۰/۳). در حدیث دیگر:

از پیغمبر ﷺ سؤال شد شما کجا بودید آنگاه که آدم در بهشت بود؟ فرمود در پشت او بودم و مرا به زمین فرود آورد و در پشت نوح بر کشتی سوار شدم و در پشت ابراهیم به آتش افکنده شدم و هیچ پدر و مادری بر من هرگز به زنا ملاقات نکردند و همیشه خدا مرا از اصلاّب پاک به ارحام پاک نقل کرد، در طریق هدایت، تا به نبوّت از من تعهد گرفت و پیمان اسلام از من ستاند و همه صفات مرا بیان کرد و در تورات و انجیل مرا یاد نمود و به آسمانش بالا برد و اسمی برایم برگرفت از اسماء حسناى خویش؛ اَمتَم حمّادند (بسیار حمد کننده‌اند) و پروردگار عرش، محمود است و من محمّد (ابن بابویه، ۱۳۷۴: ۶۲۴).

۱-۴-۱. بررسی

به نظر می‌رسد وجود چنین عالمی نمی‌تواند از مسلمات قرآنی باشد چرا که برداشت از آیه نمی‌تواند از قبیل نصوص باشد بلکه در رابطه با عالم ذر دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که حکایت از این دارد که استظهار از آیه شریفه نیز به راحتی ممکن نیست و وجود چنین عالمی به معنایی که متکلمان مطرح نموده‌اند نیز قابل اثبات نمی‌باشد. در هر صورت در رابطه با آیه شریفه دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که به بعضی اشارت می‌رود:

۱-۴-۱-۱. تکوین مادی

محدثین و اخباریین آیه را حمل بر ظاهر و تکوین مادی نموده‌اند، بدین معنی که خداوند متعال ذریه آدم را از صلب او بیرون کشید و از آن‌ها از ربوبیت خود اقرار گرفت و سپس این

ذریه دوباره به صلب آدم برگشتند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۱/۵۸). فخر رازی هم در تفسیرش این نظریه را به کثیری از مفسرین نسبت داده است (ر.ک: ۱۴۲۰: ۴۶). این نظریه با اشکالاتی روبه‌رو می‌باشد:

الف) این نظریه خلاف ظاهر قرآن و آیه مبارکه است، چون مراد از ظاهر آیه «إِذَا أَخَذَ رَبُّكَ» اخذ میثاق از اولاد اولاد آدم است، نه خود اولاد (طباطبایی، همان: ۳۲۴/۸).

ب) این نظریه با عقل و تجربه بشری ناسازگار است. بیرون آمدن تمام انسان‌ها از صلب آدم به‌صورت ذرات، با قواعد طبیعی و تجربی شناخته‌شده ناسازگار است. این رخداد، اگر واقعی و جسمانی باشد، باید اثری در تاریخ طبیعی بشر باقی می‌گذاشت (مطهری، ۱۴۰۲: ۱۷۵).

ج) اگر این ذرات فاقد شعور و اراده بوده‌اند، چگونه می‌توانند به‌صورت آگاهانه به ربوبیت الهی اقرار کنند؟ و اگر شعور داشته‌اند، چرا آن را به یاد نمی‌آورند؟ (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۲۵/۱).

د) اگر این پیمان به‌صورت واقعی و تاریخی رخ داده، چرا هیچ‌کس آن را به یاد نمی‌آورد؟ این مسئله با اصل عدالت الهی در تکلیف ناسازگار به نظر می‌رسد (همان).

هـ) این نظریه با آیات دیگر قرآن تعارض دارد. برخی آیات قرآن بر فطری بودن شناخت خداوند تأکید دارند (مانند آیه «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»). این آیات بیشتر با تفسیر فطری از عالم ذر سازگارند تا با تفسیر تاریخی و جسمانی (طباطبایی، همان: ۲۷۵/۱).

و) اگر انسان‌ها پیشاپیش به ربوبیت الهی اقرار کرده‌اند، آیا این اقرار اختیاری بوده یا اجباری؟ اگر اجباری بوده، چگونه می‌توان آن را مبنای مسئولیت اخلاقی و دینی قرار داد؟

ز) در ظرف زمانی و مکانی این پیمان ابهام وجود دارد متکلمان در تعیین زمان و مکان دقیق این پیمان اختلاف دارند: برخی آن را در صلب آدم، برخی در عالم ارواح، و برخی در رحم مادران می‌دانند. این اختلاف، انسجام نظریه را زیر سؤال می‌برد (باقری‌نژاد، ۱۳۹۹: ۹۵).

۱-۴-۲. نظریه تمثیل و نمادین

گروهی قائل به نظریه تمثیل و نمادین می‌باشند. این گروه عقیده دارند که هیچ‌گونه پیمان و

گفتگویی در کار نبوده و در حقیقت عالم ذری وجود نداشته و آیه شریفه از قبیل «تمثیل و مجاز» است و مراد خداوند آن است که انسان در مقابل نعمت‌ها باید خدا را بشناسد و در مقابل او تسلیم باشد. افرادی مانند شیخ مفید (۱۳۸۸: ۴۸-۴۵)، سید مرتضی (۱۴۰۵: ۱۱۴/۱-۱۱۳)، شیخ طوسی (بی‌تا: ۳۰/۵) بیضاوی، زمخشری، سید قطب ذیل آیه این نظریه را انتخاب نموده‌اند. به نظر می‌رسد این نظریه مخالف با ظاهر آیه می‌باشد، چرا که آیه خبر واقعه‌ای می‌دهد که در گذشته اتفاق افتاده است. در میان طرفداران این نظریه، درباره زمان و مکان وقوع این پیمان نمادین، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که در سه برداشت اصلی قابل دسته‌بندی است:

۱. برخی معتقدند که این پیمان در رحم مادران و هنگام تکامل جنین و دمیده شدن روح در بدن انسان صورت گرفته است؛ به‌گونه‌ای که خداوند در آن لحظه انسان را مخاطب قرار داده است. این دیدگاه توسط سید قطب، اندیشمند مصری، مطرح شده است (ر.ک: قطب، ۱۴۰۸: ۱۴۶۵/۳).

