

پیمان الست و نقد دیدگاه‌های مفسران درباره آیه میثاق*

صغری رادان (نویسنده مسؤؤل)**

محمدتقی دیاری بیدگلی***

محمدهادی مفتح****

چکیده:

آیه میثاق (اعراف/۱۷۲) بیان‌کننده عهد خداوند با بندگان خویش است که موجب ابراز نظرات مختلف مفسران، از جمله وجود عالم ذر برگرفته از روایات، فطرت، تمثیل، دو نشئه ملکوتی و ملکی انسان، عالم عقل و وحی و ... شده است. در این پژوهش پس از ذکر همه این نظرات و بیان نقاط ضعف و قوت هر نظریه، بررسی روایات ذیل آیه بیان خواهد شد که به ظاهر تواتر معنوی دارند، اما پس از حذف مشترکات در طرق و روایات مکرر از یک فرد خاص و بیان اضطراب در متن روایات و ضعف سندی آنها، نه تنها تواتر معنوی، بلکه اعتبار این احادیث زیر سؤال می‌رود. سپس به تبیین نظریه مختار بر این مبنا که شهود حضوری برای انسان در طول عمر وی است، می‌پردازد؛ بر این اساس که اگر انسان با دست خویش برای خود حجاب ایجاد نکند، قطعاً این عهد و شهود را درک خواهد نمود.

کلیدواژه‌ها:

عالم ذر / الست / عهد / میثاق / فطرت / علم حضوری / شهود

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۸، تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۳/۲۶.

soghraradan@yahoo.com

m_diari@yahoo.com

mhmofatteh@yahoo.com

** دانشجوی دکتری دانشگاه قم

*** دانشیار دانشگاه قم

**** استادیار دانشگاه قم

طبق آیه ۱۷۲ سوره اعراف ﴿وَإِذْ 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﴾، از ذریه بنی آدم عهدی گرفته شده است که به خاطر نمی‌آوریم که این عهد چه بوده و در چه زمانی رخ داده و درباره چه موضوعی بوده است. نظرات بسیاری نیز گفته شده است، اما هیچ کدام خالی از اشکال نیستند. حتی حدیث‌شناس بزرگی چون محمدباقر مجلسی تصریح می‌کند که «عقل‌های مردمان بسیاری از حل این مسأله در مانده است» (مجلسی، محمدباقر، ۳۷/).

آیت الله سبحانی چهار نظریه را به همراه ایرادهایی که به هر کدام وارد است، ذکر کرده و امیدوار است در آینده، فردی تفسیر قانع کننده و بی‌ایرادی از این آیه داشته باشد (سبحانی، ۸۲). ایشان پس از ذکر اقوال و اشکالات می‌گوید:

«نگارنده تا این لحظه که قلم روی کاغذ جریان دارد، به کشف معنای واقعی آیه توفیق نیافته است و امیدوار است که به قول ابن عباس «القرآن یفسره الزمان»، آیندگان به کشف مفاد آن موفق گردند.» (همان)

چنان‌که از بیانات این بزرگان مشخص شد، این آیه هنوز تفسیر خالی از اشکالی نشده است. بر این اساس باید مجموع همه نظرات موجود را نقد و بررسی موشکافانه نمود و پس از بیان اشکالات هر نظر، در پی تفسیری بود که بتواند جواب قانع کننده‌ای به همه سؤالات موجود درباره آیه بدهد. در باب روایات ناظر به آیه که موجب شده برخی نظریه مبتنی بر آن داده و بر آن پافشاری بورزند، اشکالات فراوانی وارد است که در رد نظریه مربوط به روایات، بیان خواهد شد.

بر اساس گفته مفسران، قطعاً تلاش برای تفسیر درستی از آیه ذر و نقد علمی سایر نظرات، کار علمی مهمی خواهد بود. سؤالاتی از این قبیل را باید پاسخ داد که: پیمان الست در چه زمان و مکانی رخ داده و اگر در گذشته است، پس چرا به یاد نمی‌آوریم؟ چند دسته روایات و با چه سند و مضمون‌هایی در ذیل این آیه موجود است؟ روایات ذکر شده اگر بررسی شده و درست هستند، چه ایراداتی بر نظریه روایات وارد است و اگر درست نیستند، دلایل آن چیست؟



دیدگاه‌های مفسران

با در کنار هم گذاشتن تفاسیر متقدم و متأخر می‌توان به نظرات مختلفی رسید که با دسته‌بندی آنها با دو معیار موطن میثاق و اشخاص مورد تعهد، می‌توان هر کدام را مورد نقد و بررسی قرار داد.

۱. عالمی قبل از عالم دنیا (قدم نفس)

برخی این اقرار را متعلق به عالم ارواح شمرده و بر این باورند که خداوند این پرسش را از ارواح همه انسان‌ها قبل از پانهادن به عرصه دنیا نموده است (طبرسی، ۷۶۵/۴). این نظریه بر مبنای دیدگاه مشهور فلاسفه استوار است که می‌گوید جهان منحصر به این جهان مادی نیست، بلکه عوالم دیگری نیز وجود دارد؛ نظیر جهان مجردات محض - که مورد اتفاق تمام فلاسفه، اعم از مشائی و اشراقی می‌باشد - عالم مثال یا ملکوت بنا بر مذهب اشراقیین، و عالم چهارمی که شیخ اشراق به آن قائل بوده و تعبیر به عالم نفس می‌کند. به هر حال حکما معتقدند که هر چه در این عالم مادی موجود می‌باشد، معلول عالم بالاست؛ یعنی اصل وجود همه این موجودات از عالم بالاست و در آنجا وجود بسیط و جمعی دارند.

نقد نظریه

اینکه جهان منحصر به جهان مادی نیست، سخن قابل پذیرشی است، اما اینکه برای نفس انسانی، نشئه مجردی مقدم بر این نشئه مادی باشد، سخنی بدون دلیل است؛ بلکه طبق نظریه صدرالمتهلین، نفس، جسمانیة الحدوث است، نه اینکه نفس وجود قبل از بدن داشته باشد (ملاصدرا، الاسفار، ۳۶۷/۸). از این رو خلقت ارواح و تعلق گرفتن آنها به ذرات در عالم ذر ناممکن می‌نماید و لازمه آن، تعدد شخصیت انسان است.

هدف و انگیزه خداوند از چنین پیمانی که تمامی انسان‌ها آن را فراموش کرده‌اند چیست؟ با توجه به اینکه خداوند حکیم مطلق است، چه هدفی را از این میثاق که به یاد نمی‌آوریم، دنبال می‌کند؟ این نظر با ظاهر آیه که بیانگر شهود انسان است، مخالفت دارد و از طرفی بیانگر تناسخ می‌باشد که از نظر علما پذیرفته شده نیست. شیخ مفید

اذعان نموده اخباری که می‌گویند در عالم ذر با ذریّه آدم علیه السلام سخن گفته شد و آنها هم سخن گفتند و از آنها عهد گرفته شد و آنان نیز بدان اقرار کردند، از اخبار تناسخیان است که در آن تخلیط کرده و حق را به باطل درآمیخته‌اند (مفید، ۴۰-۳۷).

۲. خروج ذرات ریز از صلب آدم

نظریه معروف این است که خداوند هنگام آفرینش آدم، تمام فرزندان آینده او را به صورت موجودات ریز درآورد و به آنان گفت: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» آنان گفتند: «بلی»، سپس همگی را به صلب آدم باز گردانید (طبرسی، ۴۹۷/۳؛ بحرانی، ۶۰۵/۲-۶۱۵). این نظریه مبتنی بر دلالت ظاهری برخی روایات است که در آینده مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نقد نظریه

این دیدگاه خلاف ظاهر آیه مبارکه است؛ چون مراد از ظاهر آیه «إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ» اخذ میثاق از اولادِ اولادِ آدم است، نه خود اولاد آدم. توضیح اینکه در آیه مبارکه، تعبیر «من ظهورهم» وجود دارد؛ یعنی اخذ پیمان از اولادی است که از پشت اولاد آدم خارج شدند، نه از پشت خود آدم. اگر مقصود اولاد اولیه آدم بود، «من ظهوره» به صیغه مفرد می‌فرمود، نه جمع. تصور اینکه گذشت زمان مایه این فراموشی شده است، صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا طول این مدت به مراتب کمتر از فاصله انسان با رستاخیز است و در روز قیامت، حوادث جهان از خاطر آنان محو نمی‌شود.

