



دیدگاه علامه طباطبائی درباره عالم ذر در تفسیر آیه میثاق -بخش دوم

علامه طباطبائی وجود عالم ذر را بر طبق ظواهر برخی روایات نمی‌پذیرد و معتقد است پیمان به ربوبیت خدا از انسان‌ها در عالم ملکوت و به صورتی که انسان‌ها هیچ‌گونه تشخیصی نداشتند، گرفته شده است.

دیدگاه علامه طباطبائی درباره عالم ذر در تفسیر آیه میثاق -بخش دوم و پایانی
دیدگاه علامه درباره روایات عالم ذر

علامه طباطبائی وجود عالم ذر را بر طبق ظواهر برخی روایات نمی‌پذیرد و معتقد است پیمان به ربوبیت خدا از انسان‌ها در عالم ملکوت و به صورتی که انسان‌ها هیچ‌گونه تشخیصی نداشتند، گرفته شده است.

دیدگاه علامه درباره روایات عالم ذر

مرحوم علامه به برخی روایات اشاره می‌کند و روایات را با تفسیر خود از آیه میثاق مطابق می‌شمارد. حتی در برخی موارد بدون هیچ توضیحی، به ذکر روایت بسنده می‌کند و آن را مؤید نظریه خود می‌داند.

1. علامه طباطبائی معتقد است مضمون روایاتی که معمولاً مثبتان عالم ذر به آن استناد می‌کنند (به این مضمون که ذره‌ها از پشت آدم (علیه السلام) خارج شدند؛ دوزخی و بهشتی بودنشان را از همان موقع معین کردند و بعد هم از ایشان میثاق گرفتند که برخی با اکراه و برخی با رغبت اقرار کردند)، به تواتر معنوی از شیعه و اهل سنت نقل شده است (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 329؛ طباطبائی، 1374، ج 8، ص 429).

2. ظاهر روایاتی که در این باب بر معین بودن سعادت و شقاوت انسان دلالت دارند (سیوطی، 1404ق، ج 3، ص 143 و 145)، مخالف اختیار انسان نیست؛ چراکه تعیین سعادت و شقاوت انسان‌ها با وصف اختیار آنهاست نه به صورت جبری (درباره تعاریف و ویژگی‌های سعادت و شقاوت، ر.ک. ریاحی مهر، 1392، ص 11-15)؛

3. در روایتی که ذریه به ذره تشبیه شده، تشبیه به سبب کثرت ذریه است نه خردی و کوچکی حجم آنان، و وجه تسمیه عالم ذر هم به سبب کثرت این تعبیر در روایات است (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 324؛ طباطبائی، 1374، ج 8، ص 422)؛

4. روایت ابن کوء (عیاشی، 1380ق، ج 2، ص 41) که بیانگر تکلم بنی آدم با خداست مؤید نظریه ماست که خطاب حقیقی بوده است نه صرف زبان حال؛ و همچنین اینکه اقرار فقط به ربوبیت خدا نبوده، بلکه به دیگر عقاید حق مانند نبوت انبیا نیز صورت گرفته است (همان) (علامه در اینجا توضیح نمی‌دهد که این قسمت روایت کدام بیان سابقشان را تأیید می‌کند؛ شاید از این جهت که در ملکوت افراد از یکدیگر غایب نیستند، به یکدیگر نیز شهادت می‌دهند).

5. روایات عالم ظلال (کلینی، 1407ق، ج 2، ص 10) نیز با اخذ میثاق در عالم ملکوت منطبق اند (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 326؛ همو، 1374، ج 8، ص 424). (از آنجاکه علامه روایت میثاق و فطرت را نیز ذکر می‌کند و آن را مؤید نظریه خود می‌داند (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 330؛ همو، 1374، ج 8، ص 430) احتمالاً روایات فطرت را نیز با عالم میثاق و نشئه ملکوت یکی می‌شمارد).

6. اینکه امام (علیه السلام) درباره پاسخ ذریه فرمود: در همان ذره‌ها چیزی قرار داد که اگر از آنها پرسیده شود بتوانند پاسخ گویند (عیاشی، 1380ق، ج 2، ص 12؛ کلینی، 1407ق، ج 2، ص 37). صرف زبان حال نیست، بلکه بدین معناست که اگر به دنیا می‌آمدند همان حالشان پاسخ زبانی و لفظی دنیایی شان می‌شد (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 326-327؛ همو، 1374، ج 8، ص 424-425).

