



## حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد

امداد توران<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۳/۲۰

### چکیده

در حالی که محدثان و محدث متکلمان کوفه و قم، قول به حیات پیشین اهل بیت علیهم السلام و عموم انسان‌ها را پذیرفته بودند، متکلمان بغداد، از جمله شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی، موضعی منفی در برابر این قول اتخاذ کرده‌اند. مقاله حاضر می‌کوشد، به عوامل نظری روی‌گردانی ایشان از این موضع بپردازد. این عوامل نظری، از آنچه خود این متکلمان به تصریح یا تلویح بیان کرده‌اند، به دست می‌آید. این مقاله نشان می‌دهد، اتخاذ رویکرد تأویلی به روایت، قول به عدم حجیت خبر واحد، عارضی بودن و قائم به نفس نبودن روح، بطلان غلو، بطلان تناسخ که لازمه قول به حیات پیشین است و یاد نیاوردن ماجرای حیات پیشین، مبانی و ادله‌ای بوده که بغدادیان را به انکار حیات پیشین سوق داده است.

### واژگان کلیدی

حیات پیشین، ذر، ارواح، اشباح، مکتب بغداد.

## بیان مسئله

در جوامع حدیثی نخستین، روایات مربوط به حیات پیشین اهل بیت علیهم السلام و عموم انسان‌ها به وفور نقل شده است که در طریق این روایات علاوه بر روایان قمی، روایان کوفی نیز قرار دارند. وفور این روایات و تنوع و تکرار روایان واقع در طریق آن‌ها می‌تواند نشانی باشد از این که محدثان کوفی و قمی، صرف‌نظر از تفصیلی که در برخی روایات خاص آمده است، مضمون کلی این روایات، یعنی اصل حیات پیشین اهل بیت علیهم السلام و عموم انسان‌ها را پذیرفته بودند. شیخ صدوق علاوه بر نقل روایات دالّ بر حیات پیشین، اعتقاد به حیات پیشین ارواح اهل بیت علیهم السلام به عنوان نخستین مخلوق و نیز به تقدم ارواح انسان‌ها بر ابدان‌شان را، جزو اعتقادات امامیه برشمرده است (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۴۷-۴۸). در مقابل، سه متکلم بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی در برابر حیات پیشین عمدتاً موضع نفی و انکار اتخاذ کرده‌اند. از آن‌جا که بسیاری از نظریات این متکلمان در ردّ حیات پیشین ذیل روایات دالّ بر آن صورت گرفته، لازم است نگاهی به مضمون این روایات داشته باشیم. در دسته‌بندی غیرحصری می‌توان روایات حیات پیشین را در سه دسته گنج‌انید:

۱. دسته‌ای که اختصاصاً از حیات پیشین اهل بیت علیهم السلام سخن می‌گویند؛ بر اساس این روایات، اهل بیت علیهم السلام نخستین مخلوقات خداوندند که همچون نور یا اشباح نور و یا روح، از نور خداوند آفریده شدند و با استقرار در اطراف یا جانب راست عرش الهی، به حمد و تسبیح خداوند پرداختند. پس از آفرینش حضرت آدم علیه السلام، انوار اهل بیت علیهم السلام به صورت نوری یک‌پارچه در صلب حضرت آدم قرار گرفت تا آن‌که با انتقال در اصلاب و ارحام پاک، در نهایت همه اهل بیت علیهم السلام از مادر متولد شدند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۱: ۴۴۰-۴۴۲).<sup>۱</sup>

۲. دسته دیگر روایات، از تقدم دوهزارساله خلقت ارواح بر ابدان سخن می‌گویند و تأکید می‌کنند که ارواح انسان‌ها پیش از حیات دنیوی با یکدیگر آشنا بودند و مؤالفت و مخالفت دنیوی بین انسان‌ها در مؤالفت و مخالفت ارواحشان در حیات پیشین ریشه دارد. این روایات هم‌چنین بیان می‌دارند که این ارواح بر اهل بیت علیهم السلام عرضه شدند و ایشان از همان زمان، دوستان خود را می‌شناختند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق: ۸۷-۸۹).<sup>۲</sup>

۱. برای بحثی درباره خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام (ر.ک: داوری، ۱۴۲۹ق).

۲. برای بحثی درباره عالم ارواح (ر.ک: بیابانی اسکویی، ۱۳۸۶، ۱۶: ۱۰-۲۳؛ همو، سفینه، ۱۳۸۶، ۱۷: ۱۰-۳۰).

۳. دسته سوم روایات که به نظر می‌رسد، ناظر به آفرینش ابدان انسان‌ها هستند، از خلقت ذری انسان‌ها سخن می‌گویند. در این روایات آمده است: خداوند، انسان‌ها را از طینتی خاص به صورت موجودات ریز و ذره‌وار آفرید، خود را به ایشان معرفی کرد و از ایشان پیمان بندگی گرفت. این ذرات هر کدام به موقع، از صلب پدر به رحم مادر منتقل می‌شوند تا متولد گردند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ۲: ۶-۱۲).<sup>۱</sup>

از آن‌جا که هیچ گزارش مستقیمی درباره مخالفت محدثان و متکلمان پیش از شیخ مفید با حیات پیشین گزارش نشده، وی را می‌توان سرآغاز رسمی مخالفت با این عقیده دانست؛ با این حال، در سخن وی روزهایی برای قول به وجود پیشین، اگر نه حیات پیشین، وجود دارد، اما سیدمرتضی به دلایلی که به تفصیل مطرح خواهد شد، این روزه‌ها را مسدود کرده و حیات پیشین را یک‌سره و به قول مطلق، مردود اعلام کرده است. شیخ طوسی که در پایان این خط فکری قرار دارد، در عین تکرار سخنان دو استادش، به صورت محدود قول به حیات پیشین را روا دانسته و از این حیث به شیخ مفید نزدیک شده است. در ادامه، میانی و استدلال‌های ایشان در رد حیات پیشین بررسی خواهد شد. گفتنی است، کراچکی و ابوالصلاح حلبی، موضع مثبتی درباره حیات پیشین اهل بیت علیهم‌السلام برگزیده‌اند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

## ۱. تفسیر و تأویل روایات دال بر حیات پیشین

### الف) روایات خلقت نوری

روایاتی که اختصاصاً از وجود پیشین اهل بیت علیهم‌السلام و تقدم خلقت ایشان بر سایر موجودات سخن گفته‌اند، عمدتاً چهار تعبیر: انوار، اظله، ارواح و اشباح نور را به کار برده‌اند. در میان متکلمان بغداد، شیخ مفید بیشترین بحث را در این باره مطرح کرده است. وی عمده بحث خود را به روایات «اشباح نور» معطوف کرده و از طرح بحثی مستقل ذیل عناوین: انوار، اظله و ارواح اهل بیت علیهم‌السلام خودداری کرده است. وی در میان روایات «اشباح نور»، روایتی را صحیح می‌داند که می‌گوید: حضرت آدم علیه‌السلام اشباحی نورانی را در عرش خداوند رؤیت کرد. خداوند به او وحی کرد که اینان اشباح پیامبر و اهل بیتش علیهم‌السلام هستند که اگر نبودند، خداوند نه او را می‌آفرید و نه آسمان و زمین را. به نظر شیخ مفید، خداوند بدین وسیله صرفاً می‌خواست حضرت آدم را

۱. برای بحثی درباره عالم ذر و بدن ذری (ر.ک: افضلی، ۱۳۸۸، ۴: ۸۵-۱۱۲؛ همو، ۱۳۹۰، ۵۹-۶۰: ۱۱۸ به بعد؛ بیابانی اسکویی، سفینه، ۱۳۸۷، ۱۹: ۱۱۰-۱۳۰؛ همو، سفینه، ۱۳۸۸، ۲۳: ۱۱۵-۱۴۳).