اصولاً هدف از اخذ پیمان این است که افراد بر طبق آن عمل کنند و عمل بر آن، فرع یادآوری است. اگر کسی از این پیمان خاطره‌ای در اندیشه خود نداشته باشد، چگونه خدا می‌تواند حجت را بر مردم فراموش‌کار تمام کند. گذشته از این، سخن بالا خلاف علم و فلسفه است؛ چرا که علم ثابت کرده است که تمامی اعضا و سلول‌های بدن انسانی در طول حداکثر هشت سال، به تمامی تغییر و تحول پیدا می‌کند و بدنی تازه و دیگر می‌شود و از طرفی، در فلسفه طبق اصل حرکت جوهری ثابت شده که هر لحظه جوهر و ذات اجسام تغییر می‌کند. بنابراین به دو بچه‌ای که حداقل با هشت سال فاصله از والدین مشترک متولد شده‌اند، نمی‌توان گفت پدر و مادر این دو بچه یکی

است؛ چون سلول و جسم این والدین در عرض هشت سال به کلی عوض شده است، مگر اینکه معتقد به بقای شخصیت انسانی بشویم که از آن تعبیر به روح می‌شود. با توجه به این مسأله، نمی‌توان ملتزم شد که صلب ما انسان‌ها در صلب آدم یا اولاد آدم، سال‌ها بلکه قرن‌های متمادی نهفته بوده و خداوند از این صلب‌ها پیمان اخذ کرده است.

اگر قبول کنید انسان‌ها دو حیات طبیعی و مادی دارند، یکی حیات در عالم ذر و دیگری در این عالم، لازمه چنین نظریه‌ای، اعتقاد به تکرار حوادث در طول اعصار است که از آن تعبیر به ادوار و اکوار می‌شود و این حرف باطلی است؛ چون با فرض جهان طبیعت و مادی که دائم در سیلان و حرکت است، یک شیء مادی نمی‌تواند دو حیات (بعینه) داشته باشد و این نظریه در درون خود تناقض دارد. حتی اگر در توجیه این نظریه موجود فاقد عقل و شعور را بیان کنند، این سؤال پیش می‌آید که اگر مخاطبین الهی فاقد قوه معرفت بودند، لازمه آن، لغویت چنین پیمانی است؛ چرا که اخذ پیمان از آدم بدون درک و شناخت، کاری بیهوده و امری لغو است.

گذشته از آن، این نوع تفسیر یک نوع تناسخ‌گرایی است که بطلان و بی‌پایگی آن از ضروریات دین اسلام است، زیرا روی این اساس، تمام انسان‌ها یک بار به این جهان گام نهاده‌اند و پس از یک زندگی کوتاه، رخت از این جهان بسته و بار دیگر به تدریج به این جهان بازگشته‌اند. این همان تناسخ است که محققان اسلامی آن را محکوم کرده‌اند. به قول شیخ مفید، این اخبار مربوط به اهل تناسخ است و حق و باطل را با هم آمیخته است (مفید، ۴۰-۳۷).

و اما در باب روایات، پیشوایان معصوم شیعه برای تشخیص حدیث صحیح از غیر آن، معیاری بیان داشته و به ما دستور داده‌اند که مطابق این معیار، حدیث صحیح را از غیر صحیح تشخیص دهیم و آن این است که به حدیثی که مخالف قرآن باشد، نباید اعتماد کرد. این بخش از احادیث با ظاهر آیه مخالف است و اینکه در تفسیر آیه ذر، روایات فراوانی در منابع و کتاب‌های شیعه و اهل تسنن نقل شده است که در بدو نظر به صورت روایت متواتر تصور می‌شود. برای مثال، در تفسیر *البرهان* ۳۷ روایت (بحرانی، ۴۶۲-۵۱)، و در تفسیر *نورالثقلین* ۳۰ روایت (عروسی حویزی، ۹۳/۲-۱۰۱) ذیل آیه ذر وارد شده است که با توجه به تفاوت و حذف مشترکات روایی، شاید در

مجموع از ۴۰ روایت تجاوز نکند. اما به تحلیل صاحب تفسیر نمونه، پس از گروه‌بندی، تجزیه و تحلیل روایات و بررسی اسناد و محتوای آنها، نمی‌توان آنها را روایت معتبر دید؛ تا چه رسد به روایت متواتر. بسیاری از روایات از زراره، تعدادی از صالح بن سهل، تعدادی از ابوبصیر، تعدادی از جابر و تعدادی از عبدالله بن سنان است و روشن است هرگاه شخص واحد روایات متعددی به یک مضمون نقل کند، در حکم یک روایت به‌شمار می‌رود. با توجه به این موضوع، تعداد روایات یاد شده از ۱۰ تا ۲۰ روایت تجاوز نمی‌کند (این از نظر سند). اما از نظر مضمون و دلالت، مفاهیم آنها کاملاً با هم متفاوت است؛ بدین صورت که برخی با تفاسیر مربوط به عالم ذر و برخی با تفاسیر مربوط به عالم ارواح و برخی به بعضیه بودن آیه، یعنی مشرکان و برخی روایات نیز با هیچ کدام به صورت مشخص و صریح سازگاری ندارد، و گاه روایات ابهام و کنایه دارد (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۹/۷).

محدثان نیز مضمون این روایات را مختلف دانسته‌اند. از نگاه برخی، روایات دلالت بر درک قلبی بندگان در عالم ذر دارد و اینکه اگر چنین درکی نبود، کسی خالق و رازقش را نمی‌شناخت (عیاشی، ۳۹/۲؛ برقی، ۲۴۱/۱؛ صفار، ۷۱/۱). برخی دیگر خروج ذریه بنی آدم از پشت آدم عَلَيْهِ السَّلَام در عالم ذر را بیان و آنها را به ذره تشبیه می‌کنند (کلینی، ۱۳/۲؛ صفار، ۷۰/۱). از نظر گروهی، روایات بر فراموشی موقف میثاق دلالت دارند و اینکه روزی همه آن موقف را به یاد می‌آورند (صدوق، ۱۱۸/۱؛ قمی، ۲۴۸/۱). بعضی شهادت (شهدنا) را به ملائکه نسبت می‌دهند (نه انسان‌ها) (صدوق، ۱۱۸/۱). شماری موطن تسمیه حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام به امیرالمؤمنین را عالم ذر معرفی می‌کنند (کلینی، ۴۱۲/۱) و برخی نیز به میثاق حجرالاسود و حمل میثاق‌نامه توسط او تأکید می‌ورزند (عیاشی، ۳۸/۲؛ صدوق، ۴۲۵/۲). گروهی از روایات دال بر اخذ میثاق از همه مخلوقاتند (نه فقط انسان‌ها) (برقی، ۲۴۲/۱؛ کلینی، ۵۰۴/۵). روایاتی نیز دال بر یکی بودن میثاق و فطرت هست (صدوق، ۳۲۹؛ کلینی، ۱۲/۲)، چنان‌که روایاتی هم بر یکی بودن عالم میثاق و طینت دلالت دارند که این روایات بر وجود تکلیف در عالم ذر نیز دلالت می‌کنند. مرحوم کلینی فصلی را به همین مضمون عنوان‌گذاری کرده است: «بَابُ آخِرُ مِنْهُ وَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَقَوْلُ التَّكْلِيفِ الْأَوَّلِ» (کلینی، ۶/۲؛ صفار، ۷۰/۱ و ۸۰). همچنین

برخی روایات، یکی بودن عالم میثاق و عالم ظلال را می‌رسانند (صدوق، ۸۴/۱ و ۱۱۸؛ کلینی، ۲۳۶/۱؛ صفار، ۷۰/۱ و ۸۰). روایاتی نیز علاوه بر ربوبیت خدا، بر رسالت پیامبر ﷺ و ولایت اهل بیت  دلالت می‌کنند (کلینی، ۱۳۳/۱ و ۴۱۲؛ قمی، ۲۴۶/۱). برخی از این منابع همچون کافی و بصائر بر میثاق پیامبران اولوالعزم برای یاری کردن حضرت مهدی  دلالت دارند و برخی منابع هم سبقت داشتن میثاق پیامبر و اهل بیت  را می‌رسانند (کلینی، ۱۲/۲؛ صدوق، ۱۲۹؛ صفار، ۸۳/۱).