7. روایت دیگر نیز که در آن راوی درباره پاسخ زبانی پرسید و امام (علیه السلام) پاسخ دلی را به آن اضافه کرد (عیاشی، 1380ق، ج 2، ص 40) نشان از این دارد که در نشئه ملکوت زبان و دل یکی است. علاوه بر این، پاسخ دیگرشان نیز که مکانی برای اخذ میثاق تعیین نکرد و فرمود: صنع منهم ما اکتفی به (یعنی خداوند ذریه را چنان آفرید که سؤال و جواب از او صحیح و ممکن باشد) مثل صراحت است در اینکه تکلم حقیقی بوده است (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 327؛ همو، 1374، ج 8، ص 424-425).

8. روایتی که دلالت بر معرفت حضوری انسان ها نسبت به پروردگار دارد (کلینی، 1407ق، ج 2، ص 12-13) موافق نظر ما و مخالف نظر کسانی است که با عالم ذر مخالف اند و معرفت را نسبت به نشانه های خداوند می دانند (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 330؛ طباطبائی، 1374، ج 8، ص 430).

بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

بررسی کلام علامه از نگاه دیگران

مناقشات نظریه علامه از دیدگاه دیگران بدین قرار است:

1. اختصاص نداشتن ملکوت به بنی آدم: اینکه انسان دارای دو چهره ملکی و ملکوتی است، مطلب حقی است؛ ولی همچنان که از اطلاق و عموم ادله نقلی بر می آید، دو چهره داشتن مخصوص انسان نیست؛ بلکه هر موجودی دارای دو چهره است؛ زیرا هر موجود ممکن، به واجب الوجود مرتبط است و در واقع ارتباط هر موجودی به خدای سبحان، ملکوت اوست (جوادی آملی، 1392، ج 31، ص 106؛ همو، درس تفسیر سوره اعراف، جلسه 190). لذا خداوند فرمود: *فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ* (یس: 83).

2. عدم تأمین کثرت ترتیبی: ظاهر من بنی آدم من ظهورهم و درجی و با توالد و تناسل این میثاق گرفته می شود؛ در حالی که نشئه ملکوت چنین نیست. مرحوم علامه همان گونه که زمان گذشته و اذ اخذ را علامت تقدم رتبی عالم ملکوت دانسته است، الفاظ دیگر آیه را نیز می بایست مدنظر قرار می داد؛ چراکه تناسب صدر و ذیل اقتضا دارد موطن الست بریکم بلیی و اینکه در روز قیامت ادعای بی خبری نکنند و نگویند پدران ما شرک ورزیدند، همه یکی باشد؛ در حالی که عالم ملکوت قدرت تحمل مسئله ابوت و بنوت را ندارد (جوادی آملی، 1392، ج 31، ص 107؛ همو، درس تفسیر سوره اعراف، جلسه 196)؛

3. راه نیافتن شرک در ملکوت: انتهای آیه، بحث درباره شرک پدران است؛ در حالی که در ملکوت شرکی راه ندارد (همان)؛

4. نارسایی میثاق در موطن شهود برای موطن غفلت: چگونه می توان توجیه کرد که خداوند در موطنی که اصلاً غفلت راه ندارد، برای موطن غفلت پیمان گرفته باشد؟ (جوادی آملی، 1392، ج 31، ص 107-108؛ همو، 1379، ص 131). علاوه بر اینکه موطن مصونیت از خطا و اشتباه نمی تواند اتمام حجت برای موطن غرور و غفلت باشد؛ همان گونه که نمی توان شهود و آگاهی زمان بیداری را اتمام حجت برای زمان خواب قرار داد (جوادی آملی، 1379، ص 132)؛

5. از آنجاکه برخی روایات دلالت بر این دارند که عده ای منافقانه اقرار به ربوبیت خداوند کردند و در باطن به خداوند کفر ورزیدند، نمی توان چنین موطنی را موطن ملکوت دانست؛ چراکه موطن ملکوت جای نفاق نیست و همه موجودات از جنبه ملکوتی خود نسبت به خداوند خاضع اند (همان)؛