آگاه کند که چنین فرزندی خواهد داشت و باید ایشان را تعظیم کند. وی تأکید می‌کند که اشباحی که حضرت آدم دید، ذوات اهل بیت علیهم‌السلام و به تعبیر دیگر، صورت‌هایی دارای حیات یا ارواح دارای نطق نبودند، بلکه تمثال‌های اهل بیت علیهم‌السلام در قالب صور (أمثلهم فی الصور) و به تعبیر دیگر، صوری بودند مشابه صورت‌های بشری ایشان در آینده و حاکی از آن‌که اهل بیت علیهم‌السلام پس از آفرینش، دارای چنین صوری خواهند بود (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۹-۴۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۷-۲۸).

تا آن‌جا که نگارنده بررسی کرده است، سیدمرتضی و شیخ طوسی بحثی در تفسیر و تأویل روایات خلقت نوری اهل بیت علیهم‌السلام مطرح نکرده‌اند؛ البته شیخ طوسی در کتاب تهذیب الاحکام مؤیدانه، «زیارت جامعه» را نقل کرده است. این زیارت، فضایل بسیاری را برای اهل بیت علیهم‌السلام بیان می‌کند که از جمله آن‌ها، آفرینش اهل بیت علیهم‌السلام همچون انوار و استقرار ایشان بر گرد عرش الهی است (طوسی، ۱۳۶۵، ۶: ۹۸).

ابوالصلاح حلبی (م. ۴۴۷ق) در مقام بیان ادله نقلی امامت امامان دوازده‌گانه، حدیثی بدین مضمون نقل کرده است: خداوند، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دوازده نفر از اهل بیت علیهم‌السلام را از نور عظمت خود آفرید و ایشان را اشباحی در ضیای نور خود قرار داد و ایشان در آن حال، مشغول عبادت و تسبیح پروردگار بودند (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۴۲۵). از نقل این حدیث می‌توان دریافت، وی قائل به خلقت نوری و حیات پیشین اهل بیت علیهم‌السلام بوده و اهل بیت علیهم‌السلام را در این هنگام، دارای حیات و نطق می‌دانسته است.

محمد بن علی بن عثمان کراچکی (م. ۴۴۹ق) نیز از جمله عالمانی است که روایات مربوط به اشباح اهل بیت علیهم‌السلام را نقل کرده است. وی می‌گوید شیعه و برخی عامه روایت کرده‌اند: «آن‌گاه که حضرت آدم علیه‌السلام آفریده شد، اشباحی را دید که می‌درخشیدند و این اشباح پنج اسم: محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، علی علیه‌السلام، فاطمه علیها‌السلام، حسن علیه‌السلام و حسین علیه‌السلام بودند که بر عرش نوشته شده بودند. آدم از خداوند پرسید: اینان کیانند؟ خداوند فرمود: ایشان بهترین مخلوقات منند که اگر اراده خلق ایشان را نداشتم، تو را نیز نمی‌آفریدم» (کراچکی، ۱۴۲۷ق: ۳۷-۳۸). وی همچنین روایت دیگری بدین مضمون نقل می‌کند: خداوند به آدم وحی کرد: اگر نبود که اراده کرده‌ام دو بنده از بندگانم (محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام) را در دنیا بیافرینم، تو را نیز نمی‌آفریدم؛ آن‌گاه آدم، اسامی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام را که بر عرش نقش بسته بودند، مشاهده کرد (کراچکی، ۱۴۲۷ق: ۳۹). از مضمون روایاتی که کراچکی نقل می‌کند نمی‌توان استنتاج کرد، وی اشباح اهل بیت علیهم‌السلام را که حضرت آدم دید، انسان‌های دارای حیات و روح می‌داند، چراکه در هر دو روایت تأکید شده که

خداوند به هنگام خلق آدم، صرفاً ارادهٔ خلق ایشان را داشت؛ با این حال، وی روایاتی را گزارش می‌کند که می‌گویند: نور پیامبر صلی الله علیه و آله در پیشانی حضرت آدم علیه السلام بود و از او به نسلش منتقل شد، تا آن‌که در نهایت پیامبر صلی الله علیه و آله متولد گردید (کراجکی ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۶۴-۱۶۵). علاوه بر آن، وی روایتی را نقل می‌کند مبنی بر این‌که نور ابوطالب از همان نور اهل بیت علیهم السلام است که خداوند آن را دوهزار سال پیش از آدم آفریده است (کراجکی ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۸۳). در مجموع می‌توان گفت، وی موضعی منفی دربارهٔ وجود پیشین و خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام اتخاذ نکرده و حتی به موجب روایت اخیر می‌توان گفت، وی قائل به تقدم خلقت انوار اهل بیت علیهم السلام است، اما آیا وی این انوار را دارای حیات و نطق می‌داند یا خیر، محل تأمل است.

#### (ب) روایات خلقت ارواح پیش از ابدان

شیخ مفید به این موضوع نیز بیشتر از دیگران پرداخته است. وی روایات دال یا مشعر بر خلقت ارواح پیش از ابدان را در آثار خود، به سه گونهٔ متفاوت تفسیر می‌کند؛ او در یکی از تفاسیر خود مدعی می‌شود، مقصود از خلقت ارواح پیش از ابدان، «خلق تقدیر در علم الهی» است، نه خلق ایجاد و اختراع؛ یعنی خداوند پیش از آفرینش ابدان، ارواح را در علم خود مقدر کرد، بدون آن‌که بدان‌ها وجود خارجی ببخشد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۳). بدین ترتیب، شیخ مفید با اعطای معنای جدیدی به واژهٔ «خلق» و منصرف کردن این واژه در روایات از معنای ظاهری به معنای جدید، تلاش می‌کند حیات پیشین ارواح را نفی کند.<sup>۱</sup> شیخ مفید در تفسیر دیگر خود از این حدیث، به جای تصرف در معنای خلقت، در معنای واژهٔ «ارواح» تصرف می‌کند و ارواح را به معنای «ملائکه» می‌داند؛ در نتیجه، وی حدیث مورد استناد شیخ صدوق برای اثبات حیات پیشین ارواح: «أن الأرواح مخلوقة قبل الأجساد بألفی عام فما تعارف منها اتلفت و ما تناكر منها اختلف»<sup>۲</sup> را چنین تفسیر می‌کند که ملائکه‌ای که پیش از آفرینش بشر با یکدیگر آشنا بودند، پس از آفرینش بشر با یکدیگر الفت می‌یابند و ملائکه‌ای که پیش از آفرینش بشر با

۱. همان‌گونه که مکدموت گفته است، شیخ مفید خود در جای دیگر (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۴۲-۴۳)، تعبیر شیخ صدوق را که افعال عباد، مخلوق خداوندند به «خلق تقدیر» و نه خلق تکوین، رد کرده است؛ دلیل وی برای رد قول شیخ صدوق آن است که در لغت عرب به علم به شیئی، خلق نمی‌گویند (مکدموت، ۱۳۷۲: ۴۸۲).