۲. گروهی دیگر بر اساس ظاهر آیه قرآن بر این باورند که این عهد الهی پیش از آغاز تکلیف انسان برقرار شده تا انسان در دوران مسئولیت و اختیار، به آن پایبند باشد و از خطا دوری کند. این تفسیر را استاد جوادی آملی پذیرفته‌اند (جوادی آملی، همان: ۳۱/۵).

۳. دیدگاه سوم که در میان بسیاری از علما رایج است، زمان این پیمان را هنگام بلوغ عقل و شکوفایی اندیشه انسان می‌داند؛ یعنی زمانی که انسان توانایی درک و انتخاب آگاهانه را پیدا می‌کند. در مجموع، این نظریه در میان اندیشمندان و علمای دینی طرفداران زیادی دارد. از جمله می‌توان به بیضاوی (ر.ک: بیضاوی، بی‌تا: ۷۳/۳)، زمخشری (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۲۹/۲)، شیخ طوسی (ر.ک: تفسیر التبیان، شیخ طوسی)، سید قطب، علامه شرف‌الدین عاملی (ر.ک: عاملی، ۱۴۳۲: ۳) اشاره کرد. همچنین در میان متفکران معاصر، از سخنان استاد محمدتقی جعفری (ر.ک: جعفری، بی‌تا: ۲۷۹/۷) و علامه مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۳۸) می‌توان چنین برداشتی را استنباط کرد.

بررسی

نظریه تمثیلی یا نمادین درباره عالم ذر، که توسط برخی مفسران و متکلمان معاصر مطرح شده، آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲) را نه به عنوان یک رخداد واقعی در عالم پیشین، بلکه به عنوان بیان نمادین و تمثیلی از فطرت انسان و مسئولیت او در برابر خداوند تفسیر می‌کند. با وجود جذابیت‌های این دیدگاه، اشکالاتی نیز بر آن وارد شده که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) مهم‌ترین اشکال آن مخالفت با ظاهر کلام الهی می‌باشد. زیرا آیه با کلمه «اذ» شروع شده است و ظاهر آن گزاره‌ای از زمان گذشته می‌باشد.

ب) این نظریه با ظاهر آیه قرآن و روایات تعارض دارد زیرا آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...» به وضوح از گرفتن پیمان و پاسخ انسان‌ها سخن می‌گوید. تفسیر تمثیلی ممکن است با ظاهر لفظی آیه و روایات متعدد درباره خروج ذریه از صلب آدم ناسازگار باشد.

ج) اگر آیه صرفاً تمثیلی باشد، جنبه واقعی و تاریخی آن از بین می‌رود و ممکن است تأثیر تربیتی و معرفتی آن کاهش یابد.

د) روایات فراوانی از پیامبر ﷺ و اهل بیت  درباره عالم ذر و میثاق الهی وجود دارد که در آن‌ها به خروج ذریه از صلب آدم و پاسخ به ندای الهی اشاره شده است. نظریه تمثیلی نمی‌تواند این روایات را به طور کامل تبیین کند.

۱-۴-۳. میثاق در عالم عقول

خلاصه نظر صدرا در کیفیت حضور انسان در عالم ذر چنین خواهد بود که افراد بشر پیش از ورودشان به دنیا، هویتات عقلیه‌ای دارند که از پشت پدر روحانی عقلی‌شان بیرون آمده است و همو پدر حقیقی می‌باشد نه پدران جسمانی، زیرا آنان معادات و مبادی ابدان آن‌هاست نه ارواح و مراد از «آدم» در آیه ذر، پدر عقلی همه افراد انسان است که وحدت جنسی دارد، چنان‌که امام صادق  فرموده است: شاید شما گمان کنید که خدای - عزّوجلّ - غیر از شما هیچ بشر دیگری نیافرید، نه، چنین نیست؛ بلکه هزار هزار آدم آفریده که شما از نسل آخرین

آدم از آن آدم‌ها هستید». خداوند، پیش از ظهور فردیت و شخصیت ظاهری انسان‌ها، بر ساحت وجودی آنان تجلی یافته و آنان را در مقام ربوبیت خویش پرورش داده است. هنگامی که انسان در آن جایگاه وجودی (موطن شهود)، حقیقت فقر و وابستگی خود و در نتیجه، ربوبیت مطلق حضرت حق را مشاهده کرد و صدای خطاب الهی را شنید، خداوند در آن مرتبه شهودی، با آنان پیمان بست و از ایشان اقرار گرفت: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» (آیا من پروردگار شما نیستم؟). همه موجودات در پاسخ گفتند: «بَلَى» (آری)، زیرا مشاهده حقیقت وجودی عبد (که چیزی جز وابستگی، فقر و ربط محض به خدا نیست)، بدون مشاهده همزمان ربوبیت الهی، امکان‌پذیر نیست. طبق نظام معرفتی صدرایی، اگر انسان به علم حضوری به این حقیقت مرتبط و وابسته به خدا دست یابد، به ناچار خداوند را با «چشم دل» مشاهده کرده است. از این رو، در آن مقام شهودی، انسان به ربوبیت خداوند و عبودیت خود اقرار کرده و بر ربوبیت او میثاق سپرده است، و شاهد این میثاق نیز خود وجود او بوده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۴۴-۲۴۳).