از این رو چنان‌که از معنای روایات برمی‌آید و با بررسی تاریخی و قرن به قرن تفاسیر، به این نتیجه می‌توان نایل شد که علاوه بر مخدوش بودن بسیاری روایات در نظر بسیاری از مفسران متقدم، این روایات بیشتر مربوط به زمان صادقین و امام حسین  است. در معنا نیز مضطرب بوده و هر کدام مدعایی را می‌رساند. با این اوصاف، چگونه می‌توان این روایات را متواتر معنوی دانست؟ از طرفی حجیت شرعی در زمره اعتبارات عقلایی است و در مورد اخبار، تابع وجود اثر شرعی است که قابل جعل و اعتبار است. اما در قضایای تاریخی و اعتقادی که فاقد اثر شرعی است، حجت قرار دادن این روایات معنا ندارد (طباطبایی، ۳۵۱/۱۰).

این روایات علاوه بر اختلاف مضمونی و چندگانگی معنایی، با آیات قرآن نیز سازگار نیست؛ زیرا با استناد به آیات، هر انسان پیش از زنده شدن جزء اموات بوده (بقره/۲۸) و هنگام به دنیا آمدن، چیزی نمی‌دانسته است (نحل/۷)، در حالی که روایات بر آگاهی قبلی انسان تأکید می‌کند. پس نمی‌توان به این روایات تکیه کرد. اشکال دیگر اینکه تفسیر آیه به عالم ذر با جمله «انما اشرك أبائنا» که سخن ذریه است، منافات دارد؛ زیرا این جمله دلالت دارد که ذریه پدران مشرکی داشتند و از آنها تبعیت کردند، در حالی که در آن عالم شرکی نبود تا خداوند از آنها تعهد گیرد که در قیامت نگویند پدران ما مشرک بودند.

۳. افراد مشرک

شریف مرتضی درباره آیه بحث جالبی کرده است که خلاصه آن این است: 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 وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿۲۸﴾ در این صورت باید گفت: آیه مربوط به گروهی است که در این جهان بالغ و کامل شده‌اند و به آنچه که پیامبران خدا برای آنان آورده بودند، آگاه شده و به آن اقرار نموده و به‌گونه‌ای بر خویشتن گواهی دادند. پس اختصاص به اولاد کفار دارد؛ زیرا آیه مبارکه هدف از اخذ میثاق را اتمام حجت در روز قیامت بر اولاد مشرکین دانسته است، تا آنان احتجاج نکنند که شرک ما معلول شرک پدرانمان بوده است. لیکن این تحلیل از آیه با حضور اولاد کفار متناسب است، نه با حضور کلیه بنی‌آدم (سید مرتضی، ۲۸/۱).

نقد نظریه

لازمه این نظریه آن است که «مِنْ» در عبارت «مِنْ بَنِي آدَمَ» برای تبعیض باشد، نه بیان. در صورتی که ظاهر این است که «مِنْ» بیانیه است، نه تبعیضیه و بیشتر مفسرین بیانیه دانسته‌اند. علاوه بر این، به گواه آیه بعدی این نظر چندان استوار نیست؛ زیرا آیه بعدی به منزله حکمت این گواهی‌گیری است، نه علت؛ یعنی چون احتمال دارد که مشرک بودن پدر عذری در آخرت باشد، ما این کار را انجام دادیم تا باب عذر بسته شود، ولی لازم نیست که این حکمت در تک‌تک افراد موجود باشد (سبحانی، ۷۴-۶۷). اگر مقصود این است که گروهی که پدران آنان مشرک بودند، ولی در سایه تعالیم پیامبران به آغوش توحید بازگشته و به وحدانیت خدا اعتراف نمودند، چرا باید این مطلب به نحوی ادا نگردد که در رساندن مقصود روشن باشد؟

توضیح اینکه خداوند با اخذ میثاق و فراهم آوردن زمینه اشهاد ذریه آدم، می‌خواهد آنان به درجه‌ای از کمال و معرفت ربوبی در مقام شهود و حضور نایل گردند، از این رو باید تمام انسان‌ها در آن مرتبه حاضر شوند تا در این دنیا به مقام قرب الهی نایل گردند و این اختصاص به انسان‌های مسلمان یا کافر ندارد. اما مسأله اتمام حجت در قیامت که در کلام سید مرتضی به آن اشاره شده است، از فروع و توابع این غایت اصلی خداوند است و اتمام حجت حکمت است، نه علت و اگر بنا بر فرض هم قبول کنید که اتمام حجت علت است نه حکمت، باز مدعای سید مرتضی ثابت نمی‌شود، مگر اینکه انحصاری بودن علت نیز ثابت بشود؛ در حالی که در ادامه آیه به علت دیگری نیز اشاره شده است و آن این است: «تا اینکه نگویید ما از این پیمان غافل بودیم» (همان).

اشکال بعدی، مخالفت این نظریه با ظاهر قرآن و روایات است؛ چرا که ظاهر آیه و روایات، حضور تمام اولاد آدم در عالم ذر می‌باشد. ظاهر آیه دلالت دارد که بهانه تبعیت از شرک پدران برای همه افراد بشر است، در حالی که همه پدران بنی‌آدم مشرک نبودند.

۴. دو بعدی بودن حقیقت انسان (عالم ملکوت)

در دیدگاه فلاسفه، جهان منحصر به این جهان مادی نیست، بلکه عوالم دیگری نیز وجود دارد؛ نظیر جهان مجردات محض، عالم مثال یا ملکوت و عالم نفس. به هر حال حکما معتقدند که هر چه در این عالم مادی موجود می‌باشد، معلول عالم بالاست؛ یعنی اصل وجود همه این موجودات از عالم بالاست و در آن عالم وجود بسیط و جمعی دارند. این نظریه را علامه طباطبایی مطرح فرمود که قبل از موطن ظاهری محسوس، موطن دیگری وجود داشت که همگان میثاق سپردند که خدای سبحان ربّ است و انسان‌ها عبدند. و صحنه اخذ میثاق مقدم بر نشئه حس و طبیعت است؛ یعنی انسان دارای دو جنبه است: جنبه ملکوت و جنبه ملک که مقیاس همدیگر نیستند و موطن ملکوت بر موطن ملک مقدم است و تقدم آن نیز تقدم زمانی نیست و انسان موطن ملکوت که مصون از حجاب است، خدا را در جایگاه رب و خود را در مقام عبد مشاهده کرد. ایشان وجود این دو نشئه را از آیاتی استفاده کرده و می‌گوید: جمله «كُنْ فَيَكُونُ» اشاره به این دو نشئه جمعی و تدریجی دارد. لفظ «كُنْ» اشاره به وجود جمعی است. بالأخص اگر این آیه را به آیه دیگر ضمیمه کنیم که می‌فرماید: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصْرِ﴾ (قمر/۵۰). یکی بودن امر جز این نمی‌تواند باشد که با فرمان «کن» همه حوادث، بدون تفرق و تدریج، یکجا وجود داشته باشد و همه اشیاء با خطاب «کن» پدید آیند و جمله «فیکون» که حاکی از تدریج است، اشاره به رویه دیگر این جهان است که تدریجی می‌باشد. از این بیان نتیجه می‌گیرند که آیه، ناظر به وجود جمعی انسان‌ها در حضور خداست (طباطبایی، ۳۳۴/۸).