۲. بر خلاف شیخ مفید، تا آنجا که نگارنده بررسی کرده شیخ صدوق چنین حدیثی را نقل نکرده است. آنچه صدوق در باره تقدم ارواح نقل کرده به دو صورت است: «ان الله آخى بين الارواح فى الاظله قبل ان يخلق الابدان بالفى عام» (صدوق، ۱۴۱۴ ق: ۴۸)؛ و «ان الله تبارك و تعالى خلق الارواح قبل الابدان بالفى عام» (صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۱۰۸). شاید مقصود شیخ مفید آن است که از ترکیب احادیثی که صدوق نقل کرده چنین مضمونی حاصل می‌شود.

یکدیگر آشنا نبودند، پس از آفرینش بشر با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۸۱).

روشن است که هر دو تفسیر، یعنی هم تفسیر خلق به «تقدیر در علم الهی» و هم تفسیر ارواح به ملائکه، خلاف ظاهرند و معنای خلاف ظاهر به خودی خود، نمی‌تواند قابل انتساب به آیه یا روایت باشد، مگر آن‌که قرینه‌ای قطعی از عقل یا نقل بر آن دلالت کند. در ادامه خواهیم دید که چنین قرینه‌ای از سوی وی ارائه نشده است.

تفسیر سوم شیخ مفید از این روایات، آن است که اصولاً این روایات ربطی به خلقت ارواح پیش از ابدان ندارند. این تفسیر در حقیقت، به دسته‌ای از این روایات اختصاص دارد که در آن‌ها به حیات پیشین ارواح تصریحی نشده و صرفاً بیان شده که: «الارواح جنود مجنده؛ فما تعارف منها ائتلف و ما تخالف مختلف (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۴۸)؛ ارواح لشکریانی گردهم آمده‌اند؛ آن دسته از ارواح که با یکدیگر آشنا شده باشند، با هم انس می‌گیرند و آن دسته که ناسازگار باشند، با هم اختلاف پیدا می‌کنند.» وی این روایت را چنین معنا می‌کند: «ارواحی که همان جوهرهای بسیطند، از نظر جنس به یاری یکدیگر می‌پردازند و از نظر عوارض، از یاری هم اجتناب می‌ورزند؛ لذا ارواحی که به موجب یکی بودن رأی و میلشان، آشنای هم باشند، با یکدیگر انس می‌گیرند و ارواحی که به موجب ناهمگونی در رأی و میل، ناآشنای هم باشند، با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. و این چیزی است محسوس و مشاهد» (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۳-۵۴). بدین ترتیب، وی در این‌جا مدعی می‌شود که این روایت، از جوهرهای بسیط در همین دنیا سخن می‌گویند و نه جوهرهای بسیطی که وجودی مقدم بر وجود دنیوی انسان دارند. پس از شیخ مفید، تنها متکلم بغدادی که بحث حیات پیشین ارواح را مورد توجه قرار داده، سیدمرتضی است. وی نیز خلقت ارواح دو هزار سال پیش از ابدان را رد می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ۴: ۳۰-۳۱). در ادامه به دیدگاه وی باز خواهیم گشت.

### ج) روایات عالم ذر

هر سه متکلم بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی درباره روایات «عالم ذر»، موضعی کم‌وبیش مشابه دارند. شیخ مفید پس از نقل روایتی صحیح که می‌گوید: خداوند، ذریه حضرت آدم را به صورت ذر از صلب او خارج کرد، توضیح می‌دهد: مراد روایت آن است که خداوند، ذر را از صلب آدم بیرون آورد تا ذریه بعدی او را از جهت کثرت، به آن ذر تشبیه کند. شیخ مفید به صورت قاطع نمی‌گوید که دقیقاً چه نسبتی بین ذریه بعدی آدم و ذری که از

پشت او بیرون آورده شد وجود دارد، اما این احتمال را مطرح می‌کند که آنچه از صلب حضرت آدم بیرون آورده شدند «اصول اجسام ذریه حضرت آدم» بودند، نه ارواحشان (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۵-۴۷). گویا مقصود وی در آن است که ذراتی که از صلب آدم بیرون آورده شدند، بن یا بخش بنیادین ابدان ذریه آدمند که با انتقال در نسل حضرت آدم، در نهایت در رحم مادر قرار می‌گیرند و با جذب مواد بیرونی رشد می‌کنند تا به شکل انسانی کامل درآیند. در هر صورت، از نظر شیخ مفید، این بخش بنیادین ابدان ذریه آدم، فاقد روح بودند و با ایشان گفت‌وگویی صورت نگرفته است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۵-۴۷). بدین ترتیب، به نظر شیخ مفید، قائل شدن به عالم ذر نمادین که در آن فرزندان آدم به صورت ذر از پشت او بیرون آورده شده باشند، منعی ندارد، به شرط آن که این ذر را دارای شعور و نطق ندانیم.

سیدمرتضی در انکار عالم ذری که در آن استنطاق و نطقی بین خداوند و انسان‌ها صورت گرفته باشد، با شیخ مفید هم‌نواست (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۲-۱۹۴). وی با اشاره به روایاتی که از طریق امامیه در تفسیر آیه «الست» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده‌اند و ایمان و کفر انسان‌ها را در دنیا، تابع ایمان و کفرشان در عالم ذر می‌دانند، پس از بیان عدم حجیت این روایات، این احتمال را مطرح می‌کند که مقصود این روایات، علم پیشین خداوند باشد؛ یعنی خدا به هنگام خلقت می‌دانست چه کسی مؤمن و چه کسی کافر خواهد بود. آنچه در دنیا اتفاق می‌افتد، مطابق علم خدا خواهد بود (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۵). وی همچنین روایتی را که در آن پیامبر از سبقتش بر انبیا در اقرار به وجود خداوند سخن می‌گوید و آن را با آیه «الست» مرتبط می‌کند، دال بر مدعای قائلان به عالم ذر نمی‌داند، چراکه مقصود این روایت سبقت در فضیلت است، نه سبقت زمانی. به نظر وی، در این صورت نیز استشهادی که در روایت به آیه صورت گرفته، وجه دارد، چراکه مقصود آن است که خداوند از ازل، سبقت پیامبر را بر دیگر انبیا می‌دانست (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۵). بدین ترتیب، تفسیر وی نیز از روایات عالم ذر، خلاف ظاهر است، چراکه در این روایات سخن از خلق پیشین است، نه علم پیشین الهی.

## ۲. تفسیر و تأویل آیه «الست»

از آن جا که تعدادی از روایات عالم ذر، ذیل آیه: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) وارد شده است و قائلان به عالم ذر برای اثبات مدعای خود به این آیه تمسک جست‌هاند،

هر سه متکلم بزرگ بغداد تلاش کردند نشان دهند، این آیه دلالتی بر عالم ذر ندارد. شیخ مفید با اشاره به استدلال یا امکان استدلال قائلان به عالم ذر به این آیه، آن را از قبیل مجاز در لغت می‌داند. به نظر وی، معنای آیه این است که خداوند از هر مکلفی که از صلب آدم و ذریه‌اش بیرون می‌آید، پیمان بر ربوبیت خویش می‌گیرد. پیمان گرفتن بدین معناست که خداوند، عقل او را کامل کرده و از طریق نشانه‌هایی که در آفرینش قرار داده، او را به وجود خالق و محدث رهنمون می‌گردد. شاهد گرفتن ایشان بر خودشان، همان نشانه‌های آفرینش است که در وجود انسان‌ها نمایان است. مقصود از این‌که ایشان «بلی» گفتند این نیست که ایشان لفظ «بلی» بر زبان جاری کردند، بلکه این است که ایشان با وجود این نشانه‌های آفرینش، نمی‌توانستند منکر وجود محدث شوند؛ لذا مثل کسی هستند که لفظاً بلی گفته باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۷-۴۸).