6. گرچه شهادت به معنای حضور و احضار است، این احضار نفس بر دو گونه است: گاه شهادت به امری است در درون آدمی (مانند اقرار به فقر و امکان انسان) و گاهی شهادت به امری خارج از نفس است (مانند اقرار به بدهی در ذمه خود برای دیگری) و آیه در مقام بیان مورد دوم است، یعنی معرفت به خدا؛ در حالی که از کلام علامه مورد اول برداشت می شود (رضوی، 1433ق، ص 455)؛ (چرا که مرحوم علامه بحث ضعف نفس را بیان کرد)؛

7. برای جهان دو نشئه وجود ندارد، نشئه ای به نام باطن و درون جهان و نشئه دیگری به نام ظاهر و برون عالم. به عبارت دیگر، برای جهان و پدیده ها دو مرحله از وجود نیست، وجودی جمعی و وجود تدریجی؛ بلکه برای پدیده ها یک تحقق و یا یک وجود بیش نیست که گاه به صورت مجتمع و گاه احياناً به صورت متفرق دیده می شوند. اگر اختلاف وجود دارد، مربوط به پرتو آن و کم توانی بیننده است نه خود حوادث و پدیده ها (سبحانی، 1373، ج 2، ص 77)؛

8. هدف آیه این است که خداوند از انسان به ربوبیت خود اقرار او اعتراف گیرد و بندگان به آن گواهی دهند؛ ولی نتیجه حضور پدیده های جهان نزد خدا اثبات علم خدا نسبت به حوادث و جریان هاست، نه آگاهی موجودات از خدا. ممکن است تصور شود همان گونه که حضور اشیا نزد خدا سبب علم خدا به آنها می شود، همچنین موجب می شود که اشیا نیز به خدا علم داشته باشند، ولی این مطلب تصویری بیش نیست؛ زیرا حضور از آن نظر موجب علم و سبب آگاهی می گردد که همراه با قیام شیء با

خدا و در نتیجه احاطه خدا بر آن شیء است و چنین صفت و ملاکی تنها در جانب خدا موجود است. اوست قیوم و محیط؛ در حالی که در دیگر موجودات، چنین ملاک و خصوصیتی نیست (همان، ص 78).

9. اشکال دیگر نسبت به زبان حالی است که مرحوم علامه مطرح ساخته است (طباطبائی، 1417ق، ج 8، ص 308). با توجه به ظاهر آیه و روایات در می یابیم که خداوند صوت را آفریده و انسان ها نیز پاسخ دادند. بنابراین کلام ایشان درباره زبان حال صحیح نیست (رضوی، 1433ق، ص 458).

بررسی مناقشات در نظریه علامه طباطبائی

هر شماره ناظر به شماره مشابه در قسمت پیشین (بررسی کلام علامه از نگاه دیگران) است:

1. این مناقشه را می توان چنین پاسخ داد که گرچه همه موجودات دارای ملکوت اند، آنچه انسان را از دیگر موجودات متمایز می کند، ملکوت همراه با عقل است؛ یعنی از سویی خداوند از او میثاق گرفته و از سویی هم در دنیا به او عقل و اختیار داده است تا روشن شود چقدر از آن میثاق فاصله می گیرد؛

2. این اشکال را می توان بر تفسیر علامه وارد دانست؛ اما باید توجه کرد که در چنین آیاتی، تحفظ بر ظهور تمام واژگان و تأویل نکردن هیچ یک از عبارات، امری دشوار و بلکه ناممکن است؛ همان گونه که تفسیر خود مستشکل از این آیه نیز مبتلا به برخی خلاف ظاهرهاست (جوادی آملی، 1392، ج 31، ص 108-111). همچنین سخن ایشان، درباره کثرت ترتیبی یک سان نیست؛ چرا که در جایی کثرت ترتیبی را می پذیرد و در جای دیگر کثرت جمعی را (عبارت ایشان را در این صفحات با هم مقایسه کنید: جوادی آملی، 1392، ج 31، ص 41 و 92 و 107)؛

