

A Comparative Study of Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā on the World of Dharr (‘Ālam al-Dharr)

GholamAli Muqaddam¹  and Hanieh Salem² 

1. *Corresponding Author*, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.moghadam@razavi.ac.ir
2. M.A. Student in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: ha9052721@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received

5 April 2025

Received in revised form

25 June 2025

Accepted

30 June 2025

Available online

22 December 2025

Keywords:

Shaykh al-Mufīd,
world of dharr (‘ālam
al-dharr),
critique of the world of
dharr,
Transcendent Theosophy
(Ḥikmat-i
Muta‘āliyah),
Mullā Ṣadrā

ABSTRACT

The world of dharr (‘ālam al-dharr) is among the most challenging and fascinating topics in religious knowledge (ma‘ārif-i dīnī), briefly mentioned in the Qur‘ān and discussed in greater detail in the ḥadīth traditions. The reality of the dharr covenant has been examined by scholars of Islamic sciences from various perspectives. Some have judged the event of dharr as symbolic, while others have accepted it as a real occurrence. Among the latter group, some interpret the world of dharr in its literal (zāhirī) sense, while others have engaged in its hermeneutical interpretation (ta‘wīl) and justification. Shaykh al-Mufīd, considering certain aspects, has offered a hermeneutical interpretation of the dharr event. Mullā Ṣadrā has also provided a theosophical (ḥikmī) interpretation of the world of dharr. The research question is: What are the points of agreement and disagreement in the approach and hermeneutical interpretation of these two Shī‘ī thinkers concerning the world of dharr? In this article, employing the method of content analysis (taḥlīl-i muḥtawā) and a comparative approach (rawish-i muqāyisih-ī), the engagement of Mullā Ṣadrā and Shaykh al-Mufīd with this topic has been subjected to a comparative study. It is shown that the two thinkers differ on certain points, such as the evaluation of chain-based authenticity (i‘tibār-i sanadī) and the existence of particles without the attachment of a soul, while they agree on other points, such as the rejection of a literal interpretation, the provision of a rational hermeneutical interpretation (ta‘wīl-i ‘aqlānī), and the manner of addressing objections.

Cite this article: Moghaddam, G., & Salem, H. (2025). A Comparative Study of Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā on the World of Dharr (‘Ālam al-Dharr). *Theology Journal*, 12(2), 125-147. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20901.1975>.



1. Introduction

The world of dharr (‘ālam al-dharr)—the primordial covenant between God and humanity—is among the most complex and fascinating topics in Islamic religious knowledge (ma‘ārif-i dīnī). The Qur’ān alludes to this event briefly in Sūrat al-A‘rāf (7:172), while the ḥadīth traditions elaborate on it in greater detail. This subject encompasses various philosophical, theological (kalāmī), and exegetical (tafsīrī) dimensions, some of which have been examined by scholars.

Regarding its nature and actuality, some scholars have considered the world of dharr as a symbolic event. In contrast, others accept it as a real occurrence. Among the latter group, some offer a literal (zāhirī) interpretation of the world of dharr, while others engage in its hermeneutical interpretation (ta’wīl) and rational justification. Two prominent Shī‘ī thinkers, Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā, have adopted distinct positions on this matter. The research questions are: What are the points of agreement and disagreement between these two approaches? And what are the implications of each? The central problem addressed is the need to understand how two major figures within Shī‘ī thought—representing theological (kalāmī) and philosophical (falsafī) traditions respectively—approach a difficult scriptural-narrative concept and whether their conclusions are compatible or contradictory.

This research, based on content analysis and comparative methods, undertakes a comparative study of the views of Mullā Ṣadrā and Shaykh al-Mufīd on the world of dharr, examining their points of agreement and disagreement. It demonstrates that these two Shī‘ī scholars differ on certain aspects, such as the assessment of the chain-based authenticity (i‘tibār-i sanadī) of traditions concerning the world of dharr, while sharing common ground on other aspects, such as the rejection of a literal interpretation, the provision of a rational hermeneutical interpretation (ta’wīl-i ‘aqlānī), and the manner of addressing objections. It is hoped that the examination and analysis of different perspectives will lead to a deeper understanding of the issue of the world of dharr.

2. Methodology

Since the subject of the present research is theoretical in nature, the method of library-based analysis and research (taḥqīq-i kitābkhānah-i) has been employed. The methodological procedure consisted of the following stages:

Stage one: After defining the problem and formulating a preliminary and detailed plan, relevant physical and digital sources were gathered.

Stage two: Data extraction was carried out through note-taking and the creation of index cards (fishbardārī).

Stage three: The notes were then classified, edited, and organized according to an initial index.

Stage four: Through supplementary studies and further research, the final version was compiled.

The research is qualitative and comparative, focusing on primary and secondary sources related to Shaykh al-Mufīd (d. 413 AH/1022 CE) and Mullā Ṣadrā (d. 1050 AH/1640 CE), including their major theological and philosophical works, as well as classical and contemporary commentaries on the Qur'ān and ḥadīth relevant to the world of dharr.

3. Findings

By comparing the views of Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā, it became evident that their perspectives differ in some respects while sharing common ground in others.

3.1. Points of Difference

First difference: Attention to the authority and authenticity of traditions (*ḥujyāt wa i'tibār-i riwāyāt*). One notable difference between Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā is the former's attention to the degree of authority and authenticity of the traditions concerning the world of dharr. In Mullā Ṣadrā's works, by contrast, there is less engagement with chain-based (*sanadī*) discussions and the determination of the authority of reports on the world of dharr or the reliability of their transmitters. Shaykh al-Mufīd undertook this evaluation on two grounds: first, due to the apparent contradiction of some traditions with the literal text (*ẓāhir*) of the Noble Qur'ān; and second, due to the chain-based weakness of a portion of the traditions on the world of dharr. By distinguishing between authoritative and non-authoritative traditions, he considered some dharr-related traditions as chain-basedly flawed (*makhdūsh*), deeming them solitary reports (*khabar al-wāḥid*), fabricated (*maj'ūl*), or interpolated (*dakhīl*).

Second difference: Interpretation of dharr as particles without the attachment of souls. Another difference between Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā concerns the interpretation of dharr as particles lacking attached souls (*dharrāt bidūn ta'alluq-i arwāḥ*)—an interpretation proposed by Shaykh al-Mufīd to resolve certain objections. According to Shaykh al-Mufīd, it can be said that the observed particles were corporeal particles (*dharrāt-i jismānī*) indicating the variety and multiplicity of Adam's descendants, shown to him to demonstrate divine power and to encourage his obedience. In contrast, Mullā Ṣadrā, in accordance with his philosophical principles, did not accept the presence of matter (*māddah*) in higher realms and interpreted this realm in terms of a longitudinal hierarchy (*silsilah-yi ṭūlī*) and degrees of immateriality (*marātib-i tajarrud*).

3.2. Points of Agreement

Despite these partial differences, both Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā share common ground in several respects.

First common ground: Opposition to a literal interpretation (tfs̄ir-i zāhirī). Both thinkers oppose a literal interpretation of the world of dharr. According to this literal view, all of the children of the Prophet Adam—in the world of dharr—existed as minute particles with dharrī bodies. Both Shaykh al-Mufid and Mullā Ṣadrā reject this interpretation for two reasons: first, because it entails metempsychosis (tanāsukh); and second, because it conflicts with certain rational implications (lawāzim-i ‘aqlī), such as the universal forgetfulness of that realm.

Second common ground: Provision of rational and acceptable explanations (wujūh-i ma‘qūl wa maqbūl). Another commonality is that both offer rational and acceptable explanations of the world of dharr. Shaykh al-Mufid interprets the noble verse and the traditions concerning the precedence of the creation of souls (arwāḥ) over bodies as belonging to the level of God's knowledge (martabah-yi ‘ilm-i khudāwand). In this respect, his view is very close to the interpretation of the philosophers (ḥukamā’), especially that of Transcendent Theosophy (Ḥikmat-i Muta‘āliyah). In Transcendent Theosophy as well, the locus (mawṭin) of the world of dharr is situated within the longitudinal hierarchy and the superior existential realms, which are the realm of objective immaterial beings (‘ālam-i mujarradāt-i ‘aynī) or the "pages of divine knowledge" (ṣafahāt-i ‘ilmī-yi ḥaqq ta‘ālā). This demonstrates their alignment in seeking logical and rational ways to explain the world of dharr.

4. Conclusion

The comparative study of the views of Shaykh al-Mufid as a rationalist theologian (mutakallim-i ‘aqlgarā) and Mullā Ṣadrā as a Shī‘ī philosopher (faylasūf-i Shī‘ī) reveals the following:

Both Shaykh al-Mufid and Mullā Ṣadrā, in terms of methodology (rawish-shināsī), are rationalist thinkers within Shī‘ism, engaging in the interpretation and hermeneutical interpretation (ta‘wīl) of the dharr event while respecting religious texts (nuṣūṣ-i dīnī) and following a rational method (mashī-yi ‘aqlī). Despite their differences on certain points, their ultimate methodological orientation (mashī-yi nihāyī) is aligned and compatible, and thus reconcilable.

This harmony is a result of the importance of reason (‘aql) in the teachings of the Ahl al-Bayt and demonstrates the dynamism of the rationalist current within Shī‘ī thought. By avoiding superficial and literalist interpretations (tafsīr-hā-yi saṭḥī wa lafẓgarāyānah), both thinkers have sought to offer a deeper and more coherent understanding of this concept, relying on reason and argumentation (istidlāl). Shaykh al-Mufid, with a rational approach, undertook a precise and critical examination of the chains of transmission of traditions and addressed objections. Mullā Ṣadrā, with a philosophical and ontological perspective, endeavored to provide a coherent and rational explanation of the world of dharr.