۱-۴-۴. میثاق در عالم ملکوت

نظریه سوم در مورد عالم ذر اینکه برخی از علما عقیده دارند این میثاق الهی در عالم «عقول و عالم ملکوت» صورت گرفته است. از طرفداران این نظریه فیض کاشانی، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی می‌باشند. مرحوم علامه ذیل آیه میثاق ظرف عالم ذر را عالم ملکوت می‌داند و می‌فرماید: «این حیات مادی انسان، مسبوق به حیات ملکوتی انسان است که آیه میثاق به آن اشاره می‌کند» (طباطبایی، همان: ۴۱۷/۸). سپس می‌فرماید: آنچه از آیات مختلف قرآن مانند: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ - فَسُبْحَانَ الَّذِي يَدْرِمُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: موجود باش! آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود. - پس منزّه است خداوندی که مالکیت همه چیز در دست اوست (یس: ۸۳) و آیه: وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ و فرمان ما یک امر بیش

نیست، همچون یک چشم بر هم زدن (قمر: ۵۰) استفاده می‌شود که وجود اشیای این عالم دارای دو جنبه یا دو صورت است: صورتی به سوی دنیا دارد و حکمش این است که تدریجاً از قوه به فعل می‌آید، و از عدم به سوی وجود، در آغاز ناقص است و سپس کامل می‌شود، و سرانجام فانی شده، به سوی پروردگار باز می‌گردد، و صورتی به سوی خدا دارد و اشیای جهان از نظر این بعد الهی اموری هستند غیر تدریجی، و فعلیت محض، بی‌آنکه دارای قوه یا نقصی باشند و منتظر فعلیت (همان: ۴۱۸/۸). و مقتضای آیات فوق این است که برای عالم انسانی با همه وسعتی که دارد در نزد خدای سبحان وجودی جمعی باشد، و این وجود جمعی همان وجهه‌ای است که گفتیم وجود هر چیزی به خدای سبحان داشته و خداوند آن را بر افراد افاضه نموده، و در آن وجه هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده و افراد از خدا و خداوند هم از افراد غایب نیست، چون معقول نیست فعل از فاعل و صنع از صانع خود غایب شود، و این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده (همان).

۱-۴-۵. میثاق در عالم ارواح

نظریه دیگر در مورد عالم ذر این‌که برخی گفته‌اند: منظور از عالم «ذر»، همان عالم «ارواح» است؛ یعنی، خداوند در آغاز، ارواح انسان‌ها را آفرید و مخاطب ساخت و از آنان اقرار بر توحید گرفت.

بررسی

بر این نظریه نیز اشکالاتی وارد است:

الف) این نظریه با ظاهر الفاظ آیه سازگاری ندارد زیرا آیه سخن از گرفتن ذریه از پشت فرزندان آدم می‌گوید، و این ارتباطی با مسأله ارواح ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۳۳/۳). لفظ «ذُرِّيَّة» معمولاً به موجودات مادی و فیزیکی اطلاق می‌شود که از نسل و صلب پدر و مادر خارج می‌شوند. اگر منظور صرفاً ارواح مجرد بود، استفاده از این واژگان که حس فیزیکی و مادی بودن را القا می‌کند کمی نامتناسب به نظر می‌رسد.

ب) اگر این میثاق در عالمی مجرد و با حضور ارواح آگاه ما رخ داده است، چرا هیچ‌یک از انسان‌ها آن پیمان و آن عالم را به یاد نمی‌آورند؟ اگر روحی که در عالم ارواح پیمان بسته است، همان روحی است که اکنون در بدن ماست، منطقاً باید نوعی از خاطره یا آگاهی از آن واقعه را حفظ می‌کرد.

ج) هیچ دلیل قطعی نقلی یا عقلی یا تجربی برای اثبات وجود عالم ارواح به‌عنوان محل میثاق وجود ندارد. بیشتر استدلال‌ها مبتنی بر ظاهر برخی روایات هستند که قابل تأویل اند.

د) این نظریه با برخی از مبانی فلسفی نیز سازگاری ندارد مثلاً با اصل تقدم بدن بر نفس تعارض دارد. در برخی مکاتب فلسفی برخی فیلسوفان اسلامی مانند ملاصدرا معتقدند که نفس نمی‌تواند پیش از بدن موجود باشد و باید حادث به حدوث بدن باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۳۱/۸). در این صورت، تصور عالم ارواح پیش از بدن، با مبانی فلسفی آن‌ها ناسازگار است. مگر آنکه این قول ملاصدرا را بپذیریم که آن‌ها هویات عقلیه‌ای دارند که از پشت پدر روحانی عقلی‌شان بیرون آمده است.

در میان نظریات مختلف درباره عالم ذر، بسیاری از اندیشمندان اسلامی نظریه‌ای را صحیح‌تر و قابل دفاع‌تر دانسته‌اند که عالم ذر را نه یک رخداد تاریخی و جسمانی، بلکه یک مرتبه وجودی، فطری و ملکوتی از آفرینش انسان معرفی می‌کند. این دیدگاه با عقل، قرآن و روایات سازگارتر دانسته شده و توسط متفکرانی چون علامه طباطبایی، شهید مطهری، علامه جعفری و علامه مصباح یزدی مورد تأیید قرار گرفته است. به عبارت دیگر عالم ذر، یک نشئه وجودی غیرمادی و غیرزمانی است که انسان‌ها در آن با فطرت توحیدی خود، ربوبیت خداوند را شهود کرده‌اند. این عالم، مرتبه‌ای از وجود انسان است که در آن، معرفت الهی به‌صورت فطری و شهودی در نهاد انسان قرار دارد. آیه ۱۷۲ سوره اعراف («أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ») بیانگر همین شهود فطری است، نه یک گفت‌وگوی لفظی در عالم مادی. این نظریه، عالم ذر را عالم ملکوتی و جمعی می‌داند که انسان‌ها در آن به‌صورت نوعی و کلی حضور دارند، نه فردی و جسمانی. این نظریه به دلایلی بر سایر نظریات برتری دارد:

* سازگاری با عقل و فلسفه

نظریه فطرت با اصول حکمت متعالیه و فلسفه اسلامی هماهنگ است و از اشکالات جسمانی بودن عالم ذر دوری می‌کند.