سیدمرتضی در مقام ردّ تفسیر قائلان به عالم ذر از این آیه، تفسیر کسانی را مستند قرار می‌دهد که ایشان را «اهل الكتاب و التأویل» می‌نامد. به گفته وی، ایشان در تفسیر خود روشن کرده‌اند که تفسیر اهل تناسخ (تعبیری که سیدمرتضی در این‌جا بر قائلان به عالم ذر اطلاق می‌کند) از این آیه درست نیست، چراکه خداوند در آیه، تعبیر «بنی‌آدم»، «ظهورهم» و «ذریتهم» را به کار برده و نه «آدم»، «ذریته» و «ظهره»، آن‌گونه که قائلان به عالم ذر فهمیده‌اند. همچنین اهل الكتاب و التأویل در تفسیر این آیه بیان کرده‌اند: امکان دارد خداوند عده محدودی از افراد را (در همین دنیا) بر خودشان شاهد گرفته باشد، تا هم حجت بر ایشان تمام‌تر باشد و هم لطفی در حق بقیه انسان‌ها باشد. البته به نظر سیدمرتضی، از این آیه می‌توان تفسیر بهتری ارائه داد که مربوط به همه انسان‌ها باشد، نه جمع محدودی از آن‌ها و آن این‌که، مقصود از استشهاد در آیه «الست بربکم» همین است که خداوند، ذریه را طوری آفریده که می‌تواند فرد ناظر و متأمل را به معرفت خداوند و وجوب عبادتش دلالت کند و شهادت دادن ایشان (قالوا بلی) این است که ایشان نیز دلالت‌گری بر معرفت و وجوب عبادتش را پذیرفته و مسخر این کار شده‌اند (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۳-۱۹۴). سیدمرتضی از زبان مخالفان، این اشکال را بر تفسیر خود وارد می‌کند که بنا بر روایات، پاسخ انسان‌ها در عالم ذر به استشهاد خداوند یکسان نبوده، بلکه بعضی اقرار و بعضی دیگر انکار کرده‌اند و اقرار و انکار انسان‌ها در دنیا، تابع اقرار و انکارشان در عالم ذر است. سیدمرتضی پاسخ می‌دهد که آیه قرآن که قطعی و قابل احتجاج است، صرفاً از اقرار سخن می‌گوید و نه از انکار. روایات در باب نیز مورد اعتنا نیستند (در ادامه خواهیم گفت که سیدمرتضی خبر واحد را حجت نمی‌داند)؛ اضافه بر آن، این



قبیل اخبار را می‌توان ناظر بر علم خداوند دانست؛ یعنی این روایات در حقیقت، علم خداوند به اقرار و انکار آتی را به مثابه وقوع اقرار و انکار تلقی کرده و از آن خبر داده‌اند (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۵).

شیخ طوسی گرچه در انکار عالم ذر، از دو سلف خود تبعیت کرده، در پایان آن را به صورت محدود پذیرفته است. وی در تفسیر آیه «الست»، پس از انکار کلی عالم ذر (طوسی، بی‌تا، ۵: ۲۸-۲۹)، در نهایت به نقل از گروهی، دیدگاهی دیگر را در تفسیر آیه مذکور مطرح کرده و آن را مروی در اخبار امامیه و وجهی قریب می‌داند که کلام، تاب آن را دارد و آن عبارت است از این‌که: آنچه آیه از آن خبر می‌دهد، به عده معینی اختصاص دارد که خداوند عقل ایشان را کامل کرد، ایشان را بر خودشان شاهد گرفت، ایشان نیز «بلی» گفتند و ایشان امروز [در دنیا] این ماجرا را به یاد می‌آورند و غافل از آن نیستند (طوسی، بی‌تا، ۵: ۲۹). بدین ترتیب، وی هرچند به صورت احتمال، عالم پیشین ذر را به نحوی که مختص تعداد معینی از انسان‌ها باشد، می‌پذیرد.

### ۳. عدم حجیت روایات حیات پیشین

هر سه متکلم بزرگ بغداد، متذکر عدم حجیت روایات حیات پیشین شده‌اند. مهم‌ترین دلیل ایشان بر عدم اعتبار این روایات، «خبر واحد» بودن آن‌هاست. هر کدام از شیخ مفید و سیدمرتضی، دست‌کم یک دسته از سه دسته روایات درباره حیات پیشین را به دلیل آن‌که خبر واحدند، غیر قابل احتجاج دانسته‌اند. می‌دانیم که شیخ مفید، خبر واحد را نه موجب علم می‌داند و نه موجب عمل، مگر آن‌که قرینه‌ای از عقل، یا عرف و یا اجماع همراه آن باشد که موجب علم به صدق راوی آن شود (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۷۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۵۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۱۲۲؛ مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴). وی این قاعده کلی را بر روایات دالّ بر خلقت ارواح دوهزار سال پیش از ابدان، تطبیق می‌کند و آن‌ها را اخبار آحاد می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۹۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۲). سیدمرتضی نیز در پاسخ به پرسشی درباره روایات عالم ذر، بر همین اصل تأکید می‌کند که اخبار آحاد و هر خبری که موجب علم یقینی نباشد، حجت نیستند، تا چه رسد به اخباری که ظاهرشان مخالف ادله عقل باشند که در این صورت باید روات آن را کاذب دانست؛ مگر آن‌که در لغت و شرع تأویلی برای آن پیدا شود که موافق عقل باشد (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۲-۱۹۳). شیخ طوسی با دو سلف خود موافق است که خبر واحد موجب علم نمی‌شود، گرچه انجام عمل عبادی را بر اساس خبر واحد، عقلاً جایز و شرعاً وارد می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۰۰)؛ در نتیجه، بر مبنای وی نیز نمی‌توان روایات

دربارهٔ حیات پیشین را مستند اعتقاد قرار داد، چراکه وی با مفروض گرفتن این که روایات مربوط به ذر، یکی بیش نیست یا بیش از یک طریق ندارد، روایت ذر را مبتلا به اشکال سندی می‌داند، زیرا راوی این روایت، سلیمان بن بشار جهنی و به قولی، مسلم بن بشار از عمر بن خطاب است، و یحیی بن معین دربارهٔ او اظهار بی‌اطلاعی کرده است<sup>۱</sup> (طوسی، بی‌تا، ۵: ۲۹).

اما ادعای خبر واحد بودن روایات حیات پیشین مقبول نمی‌نماید؛ کثرت و تنوع طرق این احادیث به حدی است که می‌توان به آسانی از تواتر معنوی یا دست‌کم تواتر اجمالی روایات حیات پیشین سخن گفت.<sup>۲</sup>

دلیل یا شاهد دیگر متکلمان بغداد بر عدم حجیت روایات حیات پیشین که تنها شیخ مفید بدان اشاره کرده، اختلاف الفاظ و معانی روایات اشباح (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۷) و نیز روایات ذر است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۴)، گرچه وی تصریحی ندارد به این که اختلاف این احادیث در حد تناقض باشد. اشارهٔ وی به اختلاف الفاظ و معانی این روایات، صرفاً تعریضی است بر عدم اعتبار فی‌الجملة و نه بالجملة آن‌ها؛ از این رو خود، تقریر یا متنی بی‌اشکال از روایات اشباح (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۹) و نیز روایات ذر (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۴) را نقل می‌کند که متضمن حیات پیشین نیستند.