Both Shaykh al-Mufīd and Mullā Ṣadrā pursued a deeper understanding of the world of dharr. Therefore, their points of difference do not result in a contradiction in their conclusions; rather, they create a kind of alignment in their final results and contribute to the greater richness of our understanding of this concept.

Declarations

Authors' Contributions: Each author made an equal contribution to the study design, data collection, analysis, and drafting of the paper.

Data Availability Statement: Not applicable.

Acknowledgments: There are no individuals or institutions that the authors wish to acknowledge.

Ethical Considerations: The authors adhered to all applicable ethical principles in this research and its publication, as confirmed by each author.

Funding: This study did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest: There are no conflicts of interest associated with this article.

Generative AI and AI-Assisted Technologies Statement: Artificial intelligence was not used at any phase of writing this paper.



پژوهشنامه کلام

شاپا چاپی: ۵۳۲۵-۳۴۷۶
شاپا پرخط: ۲۷۸۳-۰۶۶۷
Homepage: pke.journals.miu.ac.ir



جامعه
المصطفی
العالمیة

مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا درباره عالم ذر

غلامعلی مقدم^۱ و حانیه سالم^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: dr.moghadam@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: ha9052721@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها: شیخ مفید، عالم ذر، نقد عالم ذر، حکمت متعالیه، ملاصدرا</p>	<p>عالم ذر از مسائل دشوار و جذاب معارف دینی است که در قرآن به اجمال و در روایات با تفصیل بیشتر مطرح شده است. جریان عالم ذر از جهات مختلف مورد بحث و بررسی اندیشمندان علوم اسلامی قرار گرفته است. برخی به نمادین بودن جریان ذر حکم نموده و عده‌ای نیز آن را به‌عنوان امر واقعی پذیرفته‌اند. در دسته دوم، کسانی عالم ذر را به‌معنای ظاهری تفسیر کرده و گروهی نیز، به تأویل و توجیه آن اقدام نموده‌اند. شیخ مفید با ملاحظه برخی جهات، جریان ذر را تأویل نموده است. ملاصدرا نیز تأویلی حکمی از عالم ذر ارائه کرده است. سؤال تحقیق این است که نقاط اشتراک و اختلاف مواجهه و تأویل این دو اندیشمند شیعی نسبت به عالم ذر چیست؟ در این مقاله، به روش تحلیل محتوا و شیوه مقایسه‌ای، مواجهه ملاصدرا و شیخ مفید مورد مطالعه تطبیقی قرار گرفته و نشان داده شده است که آن دو در برخی جهات مثل ارزیابی اعتبار سندی و تحقق ذرات بدون تعلق روح اختلاف، و در جهات دیگری مانند نفی تفسیر ظاهری، ارائه تأویل عقلانی و مواجهه با اشکالات با یکدیگر اشتراک نظر دارند.</p>

استناد: مقدم، غلامعلی؛ سالم، حانیه. (۱۴۰۴). مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا درباره عالم ذر. پژوهشنامه کلام،

۲(۲)، ۱۴۷-۱۲۵. <https://doi.org/10.22034/pke.2025.20901.1975>



© نویسنده(گان).

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

جریان ذر و میثاق خداوند از بنی آدم در قرآن کریم، در سوره اعراف که بهصراحت درباره عالم ذر سخن گفته، آمده است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا»؛ زمانی را که خداوند از صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه قرار داد و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی می‌دهیم (اعراف ۱۷۲). در همین راستا، روایات زیادی نیز جریان ذر را توضیح داده‌اند. در عین حال، معنای آیه و مراد روایات در تصویر و تبیین عالم ذر چندان واضح نیست و خاستگاه سؤالات و ارائه تفسیر و تأویل‌های متنوع شده است. درباره واقعی یا تمثیلی بودن، مادی یا روحانی بودن، همگانی یا فردی بودن و حضوری یا حصولی بودن عالم ذر سؤالاتی مطرح گردیده است که موجب شده تا درباره آن مباحث و دیدگاه‌های متنوع ابراز شود.

«ذریه» در لغت از کلمه ذر گرفته شده که در اصل بهمعنای اشیاء و ذرات کوچک و پخش شده است؛ لذا به مورچه‌ها و حشرات بسیار کوچک یا ذرات کوچک گرد و غبار که در شعاع خورشید دیده می‌شوند و بهجهت کوچک بودن، جاذبه زمین آن‌ها را جذب نمی‌کند، «ذر» اطلاق می‌گردد: «الذرة بتثديد الذال النملة الصغيرة التي لا تكاد ترى، و قيل هي جزء من أجزاء الهباء الذي يظهر في الكوة من أثر الشمس» (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۰۷). گاه نیز بهمعنای خلق ابتدایی و آفرینش استعمال شده است: «ذره بهمعنای آفریدن است و به نسل جن و انس از همین جهت ذریه گفته‌اند» (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۳، ص. ۷).

در اصطلاح محل بحث در آیه نیز واژه ذر با همین مناسبت برای فرزندان و ذریه کوچک و نسل حضرت آدم به کار رفته است: «ذریه که به ضم و فتح و کسر ذال خوانده می‌شود بهمعنای نسل است، ذریه و نسل و ولد نظیر هم‌اند» (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۳، ص. ۷). ذریه هم برای مفرد و جمع و هم برای مؤنث و مذکر به کار می‌رود: «اسم یجمع نسل الانسان من ذکر و أنثی» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، ص. ۳۰۵).

به نظر برخی، آیه بیانگر جریان عینی و واقعی است که در آن فرزندان آدم بهصورت ذراتی کوچک و دارای شعور از پشت حضرت آدم خارج شده‌اند. عده‌ای لسان آیه را تمثیلی می‌دانند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج. ۳، ص. ۴۱؛ شرف‌الدین عاملی، ۱۴۳۲ق، ص. ۱۱۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۱۷۶؛ طنطاوی، ۱۴۲۵ق، ج. ۵، ص. ۴۳). گروهی مراد از جریان ذر را نخستین ذرات وجود انسان در نطفه می‌دانند که از پشت پدران به رحم مادران انتقال یافته و بهتدریج دارای درک می‌شوند و به توحید اقرار می‌کنند. به اعتقاد عده‌ای، منظور از عالم «ذر»، عالم «ارواح» است که در آن ابتدا ارواح انسان‌ها خلق و مورد خطاب و اقرار قرار گرفته است. به نظر گروهی، مراد از جریان ذر و عهد الهی همان سؤال و جوابی است که توسط پیامبران میان انسان و خداوند، انجام شده است. در نظر برخی، مراد از خطاب و جواب، همان زبان حال و پیمان تکوینی است (رک: طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۴، ص. ۷۶۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۲۳۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۷، ص. ۱۶). همچنین این مواجهه گاه به بُعد ملکوتی و شهود باطنی ارجاع شده است (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج. ۸، ص. ۳۲۰). گاه نیز به عهد و میثاقی که خدا به لسان عقل و وحی از انسان گرفته است، تفسیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۱۲، ص. ۱۲۲).

این‌ها نمونه‌ای از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در تبیین عالم ذر است و نشان می‌دهد که تبیین و پذیرش یا ابطال و اثبات حقایقی چون عالم ذر و احتمالات ماهوی و معنایی آن، تا چه میزان پیچیده و دشوار است، چنان‌که گاه پرداختن

به آن ممنوع و به‌عنوان یکی از بدعت‌های مذهب حنفیه، خارج از حوزه اعتقادات اسلامی به شمار آمده است (حنفی، ۱۴۲۰ق، ص. ۷۷۵).

حال اگر مانند برخی اخباری‌ها این‌گونه متون را از متشابهات دانسته و ادراک حقیقت آن‌ها از حوزه عقل و فهم خارج بدانیم، باید علم آن را به اهل آن واگذار نموده و به مضمون اجمالی و کلی آن‌ها معتقد شویم. لکن اگر بپذیریم که این متون حامل معنایی قابل فهم بوده و با هدف تبیین و توضیح حقایق برای مردم بازگو شده، راه عقلایی و منطقی آن است که با در نظر گرفتن اشکالات و محذورات و تعارضات و ملاحظهٔ جهات مختلف و مراجعه به آراء و دیدگاه‌ها و بررسی و تحلیل مبانی و ادله، در نهایت نظریه‌ای را که اشکالات و موانع و محذورات کمتری دارد، به‌عنوان اعتقاد فعلی بپذیریم. لذا شایسته است دیدگاه‌ها و نقاط قوت و ضعف آن‌ها در مقایسه با هم مورد توجه قرار گرفته، نوع مواجهه و پاسخ به اشکالات مطالعه شده، قدرت تبیین و توجیه منطقی هر یک ارزیابی شده و از این رهگذر به دیدگاه معقول‌تر و مقبول‌تر دست پیدا کرد.

در همین راستا، در این مقاله به مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید به‌عنوان متکلمی عقل‌گرا و ملاصدرا به‌مثابه فیلسوفی شیعی پرداخته و نقاط اشتراک و اختلاف نگرش آن‌ها را مقایسه می‌کنیم. شیخ مفید و ملاصدرا هر دو در کنار ملاحظهٔ نصوص دینی، به مراعات مشی عقلی نیز پایبندند. شیخ مفید نسبت به تبیین و پذیرش ابعاد مختلف عالم ذر به برخی از موانع توجه و نظریاتی عقل‌گرایانه ابراز کرده که پس از او موضع بحث و مناقشه واقع شده است (رک: سید مرتضی، ۱۴۳۱ق، ج. ۱، ص. ۲۸؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج. ۴، ص. ۷۶۶). ملاصدرا نیز با تکیه بر مبانی عقلی و فلسفی تأویلی هستی‌شناسانه از عالم ذر و جریان میثاق ارائه نموده است. در ادامه، پس از اشاره به تاریخچهٔ بحث، به تبیین دیدگاه این دو عالم شیعی و تحلیل وجه اختلاف و اشتراک آن‌ها در این زمینه می‌پردازیم.