* تطابق با آیات دیگر قرآن

مانند آیه «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» که بر فطرت توحیدی انسان تأکید دارد.

* پاسخ به اشکالات نظریه‌های دیگر

این نظریه در واقع پاسخی به اشکالاتی مانند عدم یادآوری انسان از عالم ذر، یا چگونگی شعور ذرات می‌باشد، که در نظریه فطری به‌خوبی تبیین می‌شود.

* **تفسیر عرفانی و فلسفی دقیق‌تر:** این نظریه عالم ذر را به‌عنوان مرحله‌ای از سیر نزولی انسان از عالم امر به عالم خلق معرفی می‌کند.

* ضعف سندی و محتوایی روایات عالم ذر

بسیاری از روایاتی که به عالم ذر اشاره دارند، از نظر سندی ضعیف‌اند یا قابل تأویل. بنابراین، نمی‌توان بر اساس آن‌ها وجود یک عالم مستقل را اثبات کرد.

* تعارض نظریه عالم ذر جسمانی با عدل الهی

اگر انسان‌ها در عالمی پیشین امتحان داده‌اند و بر اساس آن در دنیا جایگاه متفاوتی یافته‌اند، این با اصل عدل الهی و اختیار انسان در دنیا ناسازگار است.

۱-۵. عالم طینت

عالم دیگری که در روایات به آن اشارت رفته است عالم طینت است، عالم طینت عالمی است که خداوند در آن آب گوارا و آب شور را به هم آمیخته، آنگاه آب را با خاک مخلوط، و

گل درست کرده و آن را به صورت ذرات ریز پخش نموده است. سپس از ذرات بر ربوبیتش پیمان گرفته است، روایات طینت با تعبیر مختلف وارد شده است. می‌فرماید: «از علی بن الحسین علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «همانا خداوند عزّ و جلّ پیامبران را از طینت عَلَیّین آفرید، هم قلب‌ها و هم بدن‌هایشان را، و قلب‌های مؤمنان را از همان طینت (عَلَیّین) آفرید، و بدن‌های مؤمنان را از طینتی پایین‌تر (یا غیر از آن) خلق نمود و کافران را هم قلب‌ها و هم بدن‌هایشان را از طینت سَجّین آفرید. پس خداوند این دو طینت را با یکدیگر آمیخت (مخلوط کرد). از این آمیختگی است که مؤمن از مؤمن، کافر به دنیا می‌آورد و کافر نیز مؤمن به دنیا می‌آورد و از همین جاست که مؤمن دچار بدی (سَیِّئه) می‌شود و کافر از نیکی (حسنات) بهره‌مند می‌گردد. بنابراین، قلب‌های مؤمنان به آنچه از آن خلق شده‌اند (عَلَیّین)، مشتاق و مایل است، و قلب‌های کافران به آنچه از آن خلق شده‌اند (سَجّین)، مشتاق و مایل است» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۴ - ۲۵)، و در حدیث دیگر آمده است: «از اباعبدالله علیه السلام (امام صادق علیه السلام) روایت شده است که فرمودند: «زمانی که خداوند عزّ و جلّ اراده فرمود آدم علیه السلام را خلق کند، در اولین ساعت از روز جمعه، جبرئیل علیه السلام را فرستاد. جبرئیل علیه السلام با دست راست خود مشتی فرو برد که این قبضه (مشت) از آسمان هفتم تا آسمان دنیا (نزدیک‌ترین به زمین) را در برگرفت، و از هر آسمانی تریه (خاک/خاکدانه) برگرفت و مشت (قبضه) دیگری گرفت که از زمین هفتم بالایی (علیا) تا زمین هفتم پایینی (قصوی) بود. خداوند عزّ و جلّ به کلمه‌اش (امر تکوینی‌اش) امر کرد، پس قبضه اول (مشت آسمانی) را در دست راست خود و قبضه دوم (مشت زمینی) را در دست چپ خود نگه داشت. سپس طینت (خمیره) را به دو نیمه شکافت (فلق). از خمیره‌ای که در دست راست بود (خمیره آسمانی)، خداوند فرمود: از این طینت، رسولان، پیامبران، اوصیاء، صدیقین، مؤمنان، و نیک‌بختان (سعداء) و هر کس که کرامت او را اراده کنم، خواهند بود. و آنچه فرمود، برای آن‌ها واجب شد، همان‌گونه که فرمود، و به خمیره‌ای که در دست چپ بود، فرمود: از این طینت، جباران، مشرکان، کافران، طواغیت (طاغوت‌ها) و هر کس که خواری و شقاوت (بدبختی) او را اراده کنم، خواهند بود. و آنچه فرمود، برای آن‌ها واجب شد، همان‌گونه

که فرمود: «سپس، این دو طینت (راست و چپ) به طور کامل با یکدیگر مخلوط شدند و این همان فرموده خداوند عزّ و جلّ است که: «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى» (خداوند شکافنده دانه و هسته است). الْحَبِّ (دانه) همان طینت مؤمنین است که خداوند محبت خود را بر آن افکند، و النَّوَى (هسته) همان طینت کافرین است که از هر خیری دور شده‌اند (ناوا)، و هسته را از این جهت «نوی» نامیدند که از هر خیری دور شد و فاصله گرفت، و خداوند عزّ و جلّ فرمود: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ» (زنده را از مرده بیرون می‌آورد و مرده را از زنده بیرون می‌آورد). الْحَيَّ (زنده)، مؤمنی است که طینت او از طینت کافر (هسته) خارج می‌شود، و الْمَيِّتِ (مرده) کسی است که از زنده خارج می‌شود، او کافری است که از طینت مؤمن (دانه) بیرون می‌آید. پس، مؤمن همان زنده و کافر همان مرده است و این نیز همان فرموده خداوند است: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ...» (آیا کسی که مرده بود و ما او را زنده ساختیم...)، که مرگ او همان اختلاط طینتش با طینت کافر بود و حیات او زمانی بود که خداوند عزّ و جلّ به کلمه‌اش میان آن دو (طینت‌ها) جدایی افکند. همین‌گونه، خداوند مؤمن را در هنگام تولد از تاریکی (که پس از ورود به آن بود) به نور خارج می‌کند، و کافر را از نور (که پس از ورود به آن بود) به تاریکی خارج می‌سازد» (شیخ مفید، ۱۳۸۸: ۵/۲).