نقد نظریه

هدف آیه این است که خداوند از انسان به ربوبیت خود اقرار و اعتراف گیرد و بندگان به آن گواهی دهند، ولی نتیجه حضور پدیده‌های جهان نزد خدا، اثبات علم خدا

نسبت به حوادث و جریان‌هاست، نه آگاهی موجودات از خدا. ممکن است تصور شود همان گونه که حضور اشیاء نزد خدا سبب علم خدا به آنها می‌شود، همچنین موجب می‌شود که اشیاء نیز به خدا علم داشته باشند، ولی این مطلب تصویری بیش نیست؛ زیرا حضور پدیده‌ها و حادثه‌ها نزد خداوند دلیل بر علم خدا بر تمام حوادث است، نه سبب علم موجودات به خدا (سبحانی، ۷۸/۲). علم خداوند به موجودات بدون واسطه و حضوری و علم موجودات به خداوند با واسطه وجود است، و این پیمان در صورتی دلیل بر علم بنده است که انسان مقدماتی را مهیا کند و از طرف دیگر، خود ذات خدا هم این اجازه را به بنده بدهد، آن نیز علم همه‌جانبه و احاطه کامل نخواهد بود.

با توجه به تفاوت ملکوت و ملک از نظر قوانین، هرگز آگاهی موطن ملکوت برای موطن ملک حجت نخواهد بود؛ چه اینکه عالم ملکوت موطن بیداری، و عالم ملک موطن خواب و غفلت است و چگونه میثاق موطن بیداری در موطن خواب حجت قرار گیرد؟ چهره ملکوتی عالم و آدم به‌گونه‌ای است که هرگز کفر و نفاق به آن راه ندارد؛ چه اینکه جهت ملکوتی اشیاء عین ربط به «الله» است و اگر نشئه ملکوت محل اخذ میثاق و شهود و اشهاد باشد، هرگز کفر و نفاق در آن راه نمی‌یابد؛ در حالی که از روایات ذیل آیه ذر استفاده می‌شود عده‌ای در آن موطن به ظاهر «بلی» گفتند، ولی در باطن کافر بودند و منافقان، کفر خویش را پنهان و کتمان کردند (جوادی آملی، ۱۰۷/۳۱ و ۱۳۱).

چهره ملکوتی و ملکی داشتن انسان بر محور آیات ۲۱ حجر، ۵۰ قمر و ۸۲ و ۸۳ یس به انسان اختصاص ندارد، بلکه شامل همه موجودات می‌شود و هرگونه میثاق عبودیت و مانند آن که به لحاظ چهره ملکوت طرح شود، صبغه تکوین دارد، نه تشریح، و این جهت نیز مخصوص انسان نیست.

با توجه به اینکه هدف از اخذ میثاق، حجت بالغه الهی است، جز این آیه که مورد تأمل است، هیچ آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که دلالت کند موطن ملکوت، موطن اخذ میثاق است، بلکه از تمام آیات استفاده می‌شود که خداوند در دنیا و آخرت با وحی و رسالت، محبت خود را بر انسان تمام کرد؛ چنان‌که در آیه ۱۵ و ۴۴ اسراء، ۱۶۵ نساء، ۱۳۴ طه، ۱۳۰ انعام و ۸ ملک، یعنی در قرآن، به میثاق در عالم ملکوت اشاره نشده است و حجت‌های الهی فقط عقل و وحی خواهند بود، نه میثاق در عالم ملکوت. البته

این اشکالی مبنایی است و کلامی تام نیست، چرا که با یک دلیل، چیزی اثبات یا نفی می‌شود (همان، ۱۲۸/۱۲-۱۳۵).

جعفر سبحانی نیز پس از تبیین نظریه علامه، آن را به تأویل نزدیک‌تر دانسته تا تفسیر، و نهایت چیزی که مطرح کرده، این است که این نظر بعدی از ابعاد معنای آیه است، نه بُعد منحصر (سبحانی، ۷۳/۲-۷۸). شهید بهشتی نیز پس از طرح «خودآگاهی» بر محور علم حضوری، معتقد است که تطبیق آیه بر چنین مطلبی بیشتر آهنگ تفسیر یا تأویل دارد (بهشتی، ۵۵).

علاوه بر آنچه گفته شد، کثرت ترتیبی برداشت شده از آیه در این نظریه تأمین نمی‌شود. زیرا ظاهر «مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» این است که به تدریج و با توالد و تناسل این میثاق گرفته می‌شود، در حالی که نشئه ملکوت چنین نیست (جوادی آملی، ۱۰۷/۳۱). قابل ذکر است که حتی اگر کثرت ترتیبی را بپذیریم، در نظریه مختار چنین است که معلمی پس از بیست سال خدمت بگوید: من از همه امتحان می‌گیرم؛ یعنی شیوه من این گونه است؛ نه اینکه حتماً تمام انسان‌ها یک‌جا جمع شده‌اند و یا به ترتیب زمان است. هر دو مورد قابل انطباق بر آیه است. اگر ظرف این پیمان عالم ملکوت باشد، معلوم است که در آن عالم، مسأله پدر و فرزندگی مطرح نبوده، پس چرا خداوند در آیه سخن از ذریه به میان می‌آورد؟ شاید گفته شود که پیمان ملکوتی بعد از خلقت آدم و سجده ملائکه رخ داده است. اما در این صورت، به هر حال عالم ملکوت نبوده و عالم دنیا و خلقت است و شامل قوانین همین دنیا خواهد بود.

برخی علما نیز وجود دو نشئه برای انسان را از مبنا نپذیرفته و چنین ذکر نموده‌اند: «برای جهان دو نشئه وجود ندارد، نشئه‌ای به نام باطن و درون جهان و نشئه دیگری به نام ظاهر و برون عالم. به عبارت دیگر، برای جهان و پدیده‌ها دو مرحله از وجود نیست، وجود جمعی و وجود تدریجی، بلکه برای پدیده‌ها یک تحقق و یا یک وجود بیش نیست که گاه به صورت مجتمع و گاه احياناً به صورت متفرق دیده می‌شوند. اگر اختلاف وجود دارد، مربوط به پرتو آن و کم‌توانی بیننده است، نه خود حوادث و پدیده‌ها.» (سبحانی، ۷۷/۲)

توجه شود که نظریه ملاصدرا و علامه با تفاوت‌هایی نهایتاً به یک مطلب می‌رسند و نقدها به هر دو نظر وارد است، علاوه بر اینکه ملاصدرا به عالم وحدت در عالم مجردات رسیده که باید گفته شود هیکل و جثه، شرط حصول حیات و عقل است (قدردان قراملکی، ۸۵).

۵. قوم بنی اسرائیل

از برخی تفاسیر برمی‌آید که مقصود از ذریه آدم، ذریه‌ای از قوم بنی اسرائیل است. این تفسیر گرچه نظریه مستقلی نیست، اما برخی تفاسیر بحث عام بعد از خاص را ذکر نموده‌اند. شاید این نظریه از تفاسیری چون *أنوار التنزیل* و *کشاف برداشت* شود (بیضاوی، ۴۱/۳؛ زمخسری، ۱۷۶).

نقد نظریه

مهم‌ترین اشکال بر این دیدگاه آن است که چرا ظاهر آیه مانند آیات قبل نگفته «من بنی اسرائیل» و از لفظ بنی‌آدم بهره برده است؟ استفاده از سیاق در فهم آیات باید از ضوابط معینی پیروی کند و هر کسی ذوق و سلیقه خود را بر آیه قرآن تحمیل نکند و این کار با احتیاط کامل و با اندیشیدن بسیار صورت گیرد. برخی از ضوابط استفاده از سیاق در فهم آیات بدین قرار است:

دلالیت سیاق باید به صورت شفاف باشد. دلالت سیاق از باب ملازمات عقلیه لفظ است. لازم است این التزام یک لازم قریب باشد؛ زیرا استفاده از لازم بعید ممکن است انسان را به بیراهه بکشاند. سیاق با ادله دیگر تعارض نداشته باشد. گاهی ممکن است سیاق اقتضایی داشته باشد که با ادله دیگر در تعارض باشد. در چنین شرایطی بدون شک، ادله دیگر مقدم بر سیاق است. استناد به سیاق آیات قبل و بعد در صورتی حجت است که مجموع آیات با هم و یک‌جا نازل شده باشند. البته اگر دلیل روشنی در دست نباشد که آیات مورد نظر یک‌جا نازل نشده‌اند، همین مقدار کافی است، چون اصل بر پیوستگی آیات است، مگر آنکه دلیلی بر ضد آن اقامه شود. در مجموع ارتباط صدوری در نزول، ارتباط موضوعی و عدم تعارض سیاق با قرینه‌ای قوی‌تر را در بهره بردن از سیاق باید در نظر گرفت. باید ذکر شود در هیچ منبعی، مطلبی که اذعان کند آیه ۱۷۲ با

آیات قبل نازل شده و یا تفسیر مرتبط با آیات قبل می‌باشد (به جز بحث عام و خاص)، ذکر نشده است و کاملاً برعکس، تمامی منابع تفسیری با آیات بعد در نظر گرفته‌اند، به‌ویژه تفاسیری که به سیاق اهمیت ویژه‌ای می‌داده‌اند. تنها تفسیری که به‌طور مستقیم از بحث سیاق بهره برده و آن هم با آیات بعد هم‌سیاق دانسته است نه ماقبل، تفسیر احسن الحدیث است (قرشی، ۳۹/۳۹).