پیشینه تحقیق

مباحث عالم ذر همواره مورد توجه بوده و در ذیل آیهٔ شریفه و روایات ناظر به آن مطرح و از ابعاد مختلف مورد بحث قرار گرفته است. مفسران به تفسیر آن همت گماشته‌اند، محدثان در مسئلهٔ رفع تعارض اخبار به مباحث مرتبط با آن پرداخته‌اند، متکلمان آن را به‌عنوان مقوله‌ای اعتقادی مورد توجه قرار داده‌اند. حکما نیز از نگاه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی به توضیح و تبیین آن پرداخته‌اند. دیگر علوم انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، حقوق، اخلاق و... نیز ممکن است مباحث مرتبط با عالم ذر را مطرح کرده باشند. لذا همهٔ کتب تفسیری و حدیثی و کلامی و مقالات و پایان‌نامه‌های مشتمل بر مباحث عالم ذر را می‌توان تاریخچهٔ عام این مسئله محسوب کرد.

در خصوص مسئلهٔ محل بحث نیز ملاصدرا و شیخ مفید به تبیین و تحلیل محتوا و نقد و بررسی آراء و پاسخ به اشکالات عالم ذر پرداخته‌اند. از این جهت، آثار شیخ مفید، مانند تصحیح اعتقادات، مسائل سرویه، مسائل عکبریّه، و کتب ملاصدرا، مانند عرشیه، مشاعر، مبدأ و معاد، اسرارالایات، تفسیر قرآن کریم، اسفار، شواهدالربوبیه و به‌ویژه شرح اصول کافی که در آن روایات ذر را به تفصیل مورد بحث قرار داده، از منابع دست‌یابی به تاریخچهٔ این بحث به شمار می‌آید. کتاب‌هایی نیز مانند سد المفر علی منکر عالم ذر دربارهٔ این موضوع نگاشته شده است.

مقالاتی نیز در خصوص مسئله مورد تحقیق نگاشته شده است که از میان آن‌ها موارد زیر مهم‌تر و قابل توجه است:

- ◀ مقاله «نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید در باب آموزه عالم ذر» (خوش‌صحب، ۱۳۹۵) که با روشی توصیفی-انتقادی اشکالات شیخ مفید را مطرح و به نقد آن‌ها پرداخته است.
- ◀ مقاله «انسان در عالم ذر: آراء و اقوال دانشمندان قرن ۴ تا قرن ۸» (بیابانی اسکویی، ۱۳۸۸) که در آن دیدگاه‌های هفت تن از بزرگان شیعه از قرن چهارم تا قرن هشتم از جمله شیخ مفید تبیین و مورد بررسی قرار گرفته است. نیز مقالاتی از همین نویسنده در فصلنامه سفینه، شماره‌های ۱۵ تا ۲۵ نگاشته شده و در آن‌ها ابتدا جریان ذر از طریق آیات و روایات تبیین و سپس نظرات علمای قرون چهارم تا نهم قمری را در این زمینه اعم از موافق و مخالف بیان و نقد و بررسی کرده است.
- ◀ مقاله «چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه» (اعتصامی، ۱۳۹۱) که به بررسی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه و میزان بهره‌گیری وی از این میراث و رویکرد انتقادی و گزینشی شیخ مفید درباره روایات در موضوعات کلامی پرداخته است.

با ملاحظه این تاریخچه و حسب تتبع نگارندگان مقاله، تاکنون تحقیقی درباره مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا نسبت به عالم ذر و بیان وجه اختلاف و اشتراک دو دیدگاه یا تلاش برای جمع دلالتی برخی ابعاد در این باره انجام نشده و تحقیق پیش رو در این زمینه مسبق به سابقه نیست. بنابراین آنچه در مقاله پیش رو مورد توجه قرار گرفته و می‌توان آن را نسبت به دیگر کارها وجه نوآوری مقاله به شمار آورد، مقایسه و مطالعه تطبیقی و بیان وجوه اختلاف و اشتراک آن‌ها در مواجهه با ماهیت و حقیقت عالم ذر و پاسخ‌گویی عقلی و منطقی به اشکالات و شبهات است.

تحلیل و مطالعه تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا

شیخ مفید و ملاصدرا هر دو از اندیشمندان عقل‌گرای شیعه بوده و علی‌رغم اختلاف در برخی جهات عالم ذر، مشی نهایی آن‌ها با هم همسو و هماهنگ و از این جهت قابل جمع است. این هم‌آوایی نتیجه اهمیت عقل در معارف اهل بیت و بیانگر پویایی جریان عقل‌گرایی در تفکر شیعه است. برخلاف برخی جریان‌های غیرشیعی، اخباری‌گری در شیعه جز در مقاطع محدود، فرصت ظهور و بروز پیدا نکرده است. در ادامه به مطالعه تطبیقی و تبیین وجوه اختلاف و اشتراک دیدگاه این دو دانشمند می‌پردازیم.

وجوه اختلاف

۱- تفاوت در مواجهه با اسناد

یکی از تفاوت‌های مواجهه مرحوم شیخ مفید در مسئله عالم ذر نسبت به ملاصدرا، توجه به میزان اعتبار و حجیت روایات صادرشده درباره عالم ذر است. شیخ مفید در گام نخست حجیت سند و طریق انتساب برخی اخبار عالم ذر به معارف را مورد ارزیابی قرار داده و در صحت آن‌ها خدشه کرده و با تفکیک روایات معتبر از روایات غیرمعتبر، به ضعف سندی برخی روایات حکم نموده است، درحالی‌که در آثار ملاصدرا کمتر به مباحث سندی و تبیین حجیت اخبار عالم

ذر و اعتبار راویان آن برخورد می‌کنیم. تفاوت در این موضع شاید از غلبه نگاه فلسفی ملاصدرا و میزان قرار دادن عقل در تبیین مسائل اعتقادی نشأت گرفته باشد. در مشی ملاصدرا، آنچه در پذیرش این سنخ اعتقادات مهم و معیار است، آن است که عناصر نظام اعتقادی در یک نظام هستی‌شناسانه منسجم قابل تبیین و توجیه باشند. از آنجا که با توجه به مدلول آیه شریفه و روایات، اصل جریان ذر امری مسلم و مفروغ‌عنه است، اختلاف تعبیر روایات، مسائل فرعی و استطرادی، احتمال زیاده و تقیصه و ادراج در جزئیات و اختلاف طرق و عدم استفاضه یا ضعف برخی روایات و روات، در تبیین و فهم اصل مسئله خللی ایجاد نمی‌کند. در نگرش ملاصدرا پس از پذیرش اصل جریان ذر، آنچه مهم است توجیه منطقی و عقلانی مناسب این مسئله است. بر همین اساس، ملاصدرا اگرچه بر مباحث رجالی تا حدودی اشراف دارد و در آثار حدیثی خود مانند شرح اصول کافی و تفسیر قرآن کریم به مسئله اسناد روایات نیز توجه کرده است، لکن در این موضع با توجه به مسلم بودن جریان ذر و لزوم تبیین عقلانی و منطقی معارف اعتقادی، اصل این عالم را مسلم انگاشته و به تبیین هستی‌شناسانه آن مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه اقدام کرده است.

لکن شیخ مفید نسبت به صحت اخبار نیز حساسیت نشان داده و به اعتبار و حجیت روایات توجه کرده است. از این رو، علاوه بر نقد محتوا و بیان اشکالات عقلی تفسیرهای ظاهرگرایانه از عالم ذر و اقدام به تأویل و توجیه معقول جریان میثاق، روایات را از جهت سند و اعتبار نیز مورد بحث و ارزیابی قرار داده است.

ارزیابی شیخ مفید درباره ضعف روایات عالم ذر، از دو جهت قابل توجه است: اول از جهت تعارضی که در ظاهر این روایات با صریح نص قرآنی وجود دارد؛ دیگر از جهت قلت طرق و افراد، عدم استفاضه، احتمال جعل و ادراج که موجب عدم اعتماد به آن‌ها می‌شود.

الف: تعارض روایات باب با ظاهر قرآن

یکی از اشکالات شیخ مفید نسبت به اعتبار برخی روایات عالم ذر که موجب ضعف و عدم التفات به آن‌ها می‌شود، تعارضی است که در معنای ظاهری برخی از این روایات با ظاهر قرآن کریم وجود دارد. چنان‌که گفتیم معنای ظاهری آیه ذر، خروج ذریه از پشت فرزندان آدم است: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف ۱۷۲). درحالی‌که روایاتی که در توضیح آیه وارد شده، خروج این ذرات را از صلب خود حضرت آدم دانسته است. بنابراین، مدلول این روایات با ظاهر آیه تعارض دارد و بدون توجیه قابل انطباق بر آیه نیست.

به نظر شیخ مفید، این تعارض، پذیرش اعتبار این دسته از روایات را دشوار می‌کند. موافقت و مخالفت با ظاهر قرآن کریم از معیارهای تشخیص روایات صحیح از سقیم است. در معارف شیعی روایات مخالف با قرآن محکوم به طرد، اجتناب و ضرب بر جدارند و به زخرف بودن توصیف شده‌اند.