کثرت روایات طینت، موجب علم به صدور آن‌هاست، هرچند مضامین روایات مختلف است. تا آنجا که برخی از علما، آن‌ها را متشابه و معضل دانسته‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵/۷). در هر صورت آنچه در بدو امر از روایات طینت برداشت می‌شود آن است که انسان‌ها دارای دو طینت مختلف هستند. مرحوم علامه طباطبایی می‌فرماید: روایات طینت، با مضامین گوناگونشان بر این دلالت دارند که ریشه سعادت‌مندان و شقاوت‌مندان - که از آن به طینت تعبیر می‌شود - گوناگون است. سرشت اهل سعادت از عالم نور، بهشت، علّیین، سرزمین پاک و آب شیرین و گوارا می‌باشد و سرشت اهل شقاوت از عالم تاریکی، آتش، سجّین، سرزمین شوره‌زار ناپاک و آب تلخ است (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۷۷).

روایات عالم طینت، اگر به‌صورت ظاهرگرایانه تفسیر شوند، با اصول عقلانی و قرآنی

مانند اختیار، عدل و مسئولیت انسان در تضاد قرار می‌گیرند. اما اگر این روایات را ناظر به علم الهی، فطرت، یا گرایش‌های اولیه قابل تغییر بدانیم، می‌توان آن‌ها را با آموزه‌های اسلامی هماهنگ ساخت. در این صورت، عالم طینت نه یک مرحله جبری از خلقت، بلکه نمادی از آمادگی‌های درونی انسان برای هدایت یا ضلالت است.

تناقض ظاهری میان روایات مربوط به عالم طینت و اصول بنیادین اختیار انسان و عدل الهی، این مسئله را به یکی از پیچیده‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث در حوزه حدیث‌شناسی شیعه تبدیل کرده است. در مواجهه با این روایات، حدیث‌پژوهان شیعه رویکردهای گوناگونی اتخاذ کرده‌اند که می‌توان آن‌ها را به‌طور کلی در سه دسته اصلی طبقه‌بندی کرد:

* دیدگاه‌های حذفی

در این رویکرد، برخی اندیشمندان به دلیل ناسازگاری ظاهری این روایات با اصول مسلم عقلی و قرآنی، مانند اختیار انسان و عدل الهی، به رد یا حذف آن‌ها روی آورده‌اند. این گروه معتقدند که چنین روایاتی جعلی‌اند و باید کنار گذاشته شوند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۰)، و برخی آن را تقیه‌ای دانسته‌اند (شبر، ۱۳۷۱: ۳۶/۱).

* دیدگاه سکوت

برخی دیگر از حدیث‌پژوهان، با اذعان به دشواری فهم این روایات و احتمال وجود معانی باطنی و رمزی، ترجیح داده‌اند که در برابر آن‌ها سکوت اختیار کنند. این رویکرد، نه به‌طور کامل آن‌ها را رد می‌کند و نه تأیید، بلکه آن‌ها را به عنوان متشابهات حدیثی تلقی کرده و فهم دقیق‌شان را به اهل معرفت و زمان مناسب واگذار می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۰/۵).

* دیدگاه‌های تأویلی

گروه سوم، تلاش کرده‌اند تا با بهره‌گیری از اصول عقلانی، قرآنی و عرفانی، این روایات را

تأویل و تفسیر کنند. در این رویکرد، عالم طینت نه به عنوان مرحله‌ای جبری از خلقت، بلکه به عنوان نمادی از گرایش‌های فطری، علم پیشین الهی، یا آمادگی‌های روحی انسان‌ها در نظر گرفته می‌شود. این تأویل‌ها تلاش دارند تا میان ظاهر روایت و اصولی چون اختیار، مسئولیت و عدل الهی آشتی برقرار کنند. برخی از تأویل‌های مذکور عبارتند از:

- استناد به علم الهی

طبق این دیدگاه اختلاف طینت‌ها تابع ایمان و کفر است نه بالعکس؛ زیرا خداوند با علم پیشین خود می‌داندست چه کسانی به اختیار خود ایمان می‌آورند و چه کسانی کافر می‌شوند و از این رو در آفرینش هم با آن‌ها به همین صورت برخورد کرد و طالب خیر را از طینت پاکیزه و طالب شر را از طینت ناپاک آفرید. ملا صالح مازندرانی و سید عبدالله شبر قائل به این دیدگاه هستند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۵/۸؛ شبر، همان: ۳۸).

- تأثیر اطاعت یا عصیان در عالم ذر

این دیدگاه اختلاف طینت‌ها را حاصل امتحان در عالم ذر و تحت تأثیر اطاعت و عصیان در آن عالم می‌داند. بر این اساس خداوند برای کسانی که اهل اطاعت بوده‌اند، طینت نیک و برای آنان که اهل عصیان بوده‌اند، طینت زشت آفریده است (شبر، همان: ۳۸).