#### ۴. قائم به نفس نبودن روح

یکی از زمینه‌های نظری انکار حیات پیشین توسط متکلمان بغداد، مبنای انسان‌شناختی و روح‌شناختی<sup>۳</sup> ایشان است. شیخ مفید در مقام تعریف «روح»، روح را عرضی می‌داند که بر جسد یا جسم عارض می‌شود، و در صورتی که این عرض از بین برود و شخص بمیرد، اصلاً روحی وجود ندارد؛ لذا خداوند به هنگام احیای مردگان، در ابدان «حیات» را پدید می‌آورد که همان روح است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۵). شیخ مفید در این‌جا، از روحی دیگر یا روح به معنایی دیگر، سخن به میان نمی‌آورد، اما در مقام تعریف حقیقت انسان، انسان را چیزی می‌داند که قائم به نفس است، و حجم و حیز ندارد. قابلیت ترکیب، حرکت و سکون و اجتماع و افتراق

۱. به نظر می‌رسد، روی سخن شیخ طوسی در این‌جا، عامه و روایات عامی دربارهٔ عالم ذر است؛ لذا با استناد به عالم رجالی عامی‌مذهب، به تضعیف روایت ذر می‌پردازد، در حالی که بر مبنای خودش، روایاتی که از طریق خاصه نقل نشده باشند، از اصل فاقد حجیتند و نیازی به تضعیف سندی آن‌ها نیست (رک: طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۰۰).

۲. دکتر برنجکار در کتاب *مبانی خداشناسی*، مأخذ دویست روایت از روایات دال بر حیات پیشین را ذکر کرده است (برنجکار، ۱۳۷۵: ۱۱۸-۱۱۹).

۳. برای بحثی در این باره (رک: خدایاری، ۱۳۹۰، ۶۱: ۶۹-۱۰۸).

ندارد و در افعال خود محتاج ابزاری است که همان جسد است و در حقیقت، همان چیزی است که حکمای نخستین «جوهر بسیط» می‌نامیدند. وی این تعریف از انسان را به هشام بن حکم و نوبختیان نسبت می‌دهد و آن را موافق روایات می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۷-۵۹). شیخ مفید با تعبیر «قد یسمی الروح» (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۰) گویا با مقداری کراهت، اطلاق واژه «روح» بر این جوهر بسیط را می‌پذیرد. وی در نتیجه این تفکیک بین دو معنا از روح (روح به مثابه عارض بر بدن و روح به مثابه جوهر بسیط که وجود مستقل از بدن دارد)، دو گونه از حیات را ترسیم می‌کند: حیاتی عارض بر بدن که با مرگ از بین می‌رود و حیاتی که به حقیقت انسان (جوهر بسیط یا روح به معنایی غیر از معنای نخست) تعلق دارد و پس از مرگ انسان باقی است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۵-۵۶، ۶۰، ۶۵).

شیخ مفید از هر دو معنای روح، نتیجه‌ای را در نظر دارد: از معنای نخست روح (روح عارض بر بدن است و با مرگ از بین می‌رود) نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان به حیات پیشین و تقدم وجود ارواح بر ابدان قائل شد، چراکه لازمه قائل شدن بدان، عبارت است از این‌که ارواح، قائم به خود باشند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۳)؛ و از معنای دوم روح (روح به مثابه جوهر بسیط و قائم به خود) برای تبیین حیات و نعیم و عقاب برزخی استفاده می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۶۰-۶۹). به نظر وی، آن جوهر بسیط پس از مرگ انسان، هم‌چنان به حیات خود ادامه می‌دهد و با قرار گرفتن در قالبی مشابه قالب دنیوی، بسته به ایمان و کفرش، منعم یا معذب می‌گردد، تا آن‌که در قیامت مجدداً در بدن دنیوی‌ای که از آن مفارقت کرده بود، قرار بگیرد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۸-۶۴). به نظر شیخ مفید، بین قول به تنعم و تعذیب اهل قبور (با قرار گرفتن مردگان در اجسامی مشابه اجسام دنیوی) و قول برگزیده‌اش مبنی بر این‌که نفس انسان و مخاطب تکلیف، شیء محدث قائم به نفس است که بیرون از صفات جواهر<sup>۱</sup> و اعراض است، مناسبت وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۷۷).

خواه بتوان جمعی مقبول از مجموع سخنان شیخ مفید درباره روح ارائه داد یا نه، می‌توان دیدگاه وی را در نفی حیات پیشین ارواح، چنین جمع‌بندی کرد که وی، همان‌گونه که اشاره

۱. بین دو سخن شیخ مفید (نفس، جوهر بسیط است و نفس، جوهر و عرض نیست) تناقضی نیست، چراکه مقصود از جوهر نبودن نفس آن است که نفس، جوهر جسمانی نیست و مقصود از جوهر بسیط، امری غیر جسمانی است. در اصطلاح‌شناسی شیخ مفید، تعریف جسم متفاوت از جوهر است: جسم چیزی است که دارای طول، عرض و عمق است و جوهر چیزی است که اجسام از آن تشکیل شده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۲۸). در نظر شیخ مفید، جوهر بسیط غیر از جوهر است، چراکه جوهر به رغم آن‌که قابل انقسام نیست، دارای حجم و مساحت است (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۹۵-۹۶)، لکن جوهر بسیط دارای حجم و مساحت نیست (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۸).

شد، حیات پیشین انسان را به این دلیل ساده رد می‌کند که روح، عَرَض است و عَرَض نمی‌تواند قائم به نفس باشد. روح به مثابه جوهر بسیط نیز گرچه قائم به نفس است، همواره برای افعال خود به بدن نیاز دارد و باید همراه بدن باشد؛ از این رو، اگر قرار باشد ارواح پیش از ابدان دنیوی وجود داشته باشند، باید تصور کرد پیش‌تر در ابدانی غیر از ابدان دیگری قرار داشتند، اما در این صورت، گرچه اشکال نخست (روح عَرَضی نمی‌تواند قائم به نفس باشد) پیش نمی‌آید، اشکال دیگری پیش می‌آید و آن عبارت است از لزوم تناسخ، که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

سیدمرتضی در مقام معرفی مکلف، او را همان «حی» می‌داند که در این جا مقصود از آن انسان است، گرچه موجودات حی دیگری نیز وجود دارند. وی حی را همین مجموعه محسوس می‌داند و نه بخش‌هایی از آن. وی قول نوبختیان را که انسان و حی را ذاتی می‌دانستند که نه جوهر متحیز است، نه عرض و حال در این مجموعه محسوس، باطل می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴). وی همچنین سخن فلاسفه را که نفس انسان را جوهر بسیط می‌دانند، بی‌معنا و فاسد می‌داند (سیدمرتضی، ۱۳۷۴: ۳۹). سیدمرتضی روح را عبارت می‌داند از هوایی که در مجاری انسان زنده جریان دارد. روح قائم به نفس نیست؛ لذا در صورتی که از بدن مفارقت کند، حس، حیات و ادراک نخواهد داشت (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰). به نظر وی، روح خود حیات نیست، بلکه چیزی و در واقع هوایی است جاری در بدن، که حیات بدن و استمرار حیات بدن بدان وابسته است؛ از این رو نمی‌توان گفت، ارواح مؤمنان پس از مرگ همدیگر را زیارت می‌کنند (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۵). بر همین مبنای، وی تفسیر آیه دال بر حیات برزخی شهدا را به صورت احتمال چنین می‌داند که خداوند پیش از محشر، عده‌ای از مؤمنان را زنده و در بهشت‌های خود منعم خواهد کرد. در هر صورت، وی بر اساس همین مبنای، خلقت ارواح دوهزار سال پیش از ابدان را رد می‌کند، چراکه ارواح به خودی خود حیات ندارند تا بتوانند پیش از ابدان خلق شده باشند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰).