البته برای رفع این تعارض توجیهاتی گفته شده است؛ مانند اینکه فرزندان فرزندان آدم نیز با واسطه، فرزندان خود آدم به شمار می‌آیند. ملاصدرا نیز به این تعارض و وجه جمع میان آن‌ها توجه کرده است: «قوله تعالی: مِنْ ظُهُورِهِمْ، لا شک انه بدل لقوله تعالی: مِنْ بَنِي آدَمَ، فیکون المعنی: و اذ اخذ ربک من ظهور بنی آدم، و علی هذا فلم یکن اخذ من ظهر آدم شیئا» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۷۰). «در لفظ آیه چیزی که خروج فرزندان از صلب آدم علیه السلام را تأیید یا ابطال کند وجود ندارد، لکن اخبار بر آن دلالت دارند. پس خروج ذریه از صلب بنی آدم با قرآن و خروج

ذریه از صلب آدم با احادیث اثبات می‌شود. علی‌هذا بین این دو مطلب منافات و اختلافی وجود ندارد، لذا برای مصون ماندن آیه و اخبار از طعن و تعارض لازم است هر دو مطلب را پذیرفت» (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص. ۳۷۲).

ب: ضعف سندی بخشی از روایات

اشکال دیگر شیخ مفید در اعتبار این روایات، خدشه در اعتبار سندی بخشی از روایات عالم ذر است. شیخ مفید با توجه به تنوع و اختلاف مضمون روایات عالم ذر، میان روایات معتبر و غیرمعتبر تفاوت گذاشته و برخی از آن‌ها را از جهت سند مخدوش دانسته و خبر واحد یا مجعول یا دخیل تلقی می‌کند. بنابراین بخشی از روایاتی که امثال شیخ صدوق در اثبات عالم ذر ذکر کرده‌اند (رک: صدوق، ۱۴۱۶ ق، صص. ۴۷-۴۸)، به نظر شیخ مفید خبر واحد محسوب می‌شود و خبر واحد بر فرض حجیت در احکام، در عقاید حجت نیست (مفید، ۱۴۱۳ ب، ص. ۸۰).

بر همین اساس بیشتر روایات مربوط به خروج ذریه آدم به صورت ذرات ریز از صلب آدم و حرکت و پراکندگی آن‌ها در افق و روح یافتن و گفت‌وگوی با خداوند که با الفاظ مختلف و معانی گوناگون در روایات وارد شده، قابل اطمینان و اعتماد نبوده، یقین به صحت آن‌ها حاصل نمی‌شود و در نتیجه حسن ظن راویان نقل شده است: «روایات خروج ذریه از صلب آدم چیزی نیست که بتوان صحت آن‌ها را با قطع به خداوند نسبت داد، بلکه راویان آن‌ها را از روی حسن ظن نقل کرده‌اند» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج ۱، ص. ۵۲).

شیخ مفید روایات ناظر به گفت‌وگوی میان حق تعالی و ذرات و به سخن درآمدن ذرات و اقرار به عهد و ربوبیت الهی را از مجعولات به شمار آورده است: «روایاتی که مربوط به خطاب حق تعالی در الست بریکم و جواب آنهاست از اخبار آحاد است و اعتباری به آن‌ها نیست، بلکه از مجعولات است» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج ۱، ص. ۴۴).

همچنین روایات خلقت ارواح قبل از اجساد را خبر واحد و غیرحجت معرفی کرده و قابل قبول نمی‌داند: «آنچه ابوجعفر شیخ صدوق روایت کرده که ارواح دو هزار سال قبل از اجساد آفریده شده‌اند، آن‌ها که قبل از خلق همدیگر را شناختند، بعد از خلق با هم انس و ائتلاف دارند و آنان که همدیگر را نشناختند، پس از خلق با هم ناسازگاری و اختلاف دارند، حدیثی واحد و خبری است که از طریق افراد نقل شده است» (مفید، ۱۴۱۳ ب، ص. ۸۰). بنابراین مرحوم مفید در گام اول این روایات را از جهت نقل و سند قابل اعتماد نمی‌داند: «این روایت که خداوند متعال ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد آفریده، خبر واحد است، و اهل سنت نیز مانند شیعه آن را نقل کرده‌اند» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص. ۵۲). البته در گام بعدی و بر فرض پذیرش، آن‌ها را توجیه و تأویل نموده، خلقت ارواح قبل از اجساد را مانند ملاصدرا به تقدم در سلسله وجودی عالم تقسیم می‌کند.

بنابراین هر دو عالم شیعی اصل جریان عالم ذر را پذیرفته‌اند، زیرا روایات عالم ذر و تبیین چگونگی و مراحل مختلف آن زیادند و در ابواب مختلف در مجامع حدیثی ذکر شده‌اند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص. ۲۷۶). با ملاحظه مجموع این روایات، می‌توان علم به صدور مضمون آن‌ها پیدا کرد. از این جهت شاید نیازی به بحث تفصیلی و خدشه در یکایک اسناد و طرق و بررسی سندی این روایات نباشد.

اگرچه مانند بسیاری از مسائل معارفی دیگر، جریان ذر هم ممکن است مورد تفسیر و دستخوش تغییر و مبتلا به جعل و ادراج و ادخال بوده و برخی روایات ضعیف در توضیح جزئیات آن نقل شده باشد و از این رو، از جهت سندی و رجالی قابل بررسی و ارزیابی باشد، چنان‌که در برخی کتب و مقالات از همین حیث مورد تحقیق قرار گرفته است

(رک: ابراهیمی‌راد، ۱۴۰۳، صص. ۱-۳)، برخی از این روایات دارای سند معتبر و راویان موثق‌اند و بعضی نیز فاقد سند معتبرند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۷، ص. ۴۶).

۲- خروج ذرات بدون تعلق روح

یکی از تفاوت‌هایی که در تبیین عالم ذر میان صدرا و شیخ مفید دیده می‌شود، تفسیر شیخ مفید از عالم ذر در قالب ذرات، بدون تعلق ارواح است، که شیخ مفید به‌منظور رفع برخی اشکالات و محذورات آن را پیشنهاد کرده است. به نظر شیخ مفید می‌توان این احتمال را مطرح کرد که ذرات مورد مشاهده حضرت آدم، ذراتی جسمانی و حاکی از تنوع و کثرت و طینت اولیه فرزندان آدم باشند. این ذرات ریز اصول جسمانی ذریه آدم بودند و هدف از این کار نشان دادن قدرت الهی و تشویق آدم به اطاعت از فرامین الهی بوده است: «ممکن است آنچه را که خداوند از پشت حضرت آدم بیرون آورد، خمیره اولیه اجساد فرزندان آدم بدون تعلق روح باشد، و این کار برای نشان دادن آینده نسل آدم و قدرت و اقتدار الهی و عجایب خلقت قبل از آفرینش باشد تا بر یقین حضرت آدم افزوده شده و این یقین موجب اطاعت بیشتر و تمسک به اوامر و اجتناب از نواهی باشد» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۶).

چنان‌که ممکن است اظهار این ذرات بدون روح برای نمایش کثرت اولاد به حضرت آدم و نشان دادن تنوع و اختلاف طینت آن‌ها باشد: «نظر صحیح آن است که ذراتی مانند مورچه بیرون آورد و افاق را با آن‌ها پر کرد، آنگاه در برخی از آن‌ها نوری خالص و در برخی از آن‌ها نور آمیخته با ظلمت قرار داد. چون آدم آن‌ها را دید، تعجب کرد و پرسید این‌ها چه هستند؟ خداوند فرمود: این‌ها فرزندان تو می‌باشند. مقصود خداوند نشان دادن کثرت اولاد آدم و پر شدن افاق از آن‌ها بود تا آدم قدرت خداوند را درک کند و به تداوم و کثرت نسل بشارت یابد» (مفید ۱۴۱۳ الف، ص. ۴۴).

طبیعی است که با این تفسیر، اصل جریان ذر توجیه شده و برخی از محذورات آن رفع می‌شود، زیرا اولاً نیازی به تحقق ارواح و تعلق به ابدان وجود ندارد و اشکال تناسخ برطرف خواهد شد. ثانیاً در این برداشت نیازی به خروج همه فرزندان آدم وجود ندارد؛ هدف حق تعالی نشان دادن کثرت اولاد آدم و تشویق و ترغیب او به اطاعت و تداوم نسل بود و برای رسیدن به این هدف نیازی به تصویر همه افراد و فرزندان آدم نیست. اخراج برخی از ذریه حضرت آدم به میزانی که کثرت آن‌ها برای حضرت آدم مسجل شود کافی است.

علاوه بر این، مخاطب اصلی حضرت آدم است و صحبت از عهد و پیمان، گفت‌وگو و تخطاب با یک‌یک فرزندان که احتمالاً از مجموعه‌ات تناسخیه است، مطرح نیست. لذا اشکال ترجیح بلامرجح در میثاق از برخی فرزندان یا اختصاص به کفار مطرح نمی‌شود: «و اما خبری که از اولاد آدم (ع) خواسته شد که سخن بگویند و آن‌ها سخن گفتند، پس از آن‌ها عهد گرفت و آن‌ها تصدیق کردند، از اخبار تناسخ است» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۶).