3. پاسخ اشکال راه نیافتن شرک در ملکوت نیز بسیار روشن است؛ چرا که ممکن است پیمان در یک موطن باشد و تکلیف در موطنی دیگر، و تعلیل ذیل آیه (ان تقولوا یوم القیامه ... او تقولوا انما اشرك) ناظر به دار تکلیف، یعنی دنیا باشد نه ناظر به موطن میثاق. بنابراین مفهوم ذیل آیه این چنین است: این میثاق گرفته شد تا انسان ها در روز قیامت نگویند در دنیا غافل بودیم یا به تبع پدرانمان مشرک شدیم؛

4. درباره اشکال نارسایی میثاق در موطن شهود برای موطن غفلت نیز باید گفت خود مرحوم علامه به این اشکال پاسخ داده و آن این است که منافات ندارد انسان اصل میثاق را در موطن غفلت به یاد داشته باشد؛ اگر چه در موطن غفلت واقع گردد و موطن میثاق را فراموش کرده باشد؛

5. از آنجا که اشکال پنجم به نظریه آیت الله جوادی آملی نیز وارد است، ایشان خود این اشکال را این گونه پاسخ گفته که شاید ظاهر روایاتی که دال بر جمع بودن مؤمن و کافر است، این باشد که خدا می داند در آینده اینان بر پیمانانشان باقی نمی مانند؛ لذا خداوند به اعتبار دنیا می فرماید که در آنجا هم مؤمن و هم کافر جمع اند. البته مبنای ایشان در تطبیق روایات این است که اگر در تعارضات نتوان میان روایات و قرآن و سنت قطعی جمع دلالی نمود، قطعاً قرآن و سنت قطعی مقدم است (جوادی آملی، 1392، ج 31، ص 151؛ همو، درس تفسیر سوره اعراف، جلسه 195)؛

6. همان گونه که دیدگاه علامه بیان شد، ایشان معتقد است در عالم ملکوت و وجود جمعی انسان ها، هیچ فردی از افراد دیگر، افراد از خدا و خدا از افراد غایب نیستند؛ بنابراین شهادت انسان به ضعف خود در عالم ملکوت با عالم دنیا تفاوت دارد؛ یعنی در عالم ملکوت، انسان تنها جنبه خدایی را شهود می کند. اگر بر فرض بپذیریم که انسان به ضعف خود پی می برد و از آن طریق به ربوبیت خداوند اقرار می کند باز با جمله وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى... مطابقت می کند؛ چرا که طبق این فرض نیز شخص در نهایت به امر خارج از نفس، یعنی ربوبیت خداوند شهادت داده است؛

7. مرحوم علامه نیز اختلاف عالم ملک و ملکوت را در مرتبه دانسته است و این به معنای اختلاف در ذات حوادث نیست. علاوه بر این، با توجه به استدلال عقلی و نقلی علامه در زمینه عالم ملکوت، وجود داشتن عالمی ورای عالم دنیا بدون داشتن مشخصه زمان و... بعید نمی نماید و وجود انسان و اقرار او در چنین عالمی ممکن است و صرف محاط بودن ما دلیل بر عدم چنین عالمی نیست. به بیان دیگر، این استدلال اخص از مدعاست؛

8. شاید چنین اشکالی نسبت به معرفت تام و به کنه ذات خداوند وارد باشد؛ یعنی در صورتی می توان معرفت تام و کامل به ذات خدا یافت که بتوان بر او محیط بود؛ در حالی که همه موجودات محاط به وجود خدا هستند. با این حال این مسئله سبب نمی شود که نتوان به اصل وجود خدا و برخی صفات او علم یافت، و بعید است مستشکل همین حد از علم را نیز برای انسان

ها منتفی بدانند؛ چرا که این ادعا مخالف ظاهر آیه و روایات عالم ذر است. در پایان آیه، علت اخذ میثاق چنین بیان شده است: تا مبادا روز قیامت بگوئید ما از این [امر] غافل بودیم؛ یا بگوئید پدران ما پیش از این مشرک بوده‌اند و ما فرزندی پس از ایشان بودیم. آیا ما را به خاطر آنچه باطلاندیشان انجام داده‌اند، هلاک مکنی؟. زمانی چنین احتجاجی صحیح خواهد بود که افراد علم به این میثاق داشته باشند. لذا خداوند با اخذ میثاق حجت را بر بنی آدم تمام کرد تا نتوانند چنین احتجاجی کنند. روایات نیز بر این مطلب دلالت دارند که اگر چنین اخذ میثاقی نبود. انسان ها خدا را نمی شناختند: وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ (کلینی، 1407ق، ج2، ص 13).