۶. تمثیل و استعاره

طرفداران این نظریه معتقدند که در حقیقت خداوند سبحان از انسان‌ها پیمانی اخذ نکرده و هیچ گفت‌وگویی بین خداوند و انسان‌ها در عالمی به نام ذر صورت نگرفته است و اساساً عالمی به نام ذر یا الست نداریم و همه روایات و آیه شریفه از باب حکایت و تمثیل و مجاز است. بلکه منظور آیه آن است که خداوند با اعطای نعمت‌های بی‌شمار و همچنین اعطای عقل به انسان، گویا توقع و انتظار دارد انسان در مقابل این همه نعمت، منعم و ولی نعمت خود را بشناسد و در مقابلش تعظیم و کرنش کند، و این انسان هم طبق ذات و فطرت خود به این خطاب مجازی خداوند، لبیک گفته است؛ چه اینکه مسأله ربوبیت الله و عبودیت انسان آن‌قدر روشن است که گویا همه انسان‌ها گفتند «بلی» و قول و امر و نهی لفظی در کار نبوده، بلکه در حقیقت تمثیل است (زمخشری، ۱۷۶/۲؛ طبرسی، ۴۸۲/۱)

طرفداران این نظریه برای توضیح مطلب، چند مثال و شاهد از آیات الهی آورده‌اند. مثلاً به قول خداوند در خطاب به زمین و آسمان‌ها تمسک می‌کنند، آنجا که می‌فرماید: ﴿قَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (فصلت/۱۱). روشن است که خداوند در حقیقت سخنی با آسمان و زمین نگفته است و همین‌طور زمین و آسمان نیز سخنی نگفته‌اند، بلکه خداوند این‌گونه از آسمان و زمین خواسته است و آن دو هم عمل خواسته شده را انجام داده‌اند.

نقد نظریه

مهم‌ترین اشکال این دیدگاه، مخالفت با ظاهر کلام الهی است؛ زیرا آیه با کلمه «اذ» شروع شده است و ظاهر آن گزاره‌ای از زمان گذشته می‌باشد. همچنین ظاهر «اخذ

ربک» و «اشهدهم» و «قال الست بربکم» و «قالوا بلی» این است که واقعاً اخذ میثاق تحقق یافته است و ذریه بنی‌آدم بر آن گواهی داده‌اند. امکان ندارد قرآن که یک کتاب آسمانی محکم است و از هر گونه هزل و شعر و خیال‌پردازی به دور می‌باشد، به کارهای خیالی و شاعرانه بپردازد. حمل الفاظ آیات قرآن بر تمثیل نیازمند قرینه است و در اینجا قرینه‌ای وجود ندارد. ضمن اینکه امکان حمل بر تمثیل، مجوز آن نمی‌شود که چنین حملی صورت گیرد، مگر اینکه مانعی وجود داشته باشد که نتوانیم الفاظ را بر حقیقت حمل کنیم. بنابراین ظواهر الفاظ آیه حجت است و حمل بر حقیقت می‌شود.

۷. فطری بودن پیمان توحید

گروهی از مفسران 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 خداشناسی است که با تکامل این ذره در بیرون رحم، تمام استعدادهای او شکفته شده و به مرحله کمال و فعلیت می‌رسد (طبرسی، ۴/۹۷؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۷/۴). این گروه مدعی‌اند که نظرشان شواهد روایی و قرآنی بسیاری دارد. شاهد قرآنی آن همان آیه «فطرت اللّٰه» است که می‌تواند بیانگر این آیه باشد و از بسیاری دیگر از آیات مربوط به فطرت بهره گرفته‌اند.

نقد نظریه

ظاهر آیه حاکی است که این جریان در گذشته انجام گرفته است، به گواه اینکه می‌گوید «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ» و لفظ «إِذْ» در ماضی به کار می‌رود. به عبارت دیگر، خطاب قرآن به پیامبر یا به همه مردم در ظرف نزول قرآن است، ولی ظرف عهد و هنگام پیمان‌گیری در گذشته می‌باشد. هرگاه این آیه ناظر به آفرینش تدریجی انسان با استعدادهای شایسته که او را به سوی خدا رهبری می‌کند باشد، در این صورت ظرف پیمان‌گیری نسبت به مردمی که در زمان پیامبر می‌زیستند، با وقت خطاب یکی خواهد

بود و این سخن بر خلاف ظاهر آیه است. هرگاه هدف آیه این باشد که انسان با استعدادهای فطری و عقلانی آفریده شده است که او را به سوی خدا رهبری می‌کند، در این صورت چرا خدا می‌گوید «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ»؟ در صورتی که شایسته بود بگوید «فَعَرَفَ نَفْسَهُ عَلَيْهِمْ». باز در آخر آیه می‌گوید «بَلَىٰ شَهِدْنَا»، در صورتی که شایسته بود بگوید «بَلَىٰ عَرَفْنَا». گذشته از این، تفسیر جمله «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» هرچند از طریق خطاب تکوینی صحیح است، ولی قطعاً خلاف ظاهر است و تا دلیل روشن بر آن دلالت نکند، نمی‌توان بر آن اعتماد نمود.

این نظریه (انسان با استعدادهای فطری و عقلانی آفریده شده است که او را به سوی خدا رهبری می‌کند) فشرده‌ای از توحید فطری است و اگر هدف آیه رساندن چنین مطلبی بود، باید آن را با روشن‌ترین عبارت بیان می‌کرد. چرا این آیه با دیگر آیات مربوط به فطرت متفاوت است؟ آیات بسیاری در باب فطرت وجود دارد، ولی این آیه متفاوت ذکر شده است؛ پس قطعاً خداوند حکیم، معنای دیگری را اراده کرده است.

۸. عالم عقل و وحی

آیت الله جوادی آملی موطن اخذ میثاق را موطن عقل و وحی و مقدم بر تکلیف دانسته و مسأله اخذ میثاق را بیان واقع دانسته است؛ زیرا عقل و وحی مصحح تکلیف مخصوص انسان است، نه غیر انسان. نشئه تفکر عقلی و ارسال پیامبران، همین نشئه حسی و دنیایی است. برای عقل و وحی، نحوه‌ای تقدم بر مرحله تکلیف وجود دارد، بدین سبب، ظاهر کلمه «اذ» محفوظ می‌ماند و به انسان اختصاص دارد و نشئه دنیا که نشئه اندیشه و رسالت است، نشئه ابوت و نبوت و نیز موطن غفلت و کفر و غرور نیز خواهد بود و به همین دلیل، صدر و ذیل آیه با هم سازگاری دارند (جوادی آملی، ۱۳۵/۱۲). برخی از مفسران دیگر نیز پرسش و پاسخ در آیه را به «زبان قال» دانسته‌اند؛ به این معنا که برخی از انسان‌ها پس از تولد و کمال عقل، ادله توحید را به‌وسیله پیامبران شنیده و به آن پاسخ مثبت داده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۵/۹).

در توضیح کلام جوادی آملی می‌توان چنین گفت که پیمان عالم ذر به‌وسیله عقل (که حجت درونی است) و وحی (که حجت بیرونی است) گرفته شده است. به بیان

دیگر، اقرار عقل به ربوبیت خداوند از یک سو و بیانات وحی در مورد ربوبیت خداوند از سوی دیگر، همان میثاق الهی و جهان ذر به‌شمار می‌آید. در واقع موطن وحی و رسالت، همان موطن اخذ میثاق است؛ یعنی در برابر درک عقلی که حجت باطنی انسان است، خدا از مردم پیمان گرفته است که معارف دین را بپذیرند؛ چنان‌که در آیه ۶۰ سوره یس آمده است: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾. در قیامت هم خداوند به انسان می‌فرماید: من با دوحجت عقل و نقل، ربوبیت خود و عبودیت تو را تبیین کردم.