دیدگاه و عبارات شیخ طوسی درباره مکلف، انسان و روح، تفاوت بسیاری با دیدگاه و عبارات سیدمرتضی ندارد. وی در مقام بیان این که مکلف کیست، او را همان حی (زنده) و حی را همان انسان می‌داند و حی را «این مجموعه تناسب‌دار محسوس» می‌داند که امر و نهی و تکلیف به همان تعلق می‌گیرد (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳). وی قول معمر، بنی‌نوبخت و شیخ مفید را که حی را غیر از این مجموعه دانسته بودند و آن را ذاتی می‌دانستند که نه جوهر است، نه عرض و نه حال در این مجموعه رد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۳-۱۱۴). شیخ طوسی روح را

جسمی رفیق از جنس هوا می‌داند که حیاتِ حیّ بدان است، چراکه در مجاری انسان جریان دارد (طوسی، بی تا، ۸: ۵۸۱). او نیز روح را غیر از حیات می‌داند (طوسی، بی تا، ۲: ۴۶۸).

بدین ترتیب، می‌توان گفت به رغم آن‌که انسان‌شناسی سیدمرتضی و شیخ طوسی در نقطهٔ مقابل انسان‌شناسی شیخ مفید قرار دارد، هر سه در ردّ حیات پیشین ارواح با یکدیگر، اتفاق نظر دارند؛ شیخ مفید بر اساس عرضی دانستن روح و سیدمرتضی بر اساس این‌که روح قائم به نفس نیست، خلقت ارواح پیش از ابدان را رد کرده‌اند. شیخ طوسی تا آن‌جا که نگارنده مطالعه کرده، دربارهٔ ردّ قول به حیات پیشین ارواح سخنی نگفته است، اما با لحاظ یکسانی یا مشابهت دیدگاه انسان‌شناختی او با دیدگاه سیدمرتضی می‌توان گفت، او نیز حیات پیشین ارواح را قبول ندارد؛ مخصوصاً با توجه به این‌که وی دربارهٔ عالم ذر نیز موضعی تقریباً منفی اتخاذ کرده است.

## ۵. خلاف عقل بودن روایات حیات پیشین

یاد نیوردن ماجرای عوالم پیشین، از جمله استدلال‌های مشترک متکلمان بغداد برای ردّ قول به حیات پیشین انسان‌هاست. شیخ مفید در ردّ ادعای وجود ارواح پیش از ابدان می‌گوید: اگر ارواح پیش از اجساد خلق شده بودند، ما باید به احوالمان پیش از آفرینش اجساد آگاهی می‌داشتیم، همان‌گونه که به احوالمان پس از آفرینش اجساد آگاهی داریم، و در فرضی که یادمان رفته باشد، باید در صورت یادآوری به یاد می‌آوردیم (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۸۵-۸۶).

سیدمرتضی در نقد ادعای قائلان به عالم ذر، دو احتمال را مطرح می‌کند؛ یکی آن‌که، این استشهاد و شهادت در زمانی بوده که ذر، عاقل و مکلف بودند؛ و دوم آن‌که، در زمانی بوده که ذر، غیرزنده و غیرعارف بودند. در صورت نخست، همه یا بیشتر ما باید این ماجرا را یاد می‌آوردیم. اگر حوادث دوران کودکی را به یاد نمی‌آوریم، به دلیل آن است که در آن زمان از کمال عقل برخوردار نبودیم. به نظر سیدمرتضی، تخلل عدم بین حیات فرضی ما در عالم ذر و حیات ما در دنیا و نیز گذشت زمانی طولانی از ماجرای عالم ذر، نمی‌تواند توجیه‌کنندهٔ فراموشی عالم ذر باشد، چراکه تخلل عدم و گذشت زمان طولانی، نظیر حالتی از قبیل خواب، مستی و اغماست که باز مانع یادآوری حوادث گذشته نمی‌گردند. و در فرض دوم، خطاب کردن به موجود غیر زنده و استشهاد او، فعلی قبیح است و نمی‌توان آن را به خدا نسبت داد (سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۴).

به نظر می‌رسد، شیخ طوسی نیز همین دو احتمال (عاقل بودن و عاقل نبودن انسان‌ها در عالم ذر) را در نظر داشته است، زیرا وی از سویی، مضمون روایت دربارهٔ اخراج ذریه به صورت ذر از پشت حضرت آدم را غیرجایز می‌داند، چراکه حجتی بر اطفال نیست و خطاب ایشان در امور متعلق به تکلیف حسن نیست، تا چه رسد به موجودی که به مثابهٔ ذر است (طوسی، بی‌تا، ۵: ۲۸). ظاهراً وی در این‌جا احتمال غیرعاقل بودن ذر را در نظر دارد. از سوی دیگر، در ادامهٔ عبارتش، این احتمال را که ماجرای عالم ذر به دلیل گذشت زمان طولانی و کوتاه بودن مدت ماجرا فراموش شده باشد، رد می‌کند، چراکه انسان امور عظیمهٔ خارق عادت را فراموش نمی‌کند، همان‌گونه که انسان در قیامت، احوال دنیا را به یاد می‌آورد و اصحاب کهف پس از بیداری، ماجرای چند صد سال پیش را به یاد آوردند (طوسی، بی‌تا، ۵: ۲۹).

یاد نیاوردن عوالم پیشین، دلیلی است بر این‌که قول بدان، خلاف عقل است. خلاف عقل بودن دیدگاه، موجب طرد آن دیدگاه است؛ حتی اگر روایاتی بر آن دلالت کنند. به نظر شیخ مفید و سیدمرتضی، روایاتی که خلاف عقل باشند، حجت نیستند و باید کنار گذاشته شوند، مگر آن‌که معنای صحیحی برای آن یافت شود (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۱۴۹؛ سیدمرتضی، نسخهٔ خطی: ۱۹۳).

اما به نظر می‌رسد، فراموشی حیات پیشین نمی‌تواند دلیلی بر عدم وجود آن باشد، چراکه می‌توان گفت همان‌گونه که در روایت آمده (المحاسن، ۱۳۷۱ق، ۱: ۱۸۱)، خود خداوند حیات پیشین را از یاد انسان برده است، چراکه هدف از حیات پیشین آن نبود که انسان‌ها در این دنیا، «ماجرای» عالم پیشین را به یاد بیاورند، بلکه آن بود که در نتیجهٔ دیدار یا «معاینه» ای که در عوالم پیشین صورت گرفت، معرفت به خدا در دل انسان‌ها ایجاد شود و حک گردد، تا انبیا در عالم دنیا همان معرفت را بارور سازند (برنجکار، ۱۳۷۵: ۲۴۷).

## ۶. بطلان تناسخ

از جمله مبانی یا ادلهٔ مشترک بغدادیان برای ردّ عوالم پیشین، بطلان تناسخ است.<sup>۱</sup> شیخ مفید در مقام ردّ عالم ذر، اخباری را که می‌گویند: در عالم ذر از فرزندان آدم استنطاق شد، ایشان نطق کردند و از ایشان پیمان گرفته شد، از اخبار تناسخیه (و نیز عامه و حشویه) می‌داند

۱. از عبارت شیخ مفید: «أصحاب التناسخ المعتزین إلى الإمامية و غیرهم» (مفید، ۱۴۱۳ق (ه): ۶۴) می‌توان استنباط کرد که وی اصحاب تناسخ را فرقه‌ای علی‌حده، همانند معتزله، امامیه و اصحاب‌الحديث نمی‌داند، بلکه آن را منسوب به امامیه و غیرامامیه می‌داند.

(مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۴۶ - ۴۷). وی هم‌چنین در مقام ردّ دیدگاه شیخ صدوق مبنی بر خلقت ارواح پیش از ابدان، شیخ صدوق را متهم می‌کند که عیناً قول تناسخیان را پذیرفته است، بدون این‌که خود بداند (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۸۷).<sup>۱</sup> از آن‌جا که شیخ مفید برای ابطال هر دو عالم ارواح و عالم ذر، به بطلان تناسخ استناد می‌کند، می‌توان احتمال داد که به نظر وی، قول به هر گونه حیات پیشین انسان، چه ارواح بدون ابدان و چه ارواح در ابدان، مستلزم تناسخ است. سیدمرتضی در پاسخ به پرسشی که در آن، استناد اصحاب تناسخ به روایات دالّ بر خلقت ارواح پیش از ابدان بازگو شده، تأکید می‌کند خود و استادانش بطلان تناسخ را به دلایل قوی روش کرده‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۰).

جالب است که یکی از ادله سیدمرتضی بر بطلان تناسخ، همین یاد نداشتن عوالم پیشین است که آن را دلیلی بر بطلان قول به عالم ذر دانسته است. وی در ردّ قائلان به تناسخ که می‌گویند: دردهایی که بر کودکان وارد می‌شود، در حقیقت جزای اعمال بد ایشان در زندگانی پیشین است، این‌گونه استدلال می‌کند: اگر زندگانی پیشینی در کار بود، انسان‌ها باید آن را به یاد می‌آوردند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۶). خود سیدمرتضی تعریف مستقلی از تناسخ ارائه نکرده است، اما در پرسشی که به دست وی رسیده، تعریفی ضمنی از تناسخ دیده می‌شود؛ سائل در ضمن پرسش خود می‌پرسد: «گفت‌وگویی که (در عالم ذر) صورت گرفته، با ارواح بدون ابدان بوده یا ارواح با ابدان؟ در صورت نخست، چگونه ارواح قائم به نفس بودند، در حالی که ارواح، اعراضند و نیازمند محل و ابزارند؛ و در صورت دوم، تناسخ لازم می‌آید» (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۱۹۲). بدین ترتیب، به نظر این سائل، تناسخ در صورتی لازم می‌آید که در حیات پیشین، ارواح و ابدان با هم باشند و نه ارواح به تنهایی. سیدمرتضی در پاسخ، بطلان تناسخ را مبنایی برای بطلان قول حیات پیشین قرار می‌دهد، اما به تفکیکی که در پرسش شده بود، اشاره نمی‌کند.

به نظر شیخ طوسی نیز پذیرفتن عالم ذر، مستلزم پذیرفتن تناسخ است، چراکه تناسخ همین است که خداوند پیش‌تر انسان‌ها را مکلف کرده باشد و سپس آن‌ها را برای پاداش و عذاب اعاده کند؛ در حالی که خود انسان‌ها آن تکلیف پیشین را فراموش کرده باشند (طوسی، بی‌تا، ۵: ۲۹).

۱. این در حالی است که خود شیخ صدوق، تناسخ را باطل و آن را مستلزم انکار بهشت و جهنم دانسته و قائل بدان را کافر معرفی کرده است (صدوق، ۱۴۱۴ق: ۶۳).

به طور خلاصه، متکلمان بغداد بدون این که به روشنی بین دو فرض حیات پیشین (ارواح بدون ابدان و ارواح با ابدان) تفکیک کنند، آن را بر مبنای بطلان تناسخ، باطل دانسته‌اند؛ اما به نظر می‌رسد، بین هر دو فرض حیات پیشین با تناسخ تفاوت وجود دارد، چراکه تناسخ عبارت است از: خارج شدن روح انسان از یک بدن و قرار گرفتن در بدنی غیر از بدن قبلی، که می‌تواند در طول زمان چندین بار تکرار گردد. روشن است که این تعریف، نه بر حیات پیشین ارواح بدون ابدان صدق می‌کند و نه بر حیات پیشین ارواح در قالب ابدان ذری، زیرا در فرض نخست، اصولاً بدنی در کار نیست؛ و در فرض دوم، گرچه ارواح در عالم پیشین در ابدان قرار گرفته‌اند، اما این ابدان همان ابدانی هستند که ارواح در عالم دنیا نیز در آن‌ها قرار می‌گیرند. به تعبیر دیگر، روح انسان در عالم دنیا وارد همان بدن ذری‌ای می‌شود که در عالم پیشین وارد شده بود؛ با این تفاوت که بدن ذری در دنیا با قرار گرفتن در نطفه، قابلیت رشد و نمو پیدا می‌کند، اما این رشد و نمو هویت جدیدی بدان نمی‌بخشد؛ درست همان‌گونه که رشد و نمو تدریجی فرد در دنیا موجب نمی‌شود که در طول زمان، به چند فرد متفاوت تبدیل گردد (ر.ک: برنجکار، ۱۳۷۵: ۲۴۲-۲۴۴).

## ۷. بطلان غلو

بحث «غلو» تنها درباره‌ی روایات مربوط به حیات پیشین اهل‌بیت علیهم‌السلام مطرح است. تا آن‌جا که نگارنده بررسی کرده، تنها شیخ مفید به بررسی این روایات پرداخته است. به نظر می‌رسد، غلات در زمان شیخ مفید احیاناً با استناد به روایاتی که خود نقل می‌کردند، تقریری غالبانه و خارج از چهارچوب اعتقادی امامیه از ماجرای حیات پیشین ارائه می‌کردند و احیاناً برخی امامیان را تحت تأثیر قرار می‌دادند. شاهد این مدعا، پرسشی درباره‌ی آیه «تطهیر» است که به شیخ مفید رسیده است؛ سائل ضمن پرسش تأکید می‌کند که: «ما اجماع داریم که امامان همواره مطهر بودند و اشباح ایشان، قدیم بوده است» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج: ۲۶). روشن است که قول به قدمت اشباح اهل‌بیت علیهم‌السلام، قولی غالبانه است و با قول به حادث یا محدث بودن اهل‌بیت علیهم‌السلام، که مورد اتفاق امامیه است، سازگار نیست. شیخ مفید پس از اشاره به روایات اشباح تأکید می‌کند که غلات، اباطیل بسیاری را بر این روایات مبتنی کرده و در این باره کتاب‌هایی نوشته‌اند که مشتمل بر لغو و هذیان است. وی غلات را متهم می‌کند که نوشته‌های خود را به دروغ، به مشایخ روایی اهل حق (امامیه) نسبت داده‌اند؛ از جمله کتاب *الاشباح و الاظله* است که غلات، تألیف آن را به محمد بن سنان نسبت داده‌اند. شیخ مفید با تردید در



صحت انتساب این اخبار به وی، تصریح می‌کند که در صورت صحت انتساب، باید او را، که متهم به غلو است، ضال و مضل دانست (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۳۷-۳۸). شیخ مفید این قول را که ذوات اهل بیت علیهم السلام پیش از آفرینش در عرش بوده‌اند، به غلات جهال (و نیز حشویه الشیعه) منسوب می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۲۸). وی هم‌چنین قول به قدیم بودن اشباح را، قول طوایفی از غلات می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۸).

اما می‌توان گفت، گرچه غالبان تقریری غالبانه از حیات پیشین اهل بیت علیهم السلام داشته‌اند، روایات فراوانی از طریق روات امامی وارد شده که در عین سخن گفتن از حیات پیشین اهل بیت علیهم السلام، ایشان را مخلوقاتی غیرازلی معرفی می‌کنند که در همان عوالم پیشین، به عبادت الهی مشغول بودند (ر.ک: صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۵-۶). تفاوت مضامین روایات امامی از حیات پیشین اهل بیت با روایت غالبانه، مانع از آن است حکم یکی را به دیگری تعمیم دهیم.