9. همان گونه که کلام علامه درباره پاسخ انسان ها بیان شد، ایشان به تکلم و خطاب حقیقی قایل است و حتی زبان حال را نمی پذیرد (طباطبائی، 1417ق، ج8، ص 321؛ همو، 1374، ج8، ص 418).

بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

نقاط قوت نظریه علامه

1. میرا بودن از ایرادهای نظریات مثبتان و منکران: اشکالاتی که به نظر مثبتان عالم ذر و منکران آن وارد بودند، به نظر علامه وارد نیستند.

2. موافقت با ظاهر آیه: ویژگی بارز علامه چه در تفسیر این آیه و چه تفسیر آیات دیگر، تحفظ بر ظواهر آیه است. مثلاً در این آیه از اخذ دلالت بر تقدم دارد و این تقدم (تقدم رتبی) در عالم ملکوت نیز موجود است؛

3. امکان یادآوری: این نظریه با فعل مقدر اذکر هماهنگ است و اگر انسان در هر مقطع غبار غفلت را کنار زند، می تواند آن میثاق را به یاد آورد (جواد آملی، 1392، ج31، ص105. البته مرحوم علامه به مقدر بودن فعل اذکر در آغاز آیه تصریح نکرده و در ترجمه میزان نیز عبارت به یاد آور نیامده است)؛

4. عمومیت میثاق: طبق این نظریه همه انسان ها از صبغه الهی و از مرحله کن برخوردارند؛

5. مصونیت از خطا و غفلت: آن نشئه (ملکوت) از خطر غفلت و نسیان مبرا است و کسی نمی تواند بگوید غافل بودم (همان).

اشکالات

1. دلیل اصلی علامه برای عدم پذیرش دیدگاه مثبتان عالم ذر (به آن صورتی که ظاهر برخی روایات بیانگر آن است) نفی ضرورت عقلی بود؛ به این صورت که امکان ندارد انسان دو بار در دنیا موجود شود، وگرنه لازم می آید که شیء واحد به واسطه تعدد شخصیت، غیر خودش شود؛

2. اگرچه علامه درباره عدم ضرورت عقلی توضیح چندانی نداده است، به نظر می رسد این کلام ریشه در مبنای ایشان درباره نفس و بدن داشته باشد؛ چرا که ایشان همچون صدرالمتألهین شیرازی قایل به جسمانیه الحدوث روحانیه البقاء بودن نفس است (نفس انسانی در حدوثش نیاز به بدن دارد، اما در بقا از آن بی نیاز است).

از نگاه حکمت متعالیه که قایل به حرکت جوهری اشتدادی در نفس است، نفس هنگام حدوث نه مجرد عقلی است و نه مجرد مثلی نطقی، که در این هنگام فقط از اولین و ضعیف ترین مراتب مجرد مثالی ای که هر حیوانی می تواند داشته باشد برخوردار است و سپس با اشتداد جوهری با طی مراحل در مدتی کم یا زیاد، دارای مرتبه نطقی و قادر به درک کلی می شود (عبودیت، 1391، ج3، ص 147).

از این رو خلقت ارواح و تعلق گرفتن آنها به ذرات در عالم ذر ناممکن می نماید و لازمه آن تعدد شخصیت انسان است؛ چرا که در صورت کثرت عددی (ارواح) قبل از بدن، کثرت آنها باید از ناحیه عوارض و لواحق مادی باشد، درحالی که روح انسان (نفس ناطقه) مجرد است و نمی تواند معروض اعراض مادی قرار گیرد و یا مشوب به هر گونه شوائب مادی (مانند زمان، مکان و...) باشد (افضلی، 1388).