نقد نظریه

این نظریه در واقع فقط موطن شهود را تعیین کرده است، بنابراین اگر چگونگی این شهود را که پاسخ به وحی است در نظر بگیریم، پاسخ به زبان حال خواهد بود که همان نظریه پیشین است و نقدهای آن به این نظریه نیز وارد است. مخالفت نظریه با ظاهر آیه بدین صورت است که آیه از گفت‌وگویی بین بنده و خدا به‌صورت شهود خبر داده است و از واسطه‌ای چون پیامبر و وحی خبری نیست؛ همچنین آیه بیان حقیقت است نه مجاز، در حالی که سخن استاد جوادی آملی مجاز است که نمی‌توان بدون قرینه پذیرفت. گذشته از اینکه این سخن، حرف تازه‌ای نیست و در کلام بزرگانی چون فخر رازی و نصرت امین، ذیل آیه بیان شده است. چنان‌که علامه در نقد آن بیان داشته که این نظریه به تأویل نزدیک‌تر است تا تفسیر؛ زیرا از اذهان همگان دور است. افزون بر آن، طبق این تفسیر باید خطاب‌های آیه را بر مجاز حمل کرد، نه حقیقت. همچنین اگر مقصود وحی بوده است، چرا در آیه نگفته است «او حینا» تا مقصود را واضح‌تر بیان کند. چنانچه ایشان می‌نویسند:

«اگر منظور از اخذ میثاق همان زبان وحی باشد، مانند سایر احکام می‌فرمود: «به

مردم چنین ابلاغ کن»، نه اینکه بگوید: «شما به یاد بیاورید.»» (طباطبایی، ۳۳۴/۸)

علاوه بر این، در سخنان این بزرگوار درباره کثرت ترتیبی تناقضاتی وجود دارد؛

بدین منوال که یک جا کثرت ترتیبی را پذیرفته و در جای دیگر رد نموده است (جوادی آملی، ۴۱/۳، ۹۲ و ۱۰۷).

نظریه برگزیده: شهود در طول عمر انسان

از نکاتی که از ظاهر آیه قاطعانه قابل برداشت است، این است که لفظ «ذریه» در قرآن نوزده بار وارد شده است و مقصود از آن در تمام موارد، نسل انسان است، اما در ریشه و معنای آن اختلاف است. لفظ ذریه غالباً در مورد انسان‌های کم‌سن به کار می‌رود؛ مانند ﴿...وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ﴾ (بقره/۲۶۶).

معروف در معنای آیه این است که خداوند فرزندان آدم را از صلب حضرت آدم بیرون کشید و آنان را بر یگانگی خود گواه گرفت. در صورتی که هرگز معنای ظاهری آیه این نیست، بلکه مفاد آیه این است که از پشت فرزندان آدم (نه خود آدم) ذریه و نسل‌های آنان را برگرفت. روی این اساس، مفاد آیه غیر آن خواهد بود که در میان مفسران معروف است. صریح آیه این است که خدا ما را بر نفس خود گواه گرفت و همگی اعتراف کردیم که او پروردگار ماست. در عین حال، این شهادت و اخذ اعتراف، درهای عذر را در روز رستاخیز به روی باطل‌گرایان و شرک‌ورزان می‌بندد و به گواهی آیه بعدی (اعراف/۱۷۳)، حق ندارند بگویند ما از این اعتراف بی‌خبر بودیم. چنانچه لفظ «إذ» در آغاز آیه آمده است و چنین جمله‌ای با این آغاز در موردی به کار می‌رود که ظرف حادثه در گذشته بوده و قطعی‌الوقوع باشد (سبحانی، ۶۷).

با این نکاتی که ذکر شد، باید در تفسیر به نظریه‌ای رسید که موافق این نکات برداشت شده از ظاهر آیه مبارکه باشد، مگر اینکه قرینه قوی پیدا کرد که بتوان به استناد آن، از ظاهر آیه قرآن گذشت.

آیه مبارکه از شهودی صحبت کرده که حجت را بر آدمی تمام نموده است؛ اما اینکه چه نوع شهودی، ساکت است. آنچه مشخص است، بحث از شهود است، نه علم و فطرت و سایر راه‌های شناخت. این مفهوم در فلسفه جایگاهی رفیع داشته و در تقسیمات اولیه وجود، مباحث علم و عالم و معلوم، شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی توسط فلاسفه مورد بحث است. همچنین در عرفان و تصوف، مباحث ارزشمندی در خصوص «شهود» و «حضور» مطرح شده است. در مباحث اخلاقی و فلسفه اخلاق هم برخی صاحب‌نظران به این واژه توجه کرده و مکتب شهودگرایی در اخلاق، در اواخر قرن نوزدهم رونق خاصی یافته است. همین‌طور متکلمان به مناسبت‌هایی، مفهوم شهود و پیامدهای حاصل

از آن را مورد مذاقه قرار داده و در اعتلای نظر خود، به شهود مطلق که مختص خدای متعال است، نایل شده‌اند. در بسیاری موارد، واژه «شهود» با واژه «حضور» به یک معنا به کار می‌رود و در برخی موارد، به جای یکدیگر استعمال می‌شوند.

شهود از ریشه «شهد» مشتق شده که به معنای حضور می‌باشد و حضور از ریشه «حضر» در مقابل غیبت به کار می‌رود. هرگاه شهود و حضور به یک معنا گرفته شوند، معنای مقابل این دو، غیبت است. اگر شیئی از شیء دیگر غایب بود (غیبت فیزیکی یا معنوی)، حضور و یا شهودی صورت نمی‌گیرد و اگر غیبت برطرف شد و دو شیء بدون مانع در کنار یکدیگر قرار گرفتند، در این صورت آن دو شیء برای یکدیگر حضور دارند.

با این تعاریف و پذیرش گونه‌های شهود، این پژوهش بر این نظریه تأکید دارد که عالم شهود در طول دوران زندگی هر فردی رخ می‌دهد و بسته به آمادگی فرد، ممکن است در هر سنی و در هر مکان و زمان خاصی برایش اتفاق بیفتد و آن را فراموش هم نمی‌کند. در نتیجه در هر زمان از زندگی انسان واقعه اخذ پیمان رخ دهد، اتمام حجت تمام شده و اثرگذار خواهد بود.

تکیه بر تفاسیر و بزرگان متأخر نیز این نظریه را مدلل می‌سازد؛ چنان‌که تفسیر *مخزن العرفان* چنین عنوان می‌کند:

«وقتی انسان در قوس نزول به آخرین مرتبه هیولی که فقط قوه صرف است رسید، اگر موفق گردید و در قوس صعود درجه به درجه بالا رفت و در عالم طبیعت عکوف نمود، مرتبط می‌گردد به اصل اولی خود؛ یعنی عقل آن وقت به گوش جاننش و به فطرت توحیدش ندای پروردگار خود را می‌شنود و به زبان دلش لَبیک‌گویان می‌گردد.» (امین، ۳۲۱/۵)

البته بانو امین زبان دل را بیان می‌دارد، ولی در نظریه مختار این باور پرورده می‌شود که همان طور که آیه مبارکه از قطعیت امر شهود پرده برداشته است، در این مرحله از زندگی فرد، شهود رخ داده و از وی پیمان اخذ شده و حقیقتاً بلی را در پاسخ می‌گوید. مولانا و سعدی شهود را لحظه‌به‌لحظه و آن‌به‌آن می‌دانند، به گونه‌ای که فرد تا مرحله‌ای پیش می‌رود که خطاب الست را پی در پی بشنود. سعدی در وصف صوفیان می‌گوید:

الست از ازل همچنانشان به گوش به فریاد قالوا بلی در خروش
 (سعدی، بوستان، ۱۰۱)

مولانا نیز در وصف سماع به این مطلب اشاره می‌کند:
 دم‌به‌دم بحر دل و امت او در خوش و نوش در خطابات و مجابات بلی‌اند و الست
 (مولوی، ۲۳۸/۱)

و یا می‌گوید:

سماع آمد سماع آمد سماع بی‌صداع آمد وصال آمد وصال آمد وصال پایدار آمد
 (همان، ۲۶۷/۲)

وصال پایدار از طرفی به وحی بلاانقطاع که در تمام مدت سماع بر مولانا نازل می‌شد و از طرفی به شنیدن مداوم خطاب حق اشاره دارد. بنابراین الست خطابی نیست که یک‌بار شنیده شود، بلکه خداوند پی‌درپی در حال خطاب کردن است و عرفا همراه با شنیدن آن، در رقص و خروشنند. عرفا برای معرفت و شهود باطنی، ویژگی‌ها و نشانه‌هایی ذکر می‌کنند که آن را از سایر راه‌های شناخت جدا می‌کند. برخی از آنها بدین قرار است.