به هر حال، این وجهی است که شیخ مفید به‌عنوان یکی از وجوه تأویلی جریان ذر گفته و با توجه به فضای کلامی و مواجهه با تفسیرهای ظاهری تلاش کرده تا راهی میانه که با محذورات کمتری مواجه باشد، پیشنهاد کند. درحالی‌که ملاصدرا حسب مبانی فلسفی خود نیازی به این توجیه ندیده، بلکه حضور ماده در عوالم بالاتر از نظر او اساساً قابل قبول نیست. ملاصدرا، چنان‌که خواهیم گفت، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، عالم ذر را با

سلسله طولی و مراتب تجردی عالم تفسیر می‌کند؛ لذا اولاً نیازی به این توجیه ندارد و ثانیاً این توجیه با اصول حکمت متعالیه قابل قبول نیست.

وجوه اشتراک

۱- همسویی در نفی تفسیر ظاهری

یکی از دیدگاه‌های عمده درباره عالم ذر، تفسیر ظاهری و حقیقی از این جریان است. بر اساس این دیدگاه و مطابق ظاهر آیه و روایات، همه فرزندان حضرت آدم قبل از خلقت دنیوی، در عالم ذر به صورت ذرات ریز و مورچه‌مانند از صلب حضرت آدم خارج شده و با ابدان ذری تحقق پیدا کرده‌اند. این ذرات دارای نفس و روح و ادراک و شعور بوده و طرف مخاطبه حق تعالی قرار گرفته و در این گفت‌وگو خداوند از آن‌ها بر ربوبیت خویش اقرار گرفته و آن‌ها نیز بدان شهادت داده‌اند. ارواح انسان‌های کنونی با همین تشخص نفسانی قبل از تعلق به بدن فعلی، به ذرات ریز که تحقق بخش انسان ذری بوده‌اند تعلق گرفته است. پس معنای آیه این است که خداوند از صلب آدم ذرات ریزی را استخراج کرد و با تعلق ارواح به آن‌ها از آنان عهد و پیمان گرفت و به آن‌ها گفت آیا من پروردگار شما نیستم؟ آن‌ها شنیدند و پاسخ دادند که آری چنین است.

طبق این دیدگاه، روایات نیز ماهیت عالم ذر را با خروج ابدان ذری از صلب آدم و تعلق روح قبل از خلقت دنیوی با تفصیل بیشتر توضیح داده‌اند، پس ارواح در عالم ذر و سابق بر این تعلق دنیوی حقیقتاً تحقق و حدوث پیدا کرده و به ابدان ذری تعلق گرفته‌اند. بسیاری از علمای اهل سنت و گروهی از علمای شیعه مانند شیخ صدوق، علامه مجلسی و جمال الدین خوانساری که گرایش ظاهری و اخباری دارند، این دیدگاه را انتخاب کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۳). این نگرش را می‌توان تفسیر ظاهری آیه شریفه و روایات مربوط به عالم ذر تلقی کرد.

تفسیر ظاهری و لزوم تناسخ

شیخ مفید و ملاصدرا به‌مثابه دو اندیشمند عقل‌گرا هر دو با این تفسیر ظاهری مخالفت کرده‌اند. این نوع نگاه به نظر آن‌ها دارای تبیین عقلانی و مقبول نیست، در مواجهه با اشکالات توفیق چندانی ندارد و خود مستلزم محذورات و اشکالات فراوان است. لذا از جهات مختلف مورد بحث است. ملاصدرا پس از نقل اقوال از جانب معتزله حدود ده اشکال این تفسیر را ذکر کرده است. یکی از اشکالات شیخ مفید و ملاصدرا بر این نگرش که موجب نفی آن شده، لزوم تناسخ است: «این روایات وجهی غیر از آن چیزی دارد که ناآگاهان به حقایق گمان می‌برند... و معنای آن چیزی نیست که طرفداران تناسخ تصور می‌کردند و بر برخی شیعه شبهه وارد شد، آن‌ها تصور کردند که ذرات در عالم ذر به‌عنوان ذوات فعال خلق شد که دارای تعقل، فهم و گفتار بوده و مورد امر و نهی الهی قرار گرفتند، سپس خداوند اجسادی خلق نموده و این ذرات و ارواح را در آن‌ها قرار داد» (شیرازی، ۱۳۴۱، ص. ۲۳۹؛ مفید، ۱۴۱۳، ص. ۸۱). «اینکه ذات متحرک و فعال انسان با تعقل و نطق در عالم ذر تحقق یافته و به بدن ذری تعلق گرفته و مورد امر و نهی واقع شده، دوباره از بدن جدا شده و به تدریج در عالم طبیعت به ابدان دنیوی تعلق می‌گیرد، همان مدعای تناسخیان است. لازمه اعتقاد به تقدم حدوث روح بر بدن، اعتقاد به تناسخ و محال است» (مفید، ۱۴۱۳، ص. ۸۱). «روایتی که طبق آن از اولاد آدم خواسته شد که به‌صورت ذرات در عالم ذر سخن بگویند و آن‌ها سخن

گفتند، پس از آن‌ها عهد گرفت و آن‌ها تصدیق کردند، از اخبار تناسخیه است» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۴۶؛ مفید، ۱۴۱۳ ب، ص. ۸۳).

شیخ مفید تفسیر ظاهری جریان ذر را منطبق بر ادعای تناسخیه دانسته، به شدت انکار کرده و طرفداران چنین برداشتی را مورد طعن و نقد قرار داده است. اگر ذرات بدنی در عالم ذر نفس و روح داشته باشند و سپس همان نفس در این دنیا به جنین تعلق پیدا کند بدان معناست که نفس در دو مرتبه به بدن تعلق گرفته و این امر مصداق تناسخ محال است: «اصحاب تناسخ معتقدند نفس‌ها دائماً در بدن‌های متفاوت تکرار می‌شوند» (مفید، ۱۴۱۳ ب، ص. ۸۸). به همین منوال، در دیدگاه ملاصدرا نیز این تفسیر ظاهری و مادی‌گونه از عالم ذر نفی شده است. به نظر صدرا، این دیدگاه که ارواح قبل از اجساد خلق شده‌اند، اگرچه برای تصحیح عالم ذر و تأیید تفسیر ظاهری و دنیوی از آن به کار گرفته شده، قابل قبول نیست (آشتیانی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۱۸۴). «برخی معتقد به قدم ارواح و برخی قائل به تقدم ارواح بر اشباح بوده و می‌گویند آن‌ها همان ذرات خارج شده از صلب حضرت آدم‌اند که به الوهیت و ربوبیت خداوند اعتراف کرده‌اند» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۵۱۲).

مطابق مبانی حکمت متعالیه، نفس حقیقتی جسمانیة الحدوث است؛ هر نفس در ماده و بدن خود تحقق پیدا می‌کند: «البنیة شرط لحصول الحیة و الالجاز ان یکون کل ذرة من ذرات الهبات عاقلة فاهمة» (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۳، ص. ۳۷۰). بلکه به تعبیر دقیق‌تر و مناسب حرکت جوهری، نفس همان قوهٔ بدنی و نباتی تعالی‌یافته و تبدیل شده است؛ بنابراین هر نفس صورت جوهری مادهٔ بدنی خود است و به جهت حقیقت تعلقی نفس به بدن، امکان جدایی و تعلق مجدد به همان ماده یا مادهٔ دیگر وجود ندارد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۴۱۲۹). از این رو، در نظر صدرا مانند شیخ مفید تقدم ارواح و نفوس بر ابدان و جدایی و تعلق مجدد امکان‌پذیر نیست: «نفسیت نفس ناشی از جنبهٔ تعلق پیوستهٔ نفس به بدن می‌باشد» (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۷، ص. ۲۴۳).

به نظر صدرا برخلاف دیدگاه‌های دوگانه‌انگار دربارهٔ رابطهٔ نفس و بدن، نفس در ابتدای تحقق خود چیزی غیر از همان ماده و قوهٔ جمادی و نباتی نیست. رابطهٔ نفس و بدن، رابطهٔ اتحادی ماده و صورت است. در حرکت جوهری و با فراهم شدن شرایط، صورت جمادی غذا به صورت نباتی در نطفه تحول پیدا کرده و به تکامل جوهری نباتی در رحم ادامه می‌دهد تا قابلیت تبدیل و تکامل به مرتبهٔ حیوانی و انسانی و پذیرش صورت‌های بعدی را پیدا کند. بنابراین، هر نفس عین همان مادهٔ خود است و برای تکرار یک نفس لازم است همهٔ علل و شرایط تحقق آن ماده تکرار شود که چنین چیزی محال است و در صورت تکرار، ماده و صورت دیگری تحقق پیدا خواهد کرد.

با توجه به استحالة تفکیک صورت از ماده در مرتبهٔ طبیعی، اگر روح قبل از بدن تحقق داشته باشد و بخواهد به بدن تعلق بگیرد، لاجرم باید قائم به خویش و از بدن بی‌نیاز باشد و در این صورت تعلق یافتن به بدن وجهی ندارد. همچنین اگر روح قبل از بدن باشد یا واحد است یا کثیر و هر دو شق محال است. وحدت روح مستلزم اتحاد همهٔ ارواح و نفوس است و کثرت بدون ماده در مجردات معنا ندارد: «نفس ناطقه قبل از بدن نه می‌تواند واحد باشد و نه کثیر و اساساً موجود محقق محسوب نمی‌شود» (شیرازی، ۴۳۱۳، ج. ۱، ص. ۳۱۱).

به هر حال، تفسیر ظاهری و مادی‌گونه از این وقایع، محذورات و اشکالات و تعارضات جدی در مجموعهٔ معارف ایجاد می‌کند. عدم انسجام، تعارض و تناقض در نظام فکری واحد که از سرچشمهٔ وحی و عصمت صادر شده، قابل

قبول نیست. لذا این‌گونه تفسیر هم بر مبنای شیخ مفید و هم با مبنای حکمت متعالیه، از جهات مختلف از جمله استلزام تناسخ، محل اشکال است، چنان‌که دیگر فیلسوفان و شارحان حکمت متعالیه نیز بدان تذکر داده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج. ۸، ص. ۳۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۳۹۲).