طبق این مبنا، چنان که گفته شد، مرحوم علامه تنها راه تبیین عالم ذر را وجود جمعی و بدون تشخص ارواح می داند. از آنجاکه در این مقاله درصدد بیان و تحلیل تأملات مبنایی نیستیم، تنها به نقل چند نکته بسنده می کنیم و داوری در این باره را بر عهده

الف) هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند که تنها عامل کثرت در موجودات، منحصر به اعراض و شئون مادی است... اگر نفوس قبل از ابدان وجود داشته باشند از دو حال خارج نیست: یا آنها مجرد محض اند و یا تجرد محض ندارند و به نحوی از انحاء آمیخته با شوائب مادی اند. اگر آنها مجرد محض نباشند و آمیختگی با ماده داشته باشند (همان طور که صدرالمتألهین در نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس چنین عقیده ای دارد) پس در توجیه کثرت آنها اشکالی وجود ندارد؛ اما اگر مجرد محض باشند، درست است که شئون و اعراض مادی در مجردات راه ندارند... ولی دست کم یک راه دیگر برای پیدایش کثرت و تفاوت در آنها وجود دارد و آن این است که تفاوت آنها به مراتب و درجات مختلف کمالاتی (مانند علم، قدرت و...) باشد که هر کدام به تناسب جایگاه و مرتبه وجودی خاص خود از مبدأ فیض و یا علت مباشر خود دریافت می‌کنند. مصداق این امر را در عقول طولی می‌توان مشاهده کرد... اگر قرار باشد یگانه راه توجیه کثرت در موجودات از طریق عوامل مادی باشد، پس درباره عقول، یا باید آنها را مجرد محض ندانیم و یا کثرت آنها را انکار نماییم و فقط قایل به یک عقل شویم (که فلاسفه اسلامی هیچ یک از این دو شق را قبول ندارند) (همان).

ب) نظریه مزبور با روایات بسیاری تقابل صریح دارد. علامه می‌بایست نظرش را درباره این نوع روایات بیان می‌کرد تا معلوم شود، آیا با وجود این روایات، قایل به این نظریه است یا روایات را به گونه ای کنار می‌زند؟

این تعبیر در احادیث معصومین (علیهم السلام) که خداوند ارواح را قبل از ابدان آفرید (خلق الله الارواح قبل الابدان) (کلینی، 1407ق، ج 1، ص 438؛ صفار، 1404ق، ج 1، ص 87-89 و 356-357؛ کوفی، 1410، ص 229؛ عیاشی، 1380ق، ج 2، ص 249) چنان فراوان به کار رفته است که اگر نگوییم متواتر لفظی است، دست کم متواتر معنوی است (به نظر می‌آید در اینجا تواتر اجمالی صحیح باشد نه معنوی) ... که از مجموع آنها هویت روحانی هر فرد قبل از تولد بدنی او (نه به صورت وجود جمعی، قراین موجود در این طایفه از روایات دلالت دارد بر اینکه ارواح قبل از خلفت ابدان به صورت وجود جمعی نبوده اند و روح هر شخصی معین بوده است، قراینی همچون روحی و روح که امیر المؤمنین (علیه السلام) روح خود را از روح مخاطب جدا می‌کند و اینکه در آن عالم محبین و مبغضین به ایشان نشان داده شدند. برای اطلاع بیشتر از این روایات به ارجاعات قبل مراجعه کنید) ... به روشنی و قطعیت به دست می‌آید (افضلی، 1388).

صدرالمتألهین نیز به فراوانی این روایات اذعان کرده و گفته است: والروایات فی هذا الباب من طریق أصحابنا لا تحصى کثره حتی أن کینونه الأرواح قبل الأجساد کأنها کانت من ضروریات مذهب الإمامیه رضوان الله علیهم (صدرالمتألهین، 1361، ص 239). البته همان گونه که گفته شد، نگاه علامه به روایات اعتقادی، مانند روایات فقهی نیست و کمتر به این گونه روایات نگاه تبعیدی دارد؛

3. برخی روایات بر اختیار انسان در عالم میثاق دلالت دارند؛ یعنی برخی انسان ها با رغبت بلی گفتند و برخی از روی اکراره. این مطلب با نظریه علامه همخوانی ندارد؛ چرا که در نشئه ملکوت همه مطیع اند و از فاعل خود غایب نیستند. این در حالی است که علامه تواتر این روایات را فی الجمله قبول دارد؛

