

بازخوانی تحلیلی، انتقادی دیدگاه شیخ احمد

احسائی درباره «عالم ذر»*

صالح حسن زاده**

محمد صدقی***

رضا نوین****

چکیده

«عالم ذر» و خلقت پیشین انسان از موضوعات مهم کلامی و مورد توجه اندیشمندان اسلامی است که آرای گوناگونی را پدید آورده است. شیخ احمد احسائی بنیانگذار مکتب شیخیه ادعای روشنگری و گشودن مسیر هدایت در این موضوع را دارد. بازخوانی تحلیلی، انتقادی دیدگاه وی، مسئله مقاله پیش رو و روش انجام آن تحلیل اسنادی و عقلی است. تحقیق حاضر با استناد به نظر اکثر اندیشمندان معاصر شیعی برخی از مبانی معرفتی شیخ را غیر قابل اعتماد دانسته است. ادعاهای مطرح شده از سوی شیخ بیشتر جنبه ذوقی داشته، از مستندات علمی و عقلی بی بهره، یا کم بهره و بر مبانی اخبار غیرمؤثق هستند. ادعاهای مزبور لوازم باطلی دارند که خود شیخ بدان ملتزم نیست؛ خلقت پیشین ارواح باطلی نظیر «اتحاد نوعی»، «عدم تشخیص» و «معطل ماندن قوا» دارد و ترسیم شبه مادی عالم ذر لوازم باطلی نظیر «مشروط شدن هدایت به عالم ذر»، «جبری شدن اعمال انسان‌ها»، «بیهوده شدن وعده ثواب و عقاب»، «عبث شدن تبلیغ پیامبران» و «بالقوه شدن بالفعل‌ها» دارد. نکته آخر اینکه از جمله ادعاهای شیخ همچون صد سال بودن دهر، وجود تراثب و عدم برگشت مسیح به صلب آدم در عالم ذر فاقد هر گونه مبنا و مستند روایی است.

کلید واژه‌ها: عالم ذر، شیخ احمد، مفهوم شناسی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۵/۱۳ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / hasanzadeh@atu.ac.ir

*** استادیار دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / sedghi@atu.ac.ir

**** دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران / r_niovin1001@yahoo.com

رویکرد انسان به اصل خویشتن، بازنگری، بازشناسی خویش، شناسایی بخش‌های دیگر هستی اعم از مادی و غیر مادی، تنظیم و بهبود روابط با خود و دیگر قسمت‌های هستی می‌تواند نتایج علمی و عملی زیادی را در پی داشته باشد. با شناسایی و تکیه بر استعدادها، توانمندی‌ها، سرمایه‌ها و امکانات موجود آینده‌ای متفاوت در انتظار انسان است و در همین راستا انسان می‌تواند با کنار زدن پرده غفلت قبل از مرگ بصیرت یابد. بصیرت‌یابی به این نحو^۱ با امکان تسخیر آسمان‌ها و زمین^۲ و با ثمره آشکارسازی توانمندی‌های پنهان عقل^۳ همه در سایه بازگشت به خویشتن^۴ امکان‌پذیر است.

از جمله آیات تأثیر گذار در انسان‌شناسی که از یک رویداد مهم میان خداوند و انسان خبر می‌دهد و فهم درست این آیه، در بصیرت‌یابی انسان نقش بسزایی دارد آیه ۱۷۲ سوره اعراف مشهور به آیه ذر است.^۵ این آیه از عصر نبوی تا به امروز مورد کنکاش اندیشمندان اسلامی در علوم متفاوت بوده و تقریباً همه اندیشمندان اسلامی عالم ذر را قبول دارند و کسی منکر عالم ذر نیست، لیکن در نحوه وجود، اخذ پیمان و تفسیر آن دیدگاه‌های متفاوتی ارایه شده است.

شیخ احمد احسائی متوفای سال ۱۲۴۲ق. از اندیشمندان شیعی، و سرآمد در علوم مختلفی همچون کلام، تفسیر، احادیث، اصول، فقه، رجال و... از جمله مفسران این آیه است. وی با توجه به احاطه‌ای که به روایات شیعی داشته، توانسته با ربط آیات و روایات به همدیگر دیدگاهی را در مورد خدا، انسان، نبوت و به خصوص امامت ارایه دهد. ارتباط دادن آیات و روایات دلیل بر صحیح بودن و پذیرش تمام دیدگاه‌های او نیست.

۱. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ». (مائده: ۱۰۵)

۲. «سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا». (جاثیه: ۱۳)

۳. «يَتَرَوُا لِهَمِّ دَفَاتِنِ الْعُقُولِ». (نهج البلاغه، خطبه اول)

۴. «فَرَجِعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ». (انبیاء: ۶۴)

۵. «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ نَبِيِّ أَدَمَ مِنْ طُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ». (اعراف: ۱۷۲)

غالب متکلمان و مفسران امامیه نقدهای جدی به اندیشه‌های شیخ احمد دارند، در عین حال رهبران برخی از فرق شیعه نظیر شیخیه، بابیه و بهائیه از او دفاع کرده و می‌کنند.^۱ با توجه به اینکه دیدگاه‌ها و آرای شیخ احمد احسائی برخاسته از منابع نقلی بوده و از جهت دیگر بستر و بنیان مکاتب متعددی از جمله شیخیه با تمامی انشعاباتش، بابیه و بهائیه را فراهم کرده و هدف تمام فرقه‌ها ساختن انسان آرمانی و سعادت انسانی است، مقاله پیش رو آرای وی را در مورد آیه «ذر» از جهت مفهوم و مصداق مورد بررسی قرار داده و تحلیل نقلی و عقلی خواهد کرد. سؤال اصلی که این مقاله برای حل و تبیین آن تلاش می‌کند عبارت است از اینکه تحلیل و نقد مفهوم و مصداق عالم ذر در دیدگاه شیخ احمد احسائی چیست؟ روشی که برای یافتن پاسخ به این پرسش دنبال شده است روش تحلیل اسنادی و عقلی است.

۱. پیشینه تحقیق

روایات عالم ذر در منابع روایی مانند «بصائر الدرجات» و «کافی» بیان شده و کنکاش‌هایی که توسط دانشمندان شیعی مانند شیخ صدوق در «الاعتقادات»، شیخ مفید در «تصحیح الاعتقادات و مسائل العکبریه»، سید مرتضی علم الهدی در «غرر الفوائد و درر القلائد»، شیخ طبرسی در «تفسیر جامع الجوامع»، سید بن طاووس در «سعد السعود للنفس»، علامه مجلسی در «بحار الانوار» و دیگران تا زمان معاصر در مورد آیه ذر به صورت کتاب، مقاله، نکته به زبان‌های عربی و فارسی در رشته‌های متفاوت مانند تفسیر، کلام و دیگر رشته‌های دینی به نگارش در آورده‌اند، همه بیانگر اهتمام فرهیختگان شیعی برای فهم آیه است.

در عصر حاضر نیز عده‌ای از پژوهشگران همان راه دانشمندان را ادامه داده و در این مورد به پژوهش پرداخته‌اند. علامه امینی در کتاب «المقاصد العلیه فی مطالب السنیه» عالم ذر را به طور مفصل کنکاش کرده و تقریباً همه روایات و آیات مربوط به عالم ذر و میثاق‌ها و غفلت از میثاق‌ها را با رویکرد نقلی بررسی کرده است.

۱. ر.ک: موافق مانند آل طالقانی، سید حمد حسن، «الشیخیه، نشأتها، تطورها و مصادر دراستها»؛ فیوضات، حسن، «مدخل الفلسفه الشیخ الاحسائی» و مخالف مانند روحانی، سید ضیاء الدین، «مزدوران استعمار در لباس مذهب»؛ حسینی طباطبایی، مصطفی «ماجرای باب و بها».

سید علی رضوی درس‌های استادش محمد باقر علم‌الهدی را جمع‌آوری و کتابی به نام «سد المفرد علی المنکر عالم الذر» منتشر کرده است. روش نویسنده کتاب نزدیک به روش شیخ احمد احسائی بوده، یعنی روایات را نقل و نتیجه را از ظاهر روایات اخذ کرده است.

محمد علی غفوری به همراه استادش احد فرامرز قراملکی در مقاله‌ای با عنوان «تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق و نوآوری ملاصدرا» آیه ذر را در سه رویکرد تفسیر روایی، عرفانی و کلامی بررسی و در نهایت نظر ملاصدرا را شرح کرده و نوآوری وی را تبیین کرده است.

علی اکبر شایسته نژاد در مقاله‌ای به نام «انسان در عالم قبل از دنیا» ابتدا آیات و سپس روایات مربوط به وجود انسان در عالم قبل از دنیا را آورده و در ادامه نظریات اندیشمندان موافق و مخالف را مطرح و جمع بندی کرده است.

علی محمد ساجدی و مریم سلیمانی در مقاله‌ای تحت عنوان «مفهوم و مصداق عالم ذر از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی و علامه طباطبایی» در آغاز کار نظریات متفاوت موجود را بیان و در ادامه بُعد وجود شناختی عالم ذر را از دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبایی بررسی، سپس وجود شناسی معرفت در عالم ذر را کاویده و آرای هر دو اندیشمند را تطبیق و نتایج را بیان کرده است.

«موطن اخذ میثاق ربوبیت از دیدگاه علامه جوادی آملی» عنوان مقاله‌ای است که توسط احمد جمالی به نگارش درآمده است. نویسنده ابتدا مهم‌ترین نظرات موجود تفسیری و اشکالات آن‌ها، سپس نظر علامه طباطبایی و نقاط قوتش را بیان و در آخر نظر آیت الله جوادی را شرح داده و تقویت کرده است.

سید علی موسوی در مقاله «شکوفایی معرفت توحیدی عالم ذر در دنیا بر اساس روایات»، اول به عنوان مقدمه عالم ذر، نحوه میثاق و فراموشی عالم ذر و غیر این‌ها را آورده و در ادامه چگونگی شکوفایی معرفت توحیدی عالم ذر در دو حالت اختیار و اضطرار را بررسی کرده است.

این تألیفات از نظر موضوعی با موضوع مقاله مغایر است، اگر چه در برخی مباحث مقدماتی اشتراکاتی داشته باشند، ولی هیچ کدام به موضوع مقاله یعنی به دیدگاه شیخ احمد احسائی در عالم ذر ربطی ندارد، پس موضوع مقاله در نوع خود نوآوری داشته و دیدگاه شیخ احمد را تبیین و نقد می‌کند.

در این مقاله دیدگاه شیخ احمد بر اساس اندیشه متکلمان، مفسران و فلاسفه اسلامی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. در عین حال مبنای مقاله بر محوریت اندیشه‌ها و آثار اندیشمندان معاصر می‌باشد.

۲. دیدگاه‌های موجود درباره عالم ذر از منظر تفسیر منشور جاوید

آیت الله سبحانی دیدگاه‌های موجود درباره عالم ذر و نارسایی‌های آن‌ها را جمع‌آوری کرده است. خلاصه دیدگاه‌های مطرح شده به قرار ذیل است:

۲.۱. نظریه متکی به احادیث

نظریه معروف که پشتوانه حدیثی دارد این است که خداوند هنگام آفرینش آدم، تمام فرزندان آینده او را به صورت موجودات ریز در آورد و به آنان گفت: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، آنان گفتند: (بلی) سپس همگی را به صلب آدم باز گردانید و آنان هنگام خطاب الهی دارای عقل و شعور کافی بودند و سخن خدا را شنیدند و پاسخ پرسش او را گفتند و این پیمان به این خاطر از آنان گرفته شد که درهای عذر را در روز رستاخیز به روی آنان ببندد.

۲.۲. حمل میثاق به توحید فطری

نظریه دوم گروهی از مفسران که در رأس آنان «رمانی» و «ابومسلم» و برخی دیگر قرار دارند، آیه را بر توحید فطری حمل نموده و آن را از این طریق تفسیر کرده‌اند. آنان می‌گویند انسان با غرایز و استعدادها و درخواست‌های طبیعی و فطری به این جهان گام می‌نهد و هنگام تولد و خروج از صلب پدر و دخول به رحم مادر و هنگام انعقاد نطفه، ذره‌ای بیش نیست، ولی در این ذره، استعدادهای فراوان و لیاقت‌های قابل توجهی است. از آن جمله، استعداد خدانشناسی است که با تکامل این ذره در بیرون رحم، تمام استعدادهای او شکفته شده و به مرحله کمال و فعلیت می‌رسد.

۲.۳. میثاق با وجهه ملکوتی نه ملکی

این دیدگاه علامه طباطبایی است که معتقد است انسان و تمام اجزای جهان که در بستر زمان قرار دارند، وجود دو رویه دارند؛ رویی به سوی خدا و رویی به سوی زمان و

به عبارت دیگر دارای دو نسبت و دو رابطه‌اند. از آن نظر که با خدا ارتباط دارد و خدا بر آن‌ها محیط است، هیچ جزئی از جزء دیگر غایب نیست، نه خدا از آن‌ها غایب است و نه آن‌ها از محضر خدا غایب هستند، بلکه تمام موجودات جهان (بی آنکه در آن گذشته و آینده‌ای باشد) در حضور او قرار دارند. چگونه می‌تواند غیر این باشد، در حالی که جهان کار اوست و هیچ کاری، از آن نظر که با صاحب کار قائم است، نمی‌تواند از او پنهان باشد، ولی از آن نظر که موجودات در دل زمان قرار دارند و با آن آمیخته‌اند، به صورت حوادث متفرق و رویدادهای گوناگون که با یکدیگر فاصله‌های گوناگونی دارند، جلوه می‌کنند. این عوامل او را از حضور در نزد خدا بی‌خبر کرده، حجابی میان دیده قلبی او و خدا پدید می‌آورد.

۲.۴. عدم عمومیت میثاق

اخذ اعتراف مربوط به همه فرزندان حضرت آدم نیست، بلکه از آن افرادی است که پدران کافر و مشرک داشته‌اند. به گواه اینکه در آیه ۱۷۳ می‌گوید: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ...﴾. در این صورت باید گفت آیه مربوط به گروهی است که در این جهان بالغ و کامل شده‌اند و آنچه را که پیامبران خدا برای آنان آورده بودند، آگاه شدند و به آن اقرار نمودند و به گونه‌ای بر خویشتن گواهی دادند. (سبحانی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۸۲-۶۸)

۳. دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره عالم ذر

آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیه مربوطه، دیدگاه‌های موجود را بررسی کرده و محاسن و معایب و اشکالات موجود در مورد دیدگاه‌ها را بیان کرده است. ایشان نظر علامه طباطبایی را عمیق و عالمانه دانسته، لیکن اشکال عدم اختصاص ملکوت به انسان‌ها بر مبنای قرآن را مطرح می‌کند. (جوادی، ۱۳۹۴، ج ۳۱: ۱۰۶) وی در نهایت بیان می‌کند خداوند با انسان در سه موطن صحبت کرده است: موطن عقل، وحی و فطرت، و تنها در موطن فطرت بود که همه انسان‌ها فقر خود و غنی و ربوبیت خداوند را با علم حضوری مشاهده کرده و بلی را گفته‌اند. (همان: ۵۲) نشئه نفس انسانی ثابت و مجرد است و گذشته، حال و آینده ندارد و همه یک جا «بلی» را گفته‌اند. (همان: ۳۷) عالم فطرت عالم حضور بوده و همگان همیشه در آن حضور دارند، هر چند غفلت سبب فراموشی آن می‌شود، لیکن با رفع غفلت حضور خود را نمایانده و انسان‌ها میثاق و طرفین

آن را شهود می‌کنند. آیت الله جوادی این تفسیر را راه حل نهایی می‌داند. (جوادی، ۱۳۹۶، ج ۵: ۴۰۴) تطبیق عالم ذر با فطرت پاسخگوی خیلی از اشکالات موجود در دیگر دیدگاه‌ها است.

۴. دیدگاه شیخ احمد احسائی

برای درک بهتر دیدگاه شیخ، فهم مبانی معرفتی وی ضروری است. وی در مطالب خود از چند مبنای معرفتی بهره برده و سازواره فکری خود را روی همین مبانی می‌گستراند که به طور فهرست وار عبارت‌اند از اخبار، کشف و شهود، تأویل و رؤیا.

۴.۱. اخبار

اعتماد به اخبار مهم ترین مبانی فکری شیخ است، اگر چه اخبار از نظر سندی ضعف داشته باشد. شیخ تصریح می‌کند که باید روایات را اخذ کرد، اگر چه روایات را فهمیده نشده و یا مخالف عقل باشند. (همان: ۸)

۴.۲. کشف و شهود

شیخ خیلی از مسائلی را که مطرح کرده و پاسخ‌هایی که به سؤالات داده به کشف و شهود منتسب کرده است. بنا به اقرار شیخ، بعد از توفیق زیارت امیرمؤمنان علیه السلام بیشترین کشف و شهود از طرف امام رضا علیه السلام بر وی بوده است. مکاشفاتی که به ادعای خودش عقل‌های ضعیف توان حمل آن‌ها را ندارند. (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱: ۸۸)

۴.۳. تأویل

شیخ در کتاب‌های خود از این مبنا خیلی استفاده کرده است. شیخ آیات قرآنی، روایات و حتی کلام حکیمان را دارای بطن و تأویل می‌داند. (همان، ج ۹: ۷)

۴.۴. رؤیا

شیخ خواب‌های متعددی برای خود نقل کرده و ادعا کرده است که هر وقت می‌خواست به خدمت هر کدام از اهل بیت علیهم السلام در رؤیا رسیده و از علوم ایشان بهره‌ها برده است. (همان، ج ۱: ۳۷-۳۲)

شیخ با این مبانی سازواره دیدگاه خود را شکل داده و نظریه خاص خود را در مورد عالم ذر بیان می کند. اهم مدعیات شیخ به قرار ذیل است:

۱. خلقت پیشین ارواح

شیخ احمد بر اساس روایات «إِنَّ الْأَرْوَاحَ خُلِقَتْ قَبْلَ الْأَبْدَانِ» (صفار، ۱۳۸۱، ج ۱: ۸۸)، معتقد به خلقت پیشین ارواح بوده و در مواضع گوناگون از آثارش این مطلب را تصریح کرده است و حتی بودن ارواح قبل از اجساد را از ضروریات مذهب امامیه شمرده است. (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۷: ۱۰۰) وی معتقد است که «خداوند متعال ابتدا نور پیامبر را خلق کرده و آن را ماده اولیه خلقت قرار داده است» (همان، ج ۱: ۱۲۷ و ۱۲۸) در برخی از کتاب‌هایش از روح پیامبر ﷺ تعبیر به ماده نوعیه می کند و معتقد است این ماده نوعیه ماده اولیه خلقت شده است. (همان، ج ۱۱: ۲۰۶) این ماده نوعیه هیولای اولیای الهی یعنی پیامبر ﷺ و اهل بیتش  شد و خداوند این ماده نوعیه را ۱۴ حصه کرده و برای هر کدام از ایشان لباس توحید پوشاند. ایشان هزار دهر که هر دهر صد هزار سال است به عبادت مشغول شدند سپس خداوند از شعاع ایشان ۱۳۴۰۰۰ روشنایی به وجود آورد و برای ایشان صورتی قرار داد و پیامبر ﷺ را به سوی ایشان فرستاد و ایشان پیامبر ﷺ را اجابت کردند و در دنیا پیامبر شدند. پیامبر ﷺ، اهل بیت و پیامبران  به مدت هزار دهر در حال عبادت ماندند، سپس از شعاع نور انبیاء مؤمنین را آفرید و از سایه این انوار کافرین و منافقین را خلق کرد؛ تا ۴۰۰۰ سال قبل از خلقت به همین منوال ماند. (همان: ۲۰۹-۲۰۶)

۲. خلقت ارواح از نور و سایه

شیخ احمد طبق روایات می گوید:

ارواح ائمه از نور نبوی خلق شده و ارواح مومنین نیز از شعاع انوار ائمه خلق شده‌اند. ارواح منافقان و کافران از سایه ارواح ائمه و شیعیانشان خلق شده‌اند. خداوند متعال بعد از خلق و جمع ایشان صورت طاعت‌ها را به ایشان نشان داد و به ایشان بیان کرد که هر کس به دنبال طاعات باشد صورت‌های طاعات را به ایشان می پوشانم و سپس صورت‌های گناهان و معاصی را به همه نمایاند و به ایشان یادآور شد که در صورت ارتکاب معاصی این صور زشت را به ایشان خواهم پوشاند. (احسائی، ۱۴۳۲، ج ۷: ۱۰۸ و ۱۰۹)

۳. بیرون آمدن ذریه از صلب آدم

خداوند آدم را خلق کرد و بعد از خلقت آدم، پشت وی را مسح کرد و تمام ذریه وی از پشت وی بیرون آمدند. (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱۴: ۵۹) به خلاف اندیشمندی که آیه را تفسیر مادی کرده و ذریه را به ذره‌های خیلی کوچک تفسیر کرده‌اند، شیخ احمد، ذره بودن انسان‌ها، در زمان اخذ میثاق اول را قبول ندارد و معتقد است که:

بزرگی و کوچکی نسبی است و اینکه گفته می‌شود انسان‌ها به صورت ذره بودند، این ذره بودن نسبت به عظمت تکلیف و مکان اخذ تکلیف است و گر نه انسان‌ها به هیئت دنیایی خود بودند، مثل عظمت کوه و ذره بودن انسان و ذره بودن کوه نسبت به کره زمین. (همان، ج ۷: ۱۱۱)

مسح پشت آدم، خلاف صریح آیه است چون آیه می‌فرماید: «ظهورهم». شیخ این اختلاف عبارت را چنین توجیه می‌کند:

دلیل اینکه خداوند متعال به جای «ظهره» از کلمه «ظهور» استفاده می‌کند این است که خداوند از پشت هر کسی اولاد خودش را بیرون کشید همانند دنیا که هر کسی از پدر خود متولد می‌شود. (همان، ج ۲: ۴۹)

شیخ احمد علاوه بر «ظهور» آیه و «صلب آدم» برخی از روایات «ترائب مادران» را اضافه می‌کند چون بدون دخالت مادر فرزند به دنیا نمی‌آید، این در حالی است که در روایات کلمه «ترائب» نیامده است. در مورد اخراج ذریه از صلب آدم، شیخ این چنین مثال می‌زند:

این اخراج مثل این است که کسی در ذهن خود فرزندش، فرزند فرزندش، فرزند فرزند فرزندش و همین طور تا هزار ذریه خود را تصور کند، لیکن این تصور در خیال اتفاق می‌افتد، ولی خداوند متعال اخراج ذریه آدم را در عالم اعیان به وجود آورد و به طور شفاهی ایشان را مورد خطاب قرار داد و وقتی ایشان بلی را گفتند ملائکه را بر این اقرار شاهد گرفت و ملائکه گفتند که ما شاهدیم تا ایشان در روز قیامت نگویند که ما از این ماجرا غافل بودیم. (همان، ج ۷: ۱۱۰)

با توجیه این مطلب، اشکال «ذریتهم» آیه و «ذریه آدم» منظور نظر شیخ نیز حل می‌شود، سپس در ادامه توجیهاات به آیه ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾، استشهاد و ماجرای مسیح را مطرح کرده و می‌گوید که مسیح وقتی در اثر مسح

پشت آدم به دنیا آمد، دیگر به صلب پدرش برنگشت. به همین دلیل مسیح نامیده شد که اثر مسح در وجودش باقی ماند. (همان، ج ۲: ۴۹)

۴. امتحان انسان‌ها در عالم ذر

شیخ احمد در جواب شیخ رمضان در مورد علت و نحوه انتخاب انسان‌ها در عالم ذر می‌گوید:

همه افراد و گروه‌ها دارای اختیار و انتخاب بودند و برای ایشان خیر و شر، حسن و قبح و فهم این‌ها داده شد؛ پیامبر ﷺ در میان مردم کتاب علین را گشوده و به ایشان صورت طاعت‌های الهی را نشان داد و فرمود: «هر کس از من اطاعت کند از خداوند اطاعت کرده است»؛ سپس کتاب فجّار را گشود و صورت معاصی و عدم اطاعت‌های خداوند را به ایشان تبیین کرد. بعد از تبلیغ این مطالب، خداوند امر فرمود که پیامبر ﷺ از ایشان عهد بگیرد و پیامبر ﷺ فرمود که ای مردم آیا خداوند رب و محمد پیامبر شما نیست؟ عده‌ای قبول کرده و عده‌ای نپذیرفتند. (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱۱: ۲۰۸-۲۰۶)

شیخ احمد در جواب شیخ رمضان پیمان‌گیری پیامبر ﷺ را نسبت به ارواح دانسته است؛ «پیامبر ﷺ در میان ارواح برخاست و جماعت را به سمت خداوند متعال دعوت کرد». (همان)

۵. همگانی بودن عهد و پیمان ذر

شیخ دیدگاه ابداعی دیگری نیز دارد و ادعا می‌کند میثاق مأخوذه در عالم ذر به انسان اختصاص نداشته، بلکه از تمامی موجودات از جماد، نبات، حیوان و ملائکه و جمیع چیزهایی که خداوند اراده کرده، میثاق اخذ شده است. (همان، ج ۲: ۴۹)

۶. غدیر ادامه عالم ذر

شیخ در کتاب «شرح الزیاره» می‌گوید:

برخی از مردم به زبان و دل به ربوبیت، نبوت و امامت اقرار کرده و مؤمن شدند و عده‌ای بدون پذیرش قلبی به اقرار زبانی اکتفا کرده و یا اینکه سکوت پیشه کردند، در نتیجه ایشان منافق و کفار شدند و خداوند در این دنیا نیز در روز غدیر آن پیمان‌گیری را تکرار و ایشان را متوجه شهادتشان کرد و دقیقاً همان الگوی اقرارها تکرار شد؛ عده‌ای پذیرفتند، عده‌ای سکوت و برخی نیز انکار کردند. (همان، ج ۲: ۵۲)

خلایق در عالم ذر در اجابت یا امتناع تکلیف الهی در شرایط مساوی بودند، البته در مراتب قرب و بُعد از مبدأ فیاض و در نور و ظلمت اختلاف داشتند. خداوند ابتدا

به پیامبر اسلام ﷺ امر کرد که از انبیا در مورد ربوبیت خداوند، نبوت خودش، ولایت و امامت امام علی علیه السلام و فرزندانش اقرار بگیرد و ایشان چنین کرد و همه انبیا نیز تصدیق کرده و ایمان آوردند. سپس خداوند دوباره به پیامبر ﷺ امر کرد که از امت‌های ایشان نیز اقرار بگیرد و ایشان از امت‌های پیامبران اقرار گرفت. عده‌ای با قلب، زبان و جوارح خود پیامبر ﷺ را تصدیق کردند که ایشان ابرار و صالحین و سابقین گشتند و عده‌ای انکار و یا فقط با زبان اقرار در حالی که با قلبشان انکار کردند و کافر و منافق گشتند. (همان، ج ۱: ۱۵۷-۱۵۶)

سپس بیان می‌کند پیامبر مردم را در دو موضع به سمت خداوند دعوت کرده است؛ اول در کنار رکن عراقی کعبه و مردم حصه‌های خود از مواد اولیه، تمیز و اختیار را دارا بودند و در مرحله دوم در غدیر خم و عدم پذیرش ولایت امیرمؤمنان علیه السلام توسط مردم ادامه همان رویگردانی در عهد الست بوده که آغازش از عالم ذر شروع و تا غدیر امتداد یافت. پیامبر ﷺ در غدیر با مردم سخن گفت؛ ربوبیت، نبوت، امامت و ولایت امام علی علیه السلام و فرزندانش علیه السلام را به مردم یادآوری کرد و اقرار گرفت و مؤمنین با دل و زبان اقرار کردند، ولی عده‌ای ایمان به خدا را در دل‌هایشان واجب شمرده و با زبان ظاهر کردند، ولی در مورد ولایت امام علی علیه السلام چیزی را که در دل‌شان بود ظاهر نکردند. (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱۱: ۲۰۸-۲۰۶)

شیخ احمد برای اثبات اینکه عهد و پیمان غدیر ادامه و تجدید عهد و پیمان عالم ذر است به دعای بعد از نماز روز عید غدیر چنگ می‌زند که شیخ طوسی در کتاب تهذیب (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۱۳۴-۱۳۰) از امام صادق علیه السلام بیان کرده است. امام صادق علیه السلام در آن دعا می‌فرماید: «پروردگارا نعمت خود را با تجدید عهد و یادآوری میثاقی که از ما در ابتدای خلقتت اخذ کرده بودی بر ما به اتمام رساندی». بعد توضیح می‌دهد که مُبَلَّغ عهد در عالم ذر و در این دنیا پیامبر ﷺ بود. (همان، ج ۲: ۵۲)

وی معتقد است که هر کسی در عالم ذر هر چیزی را که پذیرفت نمی‌تواند آن را تغییر دهد مگر اینکه خدا بخواهد ﴿فَإِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و این همان قول خداوند متعال است که فرمود: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ﴾ (اعراف: ۱۰۱)، یعنی در عالم ذر. (همان، ج ۱۱: ۲۰۹)

به اعتقاد شیخ احمد عالم ذر در رتبه نفس دو هزار سال (کنایه از اطوار) قبل از ماده و طبیعت اتفاق افتاده است. (همان: ۴۱)

۴.۵. خلاصه دیدگاه شیخ احمد احسائی

شیخ احمد قائل است که خداوند سبحان در آغاز خلقت، نور پیامبر ﷺ را خلق و از آن نور ائمه ائمه اطهار، انبیاء، اولیا و صالحان و از سایه انوار ایشان یعنی از ظلمت، منافقان، مشرکان و کافران را خلق کرد. انوار و ظلمت‌ها همان ارواح بودند که خداوند آن‌ها را خلق کرد، سپس صورت‌های طاعات و معاصی را بر ایشان عرضه کرده و فرمود در صورت تبعیت از طاعات یا از معاصی صورت‌های آن‌ها بر ایشان خواهد پوشاند. پیامبر ﷺ از طرف خداوند متعال مأمور تبلیغ و اخذ میثاق الهی شد و برای میثاق الهی یعنی ربوبیت خداوند، نبوت پیامبر ﷺ و امامت امام علی علیه السلام یک بار در عالم ذر و بار دیگر در غدیر خم از مردم عهد گرفت. عده‌ای از مردم با زبان و دل خویش به عهد الهی اقرار کرده و مؤمن شدند و عده‌ای با زبان اقرار کردند، در حالی که با دل خود آن را قبول نداشته و انکار می‌کردند و ایشان منافق، مشرک و کافر شدند.

۵. نقد دیدگاه شیخ احمد احسائی

با توجه به مبانی معرفتی و سبک درون دینی شیخ در ارایه دیدگاه‌های خود به‌خصوص در مورد عالم ذر، اشکالات یا حداقل سؤالات متعددی در خصوص آرای وی در ذهن نقش می‌بندد که پاسخ برای بعضی از این سؤالات مشکل می‌نماید، هر چند با نگاه برون دینی شمار نقدها افزایش خواهد یافت، لیکن نگارنده نقدهای درون دینی را در چند محور بیان می‌کند.

۵.۱. نقدهای مبنایی

۵.۱.۱. نقد پذیرش اخبار

پذیرش کلی روایات، خلاف نص روایات بوده و در روایات متعدد از پذیرش روایاتی که مخالف قرآن و عقل هستند پرهیز داده شده است. مانند روایت پیامبر اسلام ﷺ که فرمودند: «برای هر حقی حقیقتی است و بر فراز هر صوابی پرتو درخشانی، به آنچه با کتاب خدا موافق است عمل کنید و آنچه را مخالف کتاب خداست رها نمایید». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۶۹) و روایت دیگر که فرمودند: «هرگاه حدیثی از من به شما برسد، آن

را بر کتاب خدا عرضه کنید و با عقلتان بسنجید، اگر مطابق باشد قبول کرده و گرنه به پهنای دیوار بکوبید». (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۵: ۳۶۸)

۵. ۱. ۲. نقد کشف و شهود

شیخ احمد کشف را ثمره تدبر در آیات آفاقی و انفسی دانسته و معتقد است که در کشف، حق و باطل وجود دارد. (احسائی، ۱۴۳۲ ق، ج ۶: ۲۵) انقسام کشف به حق و باطل کاملاً بدیهی است؛ چون منشأ کشف امری غیر عادی است که می‌تواند از ارتباط شخص کاشف با ملائکه و یا با جنیان حاصل شده باشد.^۱ اگر کاشف با فرشتگان مرتبط شود، کشفش حق خواهد بود، ولی با ارتباط با جنیان نمی‌توان کشف را حق دانست، نظیر کشفی که برای حسن بصری هنگام خروج به جنگ جمل افتاد و به اعتماد همین کشف باطل به امیر مومنان علیه السلام یاری نکرد. (طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۷۱)

علاوه بر این‌ها ممکن است که رؤیا و کشف برای خود رؤیا دیده و کاشف، علم حضوری بوده و مطابق با واقع و حجت باشد، لیکن در انتقال رؤیا و کشف به دیگران علم حضوری تبدیل به علم حصولی شده و خطاپذیر می‌شود، در نتیجه حجیت خود را از دست داده و باید با شاخص‌های موجود در علوم حصولی ارزیابی شود.

۵. ۱. ۳. نقد تأویل

اهل لغت «تأویل» را از ریشه «أول» گفته‌اند که به معنای رجوع است (ابن منظور، ۱۴۰۶ ق، ج ۳۳: ۱۱) و در معنای «تأویل» گفته‌اند: «بازگرداندن چیزی به اصل و هدف آن» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱: ۹۹) و یا «تفسیر و تبیین یک سخن» (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۸: ۳۶۹)

ابن منظور می‌نویسد: «مراد از تأویل، نقل ظاهر لفظ از معنای اصلی به معنایی است که نیازمند دلیل است و اگر این دلیل نباشد معنای ظاهر حفظ می‌شود». (ابن منظور، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۳: ۳۴)

علامه طباطبایی در مورد اصطلاح تأویل می‌گوید:

۱. «إِنَّ الشَّيَاطِينَ كَيْفَ حَوَّنَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ». (انعام: ۱۲۱)

تأویل بیان حقیقتی است که امری از امور و معنایی از معانی از قبیل احکام، معارف، قصص و غیره به آن حقیقت تکیه دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۹-۴۶) و در محلی دیگر تأکید می کند که تأویل از مفاهیمی که مدلول واژگان اند، نیست بلکه تأویل از امور خارجی و عینی است. (همان: ۳۷)

تأویل بر دو نوع حق و باطل است؛ برخی تفسیر به رأی های خود را به نام تأویل ارایه می دهند. آیت الله معرفت نیز به این تقسیم تصریح کرده و معتقد است که تأویل حق همان دستیابی به بطن واقعی قرآن بوده، اما تأویل های مبتنی بر ذوق و استحسان مردود و باطل هستند. (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ۳۵)

بعید است که کسی این مطلب را قبول نداشته باشد، خود قرآن نیز در سوره آل عمران فرموده کسانی که قلب هایشان کژی دارد آیات متشابه را دنبال کرده (آل عمران: ۷) و با استناد به آن ها برای اثبات دیدگاه های خود احتجاج می کنند، یعنی از قرآن برای اثبات منظور خود نفع می برند. شیخ احمد همین مطلب را تذکر می دهد که تأویل راه بسیار وسیعی است (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۸: ۲۰۴) و در جای دیگر می نویسد:

تأویل مخالف چیزی است که اهل عرف آن را می فهمند و خطاب بر چیزی که اهل عرف آن را می فهمد جاری می شود. در اخبار وارد شده هر امری، حکمی در قرآن و یا روایات دارد و این حکم گاهی ظاهر و گاهی مخفی است. در صورت ظاهر بودن نص بوده و امکان تأویل ندارد و در صورت عدم نص در اینکه ظاهر حدیث منظور است و یا معارضی دارد که باید ترجیح داده شود و یا ابطال و یا اینکه تصحیح شود این مشکل با نص دیگر و یا با اجماع و یا با اثبات نوری از هدایت اهل بیت علیهم السلام در قلب کسی که خودشان می خواهند حل شود. فراموش نشود که اهل بیت فرموده اند: «إنا لانخاطب الناس إلا بما يعرفون». (همان، ج ۱۳: ۴۸۹) پس نمی شود در این راه وسیع و دارای انشعابات حق و باطل بدون داشتن شاخص متقن قدم گذاشت و یا تأویل را فقط به ادعای اینکه قلب کسی به نور اهل بیت علیهم السلام منور شده قبول کرد.

امام خمینی رحمته الله نیز می گوید:

ما به رأی خودمان نمی توانیم قرآن را تأویل کنیم. ما باید «أما يعرف القرآن من خوطب به» ما از طریق وحی و از طریق وابستگان به وحی قرآن را اخذ کنیم و بحمد الله از آن راه هم غنی هستیم. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸: ۴۳۳)

این مطالب در حالی است که شیخ احمد با اینکه تأویل‌های دیگران به‌خصوص محی‌الدین عربی را به شدت رد می‌کند (احسائی، پیشین، ج ۱۳: ۴۸۵) ولی خودش اکثر قواعد و اصطلاحات را باطل دانسته و رجوع به آن‌ها را مردود می‌شمارد. (همان، ج ۹: ۸) همچنین در جای‌جای کتاب‌هایش آیات و روایات را تأویل کرده است؛ چه تأویل قریب و یا بعید. (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۱: ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۴۴؛ ج ۲: ۳۲، ۴۰، ۴۹، ۶۷، ۷۰؛ ج ۳: ۲۶، ۲۹، ۴۲، ۷۴، ۱۰۰، ۱۲۵؛ ج ۴: ۱۰، ۱۳، ۲۶، ۳۶، ۴۱)

۵. ۱. ۴. نقد رویا

برخی از مبانی معرفتی شیخ قابل اعتماد نیستند. علمای شیعه بالاتفاق به عدم حجیت خواب قائل‌اند. به عنوان نمونه می‌توان شیخ مفید، علامه شبّر و آیت الله سبحانی را نام برد که به عدم حجیت خواب در عقاید و احکام تصریح کرده‌اند. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰، شبّر، ۱۴۰۴ق: ۳۱۴؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ۳۱۶)

خواب، هر چند که می‌تواند عنوان قطع شخصی داشته و برای بیننده خواب حجت باشد، لیکن برای دیگری حجیت نخواهد داشت و عدم حجیت خواب کسی بر دیگری بدیهی است، چرا که در صورت حجیت خواب هر کسی می‌تواند ادعای خود را با رؤیایی که دیده اثبات کند و دیگری نیز ملزم است آن را بپذیرد! اساساً اثبات دیدن خواب یا عدم آن و اثبات کم و زیاد شدن خواب حداقل برای غیر معصوم محال است.

در اصول فقه عدم قطعیت علم حاصل از رؤیا اثبات و جزو ظنون غیرمعتبر شمرده شده است. (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۲: ۱۵۶؛ ساباطی، ۱۳۷۷: ۲۷۳؛ همدانی، ۱۴۲۱ق: ۱۲۳) شیخ انصاری خواب را در حکم شک می‌داند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۳۰۹) و حتی اگر مجتهدی به رؤیای خود قطع پیدا کرد، نمی‌تواند حکم شرعی را از آن به دست آورد. (همو، ۱۴۲۶ق: ۵۶۶)

همچنین پیروی از شک در قرآن و روایات نهی شده است، نظیر آیه ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾. (نجم: ۲۸) و آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾. (اسراء: ۳۶)

شیخ انصاری دلیل حرام بودن عمل به ظن را چنین تبیین می‌کند:

عمل به ظن و تعبد به آن مطلقاً حرام است چه موافق با اصول باشد چه مخالف؛ نهایت امر اینکه عمل به ظن اگر مخالف با اصول باشد از دو جهت مستحق عقاب

است؛ یکی از جهت التزام و تشریح و دیگری از جهت طرح اصلی که تا علم به خلاف چیزی پیدا نکند مأمور به عمل به آن می‌باشد. (انصاری، ۱۴۱۶ق: ۵۲)

لازم به ذکر است که شیخ احمد احسائی غیر از این‌ها هیچ مبنای معرفتی حتی فلسفه را نمی‌پذیرد و نسبت به فلسفه و روش برخی از فلاسفه نقد داشته و مذاقش خیلی با مذاق فلاسفه سازگاری ندارد. به همین دلیل گاهی فلاسفه را به دلیل اینکه در آثار خود مطالبی را از اهل بیت علیهم‌السلام به طور مستقیم تبیین نکرده و مطالب همدیگر را تبیین و یا نقد می‌کنند مورد نکوهش قرار داده (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۵: ۹؛ ج ۷: ۷) و معتقد است اکثر فلاسفه در مباحث مبادی دقت زیادی کرده و در مسائل آن تساهل به خرج می‌دهند. (همان، ج ۹: ۳۲-۲۸)

باید دقت داشت که مباحث آغازین و حتی میانی فلسفه مقدمه‌ای برای مبحث الهیات به معنی الاخص است و سعی فلاسفه اسلامی بر این بوده که اصل توحید و دیگر مباحث بنیادین توحیدی را با براهین عقلی تبیین نمایند. اینکه فلاسفه در آثار خود از قرآن و روایات استفاده نمی‌کنند و با سیره عقلی سیر کرده‌اند دلیلی بر عدم پذیرش ایشان نمی‌تواند باشد. هر چند شیخ احسائی کتاب «عرشیه»، «مشاعر» و «فوائد» ملاصدرا را شرح کرده و در آغاز آن‌ها ملاصدرا را به عبارت بلندی ستوده است. شاید این کار به دلیل استفاده صدرالمتهلین از منابع نقلی باشد.

۵. ۲. نقدهای روشی

اتکای به آن دسته از مبانی که امکان اثبات و تجربه آن‌ها بر مخاطب امکان‌پذیر نیست مثل خواب و کشف و شهود، روش علمی نیست.

شیخ با مبنای پذیرش روایات، روایت‌های سایه نداشتن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۴۲) و امام (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۱۳) و روایات خلقت ارواح کفار و منافقان از سایه پیامبران و امامان علیهم‌السلام را بیان کرده است. بدیهی است که این سایه داشتن و نداشتن می‌تواند معنوی و مادی باشد، لیکن معنی متبادر از سایه، وجود مانع در برابر نور است و نقش کفار و منافقان در ایجاد این مانع منتفی است، چون قبل از خلقت ایشان ایجاد شده است. از جهت دیگر نمی‌توان با تکیه بر چند روایت و بدون تشکیل خانواده حدیثی به نتیجه قطعی رسید. ضروری است که به روایات همسو و مشابه، روایات مرتبط،

روایات معارض نگریسته و در مجموع نتیجه‌گیری و رفع ابهام شود، لیکن شیخ چنین کاری انجام نداده است. شیخ در آثار خود بارها به روایاتی که سند ندارند مانند حدیث کمیل (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۲: ۱۴۸) و یا روایاتی که از جهت سند ضعیف هستند مانند روایت سلمان و ابوذر (همان، ج ۴: ۹۰) استدلال می‌کند.

شیخ سه دیدگاه متفاوت برای میثاق بیان کرده است؛ گاهی میثاق را به همه انسان‌ها با اندازه‌های دنیایی (همان، ج ۷: ۱۱۰)، گاهی به ارواح (همان: ۱۰۸) و یک بار به همه موجودات اعم از انسان و غیر انسان (همان، ج ۲: ۴۹) نسبت داده و این مطلب را اظہر من الشمس دانسته است. بیان دیدگاه‌های متفاوت و عدم سیر تطور دلیل تشتت آرای وی است.

۵.۳. نقدهای محتوایی

شیخ احمد معتقد به خلقت پیشین ارواح است. در منابع دینی خلقت پیشین ارواح مؤیدات زیادی دارد و حتی در بعضی روایات به خلقت پیشین ارواح تصریح شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۳۸)، لیکن نه روایات و نه خود شیخ در توجیهاتش اشاره‌ای به سبب و نحوه تمایز ارواح در عالم ارواح نکرده‌اند. به این معنا تفاوت روح علی با روح حسن در چیست که سبب دو تا شدن این دو روح در عالم ارواح شده با اینکه تعینات جزئی علی و حسن در عالم ارواح وجود ندارد. لازمه وجود نفس قبل از بدن اتحاد نوعی در نفس است و چیزی که اتحاد نوعی دارد انقسام و تکثر قبول نمی‌کند، زیرا انقسام و تکثر از خواص اجسام و جسمانیات مادی است و چیزی که وجودش استعداد، حرکت، ماده و انفعال ندارد باید نوع در شخص واحد باشد در حالی که نفوس انسانی در این دنیا با اتحاد نوعی خود به تعداد انسان‌ها است، پس محال است که این نفوس جزئی قبل از بدن وجود داشته باشند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۳۱)

صدر المتألهین در ادامه به سؤال مقدری نیز جواب می‌دهد که اگر کسی در مورد نظر برخی از حکما مانند افلاطون و روایات موجوده برای وجود ارواح قبل از ابدان اشکال کند در جواب باید گفت:

شاید منظور این نیست که نفوس بشریه به حسب این تعینات جزئی قبل از بدن موجود بودند و گرنه حالات فوق را لازم داشت و علاوه بر این‌ها مشکل تعطیلی قوای نفس از فعل‌هایش به وجود می‌آمد، به خاطر اینکه نفس بما هی نفس،

چیزی جز صورت متعلق به تدبیر بدن نیست؛ نفس قوا و مدرکاتی دارد که بعضی از آن‌ها حیوانی و بعضی نباتی هستند، بلکه منظور روایات این است که برای نفس کینونت دیگری در عالم علم الهی وجود دارد. (همان: ۳۳۲)

ملاصدرا برهان دیگری نیز ارائه می‌دهد که قابل دقت است، وی می‌گوید:

اگر نفس ناطقه قبل از حدوث بدن موجود می‌شد نه توان تکثیر و نه توان واحد بودن را داشت، به دلیل اینکه در چنین شرایطی نفس فاقد هر دو صفت می‌شد، در نتیجه امکان وجود نداشت، زیرا موجود بودن هر چیزی در هر وعایی مستلزم داشتن یکی از دو صفت یاد شده می‌باشد. اما دلیل بر اینکه نفس در چنین شرایطی متکثر و متعدد نمی‌شد این است که امتیاز و تعدد در ماهیتی که دارای حد نوعی واحدی است مانند نفس بنا بر قول اتحاد نفوس ناطقه در ذات و ماهیت نوعی که اساس و ملاک این برهان است به چند چیز است؛ مواد، عوارض و لواحق مواد، فاعل و یا غایت. نفوس ناطقه در نوع و ذات متحدند بنابراین صورت زاید بر اصل ذات و ماهیت خویش ندارند، همچنین فاعل نفس واحد است و غایت نفس هم تشبه به فاعل خود است که هر دوی این‌ها واحدند در نتیجه نفس نمی‌تواند متکثر باشد، علاوه بر این‌ها نفس نمی‌تواند واحد باشد چون قبول تعدد و تکثر بعد از وحدت از خواص مقادیر و لوازم آن است و فرض بر این است که نفس به علت تجرد از ماده دارای مقدار نیست. (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۱۰)

نتیجه اینکه این بحث از مباحث مورد غفلت شیخ است.

خلقت پیشین ارواح در برخی از روایات، عام یعنی برای عموم مردم (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱۰۸) و در برخی دیگر خاص شیعیان امام علی علیه السلام مطرح شده است. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج: ۱، ۴۳۶) نحوه جمع میان این دو گروه از روایات را شیخ بیان نکرده و ظاهراً عام را ترجیح داده است، در حالی در چنین مواردی خاص بر عام ترجیح داده می‌شود. حتی اگر نظر شیخ ترجیح عام بر خاص نبوده بلکه بیان خاص از باب اهمیت باشد باز اشکال - لازمه خلقت پیشین ارواح معطل ماندن قوا از افعالشان - باقی است. (شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج: ۸، ۳۴۰-۳۳۲)

شیخ طبق برخی از روایات معتقد است که ارواح مؤمنان از نور و ارواح کافران از سایه خلق شده است و همین نحوه خلقت در پذیرش و عدم پذیرش عهد و پیمان تأثیرگذار بوده است. نسبت به این روایت و دیدگاه شیخ سؤالاتی مطرح است:

۱. منظور از سایه چیست؟
۲. آیا منظور از سایه عدم نور و یا جنس مستقل از نور است؟

۳. اگر منظور عدم نور و وجود مانع برای رسیدن نور و ساخته شدن سایه است

مانعی که سبب شد نور خداوندی به گِل کفار و منافقان نرسد چه بود؟

در این فرض، کفار و منافقان از اینکه از سایه ساخته شده‌اند نه تنها مورد مذمت نیستند، بلکه می‌توانند از این جهت شاکی هم باشند. ثانیاً اگر منظور از سایه موجودی مستقل از نور باشد نمی‌توان از سایه انتظار نور داشت، پس کافران و منافقان نمی‌توانند نور را بپذیرند و در نتیجه در انجام اعمال بد مقصر نیستند.

شیخ در کتاب شرح العرشیه به مناسبتی بیان می‌کند که منظور از «ظل» ظلمت است (احسائی، ۱۴۳۲ق، ج ۶: ۲۱)، یعنی کافران و منافقان از ظلمت به وجود آمده‌اند. این مطلب متناقض‌نما بوده و نوعی جبرگرایی را ترویج و تأیید می‌کند، همچنین با روایات خلقت آدم معارض است.

وجود سه دیدگاه متفاوت از شیخ در رابطه با میثاق دلیل عدم انسجام دیدگاه شیخ است، چون ترتیبی برای دیدگاه‌هایش وجود ندارد که بیانگر تکامل نظراتش باشد و اظهارمن الشمس خواندن دیدگاه میثاق همه موجودات، استنباط خود شیخ از آیات و روایات است و گرنه در منابع نقلی مستندی ندارد.

پذیرفتن عهد و پیمان میان خداوند و مردم به شکل مادی یا شبیه مادی، خلقت کفار از ظلمت، تجلی آن عهد و پیمان در این دنیا و عدم امکان تغییر طینت منجر به پذیرفتن جبر و عدم وجود اختیار در میان انسان‌ها خواهد شد. از جهت دیگر قرآن به اختیار انسان در رابطه با هدایت و ضلالت خویش تصریح داشته ﴿قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف: ۲۹) و عوامل رستگاری و ضلالت را بیان کرده است. مانند آیات نساء: ۱۷۵، مائده: ۱۶، ممتحنه: ۱ و ابراهیم: ۳. با وجود جبر و عدم تأثیر اختیار انسان در این دنیا عبث بودن چنین آیاتی مسلم است.

از دیگر آثار پذیرش عهد و پیمان الهی به شکل مادی و یا شبیه مادی عبث بودن زحمات پیامبران و اولیای الهی می‌شود به دلیل اینکه در مقابل سعی و تلاش بی‌وقفه پیامبران فقط کسانی که در عالم ذر از نور خلق شده و عهد و پیمان را پذیرفته‌اند هدایت را قبول می‌کنند. بنابراین پیامبران هم نباید بیش از اندازه مشخص تلاش می‌کردند در حالی که این مطلب خلاف ظاهر آیات قرآن و مستندات تاریخی در مورد تلاش پیامبران، به‌خصوص پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است. خداوند متعال به دلیل فعالیت‌های شبانه‌روزی

پیامبر ﷺ در چند جای قرآن به وی تذکر می دهد که نمی توانی همه را هدایت کنی ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ (قصص: ۵۶) یا آیه شریفه ﴿مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ (طه: ۲) و دیگر آیات. با وجود چنین عهد و پیمانی پیامبر خاتم ﷺ و دیگر پیامبران علیهم السلام باید می دانستند کسانی که عهد و پیمان ذر را نپذیرفته اند در این دنیا نیز دعوت ایشان را اجابت نمی کنند و تلاش بیهوده ای انجام نمی دادند.

با پذیرش تأثیر عهد و پیمان عالم ذر و تجلی آن در عالم دنیا ثواب و عقاب اعمال اختیاری دنیا بیهوده خواهد بود، چون در دنیا کسی اختیاری نداشته و اعمال خوب و بد انسان ها از یک پذیرش و یا عدم پذیرش نشئت یافته و جزا داده می شوند. شیخ هر دهر را صد هزار سال می داند، درحالی که این عدد سندی ندارد و شیخ در خیلی از کتاب های خود روی عدد صد هزار سال تأکید دارد.

قائل بودن شیخ به اندازه های فعلی انسان ها در عالم ذر و نسبی بودن ذره بودنشان با توجه به موجودات دیگر این سوال را در ذهن می پروراند که منظور از اندازه های فعلی کدام اندازه است؟ اندازه بچه ها، کودکان، نوجوانان، جوانان، میانسال ها و یا پیران؟ انسان ها یک اندازه مشخص ندارند و خیلی ها در اندازه های متفاوت مرده و اندازه های دیگر را تجربه نمی کنند. شیخ جوابی در این باره بیان نکرده و این ادعای بدون دلیل است.

اگر انسان ها در عالم ذر همانند انسان های دنیا از صلب پدر بیرون آمده و انسان کاملی شدند، چگونه دوباره به حالتی که بتوانند به صلب پدر برگردند تبدیل شده اند؟ یعنی چگونه انسان می تواند برگشته و اسپرم شود؟ آیا امکان بالقوه شدن بعد از بالفعل شدن وجود دارد؟

شیخ برای موجود شدن انسان ها در عالم ذر پای مادران را پیش کشیده و بحث ترائب را مطرح کرده است، لیکن نه در قرآن و نه در روایات صحبتی از حضور مادران و ترائب وجود ندارد. شیخ می داند که بدون حضور مادران امکان ندارد که انسان ها بتوانند در عالم ذر به دنیا آمده و اندازه های فعلی خود را کسب کنند، اما نقش مادران را در عالم ذر بیان نمی کند. آیا مادران تخمک دادند و یا به صورت کلی از ترائب ایشان استفاده شد؟! شیخ اینجا هم سکوت کرده است.

یکی از مهم‌ترین نقدهایی که به دیدگاه وی وارد است، عدم برگشت مسیح به صلب حضرت آدم است. ادعای عدم برگشت مسیح به صلب حضرت آدم طبق مبنای شیخ احمد سند روایی می‌خواهد و گرنه تحکم خواهد بود. ارباب لغت و مفسران برای مسیح چنین وجه تسمیه‌ای بیان نکرده‌اند. به فرض قبول عدم برگشت مسیح به صلب آدم و بودن انسان‌ها به اندازه‌های فعلی در عالم ذر، عیسی فاصله میان عالم ذر و تولدش را کجا و چگونه طی کرده است؟ هنگام القای عیسی به مریم توسط روح چگونه عیسی از اندازه یک انسان معمولی به اندازه اسپرم و تخمک رسیده و در رحم مریم جا گرفته است؟ شیخ اساساً نه به این سؤال‌ها و نه به دیگر سؤالات اعتنایی ندارد.

اگر غدیر ادامه پیمان ذر بوده و پیامبر ﷺ مردم را در عالم ذر و روز غدیر به توحید، نبوت و امامت امام علی علیه السلام فرا خوانده، مسئله توحید و نبوت در پیامبران و امت‌های پیشین قابل حل است، ولی پذیرش دعوت پیامبران از امت‌های خود برای قبول بیعت با وصی آخرین پیامبر مطلب بدون سند بوده و باور آن سخت می‌نماید. علاوه بر این، غدیر روز نصب امام علی علیه السلام بر امامت و ولایت نبود، بلکه بارها پیامبر خدا صلی الله علیه و آله علی علیه السلام را معرفی کرده بود و غدیر از لحاظ حجم جمعیتی، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین و از نظر زمانی هم در اواخر عمر شریف پیامبر صلی الله علیه و آله بود.

لازمه پذیرش میثاق از همه موجودات عالم نیاز به پژوهش جداگانه‌ای دارد، هر چند می‌شود شواهدی بر خضوع و اطاعت حیوانات، گیاهان و یا جمادات در برابر معصومان علیهم السلام یافت.

عدم وجود تصویر یا خاطره آن عالم و از عهد و پیمان به مادی و یا شبه‌مادی در اذهان انسان‌ها عبث بودن آن عالم و عهد و پیمان را تقویت می‌کند، چون آیه در صدد بیان اتمام حجت برای کافران و مشرکان و عدم قبول عذر غفلت و وراثت است، در حالی که با این دیدگاه حجت تمام نمی‌شود، مگر اینکه تفاسیری دیگری مانند فطرت توحیدی یا غیر این از عالم ذر ارائه شود. تکیه بر اخبار آحاد و اخباری که از نظر سندی ضعف داشته در مباحث اعتقادی درست نیست.

در کنار نقدهایی که به دیدگاه شیخ احمد احسائی وارد است، ضروری است که جنبه‌های مثبت نیز معلوم گردد. به هر حال سعی و تلاش او درباره تفسیر عالم ذر بر مبنای روایات از جهاتی ارزشمند است، که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. شیخ احمد تفسیر عالم ذر را بر مبنای روایات انجام داده و این کار از عشق و علاقه او به فرهنگ اصیل شیعه امامیه و آثار برجای مانده از اهل بیت علیهم السلام نشئت می‌گیرد.
۲. سعی شیخ احمد بر این بوده که بین آیات قرآن و روایات درباره عالم ذر سازگاری ایجاد نماید. حال چقدر موفق بوده، بحث دیگری است، اما اصل این تلاش ستودنی است.
۳. ایجاد سازگاری بین آیات و روایات عالم ذر، لوازمی دارد که شیخ به تمام آن وفا کرده است، لوازمی مانند عدم تفاوت بین «ذریتهم»، «ذریته»، «ظهورهم» و «ظهرهم»، زبان حال بودن میثاق، تعدد میثاق، عدم نیاز به یادآوری جزئیات میثاق و ...
۴. شیخ مدعی است که روایات مورد بحث در حد تواترند. هر چند برخی از اندیشمندان معاصر روایات مزبور را ضعیف و موهوم دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۳۱)، اما شیخ در این ادعا تنها نیست، پیش از او محدث بزرگی نظیر شیخ حر عاملی نیز روایات مزبور را متواتر دانسته است. (حرعاملی ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۴۱۹)
۵. و اینکه ادعای شیخ احمد از سوی برخی عرفا تأیید شده است. از برخی عرفا نقل شده که میثاق یادشان بوده و مثل اینکه همین دیروز اتفاق افتاده است. (الوسی ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۹۹)

نتیجه‌گیری

قرآن کریم عهد و پیمانی را میان خداوند و انسان مطرح کرده و انسان در ضمیر ناخودآگاهش با مبدأ هستی یا با منبع بی‌نهایتی ارتباط دارد و شاید در برهه‌ای از زمان نیز مورد غفلت واقع شود، لیکن هنگام یأس از امکانات مادی قلب انسان متوجه همان منبع بی‌نهایت می‌شود که این خود حاکی از همان عهد و پیمان است.

شیخ احمد احساسی با مبانی مورد اعتماد خود این عهد و پیمان را مورد کنکاش قرار داده است، لیکن بررسی سازواره فکری شیخ در مورد عالم ذر مشخص می‌کند که مبانی معرفتی شیخ با اینکه به شدت بر آن‌ها تأکید دارد، از نظر اندیشمندان شیعی قابل اعتماد نبوده و از نظر روش و محتوا نیز دارای نقدهای جدی است، ولی شیخ در کتاب‌های خود به آن نقدها توجهی نداشته است.

اعتماد و باور به احادیث و روایات ائمه علیهم السلام به ظاهر از ایمان شیخ احمد نشئت می‌گیرد، لیکن استفاده خام از اکثر روایات، اجتناب از تحلیل عقلانی آن‌ها، استفاده

حداقلی از قرآن، عدم التفات به ظاهر قرآن و تأویل آیات هنگام استفاده، حاکی از روحیه اخباریگری وی است، هر چند شیخ اخباری محض نیست. چنین استفاده‌ای شاید در ظاهر خوشایند طبقه مؤمنین باشد، ولی به یقین حجت را برای کسی که اخبار را قبول ندارد تمام نمی‌کند. ساختن چنین سازواره فکری بر روی دسته‌ای از مبانی که استحکام علمی لازم را نداشته، سبب ارایه دیدگاه‌های ناپایدار شده و این دیدگاه‌ها در برابر تفکر نقادی تاب مقاومت نخواهد داشت، در نتیجه موارد فوق قبول دیدگاه شیخ در مورد عالم ذر را دشوار می‌نماید.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم (ترجمه آیت الله مکارم شیرازی)
- آل الطالقانی، السید محمد حسن (۲۰۰۷م)، *الشیخیه: نشأتها، تطورها و مصادر درستها*، بغداد دارالکتاب العربی.
- آلوسی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، محقق: علی عبدالباری، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، محقق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۸ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران: نشر جهان.
- ابن عربی، محی الدین (بی تا)، *الفتوحات المکیه ج ۳*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مصحح: ناصر، محمد مهدی و محمد جعفر یاحقی، مشهد: آستان قدس رضوی.

- احسائی، شیخ احمد (۱۳۹۰ق)، کتاب اجازات، شرح و تعلیق دکتر حسین علی محفوظ، نجف اشرف: الآداب.
- _____ (۱۴۳۲ق)، تراث الشيخ الاوحد، تقدیم: توفیق ناصر البوعلی، بیروت: مؤسسة الاحقافی.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۶ق)، فرائد الاصول، ج ۵، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۴۲۶ق)، الفوائد الاصولیه، تهران: شمس تبریزی.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، محقق: بنیاد بعثت، واحد تحقیقات اسلامی، قم: مؤسسة البعثة.
- بهائی، محمد بن حسین (شیخ بهائی) (۱۴۱۵ق)، الاربعون حدیثاً، قم: جامعه مدرسین.
- بیابانی اسکوئی، محمد (۱۳۹۴)، جایگاه عالم ذر و ارواح در فطرت توحیدی انسان، تهران: موسسه فرهنگی نبأ.
- تنکابنی، محمد (۱۳۹۶)، قصص العلماء، تهران: بی نا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴)، تسنیم، گروه تحقیق: حجج اسلام حسین اشرفی و عباس رحیمیان، قم: اسراء.
- _____ و محمد صفایی (۱۳۹۶)، ادب فنای مقربان، ویراستار: سعید بندعلی، قم: اسراء.
- حائری اسکوئی، عبدالرسول (۱۴۲۴ق)، التحقیق فی مدرسة الاوحد، ج ۱، ج ۲، کویت: جامع الامام صادق علیه السلام.
- حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ق)، مشارق أنوار الیقین فی أسرار أميرالمؤمنین علیه السلام، محقق: علی عاشور، بیروت: أعلمی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمه فی اصول الائمه، تحقیق: محمد قائینی، قم: معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.

- حسینی طباطبایی، مصطفی (۱۳۷۹)، *ماجرای باب و بها*، ج ۲، تهران: روزنه.
- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، *نور الثقلین*، مصحح: رسولی، هاشم، ج ۴، قم: اسماعیلیان.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، محقق: داوودی، صفوان عدنان، بیروت: دار القلم.
- رشید رضا، محمد (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت: دار المعرفة.
- روحانی، سید ضیاء الدین (۱۳۴۵)، *مزدوران استعمار در لباس مذهب*، با مقدمه ناصر مکارم شیرازی، ج ۳، قم: مجمع علمی.
- ساباطی یزدی، عبد الرسول (۱۳۷۷)، *حاشیه رسائل شیخ انصاری*، قم: در راه حق.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق)، *مفاهیم قرآن*، ج ۱، قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- _____ (۱۴۲۴ق)، *ارشاد العقول الی مباحث الأصول*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۳۸۸)، *منشور جاوید*، ج ۲، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الاصول الاصلیة و القواعد الشرعیة*، قم: مفید.

- شیرازی، صدرالدین (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۸)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، محقق: محمد باقر الخراسان، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مصحح: یزدی طباطبایی، فضل الله و هاشم رسولی، ج ۳، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *تهذیب الاحکام*، تحقیق: علامه محمد جواد فقیه، ج ۲، بیروت: دارالاضواء.
- _____ (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، محقق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة.
- صفار، محمد بن حسن (۱۳۸۱)، *بصائر الدرجات*، تهران: اعلمی.
- فیوضات، حسن (۲۰۰۶م)، *مدخل الی فلسفة الشیخ الاحسانی*، تقدیم: البوعلی، توفیق ناصر، بیروت: مدرسة احقاقی.
- قضائی، یوسف (۱۳۵۳)، *تحقیق در تاریخ فلسفه بابیگری، بهائیگری و کسروی گرایبی*، تهران: فرخی.
- قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، ج ۳۵، بیروت: دار الشروق.

- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۶)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: موسسه فرهنگي انتشاراتی التمهید.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۴۱۳ق)، *الاختصاص*، قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
- موسوی خوانساری، محمد باقر (۱۳۹۰)، *روضات الجنات*، قم: اسماعیلیان.
- نائینی، محمد حسین (۱۳۵۲)، *اجود التقريرات*، قم: مطبعة العرفان.
- همدانی، رضا (۱۴۲۱ق)، *حاشیه فرائد الاصول*، قم: انصاری.