تفسیر ظاهری و منافات با فراموشی

وجه دیگری که موجب اشکال شیخ مفید و ملاصدرا بر تفسیر ظاهری از عالم ذر شده است، منافات آن با فراموشی این تجربه حقیقی است. اگر انسان‌ها با همین تشخیص و هویت شخصی و همین نفس و روح قبلاً یک بار این میثاق را با عقل و شعور و ادراک تجربه کرده باشند، حداقل باید کسانی آن را به یاد داشته باشند درحالی‌که احدی چنین واقعه‌ای را به یاد نمی‌آورد.

از اینکه نوع انسان‌ها خاطره، تذکر و یادآوری یا گزارشی نسبت به چنین حادثه‌ای ندارند، معلوم می‌شود که این واقعه برای نفوس و ارواح فعلی اشخاص واقع نشده است. به نظر شیخ مفید اگر نفوس و ارواح ما با تعلق به ذرات بدنی چنان عالمی را تجربه کرده باشد، انسان‌ها که در دنیا تداوم همان روح هستند باید آنچه را بر روح آن‌ها گذشته است به یاد بیاورند (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۵۳). این مطلب بدان می‌ماند که شخصی که مدتی در شهری زندگی کرده و سپس به شهر دیگری رفته از شهر سابق خود هیچ به خاطر نیارد و اگر مطالبی درباره شهر گذشته او گفته شود، نسبت به آن‌ها اظهار بی‌اطلاعی کند، درحالی‌که چنین چیزی قابل پذیرش نیست: «اگر چنین بود حال قبلی خویش را به خاطر می‌آوردیم و اوضاع آن بر ما پوشیده نمی‌ماند. نمی‌بینید که هر کس در شهری بزرگ شود، سالی در آن بماند، سپس به شهر دیگری نقل مکان کند، خاطره آن را فراموش نمی‌کند و اگر گاهی گرفتار سهو شود با تذکر مجدد به یاد می‌آورد. این دیدگاه مثل این است که یکی از ما بیست سال در بغداد زندگی کند و سپس به شهر دیگری برود آنگاه گذشته و خاطرات خویش را فراموش کند و حتی در صورتی که به او تذکر داده شود و علامات بغداد بیان شود باز هم متذکر نگردد و آن را انکار کند و این چیزی است که هیچ عاقلی بدان ملتزم نمی‌شود» (مفید، ۱۴۱۳ ب، ص. ۸۵).

این اشکال مورد توجه ملاصدرا نیز قرار گرفته و در شمار اشکالات تفسیر ظاهری عالم ذر آمده است: «ان أخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل، و لو كانت الذرية حينئذ عقلاء لوجب ان يتذكروا في هذا الوقت بانهم اعطوا الميثاق» (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۳، ص. ۳۷۰؛ سبحانی، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۶۷).

فراموش کردن عالم عهد و میثاق، حکمت جعل و ایجاد آن را از بین می‌برد. اگر هدف از خلقت عالم ذر و میثاق این است که انسان خدا و ربوبیت او را فراموش نکند و عذری برای انکار نداشته باشد، با این تفسیر چنین هدفی محقق نشده است؛ زیرا انسان‌ها از این میثاق چیزی به یاد نمی‌آورند و عذر آن‌ها در انکار ربوبیت همچنان باقی است. پس برگزاری چنین عهد و میثاقی لغو و عبث خواهد بود (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۳، ص. ۳۷۰). اگر انسان‌ها با درک و شعور کامل چنین عالمی را تجربه کرده باشند، این ادراکات در قوه حافظه وجود داشت و به نحو طبیعی حداقل برخی افراد مورد بازخوانی و یادآوری قرار می‌گرفت.

به هر حال، تفسیر ظاهری با این دو محذور و محذورات دیگر مانند ترجیح بلامرجح در تعلق به بعض و اجتماع نامتناهی در تعلق به کل مواجه بوده و لذا از سوی شیخ مفید و ملاصدرا نفی شده است (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج. ۳، ص. ۳۷۰).

البته باید توجه داشت که برخورد مرحوم مفید با این تفسیر به معنای نفی عالم ذر و مستلزم انکار عالم ذر چنان که گاه به ایشان نسبت داده می‌شود نیست. شیخ مفید و ملاصدرا برداشت ظاهری و دنیوی مادی گونه از عالم ذر را که عالم ذر را به طبیعتی دیگر تبدیل می‌کند، مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند و در این نقد نیز کاملاً مصیب‌اند.

۲- تأویل و توجیه عقلانی

شیخ مفید و ملاصدرا با پذیرش اصل جریان عالم ذر و نفی تفسیر ظاهری در جهت سلبی، در جهت ایجابی نیز در ارائهٔ وجوه معقول و مقبول عالم ذر تلاش کرده‌اند. شیخ مفید آیهٔ شریفه و روایات تقدم خلقت ارواح بر ابدان را متعلق به مرتبهٔ علم خداوند می‌داند که از این جهت به تفسیر حکما به‌ویژه حکمت متعالیه در این باره بسیار نزدیک است: «معنا این است که خداوند قبل از خلقت اجساد، آن‌ها را در عالم علم خویش تقدیر و تعیین نمود. سپس مطابق آن علم، اجساد را ایجاد و ارواح را به وجود آورد. بنابراین خلق ارواح قبل از اجساد، خلق تقدیری و در علم الهی است نه اینکه ذات این ارواح پیش از اجساد خلق شده باشد» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ج. ۱، ص. ۵۳). این نگرش شیخ مفید اگرچه به نحو اجمالی بیان شده اما ناظر به تبیینی عقلی و تجردی و هستی‌شناسانه از عالم ذر است و از نظر درون‌مایهٔ اصلی خود، اجمال همان چیزی است که در حکمت متعالیه به تفصیل بیان شده است.

دیدگاه ملاصدرا در مسئلهٔ عالم ذر و میثاق الهی نیز همین است و مانند دیگر انگاره‌های حکمت متعالیه، ناظر به مبانی حکمت متعالیه مانند اصالت، تشکیک و وحدت وجود، اقسام و ترتیب عوالم، قاعدهٔ بسیط الحقیقه، علم اجمالی و کشف تفصیلی، حمل حقیقه و رقیقه تحلیل می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۷۶۰). در نظام هستی‌شناسی حکمت متعالیه و بنابر تشکیک خاص یا اخص، مراتب فلسفی یا تعینات عرفانی همه درجات وجود واحد یا مظاهر حقیقت واحدند. در این نظام همهٔ حقایق مادون در مراتب مافوق نیز تحقق متناسب با همان عالم دارد که علت، اصل و حقیقت و ملکوت آن شیء است. «هر چیزی ملکوتی دارد و برای هر شهادتی غیبی و باطنی وجود دارد» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۱۵۱). «ماهیات قبل از آنکه در خارج به وجود خاص خویش موجود شوند، در مراتب قبل، به وجود مجرد و بسیط عقلی موجود و از نحوهٔ ای ثبوت علمی برخوردار بودند» (شیرازی، ۱۴۱۳ ق، ج. ۱، ص. ۴۷۰). بنابراین، انسان نیز در قوس نزول دارای نشأت وجودی متعدد است. نفوس قبل از خلقت و تعلق به بدن، وجودی عقلی در عالم مفارقات و مجردات و تعیینی مثالی در عالم مثال دارند. با نظر به این تقدم، مراد از عالم ذر و میثاق الهی و تقدم عهد الست، همین تحقق در مرتبهٔ عقل و به کینونت عقلی یا مثالی است. نفوس به‌عنوان معلول با علت خویش و در مقام وحدت و اجمال عقل به وجود جمعی واحد در عالم عقول تحقق دارند (شیرازی، ۳۱۷۴، ج. ۲، ص. ۱۴۳۴). این شهود عقلی، مرتبهٔ اعلاای عالم میثاق و شهادت ذریه است: «انسان با تحقق در این مرتبهٔ عقلی، به نحو فطری و به علم بسیط خداوند را می‌شناسد» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۱۱۶).

انسان‌ها قبل از ورود به عالم دنیا، هویت‌های عقلی دارند که خداوند آن‌ها را از پشت پدران عقلی‌شان بیرون آورد و بر آنان تجلی نمود. در آنجا به اضطرار، ربوبیت و وحدانیت خدا و حقیقت وجودی خویش را مشاهده کردند. چون خطاب آمد: «الست برکم»، ندای او را شنیدند و با اقرار به وحدانیت و ربوبیتش در عالمی پیش از این عالم اجابتش کردند. (شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۲۴۵)

مقصود از خلقت ارواح قبل از ابدان این است که نفوس پیش از تعلق به بدن، در عالم مفارقات عقلی ثبوت یافته‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج. ۸، ص. ۱۶۶). موطن تحقق عالم ذر و جریان میثاق نیز همان کینونت عقلی نفس پیش از بدن است که گاه با تعبیر علت و معلول و گاه با تعبیر «حقیقت و رقیقت» در آثار ملاصدرا آمده است (شیرازی، ۱۳۶۶، ج. ۸، ص. ۲۴۳؛ ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۶).