4. برخی توجیهات علامه درباره روایات، خلاف ظاهر است. برای مثال ایشان کلام امام (علیه السلام) را که فرمود: جَعَلَ فِیهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ (کلینی، 1407ق، ج 2، ص 12)؛ (در آنها قرار داد آنچه را که چون از آنها بپرسند بتوانند پاسخ گویند به او) به این صورت تأویل می‌کند که اگر آنان به دنیا بیایند به زبان دنیایی همان پاسخ را می‌دهند؛ درحالی که ظاهر روایت این است که امام (علیه السلام) این جمله را درباره همان نشئه میثاق فرموده است (نه دنیا) و استبعاد و پرسش راوی هم از پاسخ گویی انسان ها در آن نشئه است. روایات دیگر نیز مخالف برداشت ایشان اند. از این جمله است روایت اصبع بن نباته که اساساً راوی از تکلم با خدا پرسش می‌کند و امام (علیه السلام) در پاسخ می‌فرماید: فقد أسمعهم کلامه وردوا علیه الجواب (عیاشی، 1380ق، ج 2، ص 41)؛ (پس (انسان ها) کلام خدا را شنیدند و پاسخ دادند). مجلسی نیز چنین برداشتی را بعید می‌شمارد (مجلسی، 1404ق، ج 7، ص 37). این نشان از این دارد که تأویل مختص علامه نیست، بلکه پیش از مرحوم مجلسی نیز رایج بوده است). علاوه بر اینکه با توجه به این گونه قرائن روایات عالم ذر، می‌توان گفت با نظریه وجود جمعی و غیرتشخصی ناسازگار است؛

5. فعل اخذ، اشهاد و تکلیم (الست بربکم) با توجه به ظاهر آیه و روایات (عیاشی، 1380ق، ج 2، ص 41؛ شریف رضی، 1406ق، ص 87) افعالی جداگانه اند؛ اما مرحوم علامه اگرچه در بدو امر افعال اخذ، اشهاد و تکلیم را جدا از همدیگر گرفته است، وقتی به توضیح و تفسیر می‌پردازد، اشهاد و تکلیم را یک فعل می‌داند؛ یعنی هم اشهاد و هم تکلیم، همان معرفت و اقرار به خداوند سبحان هستند (اصل این اشکال را مرحوم علم الهدی بیان کرده است. البته ایشان تنها مخالفت با روایات را یادآور شده است، اما به نظر می‌آید این سخن با ظاهر آیه نیز همخوانی نداشته باشد. ر.ک. رضوی، 1433ق، ص 456). البته از آنجاکه علامه

دیدگاه مثبتان عالم در (دیدگاهی که قابل به پیدایش ذرات از پشت آدم و تبدیل شدن آنان به انسان های تمام الخلقه و بازگشتشان به پشت آدم بود) را مخالف ضرورت عقلی دانسته بود (که ادله علامه در قسمت نقد علامه به دیدگاه مثبتان گذشت). علی القاعده آیه و روایات می باید به گونه ای دیگر تفسیر شوند؛ اما اولاً همان گونه که بیان شد، به نظر می آید ظاهر آیه و این گونه روایات مخالف ضرورت عقلی نیستند؛ ثانیاً اگر علامه روایات را مخالف برداشت خود از آیه دیده است می باید یا آنها را به گونه ای دیگر معنا کند و یا کنارشان بگذارد؛ در حالی که از سویی بیان دیگری برای روایات ذکر نکرده و از سوی دیگر تواتر روایات را فی الجمله پذیرفته است؛

6. علامه علاوه بر اینکه بسیاری از روایات عالم در را در تفسیر آیه نیاورده (و خود علامه هم بدین مسئله معترف است)، از برخی روایات ذکر شده نیز بدون توضیح و تطبیق آنها با مدعای خود گذر کرده است. برای مثال ایشان در چگونگی تطبیق روایات طینت بر عالم میثاق یا اینکه روایات دال بر اختیار انسان در آن نشئه چگونه با مدعای ایشان تطابق دارند، توضیحی ارائه نداده است.

نتیجه گیری

علامه طباطبائی نه دیدگاه تفسیری مثبتان عالم در را (به آن صورت که ظاهر برخی روایات دلالت دارند) می پذیرد و نه دیدگاه کسانی را که به بیان تمثیلی آیه قایل اند موافق با آیه می داند. ایشان با توجه به روش تفسیری خود، یعنی روش قرآن به قرآن، در ارائه تفسیر آیه به وجودی جمعی انسان ها در عالم ملکوت کوشید، تا هم از اشکالات دیگر مفسران در امان باشد و هم بر ظاهر آیه تحفظ کند. تأثیر مبنا و مشی فلسفی ایشان در تحلیل و تبیین آیه نمایان است. علامه تفسیر خود را موافق با ظاهر آیه و همچنین روایات عالم در می داند.