- تأثیر اجمالی طینت بر سعادت و شقاوت انسان

از نظر علامه طباطبایی سعادت و شقاوت انسان ارتباط مستقیمی با طینت او دارد، ولی نه به صورت علیت تامه و کامل. به نظر او تربیت در تحقق خلق و خوی انسان‌ها مؤثر است و به همین دلیل تأثیر طینت انسان‌ها در به وجود آمدن خلق و خوی آنان قطعی نیست. بر این اساس هیچ تعارضی میان پذیرش احادیث طینت و اختیار انسان وجود ندارد، بلکه طینت در حد زمینه و علت ناقصه محسوب می‌شود و سعادت و شقاوت انسان با اعمال اختیاری او رقم خواهد خورد (طباطبایی، همان: ۹۸/۸).

۱-۵-۱. تحلیل کلی روایات

به نظر می‌رسد هرچند روایات فوق با تعبیر مختلفی وارد شده اما همه آن‌ها حکایت از آن دارد که ارواح قبل از اجساد آفریده شده‌اند و عالمی به نام «عالم ارواح» وجود داشته است که به اعتبار مراحل طی شده آفرینش انسان و یا به اعتبار حوادثی که در آن اتفاق افتاده، نام‌های مختلفی به خود گرفته است. آراء اندیشمندان در برخورد با این روایات مختلف می‌باشد که می‌توان آن را به سه دسته کلی تقسیم نمود:

۱. برخی از مفسران و اندیشمندان مانند علامه مجلسی این روایات را تلقی به قبول نموده اصل وجود چنین عوالمی را پذیرفته‌اند، هرچند در ویژگی‌های آن و حوادث اتفاق افتاده در آن عوالم با یکدیگر اختلاف دارند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۱/۶۱).

۲. برخی مانند شیخ مفید و سید مرتضی از اساس وجود چنین عوالمی را انکار نموده روایات آن را یا از جهت سند و یا از جهت دلالت مخدوش دانسته‌اند و یا به توجیه و تأویل آن پرداخته‌اند (شیخ مفید، ۱۳۸۸: ۵۴-۵۳؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۱-۳۰).

۳. برخی نیز فقط اجمال آن را پذیرفته و از اظهار نظر پیرامون جزئیات آن پرهیز نموده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۳۸/۳).

۱-۶. عالم امر

در حالی که برخی از مفسران عقیده دارند، قبل از عالم دنیا فقط دو عالم وجود داشته است، عالم ذر که شرح و بررسی آن گذشت، برخی از مفسران از عالم دیگری به نام «عالم امر» نام برده و آن را مستفاد از آیه ۵۴ سوره اعراف «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»، می‌دانند و منظور از آن را جهان ماوراء ماده و به عبارت دیگر عالم «ارواح و مجردات» دانسته‌اند. از ویژگی‌های این عالم آن است که با حواس خمسۀ قابل ادراک نمی‌باشد؛ برخلاف «عالم خلق» که منظور همان «دنیا و محسوسات» می‌باشد و با حواس خمسۀ قابل ادراک می‌باشد. ابن عربی در تفسیر آیه شریفه از «امر» به عالم امر تعبیر کرده و می‌گوید: عالم الأمر، ای الأبداع الذی هو

عالم الذوات المجردة عن الهيولى و الجواهر المقدسه عن الشكل و اللون و الجهة و الأين (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۷۸/۱). صاحب روح البیان معتقد است، چون در این عالم هر موجودی به صرف امر خداوند و بی واسطه مخلوقات دیگر، موجود می شود؛ باید آن را عالم «امر» نام گذاری کرد (حق بروسی، بی تا: ۱۹۸/۵). فیض کاشانی در تفسیر صافی در ارتباط با تفسیر آیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» می نویسد: منظور از خلق، عالم اجسام و منظور از امر، عالم ارواح است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۲). بلاغی نیز در ذیل آیه ۸۵ سوره اسراء «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» مجموعه عوالم هستی را منحصر به دو عالم دانسته؛ یکی عالم خلق و دیگری عالم امر. وی در بیان تمایز دو عالم چنین می گوید: «عالم خلق عالمی است که به یکی از حواس پنجگانه ظاهر حس شود، یعنی با چشم یا گوش یا زبان یا بینی یا با لمس و یا با جمع بعضی از این حواس احساس بشود... عالم امر عالمی است که به یکی از حواس پنجگانه مذکور احساس نشود، مانند روح (جان) و عقل، و خدا در قرآن فرموده: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴؛ بلاغی، ۱۳۸۶: ۸۴/۴). دانشمندان دیگری مانند صدرالدین شیرازی (شیرازی: ۴۲۷/۶؛ بانو امین، ۱۳۶۱: ۳۵۳/۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۳۵۴/۳) و برخی دیگر وجود چنین عالمی را پذیرفته اند.

۱-۶-۱. بررسی

آنچه مسلم است اثبات وجود چنین عالمی از طریق قرآن و روایات با نص صریح ممکن نیست. آنچه در این زمینه ادعا می شود برداشت ها و تفاسیر و تأویلاتی است که مفسران و اندیشمندان اسلامی از آیات مختلف قرآن نموده اند. نکات ذیل می تواند شاهی بر مدعا باشد:

* در مورد مفهوم «امر و خلق» در میان مفسران نظریه های مختلفی وجود دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۶۵/۳) و این اختلاف دلالت بر مشکل بودن اثبات چنین عالمی است، که به چهار مورد اشاره می شود:

الف) مراد از عالم امر، عالم مجردات مانند روح و فرشتگان است. مقصود از عالم خلق،

عالم مادیات مانند آسمان‌ها و زمین و اکثر اندیشمندان اسلامی، عالم امر و خلق در آیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» را به این شکل تفسیر نموده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۲).