ملاصدرا عقول را همان قضای الهی و صفحات علمی حق تعالی دانسته و در برخی تعبیر خود آن‌ها را لازم ذات خداوند معرفی می‌کند، چنان‌که عالم مثال را صفحات قدر علمی حق تعالی معرفی کرده است. آفرینش از علم به عین آمده و هر آنچه در عوالم خلقی پدیدار می‌شود، در عوالم علمی و عینی قبل تعیین و تقدیر و تحکیم می‌گردد. این نظر با گفته شیخ مفید در تقدم علمی و موطن عقلی جریان ذر هماهنگ است: «اشیاء خارجی علاوه بر وجود در عالم کون و فساد، در مرتبه قضاء سابق الهی نیز ثبوت علمی دارند» (شیرازی، ۴۳۱۳، ج. ۱، ص. ۴۶۱).

بر این مبنا، شهود و علم و اقرار و گفت‌وگو نیز معنایی مطابق با همان مرتبه وجودی پیدا می‌کند: «خداوند قبل از وجود فردی و شخصی انسان‌ها در عالم طبیعت، در عالم ذر بر آن‌ها تجلی کرده است. در نتیجه انسان عبودیت خود و ربوبیت الله را مشاهده کرده و خطاب الهی را شنیده است. خداوند در آن موطن شهودی با انسان میثاق بسته و از او اقرار گرفته است» (شیرازی، ۱۳۶۶، الف، ج. ۲، ص. ۲۴۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۵۲).

در این تأویل عقلانی از دیدگاه صدرا، تقدم ذریه حضرت آدم در سلسله طولی و با وجود عقلی و مثالی توجیه می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۵) که تأویلی معقول از عالم ذر محسوب شده و با تفسیر شیخ مفید در تقدم علمی و عقلی عالم ذر همراه است. بر مبنای حکمت متعالیه آفرینش از علم به عین تحقق پیدا می‌کند. تمام حقایق موجود در مراتب مادون به وجود علمی در مراتب مافوق تحقق دارند. احکام موجودات در هر کدام از این مراتب، مختص به همان نحوه وجود خاصی است که در آن مرتبه دارند. موجودات در مرتبه علم اجمالی و تفصیلی حق تعالی در احدیت و واحدیت موجودند اما این تعینات خارج از حقیقت ذات الهی نیست. در مراتب بعدی در عالم خلق نیز همه موجودات در عقل و مثال نحوه‌ای از وجود خاص به خود را دارند و به وجود جمعی موجودند. مرتبه طبیعت تنزل و تحقق طبیعی همان حقایق عالم عقل و مثال است و عالم ذر در حکمت متعالیه بر اساس همین ظهور و تنزل خاص معنا پیدا می‌کند. این مطلب در دیدگاه شیخ مفید نیز تحت عنوان تقدم علمی مطرح شده است.

علاوه بر تقدم نفوس و تحقق عالم ذر در سلسله طولی، وجوه دیگری مانند پیمان تکوینی فطرت و استعداد عقلانی درک حق نیز به عنوان تفسیر جریان ذر مورد توجه شیخ مفید و صدرا قرار گرفته که قابل ارجاع به همان نگرش عمده در سلسله طولی آفرینش است. زیرا تقدم در مرتبه علم یا شهود عقلی موجودات با دیدگاه فطرت و خلقت اولیه و ظهور در مرتبه طبیعت قابل جمع است. آنچه در عوالم قبل به نحو عقلی و علمی موجود است، اصل و مبدأ و مایه خلقت و فطرت اولیه است که در عوالم بعد ظهور می‌کند. ادراکات و گرایشات فطری نیز تذکر و توجه به همان

باطن ملکوتی و خمیرمایهٔ اولیهٔ وجود انسانی است. انسان‌ها از بدو تولد و خلقت، در ذات و نهاد اولیهٔ خویش برخی ادراکات فطری از جمله گرایش به مبدأ و پرستش و عبادت الهی دارند که همان عهد ازلی را برای آن‌ها تداعی می‌کند. چنان‌که ظهور این حقایق فطری در مرتبهٔ علم حصولی نیز به کشف عقلی حق تعالی و اثبات حق ربوبیت و عهد و میثاق الهی منجر می‌شود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به مطالعهٔ تطبیقی دیدگاه شیخ مفید و ملاصدرا پرداخته و نقاط اشتراک و اختلاف نگرش آن‌ها را مورد تطبیق و مقایسه قرار دادیم که تاکنون انجام نشده و می‌توان آن را دستاورد این مقاله محسوب نمود. در نتیجهٔ این مقایسه و تطبیق روشن شد که شیخ مفید و ملاصدرا از جهت روش‌شناسی هر دو به مراعات نصوص دینی و مشی عقلی پای‌بند بوده‌اند.

یکی از تفاوت‌های مواجههٔ مرحوم شیخ مفید، توجه به میزان اعتبار و حجیت روایات صادرشده دربارهٔ عالم ذر است، درحالی‌که در آثار ملاصدرا کمتر به مباحث سندی و تعیین حجیت اخبار عالم ذر و اعتبار روایان آن پرداخته شده است. شیخ مفید این ارزیابی را اولاً از جهت تعارض برخی از روایات با ظاهر قرآن کریم و ثانیاً ضعف سندی بخشی از روایات عالم ذر انجام داده است. ایشان با تفکیک میان روایات معتبر و غیرمعتبر، برخی روایات عالم ذر را از جهت سند مخدوش دانسته، خبر واحد یا مجعول یا دخیل تلقی کرده است.

تفاوت دیگر شیخ مفید با صدرا در عالم ذر، تفسیر ذر به ذرات بدون تعلق ارواح در دیدگاه مفید است. در این توجیه ذرات ریزی که به آدم نشان داده شدند، اصول جسمانی ذریهٔ او بدون روح بودند و هدف نشان دادن قدرت الهی، تشویق آدم به اطاعت، کثرت و تنوع و اختلاف طینت اولاد حضرت آدم بود.

با وجود اختلاف جزئی، شیخ مفید و صدرا هر دو در جهاتی با هم اشتراک نظر دارند. یکی از وجوه اشتراک آن‌ها مخالفت با تفسیر ظاهری از عالم ذر است. در تفسیر ظاهری، ابدان ذری در عالم ذر دارای روح و درک و شعور شده و به ربوبیت خداوند اعتراف نموده‌اند.

مخالفت شیخ مفید و صدرا اولاً به جهت استلزام تناسخ و ثانیاً به دلیل منافات با فراموشی عمومی آن عالم است. تعلق روح به ابدان ذری و جدا شدن در بازگشت ذرات به صلب آدم و تعلق مجدد ارواح به ابدان در طبیعت مستلزم تناسخ محال است.

همچنین اگر انسان‌ها با همین تشخیص و نفس و روح قبلاً میثاق را تجربه کرده باشند، حداقل باید کسانی آن را به یاد داشته باشند، درحالی‌که نوع بشر چنین خاطره‌ای ندارد و احدی چنین واقعه‌ای را به یاد نمی‌آورد.

وجه اشتراک دیگر شیخ مفید با صدرا، ارائهٔ وجوه معقول و مقبول دربارهٔ عالم ذر است. شیخ مفید ظاهر آیهٔ شریفه و مضمون روایات را مشابه نظام هستی‌شناسی حکمت متعالیه به تقدم علمی و تقدیری در مراتب بالاتر وجود تفسیر نموده است. در حکمت متعالیه نیز، موطن عالم ذر در سلسلهٔ طولی و عوالم برتر وجودی است که عالم مجردات عینی یا صفحات علمی حق تعالی است.

منابع

قرآن کریم.

- ابراهیمی راد، محمد (۱۴۰۳). اعتبارسنجی سندی و تحلیل محتوایی احادیث «عالم ذر» در منابع شیعه. سراج منیر، ۱۵ (۴۸)، ۱-۳۰.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- اعتصامی، عبدالهادی. (۱۳۹۱). چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه. نقد و نظر، (۶۶)، ۸۳-۱۰۵.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۶). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه البعثة.
- بیابانی اسکویی، محمد. (۱۳۸۸). انسان در عالم ذر: آراء و اقوال دانشمندان قرن ۴ تا قرن ۸. سفینه، (۲۲)، ۷۴-۹۲.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تحقیق عبدالرحمن المرعشلی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). فطرت در قرآن. قم: اسراء.
- حفنی، عبدالمنعم. (۱۴۲۰). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة فی العربية و الإنجلیزیة. قاهره: مكتبة مدبولی.
- خوش صحبت، مرتضی. (۱۳۹۵). نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید در باب آموزه «عالم ذر». معرفت کلامی، (۱)، ۷۹-۱۰۲.
- زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل. بیروت: دار الکتب العربی.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۰). منشور جاوید. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۲). أسرار الحکم فی المفتوح و المختتم. قم: مطبوعات دینی.
- سید مرتضی، علی بن موسی. (۱۴۳۱). تفسیر الشریف المرتضی. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- شرف‌الدین عاملی، عبدالحسین. (۱۴۳۲). فلسفة الميثاق و الولاية. بیروت: مؤسسه آل البيت (ع).
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰). العرشية. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). المشاعر. تهران: طهوری.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۱). العرشية اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۴۱۶). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (تحقیق سید احمد حسینی). تهران: مرتضوی.
- طنطاوی بن جوهری. (۱۴۲۵). الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- علم‌الهدی، محمدباقر. (۱۳۹۵). سد المفر علی منکر عالم ذر. مشهد: ولایت.

- قردان قراملکی، محمدحسن. (۱۳۷۳). نگاه‌های به عالم ذر. کیهان اندیشه، (۵۸)، ۴۵-۵۷.
- قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵). شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة. تهران: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴). التفسیر الکاشف. قم: دار الکتب الإسلامية.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ الف). المسائل السروية. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ب). تصحیح اعتقادات الإمامية. قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.
- نجیبی، مهدی. (۱۴۰۰). نقد و بررسی دیدگاه شیخ مفید درباره انگاره مادیت عالم آفرینش. حکمت اسلامی، (۳۱)، ۳۳-۵۵.