گذشته از نقاط قوت تفسیر ایشان درباره آیه میثاق، به نظر می آید این برداشت نیز با اشکالاتی روبه روست؛ به ویژه در تطبیق با روایات فراوان عالم در. توضیح آنکه ظاهر برخی روایات عالم در که از امکان عقلی نیز برخوردارند (و ایشان هم آنها را نقل می کند) با دیدگاه ایشان ناسازگار است و این در حالی است که خود ایشان نیز تواتر معنوی این طایفه از روایات را می پذیرد و طبق مبنایشان روایات متواتر حجت هستند.

منابع

ابن فارس، أحمدبن، 1404ق، معجم مقاییس اللغة، محقق مصحح عبدالسلام محمدهارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمدبن مکرم، 1414ق، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.

افضلی، علی، 1388، پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره عالم در، فلسفه دین، ش4، ص85-112.

بحرانی، سیدهاشم، 1416ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.

برقی، احمدبن محمدبن خالد، 1371ق، المحاسن، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامیه.

جوادی آملی، عبدالله، 1379، فطرت در قرآن، چ دوم، قم، اسراء.

____ درس تفسیر سوره اعراف در: <http://portal.esra.ir/Pages>

____ 1392، تسنیم تفسیر قرآن کریم، تحقیق روح الله رزقی، قم، اسراء.

راغب أصفهانی، حسین بن محمد، 1412ق، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دمشق دار القلم.

رضایی اصفهانی، محمدعلی، 1385، منطق تفسیر قرآن، چ دوم، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.

رضوی، سیدعلی، 1433ق، سد المفرد علی منکر عالم الذر، بیروت، دارالعلوم.

ریاحی مهر، باقر، 1392، عوامل و آثار سعادت انسان از منظر قرآن، پایان نامه کارشناسی ارشد، مدرسی معارف اسلامی، قم،

- سبحانی، جعفر، 1373، منشور جاوید قرآن، چ سوم، قم، موسسه امام صادق (علیه السلام).
- سیوطی، جلال الدین، 1404ق، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شریف رضی، محمد بن حسین، 1406ق، خصائص الاثمه (خصائص أمير المؤمنين) (علیه السلام)، تصحیح محمدهادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- صدرالمتألهین، 1361، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- صدوق، محمدبن علی، 1385، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری.
- ____ 1403ق، معانی الأخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ____ ، 1398ق، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن حسن، 1404ق، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، تحقیق محسن بن عباسعلی کوچه باغی، قم، کتابخانه آیه الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، 1417ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ____ 1374، المیزان فی تفسیرالقرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، 1377، جوامع الجامع، تهران، قم، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه.
- طوسی، محمد بن الحسن ، 1407ق، تهذیب الأحکام، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- ____ ، 1414ق، الأمالی، مؤسسه البعثة، قم، دار الثقافه.
- عبودیت، عبدالرسول، 1391، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت.
- عیاشی، محمد بن مسعود، 1380ق، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعه العلمیه.
- فؤاد، افرام، 1375، فرهنگ ابجدی بستانی، ترجمه رضا مهیار، چ دوم، تهران، اسلامی.
- فیومی، احمدبن محمد، 1414ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير، چ دوم، قم، دارالهجره.
- قمی، علی بن ابراهیم، 1404ق، تفسیر القمی، تحقیق طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، 1407ق، الکافی، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، 1410ق، تفسیر فرات الکوفی، تهران، مؤسسه الطبع و النشر فی وزاره الإرشاد الإسلامی.
- مجلسی، محمد باقر، 1404ق، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق مصحح هاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
- مصطفوی، حسن، 1368، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، 1369، فطرت، تهران، صدرا.

مفید، محمد بن محمد، 1424ق، تفسیر القرآن المجید، قم، بوستان کتاب.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، 1374، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

محمد فاکر میبدی: استاد جامعه المصطفی العالمیه.

باقر ریاحی مهر: کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

علی اصغر حدیدی: دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه مفید.

معرفت کلامی - سال پنجم، شماره اول، پیاپی 12، بهار و تابستان 1393.