ب) برخی دیگر گفته‌اند: منظور از عالم امر موجوداتی است که به صورت دفعی و بدون واسطه و با فرمان «کن» به وجود آمده‌اند، مانند: روح. اما مراد از عالم خلق موجوداتی است که به تدریج به وجود آمده‌اند و در آفرینش آن‌ها وسایطی از علل و معالیل وجود دارد؛ مانند آفرینش آسمان‌ها و زمین در شش روز.

ج) اشاعره معتقدند که مراد از «خلق» فعل خدا و مقصود از «امر» کلام اوست.

د) نظریه دیگری که در بیان مفهوم «خلق و امر» وجود دارد، این است که منظور از «خلق» آفرینش و پدید آوردن اشیا و منظور از «امر» تدبیر و ساماندهی آن‌هاست (جعفری نیا، ۱۳۹۴: ۱۷۳/۱۷۸). علامه طباطبایی پس از ذکر مطالبی در تفسیر آیه شریفه، نتیجه می‌گیرد که مراد از «خلق» چیزی است که به ایجاد ذات اشیاء مربوط می‌شود و مراد از «امر» چیزی است که به آثار و اوضاع آن و نظام جاری در آن مربوط است (طباطبایی، همان: ۱۵۲/۸). زمخشری در ذیل آیه (... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ...) می‌گوید: خداست که همه موجودات را خلق کرد و خداست که آن‌ها را مطابق اراده خود سامان داد (زمخشری، همان: ۱۱۰/۲).

* در قرآن واژه «امر» در خصوص عالم ماده نیز به کار رفته است؛ از جمله در خود آیه ۵۴ سوره اعراف که از آن وجود عالم امر را برداشت کرده‌اند، آمده است که خورشید و ماه و ستارگان تحت امر خدا هستند. در تفسیر نمونه آمده است: بعضی از فلاسفه مایلند که عالم خلق را عالم ماده و عالم امر را عالم ماوراء ماده بدانند، زیرا عالم خلق جنبه تدریجی دارد و این خاصیت جهان ماده است و عالم امر جنبه دفعی و فوری دارد و این خاصیت جهان ماوراء ماده است چنان‌که می‌خوانیم: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»: هنگامی که خداوند چیزی را اراده کند، به او فرمان می‌دهد موجود باش، آن هم موجود می‌شود (یس: ۸۲). ولی با توجه به موارد استعمال امر در آیات قرآن و حتی جمله «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ» که در آیه مورد بحث خواندیم، استفاده

می‌شود که امر به معنی هرگونه فرمان الهی است، خواه در جهان ماده باشد یا جهان ماورای ماده (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰۷/۶).

* شاهد دیگر آنکه در آیات بسیاری از قرآن سخن از تدبیر امر به وسیله خدا و به عبارت دیگر «ربوبیت الهی» به میان آمده است چنانچه می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ...»؛ «خدا کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که آن‌ها را ببینید برافراشت، آنگاه بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را رام گردانید، هر کدام برای مدتی معین به سیر خود ادامه می‌دهند. خداوند در کار (آفرینش) تدبیر می‌کند» (رعد: ۲). در پایان آیه به تدبیر امر به وسیله خدا اشاره می‌کند چرا که مشرکان خالق بودن خدا را قبول داشتند اما ربوبیت و تدبیر عالم را پس از آفرینش مربوط به بت‌ها و رب‌النوع‌ها می‌دانستند. قرآن در جهت ردّ نظر مشرکان و منحرفان بر ربوبیت و تدبیر عالم آفرینش از سوی خداوند تأکید می‌کند. این تعبیر، در حقیقت پاسخی است به آن‌ها که می‌پندارند: خداوند جهان را آفریده و آن را به حال خود واگذارده و کناری نشسته است.

۴. روایات نیز به گونه‌هایی همین نظریه را تایید می‌کند که مراد از امر همان تدبیر و ربوبیت می‌باشد در این باره محمد بن صالح می‌گوید: از امام عسکری علیه السلام درباره سخن خداوند که می‌فرماید: «... لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلَ وَمِنْ بَعْدُ...» پرسیدم، فرمود: امر برای خداست پیش از آن که به آن امر کند و برای خداست پس از آن که به آن امر کرد به هرگونه که بخواهد. راوی می‌گوید: پیش خودم گفتم: این همان سخن خداست که فرمود: «... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...» پس امام رو به سوی من کرد و فرمود: آن همان‌گونه است که در درون خود پنهان کرده‌ای «... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...» (قطب راوندی، ۱۳۶۸: ۶۷۸/۲؛ جعفری‌نیا، ۱۳۹۴: ۲۵۰-۲۶۰).

۷-۱. نتیجه

مقاله حاضر با رویکردی تطبیقی به بررسی مراتب هستی پیش از عالم دنیا از منظر مفسران

فریقین (شیعه و اهل سنت) پرداخته و تلاش کرده است تا با تحلیل آراء تفسیری، تفاوت‌ها و اشتراکات این دو مکتب را در فهم هستی‌شناسی پیش از عالم مادی روشن سازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که:

هر دو مکتب، به وجود مراتبی از هستی پیش از عالم دنیا اذعان دارند. مفاهیمی چون «عالم ذر»، «عالم ارواح»، «عالم مثال»، و «عالم امر» در تفاسیر هر دو گروه مطرح شده‌اند و نشان می‌دهند که نگاه به هستی، محدود به عالم مادی نیست.

مفسران شیعه، به‌ویژه تحت تأثیر آموزه‌های فلسفی و عرفانی، مراتب هستی را در قالب تجلیات وجودی و سیر نزولی حقیقت واحد الهی تبیین می‌کنند. در مقابل، مفسران اهل سنت بیشتر به ظاهر آیات و روایات بسنده کرده و از ورود به مباحث تأویلی و فلسفی پرهیز کرده‌اند. آیاتی چون «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...»، «كُنْ فَيَكُونُ»، و «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا...» در هر دو مکتب مورد توجه قرار گرفته‌اند، اما برداشت‌ها از آن‌ها متفاوت است. در حالی که برخی مفسران اهل سنت این آیات را به‌صورت نمادین یا تمثیلی تفسیر کرده‌اند، مفسران شیعه آن‌ها را نشانه‌هایی از مراتب پیشین هستی دانسته‌اند.