۱- بیان‌ناپذیری

بیان‌ناپذیری معرفت حاصل از سلوک و نگنجیدن محتویات آن در قالب الفاظ، ویژگی اصلی تمامی حالات و تجربه‌های عرفانی است. وجود این مشکل در میان احوال عرفانی نه‌تنها مورد تأکید و قبول عرفای مسلمان است، بلکه اندیشمندان غربی نیز بیان‌ناپذیری را یکی از ویژگی‌های مشترک عرفان در هر مکتب و فرهنگی شمرده‌اند. عین‌القضات خاصیت بیان‌ناپذیری و غیرقابل انتقال بودن را اساس تمایز معارف عرفانی از علوم رسمی می‌داند و عطار هم از شبلی نقل می‌کند که عبارت، زبان علم است و اشارت، زبان معرفت (عین‌القضات، ۷۶).

این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند کان را که خبر شد خبری باز نیامد
 (سعدی، کلیات، ۲۰)

یک دهان خواهیم به پهنای فلک
گر دهان یابم چنین و صد چنین

تا بگویم وصف آن رشک ملک
تنگ آید در فغان این چنین
(مولوی، ۷۹۲/۲)

استیس می گوید:

«ناممکن بودن انتقال یا ابلاغ تجربه عرفانی به کسی که چنین حالی را نیازموده است، مانند امتناع شناساندن رنگ به کور مادرزاد است؛ یعنی ناعارف که باطناً ناپیناست؛ و به همین دلیل است که عارف که بینادل است، نمی تواند چگونگی احوال خویش را به ناعارف تفهیم کند.» (استیس، ۲۹۵)

اما سرّ بیان ناپذیری مکاشفات و مشاهدات عرفا در این است که این تجارب در جایگاهی و رای قلمرو عقل و اندیشه معمولی ما تحقق می پذیرند، در حالی که محور اصلی بهره گرفتن انسان از زبان، اندیشه است و زبان تنها از حوزه عقل و اندیشه فرمان می گیرد. پس زبان برخاسته از نیازهای حوزه عقل و اندیشه در شرح و تفسیر تجارب عرفانی ناتوان خواهد بود. باید توجه نمود که این غیر قابل بیان بودن با نظریه عالم ذر که می گوید انسانها پیمان را به یاد نمی آورند، بسیار متفاوت است. در آن نظریه انسانها به یاد نمی آورند، ولی اینجا غیر قابل وصف است؛ نه اینکه به یاد نمی آورند (خسروپناه، ۳۱۰).

۲- ذومراتب بودن

شهود وجه حق در مجالی و مظاهر نوریه، به لحاظ اینکه خود این مجالی از نظر رتبه وجودی در طول یکدیگر قرار گرفته و بعضی بالاتر از بعضی است، دارای مراتب می باشد و سالکان طریق به تناسب منزل های خویش، از مراتب مختلف آن با عنایات ربوبی برخوردار می گردند. شهود وجه الله در مظاهر اسماء با شهود وجه حق در مجالی مخلوقات بالاتر، و با مجذوب شدن به سوی وجه حق، اشتیاق سالک به شهود کامل تر و بهتر، همه وجود او را می گیرد و عشق به لقاء کامل تر همه قلب را گرفته و آن را سرگشته تر می کند. او با هدایت مقام ربوبی به این حقیقت پی می برد که این مخلوقات بالاتر و موجودات نوری در عین اینکه مجالی و مظاهر وجه الله هستند و وجه او را نشان



می‌دهند، حجاب‌های وجه‌الله نیز هستند، و در عین اینکه به‌لحاظ شدت نوریت و طهارت وجودی، خود در وجه حق فانی بوده و جز حکایت جمال و جلال وجه او حکایت دیگری ندارند، با این نکته باریک هم هدایت می‌شود که کنار زدن این حجاب‌ها و گذر نمودن از آنها و به عبارتی، خرق این حجاب‌ها جز با عنایات خاصه الهی امکان‌پذیر نیست (خمینی، ۱۷۱؛ عبدالرزاق کاشانی، ۵۱۰).

شهود یعنی ادراک حقایق هستی و انتساب آنها به ذات پروردگار و این موضوع در هر عالمی به تناسب همان عالم برای انسان حاصل خواهد شد؛ در عالم ماده برای افراد عادی و در عالم مثال به‌صورت رؤیاهای صادقه و مکاشفات برای برخی دیگر و همین‌طور تا به بالاترها. اما اگر انسانی از فطرت خود فاصله بگیرد، دیگر به این مقام نایل نمی‌شود. در معنا کردن باید عرف قرآن را نیز در نظر گرفت. از این‌رو لازم نیست دنبال معنای لغوی و عجیب کلمه رفت و همان نسل بشر در این آیه همچون سایر آیات قرآن بهترین معناست. درباره زمان آیه نیز که ماضی ذکر شده، این‌طور می‌توان گفت که خداوند که فرازمانی است و بر همه زمان‌ها محیط است، اگر عملی یک‌سال پیش رخ دهد یا هزارسال، آن را گذشته دانسته و اگر دو عمل با فاصله زمانی رخ دهد، باز هم می‌تواند هر دو را گذشته عنوان کند. بدین جهت ظاهر آیه حفظ شده و از انسان تعهد گرفته می‌شود و اگر چشم خود را از حقایق کور نکرده و فطرت پاک خود را بیابد، به شهود خواهد رسید.

از نکات دیگر مد نظر آیه مبارکه، کثرت ترتیبی برداشت شده از آیه است. یک مثال جهت تقریب به ذهن در جهت پذیرش نظریه مختار بیان می‌شود. بدین وسیله که استادی به دانشجویان خود می‌گوید: «شیوه من امتحان گرفتن از همه دانشجویانم است.» منظور استاد این نیست که از همه دانشجویان طی چند سال خدمتش یک‌جا امتحان می‌گیرد، بلکه منظور این است که همیشه و با هر دور از دانشجویانش این‌گونه عمل کرده است. از این‌رو لازم نیست همه انسان‌ها یک‌جا جمع شوند تا تعهدی از همه و در یک زمان گرفته شود.

نتیجه‌گیری

برآیند نهایی این تتبع و تحقیق عبارتند از:

۱- از کنار هم گذاشتن واقعیات و درستی‌های برخی نظرات - که هماهنگ‌تر با ظاهر آیه است و اشکالی را به دنبال نداشته باشد - و کنار گذاشتن کاستی‌های آنها، به این باور می‌رسیم که اگر گردوغبار غفلت از فطرت پاک و خداشناسانه هر کس پاک شود، در لحظاتی از عمر خود شهود خداوند را درک خواهد نمود و این درک برای این انسان اتمام حجت خواهد بود. این امر مسلم است، مگر اینکه فردی خود با اعمالش فطرت پاک خود را سیاه و آلوده نماید و لیاقت شهود را از خود بگیرد.

۲- با این نظریه، تمامی ارکان موجود در آیه ۱۷۲ اعراف (إذ، قالوا، شهود، من بنی آدم، بلی) نیز تأمین خواهد شد. آفریدگار عالم که محیط بر زمان و مکان است، خبر از حادثه حتمی‌الوقوعی داده است که در زندگی انسان رخ می‌دهد. چون خداوند محیط است، پس لفظ «إذ» و «قالوا» در آیه محفوظ است؛ زیرا واقعه اگر در یک زمان و یا با فاصله رخ دهد، برای خبر دادن گذشته است و از طرفی لزومی ندارد در یک زمان، خطاب و پاسخ رخ دهد.