References

- The Noble Qur'ān. (al-Qur'ān al-Karīm)*
- Ibrāhīmī Rād, Muḥammad. (2024 [1403 SH]). "I'tibarsanjī-yi Sanadī wa Taḥlīl-i Muḥtawā'ī-yi Aḥādīth-i 'Ālam al-Dharr' dar Manābī-'i Shī'ah" [Chain-Based Authenticity Assessment and Content Analysis of Traditions on the 'World of Dharr' in Shī'ī Sources]. *Sirāj-i Munīr [The Radiant Lamp]*, 15(48), pp. 1–30.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1993/1994 [1414 AH]). *Lisān al-'Arab [The Tongue of the Arabs]*. Beirut: Dār Ṣādir.
- I'tiṣāmī, 'Abd al-Hādī. (2012 [1391 SH]). "Chigūnigī-yi Muwājahah-yi Shaykh al-Mufīd bā Mīrās-i Ḥadīthī-yi Imāmīyah" [The Nature of Shaykh al-Mufīd's Encounter with the Imāmī Ḥadīth Heritage]. *Naqd wa Nazar [Critique and Reflection]*, (66), pp. 83–105.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (2002 [1381 SH]). *Sharḥ bar Zād al-Musāfir [Commentary on "Provisions of the Traveler"]*. Qom: Būstān-i Kitāb.
- Bahrānī, Hāshim b. Sulaymān. (1995/1996 [1416 AH]). *al-Burhān fī Tafṣīr al-Qur'ān [The Proof in the Exegesis of the Qur'ān]*. Qom: Mu'assasat al-Bi'thah.
- Bayyābānī-Iskū'ī, Muḥammad. (2009 [1388 SH]). "Īnsān dar 'Ālam al-Dharr: Ārā' wa Aqwāl-i Dānishmandān-i Qarn-i Chahārum tā Qarn-i Hashtum" [Human Beings in the World of Dharr: Opinions and Statements of Scholars from the 4th to the 8th Century]. *Safīnah [The Ark]*, (22), pp. 74–92.
- Bayḍāwī, 'Abd Allāh b. 'Umar. (1997/1998 [1418 AH]). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl [The Lights of Revelation and the Secrets of Hermeneutical Interpretation]*. Edited by 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Jawādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2022 [1401 SH]). *Fiṭrat dar Qur'ān [Primordial Nature (Fiṭrah) in the Qur'ān]*. Qom: Asrā'.
- Ḥifnī, 'Abd al-Mun'im. (1999/2000 [1420 AH]). *al-Mu'jam al-Shāmil li-Muṣṭalaḥāt al-Falsafah fī al-'Arabīyah wa al-Injīzīyah [The Comprehensive Dictionary of Philosophical Terminology in Arabic and English]*. Cairo: Maktabat Madbūlī.
- Khushshūbat, Murtaḍā. (2016 [1395 SH]). "Naqd wa Barrasī-yi Dīdgāh-i Shaykh al-Mufīd dar Bāb-i Āmūzih-yi 'Ālam al-Dharr'" [Critique and Examination of Shaykh al-Mufīd's View on the Doctrine of the 'World of Dharr']. *Ma'rifat-i Kalāmī [Theological Knowledge]*, (1), pp. 79–102.

- Zamakhsharī, Maḥmūd b. ‘Umar. (1986/1987 [1407 AH]). *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta`wīl* [The Revealer of the Realities of the Obscure Points of Revelation and the Choices of Sayings Concerning Aspects of Hermeneutical Interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī.
- Subḥānī, Ja‘far. (2011 [1390 SH]). *Manshūr-i Jāwīd* [The Eternal Manifesto]. Qom: Mu‘assasah-yi Imām Ṣādiq (‘alayhi al-salām).
- Sabzawārī, Mullā Hādī. (2004 [1383 SH]). *Asrār al-Ḥikam fī al-Muftataḥ wa al-Mukhatam* [The Secrets of Wisdom in the Opening and the Closing]. Qom: Maṭbū‘āt-i Dīnī.
- Sayyid Murtaḍā, ‘Alī b. Mūsā. (2009/2010 [1431 AH]). *Tafsīr al-Sharīf al-Murtaḍā* [The Exegesis of al-Sharīf al-Murtaḍā]. Beirut: Mu‘assasat al-‘Alamī lil-Maṭbū‘āt.
- Sharaf al-Dīn al-‘Āmilī, ‘Abd al-Ḥusayn. (2010/2011 [1432 AH]). *Falsafat al-Mīthāq wa al-Wilāyah* [The Philosophy of the Covenant and Spiritual Authority]. Beirut: Mu‘assasat Āl al-Bayt (‘alayhim al-salām).
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1975 [1354 SH]). *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād* [The Origin and the Return]. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman-i Ḥikmat wa Falsafah-yi Īrān.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1981 CE). *al-Ḥikmah al-Muta‘āliyah fī al-Asfār al-‘Aqlīyah al-Arba‘ah* [The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys]. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1962 [1341 SH]). *al-‘Arshīyah* [The Treatise on the Throne]. Isfahan: Dānishkadah-yi Adabiyāt wa ‘Ulūm-i Insānī-yi Dānishgāh-i Isfahān.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1984 [1363 SH]). *al-Mashā‘ir* [The Metaphysical Penetrations]. Tehran: Tahūrī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1981/1982 [1360 SH]). *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī al-Manāhij al-Sulūkīyah* [The Lordly Witnesses on the Spiritual Methods]. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1987 [1366 SH]). *Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm* [Exegesis of the Noble Qur‘ān]. Qom: Bīdār.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1999/2000 [1420 AH]). *al-‘Arshīyah* [The Treatise on the Throne]. Beirut: Mu‘assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
- Ṣadr al-Mutā‘allihīn [Mullā Ṣadrā], Muḥammad b. Ibrāhīm. (1987 [1366 SH]). *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī* [Commentary on the Principles of al-Kāfī]. Tehran: Mu‘assasah-yi Mutāli‘āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī.
- Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī [al-Shaykh al-Ṣadūq]. (1995/1996 [1416 AH]). *al-Tawḥīd* [The Doctrine of Divine Unity]. Qom: Jāmi‘at al-Mudarrisīn.
- Ṭabāṭabā‘ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2014 [1393 SH]). *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur‘ān* [The Balance in the Exegesis of the Qur‘ān]. Beirut: Mu‘assasat al-‘Alamī lil-Maṭbū‘āt.
- Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan. (1987/1988 [1408 AH]). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur‘ān* [The Gathering of Elucidation in the Exegesis of the Qur‘ān]. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. (1996 [1375 SH]). *Majma‘ al-Baḥrayn* [The Confluence of the Two Seas]. Edited by Sayyid Aḥmad Ḥusaynī. Tehran: Murtadawī.
- Ṭanṭāwī b. Jawhārī. (2004/2005 [1425 AH]). *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm* [The Jewels in the Exegesis of the Noble Qur‘ān]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.

- Tūsī, Muḥammad b. Ḥasan [Shaykh al-Tā'ifāh]. (n.d. [bī-tā]). *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Clarification in the Exegesis of the Qur'ān]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 'Ilm al-Hudā, Muḥammad Bāqir. (2016 [1395 SH]). *Sadd al-Mufarr 'alā Munkir 'Ālam al-Dharr* [Blocking the Escape from the Denier of the World of Dharr]. Mashhad: Wilāyat.
- Qadradān Qarāmalikī, Muḥammad Ḥasan. (1994 [1373 SH]). "Nigāhī bih 'Ālam al-Dharr" [A Look at the World of Dharr]. *Kayhān-i Andīshah* [Kayhan Thought], (58), pp. 45–57.
- Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar. (1992 [1371 SH]). *Qāmūs-i Qur'ān* [Qur'ānic Lexicon]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1982/1983 [1403 AH]). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-'Immah al-Aṭhār ('alayhim al-salām)* [Seas of Lights: The Compendium of Pearls of the Traditions of the Pure Imams]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1996 [1375 SH]). *Sharḥ-i Jild-i Hashtum-i al-Asfār al-Arba'ah* [Commentary on the Eighth Volume of the Four Journeys]. Tehran: Mu'assasah-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī (ra).
- Mughnīyah, Muḥammad Jawād. (2003/2004 [1424 AH]). *al-Tafsīr al-Kāshif* [The Revealing Exegesis]. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Mufid, Muḥammad b. Muḥammad [Shaykh al-Mufid]. (1992/1993a [1413 AH]). *al-Masā'il al-Sarawīyah* [The Sarawī Questions]. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī lil-Shaykh al-Mufid.
- Mufid, Muḥammad b. Muḥammad [Shaykh al-Mufid]. (1992/1993b [1413 AH]). *Taṣḥīḥ I'tiqādāt al-Imāmīyah* [Correction of the Doctrines of the Imāmīyah]. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī lil-Shaykh al-Mufid.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1995 [1374 SH]). *Tafsīr-i Nimūnih* [The Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Najībī, Mahdī. (2021 [1400 SH]). "Naqd wa Barrasī-yi Dīdgāh-i Shaykh al-Mufid darbārah-yi Andāzah-yi Māddīyat-i 'Ālam-i Āfarīnīsh" [Critique and Examination of Shaykh al-Mufid's View on the Materiality of the Created World]. *Hikmat-i Islāmī* [Islamic Wisdom], (31), pp. 33–55.