بررسی مراتب پیش از دنیا، به‌ویژه عالم ذر، در فهم جایگاه انسان، عهد فطری با خداوند، و مسئولیت‌های او در عالم دنیا نقش کلیدی دارد. این نگاه، انسان را موجودی می‌داند که پیش از ورود به دنیا، تجربه‌ای وجودی و معرفتی داشته است.

تحلیل تطبیقی آراء مفسران فریقین نشان می‌دهد که با وجود تفاوت‌های روش‌شناختی، زمینه‌های مشترک بسیاری برای گفت‌وگو و هم‌افزایی معرفتی وجود دارد. این امر می‌تواند به تقویت همگرایی در فهم هستی‌شناسی اسلامی بین مذاهب کمک کند.

کتابنامه

- آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۱۴ ق.
- _____، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، بی تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۵.
- ابن عربی، ابوعبدالله محیی الدین محمد، تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، أمالی الصدوق، کتابچی، ۱۳۷۴.
- امین، سیده نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
- امینی، عبدالحسین، مقاصد العلیة فی مطالب السنیة، قم، دار التفسیر، ۱۳۹۲.
- باقری نژاد، فاطمه، مزگی نژاد، مرتضی، تحلیلی بر دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی در مسئله عالم ذر با تکیه بر مبانی ملاصدرا، نشریه آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۲۷، ۱۳۹۹.
- بلاغی، سید عبدالحجة، حجة التفاسیر و بلاغ الأكسیر، قم، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ ق.
- بیابانی اسکویی، محمد، انسان در عالم اظله و ارواح: بررسی آراء دانشمندان قرن ۱۱ تا ۱۳، فصلنامه سفینه، ۱۳۸۶.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، دار الفکر، بی تا.
- ترخان، قاسم، نگرشی عرفانی فلسفی و کلامی به: شخصیت و قیام امام حسین (علیه السلام)، قم، نشر چلچراغ، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
- _____، تفسیر موضوعی قرآن کریم: انسان شناسی قرآنی، اسراء، ۱۳۷۸.
- جعفری، محمدتقی، تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی تا.
- جعفری نیا، یعقوب، تفسیر آیات مشکل قرآن، قم، پژوهشگاه بین المللی المصطفی، چاپ اول، ۱۳۹۴.
- حرانی، ابن شعبه حرانی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ترجمه: سید هاشم رسولی

- محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن، صد و ده اشاره، قم، نشر الف، لام، میم، ۱۳۸۲.
- _____، اتحاد عاقل به معقول، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- حسینی تهرانی، محمدحسین، معادشناسی، مشهد، انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۲۴ق.
- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر، ۱۳۳۰ق.
- خاتمی، احمد، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- خزاز رازی، علی بن محمد، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر، بیدار، ۱۳۶۰.
- خمینی، روح‌الله، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۲ق.
- رضوانی، محسن، سیری در عوالم هستی، قم، میثم تمار، ۱۳۸۹.
- زمخشری، محمود بن عمر، تفسیر کشاف، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- سجادی، سید جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
- سید مرتضی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
- _____، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- سهروردی، یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
- شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین، فلسفة الميثاق والولاية، مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۳۲ق.
- شریف، مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
- شعرانی، میرزا ابوالحسن، نثر طوبی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۰.
- شیخ مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد، اسرار الآیات، مقدمه و تحقیق محمد خواجوی، بیروت، دارالصفوة، ۱۴۱۳ق.

- _____، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، شرح اصول کافی، کتاب التوحید، همراه با تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- طباطبایی، سید محمد حسین، الرسائل التوحیدیه، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ق.
- _____، ترجمه تفسیر المیزان، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- _____، بدایة الحکمة، ترجمه و اضافات علی شیروانی، تهران، مؤسسة انتشارات، ۱۳۸۴.
- الطبری الصغیر، محمد بن جریر، دلائل الإمامة، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۳ق.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، دار و مكتبة الهلال، ۱۳۷۵ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فیض کاشانی، محمد ابن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
- قطب راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج و الجرائح، مؤسسة الإمام المهدي، ۱۳۶۸.
- قطب، سید، فی ظلال القرآن، دار الشروق، ۱۴۰۸ق.
- قونوی، صدر الدین، شرح الحديث، قم، نشر بیدار، ۱۳۷۲.
- کاشفی، حسین بن علی، جواهر التفسیر، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- کریم پور، سید حسین، نورانی، محسن، بررسی فقه الحدیثی روایات عالم اظله و اشباح، نشریه مطالعات فهم حدیث، ۱۳۹۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ترجمه راشدی لطیف، قم، اجود، ۱۳۸۸.
- کوفی، ابوالقاسم، الاستغاثه، احقاق الحق، ۱۴۱۰ق.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الأصول و الروضة، ابوالحسن شعرانی، تهران، المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲ق.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- _____، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الإسلامية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، مؤسسه در راه حق، ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.

کاوشی در مراتب هستی پیش از عالم دنیا از منظر مفسران فریقین □ ۱۲۳

_____، **عدل الهی**، انتشارات صدرا، ۱۴۰۲ق.

_____، **مجموعه آثار**، صدرا، ۱۳۷۶.

مفید، محمد بن نعمان، **السمائل السروية**، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، قم، هدف، ۱۳۷۴.

_____، **پیام قرآن**، قم، دار الکتب الإسلامية، ۱۳۸۶.

موسوی همدانی، سید محمدباقر، **ترجمه تفسیر المیزان**، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.