۳- از آنجایی که شهود در این دنیا رخ می‌دهد، مسبوق بودن به انکار پاسخ «بلی» هم مشکلی در تفسیر ایجاد نمی‌کند؛ زیرا دنیا دار خطا و غفلت هم هست. وانگهی، نظریه مختار با بیانیه و تبعیضیه بودن «من» هم سازگاری دارد.

۴- اگر چه این نظریه به ظاهر ذوقی به نظر آید، شواهد نشان می‌دهد که به واقعیت نزدیک‌تر است. با توجه به نمونه‌های یادشده در متن - و نیز پذیرش نظریه مبتنی بر روایات به‌رغم اشکالات بسیاری از مفسران بر آن - نظر مختار را نیز به‌عنوان یکی از احتمالات می‌توان پذیرفت، با این تفاوت که هم شواهد بیشتری بر آن موجود است، و هم از طرفی با ظاهر و مفاد آیات نیز منطبق‌تر و از این جهت، اشکال کمتری بر آن وارد است.



منابع و مأخذ

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم؛ کفایة الاصول، تهران، بی‌نا، ۱۳۲۱ق.
۲. استیس، و.ت؛ عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۴ش.
۳. اکبری، محمدرضا؛ عالم ذر: آغاز شگفت‌انگیز زندگی انسان، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۸ش.
۴. امین، نصرت؛ مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ش.
۵. انصاری قرطبی، ابی‌عبدالله محمد؛ الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۶۵م.
۶. انصاری، محمدرضا؛ «جایگاه «بلی» و معنای آن در قرآن کریم»، فصلنامه ترجمان وحی، شماره ۱۱، ۱۳۸۸ش، ص ۲۳-۱۰.
۷. اورنگ، زهرا؛ بررسی بازتاب آیه الست در آثار شاخص تفسیری و عرفانی تا پایان قرن هشتم (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: ابراهیم شفق، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۷ش.
۸. بحرانی، سید هاشم؛ البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ صحیح البخاری، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ق.
۱۰. برقی، احمد بن محمد؛ طبقات الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
۱۱. بهشتی، سید محمدحسین؛ خدا از دیدگاه قرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم؛ الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر موضوعی قرآن، سلسله مقالات، مجله پاسدار اسلام، شماره ۶۵، ۱۳۶۶ش، ص ۲۱-۱۹، شماره ۶۶، ۱۳۶۶ش، ص ۵۱-۱۰.
۱۵. حسکانی، عبیدالله بن احمد؛ شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق.

۱۶. خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام جدید، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه، ۱۳۷۹ش.
۱۷. خمینی، سید روح‌الله؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۷ش.
۱۸. دستغیب، سید عبدالحسین؛ عبودیت، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۰ش.
۱۹. رازی، ابوالفتح حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۲۰. رشید رضا، محمد؛ المنار، مصر، مطبعة المنار، ۱۳۳۳ق.
۲۱. رودگر، محمدجواد؛ «یادکردی از عهد اول (بازشناسی عالم ذر [فطرت] با رویکردی تفسیری)»، مجله قیاسات، سال نهم، شماره ۳۶، ۱۳۸۴ش، ص ۱۷۲-۱۴۹.
۲۲. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. ساجدی، علی محمد؛ سلیمانی، مریم؛ «مفهوم و مصداق عالم ذر از دیدگاه صدر المتألهین شیرازی و علامه طباطبایی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، شماره یکم، سال ۴۵، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش، ص ۸۵-۵۷.
۲۴. سبحانی، جعفر؛ منشور جاوید، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۳ش.
۲۵. سعدی، ابوالقاسم مصلح بن عبدالله؛ بوستان، گردآورنده: سپیده خلیلی، تهران، شرکت انتشارات سوره مهر، ۱۳۹۰ش.
۲۶. سعدی، ابوالقاسم مصلح بن عبدالله؛ کلیات، به اهتمام محمدعلی فروغی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵ش.
۲۷. سیفی، محمد حسین؛ بررسی و نقد عالم ذر از دیدگاه متکلمان اولیه شیعه (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: احمد رضا شاهرخی، دانشگاه قم - دانشکده الهیات، ۱۳۹۲ش.
۲۸. صمدیان، ارغوان؛ «آلیس در سرزمین عجایب و آن سوی آینه در دیگر عرصه‌های هنری»، نشریه تخصصی روشنان، دفتر هفتم، بهار ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۰-۱۲۲.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۰ق.
۳۰. طبرسی، فضل بن علی؛ مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۶ش.



۳۱. عاملی، شرف‌الدین؛ رؤیة الله و فلسفة الميثاق و الولاية، تهران، لوح محفوظ، ۱۳۸۱ش.
۳۲. عروسی حویزی؛ عبد علی بن جمعه؛ تفسیر نور الثقلین، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۳۳. علم‌الهدی، علی بن الحسین؛ غرر الفوائد (امالی المرتضی)، قاهره، دار الفکر العربی، ۱۳۲۵ق.
۳۴. علی‌پور، احسان؛ تحلیل و بررسی روایات مربوط به عالم ذر (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: علی‌اکبر کلانتری، دانشگاه شیراز - دانشکده علوم انسانی، ۱۳۹۱ش.
۳۵. عیاشی، محمد بن مسعود؛ کتاب التفسیر، تهران، چاپخانه علمی، ۱۳۸۰ق.
۳۶. فاسانی، عبدالرزاق؛ شرح منازل السائرین، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹ش.
۳۷. فاکر میبدی، محمد؛ «تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره عالم ذر در تفسیر آیه ميثاق»، معرفت کلامی، سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳ش، ص ۸۰-۵۷.
۳۸. قدردان قراملکی، محمد حسن؛ «نگاهی به عالم ذر»، کیهان اندیشه، شماره ۵۸، ۱۳۷۳ش، ص ۴۵-۵۷.
۳۹. قرشی، سید علی‌اکبر؛ تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ش.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۰ش.
۴۱. کریمی، عبدالهادی؛ عالم ذر (پایان‌نامه سطح چهار حوزه)، استاد راهنما: احمد عابدی، مدرسه فیضیه قم، ۱۳۸۲ش.
۴۲. گودرزی، فرناز؛ بررسی تفسیر آیه الست از دیدگاه عالمان اهل سنت (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: علی افضلی، دانشکده علوم حدیث قم، ۱۳۸۷ش.
۴۳. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۴۴. مجلسی، محمد تقی؛ مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ش.
۴۵. محمدی آسیاآبادی، علی؛ اسماعیل‌زاده مبارکه، مریم؛ «الست در غزلیات شمس و شبکه روابط معنایی آن با آفرینش، ذکر و سماع»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۰ش، ص ۲۱۰-۱۸۵.
۴۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن؛ دایرة المعارف قرآن کریم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ش.

۴۷. مسعودفر، آسیه؛ بررسی عالم ذر از منظر تقلین (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: حسین خاکپور، دانشگاه سیستان و بلوچستان - دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۱ش.
۴۸. مفید، محمد بن محمد؛ اجوبة المسائل السرورية، قم، المؤتمر العالمي لالفية الشيخ المفيد، بی تا.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۱ق.
۵۰. _____؛ تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۳ش.
۵۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد؛ کلیات شمس، تهران، نشر جاویدان، ۱۳۶۶ش.
۵۲. میبیدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
۵۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج؛ صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۴. هاشمی، جمیله؛ بررسی آراء پیرامون آیه «الست» (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: محمد مهدی گرجیان، دانشگاه آزاد اسلامی اراک، ۱۳۷۶ش.
۵۵. هروی، ام البنین؛ عالم ذر در آیات و روایات (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: مجید معارف، دانشکده اصول دین قم، ۱۳۸۸ش.
۵۶. همدانی، عین القضاء؛ تمهیدات، به تصحیح عقیف عسیران، تهران، کتابخانه منوچهری، ۱۳۷۰ش.