### نتیجه

برخلاف محدثان کوفه و قم که بر مبنای روایاتی که نقل می‌کردند، قائل به حیات پیشین اهل بیت علیهم السلام و عموم انسان‌ها بودند، متکلمان بزرگ بغداد، شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی، در انکار حیات پیشین اتفاق نظر دارند؛ با این حال شیخ طوسی، هم روایت دالّ بر خلقت نوری را مؤیدانه نقل می‌کند و هم بر اساس روایات، علم و حیات پیشین را برای تعداد محدودی از انسان‌ها می‌پذیرد؛ در مقابل، کراجکی و روشن‌تر از او، ابوالصلاح حلبی موضع مثبتی درباره حیات پیشین اهل بیت علیهم السلام اتخاذ کرده‌اند؛ از این رو، نمی‌توان ایشان را در خطّ آن سه متکلم دیگر به حساب آورد.

عوامل متعددی، این سه متکلم بزرگ بغداد را به انکار حیات پیشین اهل بیت و انسان‌ها سوق داده است. یکی از این عوامل، عقل‌گرایی است که به موجب آن، مضمون روایات در صورتی قابل پذیرشند که مخالف عقل نباشند. و در صورتی که مخالف عقل تلقی شوند، باید آن‌ها را بر معنای صحیحی غیر از معنای ظاهری آن‌ها حمل کرد. متکلمان بغداد دقیقاً همین مواجهه را با روایات حیات پیشین داشتند؛ ایشان برداشت قائلان به حیات پیشین از روایات را خلاف عقل دانستند، چراکه اگر حیات پیشینی در کار بوده باشد، عقلاً لازم است که آن را به یاد بیاوریم؛ از این رو، این متکلمان معنایی برای روایات در نظر گرفتند که لازمه آن، قول به حیات پیشین نباشد.

از دیگر اسباب مخالفت ایشان با قول به حیات پیشین، تعریف ایشان از «روح» انسان است. شیخ مفید روح را عَرَض جسم دانسته که نمی‌تواند قائم به نفس باشد، و سیدمرتضی و شیخ طوسی روح را، هوا یا جسمی از جنس هوا دانسته‌اند که در بدن جاری است و گرچه حیات بدن بدان قوام دارد، خودش حیات نیست. روشن است که بر مبنای هیچ‌کدام از این دیدگاه‌ها، نمی‌توان قائل شد که ارواح پیش از ابدان، به مثابه موجوداتی زنده تحقق داشته‌اند.

تعریف انسان در بغداد، از «جوهر بسیط» در شیخ مفید، به «این مجموعه محسوس» در سیدمرتضی و شیخ طوسی تغییر کرده است. جوهر بسیط دانستن انسان می‌تواند با قول به حیات پیشین انسان جمع گردد، اما با تعریف انسان به «این مجموعه محسوس»، دشوار بتوان به حیات پیشین انسان قائل شد. مقتضای این مبانی انسان‌شناختی هر چه باشد، هر سه متکلم بزرگ بغداد در انکار حیات پیشین با هم، هم‌نویسند.

تعریف بغدادیان از «تناسخ»، یکی دیگر از عوامل انکار حیات پیشین است؛ هر سه متکلم بغدادی، قول به حیات پیشین را همان قول به تناسخ دانسته‌اند. آن‌ها در مقام بیان یکی بودن یا متلازم بودن قول به حیات پیشین و قول به تناسخ، بین دو فرض حیات پیشین (حیات ارواح به تنهایی و حیات ارواح با ابدان) تفکیک نکرده‌اند.

گریز از غلو یا رد آن، شاید مهم‌ترین عاملی بوده که شیخ مفید را به رد قول به حیات پیشین اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان اشباح نوری سوق داده است. احتمالاً هر سه متکلم بغداد، آن‌گاه که قول به حیات پیشین را با استناد به بطلان تناسخ رد می‌کردند، رد غلات را در نظر داشتند، چراکه تناسخ، از اقوال برخی طوایف غلات بوده است.

در این مقاله به صورت گذرا، به برخی اشکالات قابل طرح بر آرای متکلمان بغداد درباره حیات پیشین اشاره شد. بیان شد که روایات دال بر حیات پیشین، چنان فراوانند که برخلاف متکلمان بغداد، نمی‌توان با ادعای خبر واحد بودن، آن‌ها را کنار گذاشت و نیز نمی‌توان بدون شاهد و دلیل، بر خلاف ظاهر، حمل کرد؛ هم‌چنین روشن شد که برخلاف نظر متکلمان بغداد، قول به حیات پیشین عقلاً می‌تواند با فراموشی آن در دنیا جمع گردد. و نیز بیان گردید که قول به حیات پیشین، نه قول به تناسخ است و نه لزوماً غالیانه.

۱. ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.
۲. اشعری، علی بن اسماعیل، (بی تا)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بی جا، بی نا.
۳. افضلی، علی، (۱۳۸۸)، «پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره عالم ذر»، فلسفه دین، ش ۴، ص ۸۵-۱۱۲.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، «اقسام بدن انسان و نقش آن‌ها در دنیا، برزخ و قیامت»، علوم حدیث، ش ۵۹-۶۰، ص ۱۱۰-۱۲۸؛
۵. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، مبانی خدائشناسی، در فلسفه یونان و ادیان الهی، قم، مؤسسه نبأ.
۶. بیابانی اسکویی، محمد، (۱۳۸۶)، «عالم اظله و ارواح، آرای دانشمندان از قرن ۴ تا ۸»، سفینه، سال چهارم، ش ۱۶، ص ۱۰-۲۳؛
۷. حسینی، سید احمد، در: شریف مرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. خدایاری، علی نقی، (۱۳۹۰)، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی سده‌های میانی و کارکرد آن‌ها در تبیین آموزه معاد»، نقد و نظر، ش ۶۱، ص ۶۹-۱۰۸.
۹. داوری، مسلم، (۱۴۲۹ق)، النبی الاعظم و وجود النوری، قم، دارالانصار.
۱۰. سیدمرتضی، علی بن الحسین، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. \_\_\_\_\_ الطرابلسیات الاولى، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، طیف الخیال، مصر، طبع عیسی حلبی.
۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، (۱۴۱۴ق)، اعتقادات الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم، داوری.
۱۶. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دارالاضواء.
۱۷. \_\_\_\_\_ (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، العده فی أصول الفقه، قم، ستاره.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵)، تهذیب الأحکام، تهران، اسلامیه.
۲۰. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ق)، التذکره بأصول الفقه، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۱. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویة، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۲. \_\_\_\_\_ (ج)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریة، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۳. \_\_\_\_\_ (د)، (۱۴۱۳ق)، النکت فی مقدمات الأصول من علم الکلام، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۴. \_\_\_\_\_ (ه)، (۱۴۱۳ق)، أوائل المقالات، قم، کنگره شیخ مفید.

۲۵. \_\_\_\_\_ (و)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید.
۲۶. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، قم، بی نا.
۲۷. کراچکی، محمد بن علی، (۱۴۲۷ق)، الرسالة العلویة فی فضل أمير المؤمنین (علیه السلام) علی سائر البریة، قم، بی نا.
۲۸. \_\_\_\_\_ (و)، (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم، بی نا.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲)، الکافی، تهران، اسلامیه.
۳۰. مکدر موت، مارتین، (۱۳۷۲)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه.