

معمای آزمون حضرت زهرا^{علیها السلام} قبل از آفرینش ایشان

حامد شاد*

چکیده

در زیارتنامه حضرت زهرا^{علیها السلام} آمده است: «ای آزموده‌ای که آفریدگارت تو را قبل از آفریدنت آزمود و تو را شکیبایافت!» عبارت مذکور در این مقاله با تحلیل عقلی و برهانی تبیین شده است. حضرت زهرا^{علیها السلام} به استناد روایات، پیش از خلقت صُلبی (مادی و دنیوی) خلقتی نوری داشته است. ارتباط وجود نوری و وجود دنیوی حضرت و نیز متحد بودن و در عین حال مختلف بودن این دو وجود که مدلول عبارت مورد بحث است، با تمسک به اصول فلسفی تبیین می‌شود. همچنین با استناد به ادله‌ی عقلی و نقلی تبیین شده است که سنت الاهی «امتحان» - با دو گونه‌ی تکوینی و تشریحی - اختصاصی به حیات دنیوی ندارد و در عوالم پیش از عالم دنیا نیز جاری بوده است. روش کار در این مقاله توصیفی - تحلیلی است.

واژگان کلیدی

حضرت زهرا^{علیها السلام}، امتحان حضرت زهرا^{علیها السلام}، خلقت نوری، وجود برتر، وحدت تشکیکی وجود، امتحان تکوینی

* دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی (گرایش مبانی نظری اسلام) دانشگاه معارف اسلامی.

h.shad@h-shad.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۱۹

طرح مسئله

در آغاز یکی از زیارت‌نامه‌های حضرت زهرا علیها السلام می‌خوانیم: «یا مُتَحَنِّتُ اُمَّتَحَنِّكَ اللهُ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَكَ فَوَجَدَكَ لِمَا اُمَّتَحَنِّكَ صَابِرَةً» (ترجمه آزاد): ای آزموده‌ای که آفریدگارت تو را قبل از آفریدنت آزمود و تو را شکیبیا یافت». (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴ / ۳۶۷) کسانی که با زندگی‌نامه آن حضرت آشنا هستند، به‌خوبی می‌دانند که زندگی‌ای پر از آزمون‌های سخت داشت و به شهادت خدا، پیامبر، اهل بیت و تاریخ، امتیاز ایشان در همه آن آزمون‌ها کامل بوده است؛ اما گویا این عبارت به آزمون یا آزمون‌های دیگری اشاره می‌کند؛ آزمون قبل از آفریده شدن.

اگر بخواهیم شاعرانه حرف بزیم و در فضای خیال و مجاز و ذوق سیر کنیم، چنین معنایی جای توقف نیست؛ به‌به می‌گوییم و حظی می‌بریم و می‌گذریم؛ ولی اگر بخواهیم با نگاه عقلی به این گزاره بنگریم و با دقت منطقی آن را ارزیابی کنیم، باید توقف کنیم و تأمل کنیم که آزمودن قبل از آفریدن و آزموده شدن قبل از آفریده شدن یعنی چه و آیا اصلاً چنین چیزی امکان دارد؟

در این عبارت، سه مسئله محل بحث است:

۱. ظرف «قبل ان یخلقک» متعلق به «امتحنک» است یا «خلقک»؟

۲. وجود داشتن قبل از خلقت چه معنای محصلی می‌تواند داشته باشد؟

۳. آزمون پیش از قدم گذاشتن به این دنیا چه معنای قابل قبولی می‌تواند داشته باشد؟

پیش از پرداختن به این سه مسئله، ابتدا شایسته است این زیارت‌نامه را از لحاظ سندی ارزیابی کنیم. این زیارت که در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده، در کتاب *التهدیب* (طوسی، ۱۴۰۷: ۶ / ۹) آمده است و *بحار الأنوار* (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۷ / ۱۹۴) و *وسائل الشیعة* (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴ / ۳۶۷) نیز آن را از *التهدیب* نقل کرده‌اند. همچنین در اغلب کتاب‌های معتبر ادعیه و زیارت، از جمله: *المزار مفید*، (مفید، ۱۴۱۳: ۱۷۸) *مصباح المتهجد*، (طوسی، ۱۴۱۱: ۲ / ۷۱۱) *المزار الکبیر*، (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۷۹) *جمال الاسبوع*، (ابن طاووس، ۱۳۳۰: ۳۱) *المزار شهید اول*، (شهید اول، ۱۴۱۰: ۲۱) *الوافی* (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۴ / ۱۳۶۹) و *مفاتیح الجنان* (قمی، بی‌تا: ۵۴۲) آمده است؛ هرچند از نظر سندی، سه نفر از روایانش (الحسن بن محمد بن الحسن السیرافی، العباس بن الولید بن العباس المنصوری و ابراهیم بن محمد بن عیسی العریضی) مجهول هستند و از این نظر، روایتی ضعیف به شمار می‌آید. البته ارزیابی سندی، تنها راه اعتبارسنجی روایات نیست و این ضعف سندی اشکالی در کار ما ایجاد نمی‌کند؛ زیرا این روایت، مستند و تکیه‌گاه بحث ما نیست تا اعتبار سخن ما به اعتبار سندی روایت گره بخورد؛ بلکه ما درصدد تبیین و تحلیل عقلی آموزه مطرح‌شده در این روایت هستیم و حضور پررنگ این روایت در کتب زیارتی شیعیان برای پرداختن به تفسیر و تبیین آن کافی است. به عبارت دیگر، در این مقاله در پی معنا، تفسیر و تحلیل آموزه مطرح‌شده در این زیارت، فارغ از قوت یا ضعف سندی و صدور آن هستیم.

پیشینه مسئله

درباره مسئله آزمون حضرت زهرا^{علیها السلام} پیش از آفرینش ایشان، پیشینه‌ای ثبت شده به صورت کتاب یا مقاله یافت نشد؛ اما ریشه‌های این مسئله را می‌توان در چند جا سراغ گرفت:

۱. کتب تفسیری ذیل آیاتی که به حیات پیش از تولد همه یا برخی انسان‌ها دلالت دارند، تحلیل‌هایی در این باره ارائه داده‌اند. در ادامه به برخی از این آیات و تفاسیر اشاره خواهد شد.

۲. کتب روایی که به موضوع خلقت پیش از دنیای اهل بیت پرداخته‌اند و روایاتی را در این باب گرد آورده‌اند. در این باره می‌توان به دو کتاب *بحار الأنوار* و *الکافی* اشاره کرد. علامه مجلسی در جلد ۲۵ *بحار الأنوار*، چهار باب مستقل زیر عنوان «أبواب خلقهم و طینتهم و ارواحهم صلوات الله علیهم» سامان داده است که در باب اول از آنها ۴۶ روایت درباره آفرینش نوری رسول خدا و اهل بیت او نقل کرده است. کلینی نیز در جلد اول *کافی* بابی با عنوان «خلق ابدان الائمه و ارواحهم و قلوبهم علیهم السلام» باز نموده و احادیث مربوط به خلقت پیشین اهل بیت را در آنجا نقل کرده است.

۳. کتب فلسفی نیز به علم النفس فلسفی و مبحث امکان وجود نفس پیش از تعلق به بدن عنصری پرداخته‌اند. در این میان، سهم اساسی متعلق به حکمت متعالیه و آثار صدرالمآلهین شیرازی است که اولین بار تشکیک در حقیقت وجود را اثبات نمود و امکان تحقق وجودهای طولی متعدد را برای ماهیت واحد تبیین کرد. در ادامه به این مطالب استناد خواهد شد.

در بین آثار معاصر می‌توان به رساله «*الانسان قبل الدنيا*» از علامه طباطبایی اشاره کرد. این رساله که با رویکرد کلامی نگاشته شده است، با دو رساله دیگر با نام‌های «*الانسان فی الدنيا*» و «*الانسان بعد الدنيا*» به فارسی ترجمه شده و تحت عنوان *انسان از آغاز تا انجام* منتشر شده است.

متعلق ظرف «قبل ان یخلقک»

در عبارت مورد بحث «یا مُمْتَحَنَةُ اِمْتَحَنَكَ اللهُ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَكَ فَوَجَدَكَ لِمَا اِمْتَحَنَكَ صَابِرَةً» ظرف زمانی «قبل ان یخلقک»، متعلق به فعل «امتحنک» است؛ در نتیجه معنا چنین می‌شود: ای آزموده‌ای که آفریدگارت تو را قبل از آفریدنت آزمود. ممکن است گفته شود این قید، متعلق به فعل «خلقک» است؛ یعنی: ای آزموده‌ای که خدایی که تو را قبل از آفریدنت آفرید، تو را آزمود. این احتمال هرچند طرف‌دارانی دارد (وبسایت پرسمان دانشجویی)، درست نیست. برای اثبات نادرستی آن چند نشانه وجود دارد:

۱. تعلق ظرف به «امتحنک» ظهور بیشتری دارد و آسان‌تر از حالت دیگر به ذهن تبادر می‌کند. می‌توان حدس زد دلیل کسانی که از این ظهور دست کشیده‌اند و متعلق ظرف را فعل «خلقک» گرفته‌اند، این باشد

که آنان امتحان را منحصر در حیات دنیوی می‌دانند و برای امتحان و آزمون در نشئه‌های قبل و بعد از دنیا جایگاهی قائل نیستند و توجیه مناسبی برای امتحان قبل از ورود به دنیا سراغ ندارند؛ به همین دلیل، تعلیق ظرف «قبل ان یخلقک» به فعل «خلقک» را راه‌گیزی از این بن‌بست انگاشته‌اند. اگر بتوانیم توجیه مناسبی برای آزمون قبل از خلقت دنیوی ارائه نماییم، دیگر دلیلی برای این رفتار خلاف ظاهر و تبادر نخواهیم داشت. در بخش پایانی مقاله به این مهم خواهیم پرداخت.

۲. موضوع اصلی و محوری در این جمله، امتحان حضرت زهرا^{علیها السلام} است، نه خلقت ایشان و اصل این است که قیود جمله به موضوع اصلی مربوط باشند؛ مگر قیودی که نشانه واضحی برای عدم تعلق آنها به موضوع اصلی وجود داشته باشد. بنابراین ظرف «قبل ان یخلقک» به موضوع اصلی (امتحان) تعلق دارد. به همین دلیل، پس از بیان این قید (ظرف)، موضوع اصلی (امتحان) با عبارت: «فوجدک لما امتحنک صابرة» پی گرفته می‌شود.

۳. اگر ظرف «قبل ان یخلقک» متعلق به فعل «خلقک» باشد، عبارت «الذی خلقک قبل ان یخلقک» یک عبارت معترضه خواهد بود و کاربرد جمله معترضه از نظر فصاحت و بلاغت در صورتی پسندیده است که ارتباطی با مفهوم اصلی کلام داشته باشد و باعث تأکید یا زیادتیی در معنا شود؛ درحالی‌که در این فرض، عبارت «الذی خلقک قبل ان یخلقک» که وصف «الله» است، هیچ ارتباط مهمی با قبل و بعدش و با مفهوم اصلی کلام نخواهد داشت. اما برعکس، اگر ظرف متعلق به فعل «امتنحک» باشد، عبارت «الذی خلقک قبل ان یخلقک» بخشی از مفهوم اصلی کلام خواهد بود. قاعده این است که در سخنان حکیمانه، هیچ کلمه و حرفی را زائد و کم‌اهمیت نپنداریم.

برای فهم بهتر این تفاوت کافی است «الذی خلقک قبل ان یخلقک» را از عبارت حذف کنیم. با این حذف، در فرض اول (تعلق ظرف به «خلقک») هیچ تغییری قابل توجهی در معنا ایجاد نمی‌شود (یا امتحنه امتحنک الله فوجدک لما امتحنک صابرة)، که این خود، نشانه کم‌اهمیت بودن بخش محذوف است؛ اما در فرض دوم، حذف این عبارت، معنا را به کلی تغییر می‌دهد و این، نشانه اهمیت بالای این فقره از جمله است.

وجود داشتن قبل از خلقت

چه ظرف «قبل» متعلق به فعل «خلقک» باشد و چه متعلق به «امتنحک»، در هر دو صورت، این عبارت بر وجود حضرت زهرا^{علیها السلام} قبل از خلقت ایشان دلالت دارد. از آنجا که آزمودن، فرع بر آفریده شدن است، پس آن حضرت قبل از آفریده شدنش، باید آفرینش دیگری داشته باشد تا در آن آزموده شود؛ وگرنه آزمودن انسان معدوم غیرممکن است.

معنای خلق کردن و آفریدن در یک ذهن عادی عبارت است از «به وجود آوردن»؛ یعنی چیزی یا کسی که خلق می‌شود، قبل از خلق شدن وجود ندارد و با خلق شدن، وجود پیدا می‌کند. حال با توجه به این معنا،

چگونه می‌شود کسی را که هنوز خلق نشده، آزمود؟

با تتبع در منابع دینی، مسئله خلقت نوری ایشان قبل از خلقت صُلبی (دنیوی) یافت می‌شود. به این روایت توجه نمایید: جابر بن عبدالله می‌گوید: از امام صادق^{علیه السلام} پرسیدم: چرا فاطمه، زهرا نامیده شده است. آن حضرت فرمود: زیرا خداوند او را از نور عظمت خود آفرید و هنگامی که طلوع کرد، آسمان‌ها و زمین با نور او روشن شد و نور او چشمان فرشتگان را پر کرد و آنها برای خدا به سجده افتادند و گفتند: خداوند! این نور چیست. خدا فرمود این نوری از نور من است که آن را در آسمانم جا داده‌ام و آن را از عظمتم آفریده‌ام. او را از صلب پیامبری از پیامبرانم که برترین پیامبران است، بیرون خواهم آورد و از آن نور، پیشوایانی خواهم آفرید که امر مرا برپا خواهند کرد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳ / ۱۲)

این روایت و روایات مشابه آن به روشنی بر تحقق وجود نوری حضرت زهرا^{علیها السلام} و خلقت نوری ایشان، قبل از وجود مادی و خلقت صُلبی ایشان دلالت دارند؛ یعنی آن چیزی که قبل از خلقت ایشان آزموده شده، نور حضرت بوده است که قبل از آفرینش خود او بوده است.

برخی (فخار، وب سایت معارف اهل بیت) با تمسک به این روایات و با عنوان کردن خلقت نوری حضرت زهرا^{علیها السلام} دست می‌کشند و گمان می‌کنند معما حل شد و راه به پایان رسید؛ غافل از اینکه تا ارتباط وجود نوری و وجود صُلبی بیان نشود، نتیجه قابل توجهی به دست نیامده و سؤال هم‌چنان باقی است. ادامه به تبیین ارتباط وجود نوری و وجود صُلبی می‌پردازیم.

ارتباط وجود نوری و وجود صُلبی

احتمالاً درک حقیقت نور حضرت زهرا^{علیها السلام} فراتر از ظرفیت ما است؛ اما بی‌شک می‌توان درباره برخی صفات و ویژگی‌های آن اندیشید.

نور آن حضرت را که قبل از آفرینش ایشان، به محک آزمون الهی سپرده شده است، در مقایسه با خود حضرت که در سال پنجم بعثت آفریده شده است، به سه صورت می‌توان تصور کرد:

الف) نور ایشان یک امر اعتباری است که حقیقتی عینی و واقعی ندارد؛ مثل یاد و خاطره؛ مانند اینکه کسی به کسی می‌گوید: با اینکه من تو را سالی یک‌بار می‌بینم، یاد و خاطره تو همیشه با من است. این یاد و خاطره، یک موجود عینی و واقعی نیست و زاده ذهن و اعتبار آن شخص است.

ب) نور حضرت زهرا^{علیها السلام} یک امر اعتباری نیست؛ بلکه یک امر عینی و واقعی است؛ اما از خود حضرت که در سال پنجم بعثت آفریده شده، جدا است و ارتباط عینی و واقعی بین آنها وجود ندارد؛ مانند اینکه یک مجسمه گچی یا فلزی از کسی درست کنند و در جایی نصب کنند، که در عین حال که شبیه اوست، از او جدا است و هیچ ارتباط واقعی با او ندارد.

ج) نور ایشان یک امر اعتباری نیست؛ بلکه عینی و واقعی است؛ اما از خود حضرت که در سال پنجم بعثت آفریده شده، نیز جدا نیست؛ بلکه با او اتحاد دارد و واقعاً خود اوست.

با تحلیل عقلی عبارت «يَا مُمْتَحَنَةُ اِمْتَحَنَكَ اللهُ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَكَ» به چند نکته می‌رسیم:

۱. نور حضرت که قبل از خلقت صلیبی آفریده شده، یک حقیقت عینی است، نه اعتباری و ذهنی؛ زیرا یاد و خاطره و امور اعتباری از این دست را نمی‌توان آزمون؛ پس صورت «الف» از سه صورت بالا رد می‌شود.

۲. نور آن حضرت نمی‌تواند جدا از خود او باشد؛ بلکه باید یا عیناً خود او باشد یا یک ارتباط حقیقی وجودی و واقعی بین خود او و نورش برقرار باشد؛ وگرنه آزمون نور ایشان نباید هیچ ربطی به خود حضرت داشته باشد؛ درحالی‌که در این عبارت می‌خوانیم: «اِمْتَحَنَكَ»؛ یعنی: خدا تو را آزمون، نه چیز دیگر یا کس دیگر را؛ پس وقتی خدا نور حضرت زهرا^{علیها السلام} را قبل از خلقت صلیبی‌اش می‌آزماید، در واقع خود او را آزموده است و این معنا با فرض جدایی نور حضرت از خود ایشان منافات دارد؛ پس صورت «ب» نیز رد می‌شود و تنها صورت «ج» باقی می‌ماند.

۳. نور حضرت زهرا^{علیها السلام} غیر از خود ایشان است که در سال پنجم بعثت آفریده شد. به عبارت دیگر، وجود نوری‌اش غیر از وجود صلیبی اوست؛ زیرا در عبارت پیش‌گفته، وجود حضرت به دو مقطع قبل از خلقت و بعد از خلقت تقسیم می‌شود و روشن است که اگر وجود نوری و صلیبی ایشان عیناً یک حقیقت باشند، این تقسیم نادرست خواهد بود. همچنین از بررسی این عبارت به دست می‌آید که حضرت زهرا^{علیها السلام} دست‌کم دو خلقت داشته و دو بار آفریده شده است.

نتیجه آنکه، حضرت دو حقیقت دارد که در دو مرتبه آفریده شده است و این دو حقیقت در عین اینکه با یکدیگر متحد و یگانه‌اند، غیر از هم هستند؛ ولی آیا چنین چیزی امکان دارد؟ با چه تبیین و توجیه منطقی می‌توان چنین مطلبی را پذیرفت؟

برای تبیین عقلی و توجیه منطقی این امر از اصول فلسفه اسلامی بهره می‌گیریم. به نظر می‌رسد بدون تمسک به اصول شامخ و فاخر حکمت متعالیه، هیچ تبیین و توجیه درستی را نمی‌توان برای این عبارت و آموزه ارائه داد.

یکی از دستاوردهای حکمت متعالیه این است که «وجود» - که عالم هستی را پر کرده است و چیزی غیر از وجود تحقق ندارد - یک امر واحد است که حقیقتی مُشکک و ذومراتب دارد؛ یعنی در عالم هستی، دو یا چند موجود نداریم که حقیقتاً از هم متباین و جدا باشند؛ بلکه یک موجود هست که البته درجات و مراتب مختلفی دارد و هر درجه و مرتبه، تعین و ماهیت خاص خود را دارد. هر گاه به ماهیت‌های خاص توجه می‌کنیم، آنها را جدا از هم می‌بینیم؛ ولی آنگاه که به حقیقت وجود بدون لحاظ تعینات و ماهیات نگاه می‌کنیم، آن مرتبه یگانه و یک‌پارچه آن را می‌توانیم درک کنیم. این اصل فلسفی که «وحدت تشکیکی

وجود» نام دارد، می‌تواند ما را در حل این معما یاری کند.

وحدت تشکیکی وجود

وحدت تشکیکی وجود یعنی اینکه هستی، حقیقتی یگانه است که در عین وحدت و یگانگی، دارای درجات و مراتب مختلفی است. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱ / ۹۰)

افراد مفهوم وجود، حقایق متباین نیستند؛ بلکه وجود حقیقتی یگانه است که اشتراک موجودات در برخورداری از حقیقت وجود، مانند اشتراک افراد کلی طبیعی در بین افرادش نیست ... در مبحث تشکیک بیان می‌شود که مراتب مختلف یک حقیقت واحد و تمایز آنها با یکدیگر، ممکن است برآمده از همان حقیقت باشد. حقیقت وجود به گونه‌ای است که تعین‌ها و تشخیص‌های مختلف، تقدم و تأخر، وجوب و امکان، جوهریت و عرضیت و تمام و نقص را در ذات خود پذیرا است و برای ملحق شدن این مراتب به وجود، نیازی به وساطت امری عرضی و زائد بر حقیقت وجود نیست. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۲۰)

در اصل فلسفی «وحدت تشکیکی وجود» تبیین می‌شود که حقیقت خارجی وجود، در عین وحدت، مراتبی دارد که تمایز آنها به شدت و ضعف و کمال و نقص و در یک کلام، به «تفاضل» است. هر مرتبه‌ای کامل‌تر از مرتبه مادون خود و ناقص‌تر از مرتبه مافوق خود است. مرتبه‌ای وجود ضعیف است، مرتبه دیگر متوسط، مرتبه بالاتر قوی و مرتبه بالاتر قوی‌تر، تا برسد به مرتبه بی‌نهایت. حقیقت همه این مراتب یکی است و همه حقیقت وجودند؛ ولی به علت شدت و ضعف و کمال و نقص، این حقیقت دارای گونه‌ای تمایز و به تبع آن، نوعی کثرت است که «کثرت تشکیکی» نام دارد و چون از مختصات وجود است، مشابه و نظیر واقعی ندارد تا به منزله مثال و نمونه مطرح شود؛ ولی برای رفع استیحا، از باب تشبیه معقول به محسوس، از مثال «نور» می‌توان استفاده کرد که اگرچه دقیق نیست و اشکالاتی دارد، هضم مطلب را برای اذهان ناورزیده آسان‌تر می‌کند.

نور قوی و ضعیف در اصل حقیقت نوریت با هم شریک هستند و در عین حال، نور قوی و ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند. این تمایز به شدت و ضعف است؛ ولی شدت و ضعف نور از حقیقت آن نیست. نه این است که نور بر اثر اختلاطش با غیر نور، شدت یا ضعف یافته باشد و نور شدید، مرکب از نور و غیر نور یا اینکه نور ضعیف، مرکب از نور و غیر نور باشد. پس مابه‌الاشتراک نور قوی و ضعیف همانا خود نوریت است و مابه‌الامتیاز آنها نیز شدت و عدم شدت نور است. شدت نور نیز امری خارج از نور نیست تا با نور مخلوط شده باشد.

برای تصور بهتر، نور خورشید را در نظر بگیرید که همه‌جای دنیا - یا حداقل منظومه شمسی - را دربر گرفته است. این نور یک سرچشمه دارد که درون خود خورشید است و شدت نور و گرما در آنجا از هرجا

بیشتر است. هرچه پرتوهای نوری از خورشید فاصله می‌گیرند، شدت نور و گرمای آن کاهش پیدا می‌کند. ما می‌توانیم نور خورشید را که دنیا را پر کرده است، یک‌جا ببینیم و آن را یک حقیقت واحد تلقی کنیم؛ همان‌طور که می‌توانیم به مراتب و درجات آن با تفکیک از هم نگاه کنیم و بین آنها فرق بگذاریم؛ مثلاً شدت نور و گرمای سطح خورشید را با شدت نور و گرمای سطح زمین که نور خورشید به آن می‌تابد، مقایسه کنیم و شدت نور و گرمای آن قسمت از زمین را که نور خورشید به‌صورت مستقیم به آن می‌تابد، با شدت نور و گرمای آن قسمت دیگر که نور غیرمستقیم به آن می‌تابد - و به اصطلاح می‌گوییم «سایه» است - مقایسه کنیم. در چنین مقایسه‌هایی، با مراتب و درجات مختلفی از نور مواجه می‌شویم که با یکدیگر تفاوت دارند و عین هم نیستند. این مراتب و درجات مختلف نور در اینکه همه از یک حقیقت به‌نام نور تشکیل یافته‌اند، با یکدیگر متحد و مشترک‌اند؛ ولی در اینکه هر کدام دارای شدت و حدت مخصوص به خود هستند، با یکدیگر متمایزند. پس نور هم حقیقتی یگانه است که در ذات خود، کثرت و چندگانگی دارد؛ بدون اینکه این کثرت، وحدتش را از بین ببرد. (مطهری، ۱۳۸۴: ۵۱۶ - ۵۱۵)

وقتی اصل تشکیک در وجود را پذیرفتیم، یکی از پیامدهای آن، «اثبات انحای وجود برای ماهیت واحد» است. بر این اساس، یک ماهیت واحد، وجودهای مختلف و نشأت متعددی دارد؛ وجود مادی، مثالی، عقلی و الهی. هرچه مرتبه وجود اشرف و اعلا باشد، معانی و ماهیات بیشتری را در خود جمع خواهد کرد و بر موجودات بیشتری احاطه خواهد داشت. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۱۴) یک ماهیت، گاه با وجود خاص خود تحقق پیدا می‌کند و گاه با وجود جمعی، که علاوه بر وجود خاص، مراتب دیگر وجود آن ماهیت را نیز دارا است. (همان: ۲۰۶)

با اثبات انحای وجود برای ماهیت واحد باید گفت: هر ماهیتی افزون بر وجود خاص خود، وجود یا وجوداتی جمعی نیز دارد؛ به‌گونه‌ای که هر یک از این وجودها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود جای دارد و هیچ دو وجودی از آنها در عرض هم و در یک مرتبه نیستند. مقصود از وجود خاص ماهیت، هر واقعیتی است که مصداق ماهیت «بشرط لا» (نسبت به ماهیت‌های دیگر) است؛ مثلاً هر یک از ما وجود خاص انسانیم. در مقابل، مقصود از وجود جمعی ماهیت، هر واقعیتی است که افزون بر دارا بودن همه کمالات جنسی و فصلی مأخوذ در حد تام ماهیت، واجد کمالات دیگری نیز هست؛ به‌گونه‌ای که ماهیت فقط هنگامی که «لابشروط» در نظر گرفته شود، بر آن قابل حمل است؛ مثلاً وجود خاص هر عددی، وجود جمعی همه اعداد کوچک‌تر نیز هست و به همین اعتبار می‌گوییم: «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست». همچنین وجود خاص هر امتدادی، وجود جمعی هر امتداد کوچک‌تری است. وجود جمعی ماهیت، ضرورتاً از وجود خاص آن کامل‌تر است و در سلسله تشکیکی وجود در مرتبه بالاتری جای دارد. به بیان دیگر، وجود جمعی ماهیت، وجود آن به نحو اعلا و اشرف است. به بیان سوم، «وجود برتر ماهیت» است؛ یعنی آثار و

کمالاتی که در وجود خاص ماهیت یافت می‌شوند، به همان نحو در وجود جمعی آن یافت نمی‌شوند؛ بلکه به نحو اعلا و اشرف و برتر در آن وجود دارد.

انواع ممکن الوجود تنها در صورتی با یکدیگر تباین و تخالف دارند که تک‌تک آنها با وجود خاص خود موجود شوند؛ به گونه‌ای که احکام خاص‌شان بر آنها صادق و آثار خاص‌شان بر آنها مترتب باشد؛ اما قبل از آن، وجود جمعی دارند که گونه‌ای دیگر از وجود و برتر و شریف‌تر است. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۷۳) هر موجود نازل، در صقع موجود مجرد عالی حضور دارد و همه موجودهای طبیعی، مثالی و عقلی در مراحل برتر، وجود جمعی دارند. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۷) ماهیت حیوان اگر در مرتبه وجود انسانی تحقق یابد، به حیوان بودن سزاوارتر است. انسان عقلی نیز از انسان حسی به انسانیت سزاوارتر است؛ زیرا تمام‌تر و کامل‌تر است. همچنین انسان الهی، یعنی انسان مشهود در نشئه الهی و نیز سایر اشیا در نشئه الهی در مقایسه با حالتی که در مرتبه بالاتر وجود نباشند، به ماهیت خود سزاوارتر هستند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۸۰)

با توجه به این دستاورد فلسفی، ماجرای فهم عبارت مورد بحث چنین می‌شود: حضرت زهرا^{علیها السلام} یک ماهیت است که یک وجود چنددرجه و ذومراتب دارد. به عبارت دیگر، یک ماهیت است که چند وجود طولی دارد که جدا و مستقل از یکدیگر نیستند؛ بلکه مراتب مختلفی از یک حقیقت واحد هستند که در عین وحدت، کثرت دارد و در عین کثرت، دارای وحدت است.

حقیقت حضرت زهرا^{علیها السلام} که با عبارت «خود حضرت زهرا» از آن یاد می‌کردیم، منحصر در خلقت صلیبی و جسمانی او نیست که در سال پنجم بعثت آغاز شده باشد؛ بلکه یک حقیقت مشکک و ذومراتب است که پیش از خلقت صلیبی وجود داشته است. وجود جسمانی حضرت، تنها مرتبه‌ای از آن حقیقت متعالی است که از جهتی همان و از جهتی، غیر از آن است. مطابق مثال نور خورشید باید گفت: حضرت زهرا^{علیها السلام} خورشیدی است که یک حقیقت واحد و یگانه دارد؛ اما در عین حال، وجود او یک گستردگی و وسعتی دارد که درجات و مراتب مختلفی را می‌توان در آن دید. آن مرتبه و درجه‌ای که در سال پنجم بعثت تعیین پیدا کرد، پرتوی کم‌رنگ از آن خورشید پرتالو بود که در ادامه تابش خود، در سال پنجم بعثت به زمین رسید و انسان‌های خاکی فقط آن را دیدند؛ اما خدایی که او را آفریده است، همه وجود حضرت را می‌بیند و تحت ولایت خود می‌پروراند و می‌آزماید.

بدین ترتیب، معنای نهایی عبارت چنین می‌شود: «ای آزموده‌ای که خداوند تو را قبل از اینکه به این دنیای خاکی نازل کند، در عالم نور امتحان کرده است و تو امتحان خود را پیش از اینکه به این دنیا قدم بگذاری، پس داده‌ای».

در ادامه درباره معنای آزمون و هدف از آزمون قبل از خلقت این دنیایی سخن گفته می‌شود.

امتحان پیش از حیات دنیوی

امتحان و آزمون یک پدیده آشنایی است که در زندگی انسان‌ها هم حضور پررنگ و پراهمیتی دارد. هدف از آزمون و امتحان کردن، یکی از این دو امر است:

۱. کشف شایستگی یا عدم شایستگی فرد، برای اعطا یا سلب یک امتیاز؛ مانند آزمون کنکور که برای کشف شایستگی دانش‌آموزان جهت ادامه تحصیل در دانشگاه برگزار می‌شود.

۲. تربیت و تقویت و بالا بردن توانایی‌های فرد؛ مانند ارزیابی‌های تمرینی در ورزش و امتحان‌های میان‌دوره‌ای در مدارس و مراکز آموزشی که منجر به کشف نقاط قوت و ضعف و برطرف کردن ضعف‌ها و تقویت قوت‌ها می‌شود.

در امتحان‌های الهی نیز هر دو هدف جریان دارد؛ آیه ۳۱ سوره محمد ﷺ به هدف اول اشاره دارد: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ؛ و البته شما را می‌آزماییم تا مجاهدان و صابران‌تان را بشناسیم و گزارش‌های مربوط به شما را بررسی کنیم». همچنین آیه ۲ سوره ملک: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا؛ [همان] کسی که مرگ و زندگی را آفرید تا شما را بیازماید که کدام‌تان نیکوکارتر است».

آیه ۱۵۴ سوره آل عمران نیز ناظر به هدف دوم است: «وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَجِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ؛ و [اینها] برای آن است که خدا آنچه را در سینه‌های شماست، بیازماید و به‌خاطر آنکه آنچه را در دل‌های شماست، خالص [و پاک] گرداند». امیرالمؤمنین ﷺ نیز در این باره می‌فرماید:

خداوند بندگانش را با انواع سختی‌ها می‌آزماید و با رنج و کوشش‌های گوناگون به بندگی و ادارشان می‌کند و با انواع ناخوشایندها امتحانشان می‌کند تا خودبزرگ‌بینی را از دل‌هایشان بیرون کند و فروتنی را در جان‌هایشان جای دهد.^۱ (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۳ / ۱۵۶)

در اینجا باید متذکر شد که هدف اول (کشف شایستگی یا عدم شایستگی) درباره انسان‌ها، اغلب همراه با جهل و نادانی است و بعد از انجام آزمون است که امتحان‌کننده به شایستگی و عدم شایستگی افراد مورد امتحان آگاهی پیدا می‌کند؛ اما وقتی این هدف درباره امتحان‌های الهی مطرح می‌شود، باید همراه با تنزیه متناسب با مقام الهی باشد. امیرالمؤمنین ﷺ در این باره می‌فرماید:

خداوند متعال درون مردمان را [با آزمون] آشکار ساخت، نه اینکه از رازهای نهفته و

۱. ولكن الله يختبر عباده بانواع الشدائد ويتعدهم بانواع المجاهد وبتليهم بضروب المكاره اخراجاً للتكبر من قلوبهم واسكاناً للتدلل في نفوسهم.

درون‌های پوشیده‌شان آگاه نبود؛ بلکه تا آنان را بیازماید که کدام‌یک بهتر عمل می‌کنند؛ تا اینکه ثواب، پاداش کار نیک باشد و عقاب، کیفر کار بد.^۱ (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۹ / ۸۴)

یعنی اینکه اگر خداوند می‌خواهد شایستگی‌ها و عدم شایستگی‌ها از طریق امتحان آشکار شود، به این معنا نیست که خود به این شایستگی‌ها و ناشایستگی‌ها چهل دارد و برای برطرف کردن چهل خود، دست به امتحان می‌زند؛ بلکه برای این است که استحقاق ثواب و عقاب محقق شود و فعلیت بیابد و مردمان، خود به لیاقت‌های خود آگاه شوند و بپذیرند که مستحق ثواب یا عقاب خداوندی هستند.

حال باید بررسی شود که آیا این دو هدف از امتحان‌های الهی، مختص حیات دنیوی است یا فراتر از حیات دنیوی را نیز می‌تواند دربر بگیرد. به نظر می‌رسد دلیلی برای انحصار اهداف امتحان‌های الهی در حیات دنیوی نیست. همه ادله‌ای که این دنیا را تنها دار تکلیف و امتحان معرفی می‌کنند، ناظر به مقایسه دنیا با آخرت هستند و دامنه وسعت آنها عوالم قبل از دنیا را دربر نمی‌گیرد؛ مانند این روایت معروف امیرالمؤمنین^{علیه السلام}: «امروز روز عمل است و حسابی در کار نیست و فردا روز حساب است و عملی در کار نیست».^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۸ / ۵۸)

تقسیم دیگری که برای امتحان و آزمایش می‌توان انجام داد، تقسیم آن براساس دخالت و عدم دخالت اختیار و انتخاب امتحان‌شونده در نتیجه آزمون است. توضیح اینکه، گاهی امر مورد امتحان، قابلیت‌های طبیعی و تکوینی یک شیء یا یک انسان است و اراده و اختیار او دخالتی در نتیجه امتحان ندارد؛ مانند مهندسی که برای تولید وسیله‌ای، فلزهای مختلف را ارزیابی و آزمایش می‌کند و فلزی را که مناسب‌تر از بقیه باشد، برای کار خود برمی‌گزیند؛ یا مانند فرماندهی که با طراحی یک تمرین رزمی، سربازانش را برای انجام مأموریتی ارزیابی می‌کند و کسی را که استعداد و توانایی انجام آن مأموریت را بهتر از دیگران دارد، برمی‌گزیند. ملاحظه می‌کنیم که در این نوع امتحان، اختیار و انتخاب امتحان‌شونده، دخالتی در نتیجه ارزیابی ندارد و فقط ظرفیت وجودی و استعدادها و توانایی‌های ذاتی او نقش تعیین‌کننده دارند. البته می‌توان شدت اراده و قدرت انتخاب را یک توانایی در نظر گرفت که آن نیز امری غیراختیاری است. از آنجا که موضوع امتحان در اینجا، استعدادهای طبیعی و توانایی‌های تکوینی است، می‌توان این نوع امتحان را «امتحان تکوینی» نامید.

نوع دیگر امتحان آن است که خواستن و نخواستن یا شدت و میزان خواستن و نخواستن فرد ارزیابی می‌شود؛ به عبارت دیگر، رویکرد ارادی و حسن انتخاب یا سوء اختیار و میزان عزم و همت ارادی فرد ارزیابی می‌شود؛ مانند اینکه تاجری شریکش را برای پی بردن به میزان درست‌کاری و امانت‌داری‌اش می‌آزماید و

۱. الا ان الله تعالى قد كشف الخلق كشفة لا آتة جهل ما أخفوه من مصون اسرارهم و مكنون ضمائرهم و لكن لیبْلُوهم أيهم أحسن عملاً فيكون الثواب جزاءً و العقاب بواءً.
 ۲. إِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابَ وَ عَدَا حِسَابٍ وَلَا عَمَلٍ.

متناسب با نتیجه آزمون با او همکاری می‌کند. از آنجا که موضوع اصلی امتحان در اینجا، اراده و اختیار فرد است، می‌توان این نوع امتحان را «امتحان تشریحی» نام نهاد.

در تبیین چگونگی امتحان پیش از دنیای حضرت زهرا^{علیها السلام} می‌توان هر دو نوع تکوینی و تشریحی را در نظر گرفت. امتحان تکوینی درباره حضرت چنین تصویر می‌شود که خداوند با تکیه بر علم و آگاهی خود، ظرفیت و استعداد و توانایی‌های انسان‌ها را - که پیش از خلقت دنیوی به صورت وجود جمعی یا نور یا ارواح یا ذره یا ... موجود بودند - ملاحظه و ارزیابی می‌کند و حضرت زهرا^{علیها السلام} را بهترین فرد برای جایگاه خاصی برمی‌گزیند.

امتحان تشریحی پیش از دنیای حضرت را نیز می‌توان چنین تصویر کرد که خداوند فضایی را ایجاد کرده باشد و در آن موقعیت، نوع عملکرد و انتخاب حضرت را ارزیابی کرده باشد؛ مانند امتحانی که برای آدم و حوا نسبت به میوه ممنوع رخ داد و این امتحان اگرچه بعد از خلقت مادی آنها بود، در موقعیتی پیش از هبوط و ورود به عالم خاکی تحقق یافت و جایگاه اصلی آنها با توجه به نتیجه آن آزمون مشخص و معین شد. «و شیطان آن دو را از آن [باغ] بلغزاند و آن دو را از آنچه در آن بودند، بیرون کرد؛ و [به آنها] گفتیم: «[از مقام خویش] فرو آید، درحالی که برخی از شما دشمن برخی [دیگر] هستید؛ و برای شما در زمین، تا زمانی [معین]، قرارگاه و وسیله بهره‌برداری است.»^۱ (بقره / ۳۶)

ادله‌ای که برای اثبات خلقت و امتحان پیش از خلقت دنیوی می‌توان بر آنها تکیه کرد، از نظر اثبات امتحان تکوینی یا تشریحی متفاوت‌اند؛ برخی تنها امتحان تکوینی را اثبات می‌کنند؛ ولی برخی امتحان تشریحی را هم دربر می‌گیرد.

عدل الهی

یکی از ادله عقلی بر اثبات امتحان تکوینی، دلیلی است که صفت عدل را برای خداوند اثبات می‌کند. علمای کلام صفت عدل را درباره خداوند در دو نوع «عدل تشریحی» و «عدل تکوینی» به کار برده‌اند و عدل تشریحی را ناظر به مقام جعل احکام و قوانین و عدل تکوینی را ناظر به مقام خلقت و ربوبیت تکوینی دانسته‌اند:

عدل تکوینی عبارت است از اینکه خداوند به هر موجودی، وجودی را که مستحق و سزاوار است، عطا می‌کند و قابلیت هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد و در عرصه افاضه و ایجاد و آفرینش، هیچ استعدادی را بی‌بهره نمی‌گرداند. عدل تشریحی به این معنا است که خداوند هیچ تلکیفی را که باعث کمال و سعادت انسان و عامل قوام زندگانی

۱. فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ.

مادی و معنوی و دنیوی و اخروی اوست، بدون بیان و مهمل نمی‌گذارد؛ همان‌طور که بیش از طاقت هر کس به وی تکلیف نمی‌کند.^۱ (سبحانی، ۱۴۲۳: ۱۶۴)

بیشتر متکلمان اسلامی عدل را به «قرار دادن هر چیزی در جای مناسب خود» (همان: ۱۶۳) تفسیر کرده‌اند که این معنا در عدل تکوینی، همان آفرینش براساس استحقاق‌ها و شایستگی‌ها خواهد بود. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

منظور از عادل بودن خدا این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد و به هر کس هرچه را استحقاق دارد، می‌دهد و منظور از حکیم بودن او این است که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است. خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید:

جز حکم حقی که حکم را شاید، نیست حکمی که ز حکم حق فزون آید نیست
هر چیز که هست، آن‌چنان می‌باید آن‌چیز که آن‌چنان نمی‌باید، نیست
(مطهری، ۱۳۷۲: ۶۳)

اگر فیض الهی بی‌حساب نیست و براساس استحقاق و تحقق شایستگی افزایه می‌شود و اگر تنها راه تحقق استحقاق، امتحان و آزمون است و به عبارت دیگر: اگر کشف استحقاق و شایستگی همان امتحان و آزمودن است، پس هر جا فیض و افزایه‌ای هست، امتحان نیز باید باشد. از آنجا که فیض و افزایه پیش از این دنیا وجود داشته است، امتحان و آزمون هم باید پیش از این دنیا بوده باشد تا براساس شایستگی‌های احراز شده در آن آزمون‌ها، نظام عوالم پیش از عالم ماده تعیین شود و هر موجودی در جایگاه مناسب خود قرار گیرد.

ادله قرآنی و روایی

با جستجویی ساده در لابه‌لای آیات و احادیث می‌توان برای این آموزه عقلی، شواهدی و حیانی یافت که روایت پیش‌گفته جابر از آن دسته است. نمونه دیگر، آیه ۲۱ سوره حجر است که هم بر وجود جمعی مخلوقات در عوالم پیشین دلالت دارد و هم نشان می‌دهد جای‌گیری هر موجودی در جایگاه دنیوی خود براساس حد و اندازه‌ای خاص است که نمایان‌گر استعداد و شایستگی‌های آن موجود است:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.

و هیچ چیزی نیست جز آنکه منابعش نزد ماست؛ و [الی] جز به اندازه معین آن را

۱. العدل التكويني هو اعطاؤه تعالى كل موجود ما يستحقه و يليق به من الوجود؛ فلا يهمل قابلية و لا يعطل استعداداً في مجال الافاضة و الایجاد. و العدل التشريعي هو انه تعالى لا يهمل تكليفاً فيه كمال الانسان و سعادتته و به قوام حيايته المادية و المعنوية، الدنيوية و الاخروية كما انه لا يكلف نفساً فوق طاقتها.

فرو نمی‌فرستیم.

در تفسیر صافی در تفسیر این آیه از امام زین‌العابدین (ع) چنین نقل شده است که:

نمایه همه مخلوقات خشکی و دریایی در عرش الهی وجود دارد و این است تفسیر

سخن خداوند: «ان من شیء الا عندها خزائنه»^۱ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳ / ۱۰۵)

علامه طباطبایی در تفسیر گران سنگ المیزان می‌فرماید:

آنچه تدبر در این آیه به دست می‌دهد، آن است که این آیه جزء غر آیات الهی است

که حقیقتی دقیق‌تر و عمیق‌تر از آنچه مفسران فهمیده‌اند، بیان می‌کند و آن عبارت

است از: آشکار شدن اشیا در حد و اندازه‌ای معین از اصل و ریشه‌ای که پیش از آن اشیا

وجود داشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۱۴۳)

سپس در توضیح این جمله کوتاه می‌فرماید: ظاهر جمله «ان من شیء» چنان عمومیتی دارد که همه چیز

را دربر می‌گیرد؛ به جز سه مورد: «نا» و «عند» و «خزائن». گذشته از این سه مورد که به دلالت سیاق آیه

استثنا شده‌اند، تمامی دیدنی‌ها و نادیدنی‌ها مشمول این عام هستند؛ بنابراین شخص زید، یک فرد انسانی،

«شیء» است و نوع انسانی نیز که به وجود افرادش در خارج موجود است، «شیء» است. این آیه برای همه

این اشیا خزائنی نزد خداوند اثبات می‌کند. به راستی وجود خزائن اشیایی مانند زید نزد خداوند چه معنای

محصلی می‌تواند داشته باشد؟ خداوند این شیء را نازل شده و فرودآمده از جانب خود می‌شمارد. هر فرودی

مستلزم پستی و بلندی است؛ اما از آنجا که همه می‌بینیم زید هنگام قدم گذاشتن به این دنیا از مکانی بلند به

مکانی پست افکنده نمی‌شود، روشن می‌شود که منظور از نازل شدن زید، آفرینش تدریجی او از مرتبه عالی

به مرتبه سافل است. نزول تدریجی شیء از جایگاه عالی به این دنیا با حد و اندازه معینی همراه است که

جایگاه او را در موقعیت جدید مشخص می‌کند: «و ما نزله الا بقدر معلوم». از اینجا معلوم می‌شود که «قدر»

ویژگی وجود شیء و کیفیت خلقت آن است. سپس خداوند این «قدر» را به صفت «معلوم» متصف می‌کند

که این امر - به حسب سیاق کلام - دلالت می‌کند که این قدر هنگام نزول تدریجی شیء و قبل از تمام شدن

آن، برای خداوند معلوم است؛ یعنی قَدَر به حسب علم و مشیت الهی بر شیء مقدم است؛ هر چند به حسب

وجود نازل، با آن مقارن باشد.

عبارت «عندنا خزائنه» اثبات می‌کند که شیء قبل از نزولش به نشئه دنیا و استقرارش در آن، پیش خدا

خزائنی دارد که قدر ملازم با نزول شیء، متأخر از آن خزائن است و شیء در مرتبه این خزائن، مقدر به قدر و

محدود به حدی نیست؛ با این حال، همان شیء است. این آیه بیان می‌کند که خزائن در مرتبه‌ای بالاتر از قدر

۱. عن السَّجَادِ (ع): أَنَّ فِي الْعَرْشِ تَمَثَالِ جَمِيعِ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنَ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَالِ وَهَذَا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ ... الْآيَةِ.

است و جمع بودن آن نشان می‌دهد که بیشتر از دو تا است. از آنجا که عدد، مخصوص اشیای محدود است، معلوم می‌شود که این خزائن اموری محدود و متعدّدند؛ در نتیجه تبیین می‌شود که برخی از این خزائن، برتر از برخی دیگر است و هر کدام که از دیگری بالاتر است، محدود به حدود آن و مقدر به قدر آن نیست و مجموع خزائن، فراتر از شیء در نشئه دنیا است و محدود به حدود آن نیست. همچنین از وصف «عنده» به دست می‌آید که این خزائن فوق عالم مشهود (دنیا) است و به حکم «ما عندکم ینفد و ما عند الله باقی» روشن می‌شود که این خزائن از امور ثابت و لایتغیر است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۱۴۳، ترجمه آزاد همراه با تلخیص)

به نظر می‌رسد این آیه، تنها بر سنجش و ارزیابی تکوینی دلالت دارد و امتحان تشریحی را بیان نمی‌کند؛ زیرا سخنی از اراده و اختیار مخلوقات در انتخاب جایگاه دنیوی در میان نیست؛ بلکه سخن از این است که خداوند هر چیزی را با حد و اندازه معینی که جایگاه آن را در موقعیت جدید مشخص می‌کند، به این دنیا نازل می‌کند و در جایگاه خاص خود قرار می‌دهد.

آیه دیگر، آیه عهد و میثاق است که اگر چه برخی از مفسران آن را به فطرت و سرشت الهی تطبیق داده‌اند، (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۸۱) در نظر برخی دیگر از مفسران، این آیه بیان‌کننده آن است که خداوند در عالمی موسوم به «عالم ذر» از همه بنی آدم یکجا عهد و پیمان گرفته و بدین سان آنها را آزموده است و سپس آنها را در ظرف زمانی و مکانی خاص خود و در موقعیت مناسب خود به این دنیا وارد کرده است: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ؛ وَ إِذْ كُنَّا هُنَا حَامِلًا لِقَوْلِهِمْ إِنَّا وَهَمُّنَا بِالْحَمِيَّةِ أَنْ يَكُونَ مِنْكُمْ مَرْجُومًا مِمَّنْ يَمُوتُ مَرْتًا مَرَّةً فَاسْفُهًا» [این گواهی را خودشان گواه ساخت؛ [و فرمود: آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «آری؛ گواهی می‌دهیم.»] [این گواهی را گرفت،] تا مبادا روز رستاخیز بگویند: «به راستی که ما از این [مطلب] غافل بودیم.» (اعراف / ۱۷۲)

فیض کاشانی در تفسیر این آیه می‌گوید:

این واقعه در زمانی است که بنی آدم در صلب عقلی پدرانشان و در معدن‌های اصلی خود بودند. اینکه از آن پدران به «ظهور» تعبیر شده است، به این دلیل است که هر یک از آنها نما و مظهری است برای گروهی از انسان‌ها. «اشهدهم علی انفسهم» یعنی در آن نشئه ادراکی عقلی، ذات عقلی آنان و هویت نوری شان را به خودشان نشان داد؛ به گونه‌ای که با آن نیروهای عقلی خطاب «الست بربکم» را شنیدند و با زبان عقلی گفتند: «بلی انت ربنا». بعید نیست که این گفتگو در عالم مثال بوده باشد که عالمی است مادون عالم عقل و ملکوت اشیا در آن عالم است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۲۵۱)

امام صادق^{علیه السلام} می‌فرماید: از رسول خدا پرسیدند: چگونه بر فرزندان آدم پیشی گرفتید. ایشان فرمود: من

اولین کسی بودم که به ربوبیت پروردگارم اقرار کردم. خداوند از انبیا میثاق گرفت و آنها را بر خودشان گواه گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم. گفتند: آری. من اولین کسی بودم که پاسخ دادم. (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲ / ۶۰۷)

در روایتی دیگر می‌فرماید: خداوند به همه ارواح فرزندان آدم فرمود: «الست بربکم» گفتند: آری. اولین کسی که آری گفت، محمد ﷺ بود که با این پیشی گرفتن، سرور اولین و آخرین و برتر از همه انبیا و رسل شد: (همان: ۶۱)

عالم ذر و عالم میثاق، عالمی است که در آن انسان‌ها پیش از تحقق و تلبس به وجود مادی و دنیایی، دارای شعور و درک نسبت به ذات خویش (واشهدهم علی انفسهم) و آگاه به ربوبیت خداوند (الست بربکم قالوا بلی) بوده‌اند... عالم ذر و میثاق، مرتبه‌ای از وجود تجردی انسان است که در آن، بدون ویژگی‌های مادی و شواغل دنیایی (مکان و زمان، جسمیت و...) موجود بوده است. (خرمیان، ۱۳۸۷: ۳ / ۲۸۳)

اگر زبان گفتگو و تعهد را در این آیه و روایات، زبان حال و درون بدانیم، می‌توانیم بگوییم بر آزمون تکوینی دلالت دارند؛ اما از آنجا که ظاهر موجه این عبارات این است که آن عهد و میثاق در حال درک و آگاهی انسان‌ها صورت گرفته و آنها این عهدنامه را از سر اختیار امضا کرده‌اند، دلالت آن بر آزمون تشریحی روشن‌تر و قوی‌تر است.

آیه دیگر، آیه امانت است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» در حقیقت، ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، [ولی] از برداشتن آن سر باز زدند و از آن بیمناک بودند و انسان آن را بر دوش کشید؛ در واقع، او بسی ستمگر و بسیار نادان است». (احزاب / ۷۲) این آیه نیز به‌صراحت سخن از سازوکارهای پیش از خلقت دنیوی می‌راند و بیان می‌کند که پیش از خلقت انسان و آسمان‌ها و زمین، همه آنها آزموده و استعدادسنجی شده‌اند و متناسب با ظرفیت و صلاحیت‌شان در جایگاه خاص خود در این دنیا قرار گرفته‌اند.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: «منظور از امانت، ولایت الهی است و منظور از حمل و خودداری از حمل آن، بود و نبود استعداد و صلاحیتِ دربر گرفتن آن است». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۳۴) فیض کاشانی نیز می‌گوید: «مراد از امانت، تکلیف است و مراد از عرض امانت بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها، ارزیابی استعداد و ظرفیت آنهاست و مراد از ابا و خودداری آنها از پذیرفتن امانت، ابای طبیعی یا همان نبود شایستگی و استعداد است. مراد از پذیرش انسان نیز قابلیت و استعداد حمل آن امانت است». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۲۰۶)

در تفسیر این آیه، چنین روایتی از امیرالمؤمنین ﷺ نقل شده است که: «خداوند امانت مرا بر آسمان‌های

هفت‌گانه عرضه کرد. آنها گفتند: پروردگارا، ما این امانت را بدون کیفر و پاداش می‌پذیریم؛ ولی با کیفر و پاداش نمی‌توانیم بپذیریم. خداوند امانت و ولایت مرا بر پرندگان عرضه کرد. بازها و چکاوک‌ها پیش از همه به آن ایمان آوردند و جغد و عنقا (سیمرغ) پیش از همه آن را انکار کردند که به همین سبب، خداوند آن دو را لعن کرد؛ در نتیجه جغد به سبب نفرت پرندگان از آن، در طول روز خود را پنهان می‌کند و عنقا چنان در افق ناپدید شده است که به چشمی دیده نمی‌شود. همچنین خداوند امانت مرا بر زمین عرضه کرد؛ هر قطعه‌ای از زمین که به ولایت من ایمان آورد و امانت مرا پذیرفت، خداوند آن را پاک و مبارک گردانید و گیاه و میوه‌اش را شیرین و گوارا و آبش را زلال کرد و هر قطعه‌ای که امامت و ولایت مرا انکار کرد، خدا آن را شوره‌زار گردانید و گیاهش را تلخ و میوه‌اش را خار و حنظل و آبش را شور و تلخ مقدر نمود. منظور از انسانی که آن امانت را حمل کرد، امت محمد^{صلی الله علیه و آله} است که ولایت و امامت مرا همراه با کیفر و پاداش آن به گردن گرفت. وصف ظلوم و جهول مربوط به کسانی است که حق این امانت را ادا نکردند. کسی جز مؤمن، مرا دوست نمی‌دارد و کسی جز منافق و حرام‌زاده، مرا دشمن نمی‌دارد». (بحرانی، ۱۴۱۶: ۴ / ۵۰۱)

اگر پذیرش و خودداری از پذیرش را در این آیه، به داشتن و نداشتن استعداد و توانایی حمل کنیم، این آیه تنها بر امتحان تکوینی دلالت دارد؛ اما از روایت امیرالمؤمنین^{علیه السلام} استظهار می‌شود که پذیرش و رد امانت از روی شعور و اختیار بوده است؛ به‌ویژه آنجا که سخن از پذیرش امانت همراه با کیفر و پاداش است؛ بر این اساس می‌توان امتحان تشریحی را نیز از این آیه استنباط کرد.

نکته پایانی

با توجه به تبیینی که به کمک اصول فلسفی درباره فرازی بلند از زیارت‌نامه حضرت زهرا^{علیها السلام} در این مقاله صورت گرفت و با ضمیمه کردن آیات و روایات مهر تأیید گرفت، روشن شد که نقطه اوج این عبارت: «یا مُمْتَحَنَةُ امْتَحَنَكَ اللهُ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَكَ فَوَجَدَكَ لِمَا امْتَحَنَكَ صَابِرَةً»، نه برخورداری آن حضرت از آفرینش برتر و خلقت پیش از آفرینش دنیوی است و نه آزموده شدن در نشئه پیش از دنیا؛ چه اینکه هر دو، امری عمومی است و اختصاصی به حضرت زهرا^{علیها السلام} ندارد. نقطه اوج این فراز، عبارت: «فَوَجَدَكَ لِمَا امْتَحَنَكَ صَابِرَةً» است؛ درخشش حضرت در آن آزمون‌های سخت و نمایش ظرفیت و استعداد بی‌نظیر برای به دوش کشیدن مأموریت‌ها و مسئولیت‌های عظیم است که مایه مباهات حضرت شده و ایشان را در جایگاهی برتر از دیگران قرار داده است.

نتیجه

در این مقاله عبارتی از زیارت‌نامه حضرت زهرا^{علیها السلام} «یا مُمْتَحَنَةُ امْتَحَنَكَ اللهُ الَّذِي خَلَقَكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَكَ

فَوَجَدَكَ لِمَا امْتَحَنَكَ صَابِرَةً» بررسی شد و با تکیه بر قواعد ادبی و قرائن لفظی و غیرلفظی بیان شد که ظرف «قبل ان یخلقک» متعلق به فعل «امتحنک» است. نتیجه این ترکیب، امتحان پیش از آفرینش برای حضرت زهرا(ع) است که مستلزم «وجود قبل از خلقت» است.

برای رسیدن به یک معنای محصل و قابل قبول برای وجود قبل از خلقت، با استفاده از سرخ «خلقت نوری» که از روایات دیگر به دست می‌آید و با تحلیل عقلی به این نتیجه می‌رسیم که حضرت زهرا(ع) دو حقیقت دارد که در دو مرتبه آفریده شده است و این دو حقیقت در عین اینکه با یکدیگر متحد و یگانه‌اند، غیر از هم هستند. این یگانگی در عین تغایر و نیز تغایر در عین یگانگی، امری متناقض‌نما است که با تمسک به دستاوردهای حکمت متعالیه (وحدت تشکیکی وجود و وجودهای برتر یک ماهیت) این تناقض ظاهری قابل برطرف کردن است؛ به این صورت که یکی از اصول فاخر حکمت متعالیه، وحدت تشکیکی وجود است؛ به این معنا که حقیقت وجود، یک امر واحد حقیقی است؛ اما امری که در ذات خود، قابلیت تشکیک و تکثیر تدرّجی دارد؛ بدون اینکه با تکثیر، تقسیم تباینی حاصل شود؛ مانند نور که می‌تواند دارای درجات و مراتب مختلفی باشد که در عین اتحاد در حقیقت، نسبت به یکدیگر، قلت و کثرت و ضعف و شدت دارند؛ به گونه‌ای که وجه اختلاف آنها عیناً همان وجه اشتراکشان است. با تکیه بر این اصل فلسفی، ارتباط وجود نوری و وجود صلیبی حضرت زهرا(ع) تبیین شد. وجود صلیبی حضرت، همان وجود نوری ایشان است؛ اما در مرتبه‌ای تنزل یافته‌تر و محدودتر. بنابراین منظور از امتحان پیش از آفرینش آن حضرت، امتحان ایشان در مرتبه وجود برتر ایشان و قبل از تولد دنیوی است.

برای اثبات امکان امتحان پیش از حیات دنیوی و حکمت و فایده چنین امتحانی، باید توجه داشت که آزمون بر دو نوع است: تکوینی و تشریحی. آزمون تکوینی آن است که اراده و اختیار فرد آزموده شده، دخالتی در نتیجه آزمون ندارد و صرفاً داشته‌های تکوینی او در تنظیم جایگاه دنیوی او تعیین کننده است؛ آزمون تشریحی نیز آن است که فرد آزموده شده با اختیار و انتخاب خود، نتیجه آزمون را رقم می‌زند و مسیر سرنوشت خود را آگاهانه انتخاب می‌نماید.

برای اثبات وجود این دو نوع آزمون پیش از حیات دنیوی، ادله عقلی و نقلی وجود دارد. تطبیق این مطالب بر آزمون حضرت زهرا(ع) نیز چنین است که خداوند آن حضرت را در مرتبه وجود نوری و ماورایی‌اش و پیش از تنزل در عالم ماده و تجسم در قالب انسان خاکی و تولد از صلب مقدس رسول‌الله(ص) و رحم خدیجه(ع) به دو گونه آزموده است (آزمون تکوینی و آزمون تشریحی) و در هر دو آزمون، ایشان را صابر و فائز یافته است. طبق آزمون تکوینی، خداوند ظرفیت وجودی و استعدادهای تکوینی حضرت را دیده و سنجیده است و با مشاهده برخورداری ایشان از ظرفیت بالا و استعدادهای والا، جایگاه تکوینی رفیعی را به او اختصاص داده و ایشان را مناسب‌ترین فرد برای جایگاهی خاص برگزیده است؛ مانند جایگاه همسری برای

امیرالمؤمنین و جایگاه مادری برای حسین و ائمه^{علیهم السلام}. طبق آزمون تشریحی، حضرت پیش از تولد، در عوالم بالا با وجود نوری خود در معرض آزمون اختیاری قرار گرفته و با انقیاد در برابر مشیت پروردگار، برخی امور و شئون و مسئولیت‌های مربوط به زندگی دنیوی - مانند نقش آفرینی در شکل‌گیری و گسترش اسلام، دفاع از ساحت ولایت، حمایت از پدر پیامبر و همسر امام خود، پایه‌گذاری مکتب تشیع، تقویت فرهنگ حماسه و شهادت و انتظار و زمینه‌سازی برای قیام مهدی^{علیه السلام} - را با اختیار خود برگزیده و آگاهانه انتخاب کرده است و بعد از ورود به عالم دنیا، با صبر و بردباری نیکوی خویش در برابر مسئولیت‌های پذیرفته شده، از آزمون سربلند بیرون آمده و شایسته تحسین شده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ ق، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۳۰ ق، جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع، قم، دار الرضی.
۴. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، ۱۴۱۹ ق، المزار الکبیر، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۶ ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، مؤسسه اسراء.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، وسائل الشیعة، قم، آل‌البیت^{علیهم السلام}.
۸. خرمیان، جواد، ۱۳۸۷، قواعد عقلی در قلمرو روایات، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۹. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۳ ق، محاضرات فی الالهیات، قم، مؤسسه الامام الصادق^{علیه السلام}.
۱۰. شهید اول، محمد بن مکی، ۱۴۱۰ ق، المزار، قم، مدرسه امام مهدی^{علیه السلام}.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. _____، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۱، نهیة الحکمة، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه امام خمینی^{علیه السلام}.
۱۴. _____، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ ق، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۱۶. _____، ۱۴۱۱ ق، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، بیروت، مؤسسه فقه الشیعة.

- ۱۰۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، زمستان ۹۶، ش ۵۱
۱۷. فخار نوغانی، سعیده، «فاطمه زهرا علیها السلام ممتحنه الهی»، پایگاه تخصصی معارف اهل بیت www.razavi.aqr.ir
۱۸. فیض کاشانی، محسن، ۱۴۰۶ ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۹. _____، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تهران، صدر.
۲۰. قمی، شیخ عباس، بی تا، *مفاتیح الجنان*، تهران، اسوه.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *عدل الهی*، تهران، صدر.
۲۴. _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، ج ۶ (*اصول فلسفه و روش رئالیسم*)، تهران، صدر.
۲۵. _____، ۱۳۹۱، *فطرت*، تهران، صدر.
۲۶. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ ق، *کتاب المزار، مناسک المزار*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۷. وب سایت پرسمان دانشجویی وابسته به نهاد نمایندگی ولی فقیه در دانشگاهها معاونت آموزشی پژوهشی استادان دروس معارف اسلامی (www.maaref.porsemani.ir)، آدرس کامل مطلب مورد استاد:
- <http://www.maaref.porsemani.ir/content/%D8%A7%D9%85%D8%AA%D8%AD%D8%A7%D9%86-%D8%AD%D8%B6%D8%B1%D8%AA-%D9%81%D8%A7%D8%B7%D9%85%D9%87%D8%B3>
۳۳. آدرس کامل مطلب مورد استاد:
- <http://razavi.aqr.ir/portal/home/showpage.aspx?object=relatedtopics&categoryid=f615402f-68ac-46fd-ba8f-7773f66b726a&webpartid=62f19055-a72b-4161-8a9a-7febebe79f0a&id=29d70d73-0c8c-4f30-9783-6a256763aeaf>