



مطالعات قرآنی و حدیث

دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث

سال هشتم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: دکتر حسین علی سعدی

سرمدیر: دکتر مهدی ایزدی

مدیر داخلی: دکتر محمد جانی پور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

آذرتاش آذرنوش استاد دانشگاه تهران
مهدی ایزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
محمدباقر باقری کنی استاد دانشگاه امام صادق (ع)
عبدالکریم بی آزار شیرازی دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
احمد پاکتچی استادیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید کاظم طباطبایی استاد دانشگاه فردوسی
عبدالهادی فقهی زاده دانشیار دانشگاه تهران
عباس مصلاهی پور یزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید رضا مؤدب استاد دانشگاه قم

دوفصلنامه «مطالعات قرآن و حدیث» در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۲۴ و طی نامه شماره ۳/۱۸۱۷۲۲ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، از شماره ۹ موفق به اخذ اعتبار علمی - پژوهشی شده است و مقالات آن در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.magiran.com

پایگاه استادی علوم جهان اسلام

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

۲۴۶ صفحه / ۱۰۰۰۰۰ ریال

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۷۴، نمابر: ۸۸۰۸۰۴۲۴

تهران، بزرگراه شهید چمران، بل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

<http://quran.journals.isu.ac.ir>

امور فنی و توزیع: معاونت پژوهشی، اداره نشریات

داخلی ۲۴۵، نمابر: ۸۸۵۷۵۰۲۵، صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵

E-mail: mag@isu.ac.ir

جهت تهیه نسخه چاپی مجله، به بخش «درخواست نسخه چاپی» در سامانه الکترونیک نشریه مراجعه کنید.

بررسی تطبیقی آیه میثاق از نظر استاد شهید مطهری و آیت الله جوادی آملی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۳

مرضیه آب باری*

علی اکبر نصیری**

چکیده

یکی از مهم‌ترین استنادات قرآنی در فطری بودن معارف دینی، آیه ۱۷۲ اعراف «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» است که می‌توان آن را احتجاجی در برابر معاندین و منکرین دین دانست. آرای گوناگونی از متقدمین و متأخرین در مورد این آیه مطرح شده است؛ برخی آیه را در حد تمثیل دانسته‌اند و بعضی دیگر معتقدند که آیه درصدد بیان واقعیت خارجی است. ضرورت بحث از این موضوع، زمانی نمایان می‌شود که اختلاف نظرات متعدد و به ظاهر متناقض در این زمینه، موجب تشویش اذهان عرف و به ویژه علاقه‌مندان به این بحث می‌شود. مقاله حاضر پس از بررسی نظرات دیدگاه‌های شهید مطهری و استاد جوادی آملی پیرامون عالم‌ذر، بیان می‌دارد که وجه تشابه این دو بزرگوار در عنایت به دیدگاه علامه طباطبایی است با این تفاوت که شهید مطهری ظاهراً این نظریه را پذیرفته‌اند ولی استاد جوادی آن را نقد نموده‌اند، به نظر می‌رسد نوآوری نوشتار حاضر این است که می‌توان دیدگاه ملکوت علامه طباطبایی را با نظریه‌ی فطرت استاد جوادی آملی جمع نمود.

واژگان کلیدی

آیه میثاق، عالم ملکوت، فطرت، مطهری، جوادی آملی.

* دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

m_abyari@yahoo.com

nasirizaboli@yahoo.com

** استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان

طرح مسئله

اعتقاد به عالم ذر، مورد پذیرش اکثر اندیشمندان اسلامی و مستند به ادله قرآنی روایی می‌باشد، اصلی‌ترین سند قرآنی در این باره آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ». (اعراف: ۱۷۲) «و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبدا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم». (ترجمه فولادوند)

در تفسیر این آیه، اختلاف نظرهایی وجود دارد و این اختلاف آراء حتی درباره روایات مربوط به آن نیز، مشاهده می‌شود، (ر.ک: پزشکی، ۱۳۷۶، ص ۱۴) این تفاوت دیدگاه‌ها، در برخی جزئیات است از جمله این‌که؛ موطن اخذ میثاق کجا بوده؟ در کجا انسان‌ها به ربوبیت حق و عبودیت خویش اعتراف کرده‌اند؟

تاکنون مقالات متعددی پیرامون عالم ذر به نگارش درآمده و به تبیین دیدگاه‌ها پرداخته است. در برخی از مقالات، به دیدگاه استاد جوادی آملی در مورد نظریه علامه طباطبایی اشاره شده و حتی جوابهایی به نقدهای ایشان داده شده است ولی از نظریه جدیدشان سخنی به میان نیامده است، لازم به ذکر است تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است در هیچ کدام از مقالات، دیدگاه شهید مطهری مطرح نشده و بررسی تطبیقی نیز میان نظرات این دو بزرگوار - در این موضوع - صورت نگرفته است.

از این‌رو نگارنده در این مقاله، به بررسی دیدگاه شهید مطهری و استاد جوادی آملی - در مورد عالم ذر و تبیین این آیه شریفه - می‌پردازد. استاد جوادی در ابتدا، دیدگاه‌های مختلف را بیان داشته‌اند و آن‌ها را نقد و بررسی نموده‌اند، اما شهید مطهری - با همه دغدغه‌ای که در این مورد داشته‌اند - مجالی برای تبیین آن نیافتند و فقط در جاهای مختلف به دیدگاه علامه طباطبایی اشاره نموده‌اند و آن را بسیار جالب دانسته‌اند.

استاد جوادی این‌گونه به تبیین این آیه می‌پردازند که خدای سبحان می‌فرماید: «ما در نشئه‌ای، انسان‌ها را گواه خودشان قرار دادیم و نفسشان را به ایشان نشان دادیم و

آنها به ربوبیت خدا و عبودیت خود اعتراف کردند و این چنین اصل توحید، نبوت، وحی و شریعت در درون هر کسی پیش‌بینی شده است تا کسی در قیامت بهانه نیاورد که ما وارث سنتی باطل بودیم و سنت‌های قومی در ما اثر گذاشت؛ و یا در محیطی غیرمذهبی تربیت یافتیم؛ به این ترتیب، بهانه‌های سیاسی، جغرافیایی، قومی و نژادی بی‌تأثیر خواهد بود.

خدای سبحان می‌فرماید: در آن نشئه شما به حقیقت خود که عبد خدا هستید و او ربّ شماسست، پی بردید. این نشئه‌ای تاریخی و یا در عالم دیگری نیست تا بگویید که آن را فراموش کردیم؛ اکنون هم با شماسست و خواهد بود. کلمه «اذ» در اینجا متعلق به «أذکر» است؛ یعنی به یاد آن صحنه باش؛ یعنی اکنون هم اگر تفکر کنید، آن را به یاد می‌آورید». (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۴۸-۴۷)

شهید مطهری نیز می‌فرماید:

«در آیه معروف «ذر» که اشاره به فطرت انسانی است، پس از آن که می‌فرماید خداوند پیمان توحید را در نهاد مردم قرار داده است می‌گوید: برای اینکه بعدها نگوید همانا پدران ما مشرک بوده‌اند و ما چاره‌ای نداشتیم و مجبور بودیم که به رسنت پدران خود باقی باشیم. با چنین فطرت خدادادی هیچ‌گونه اجباری در کار نیست». (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، صص ۳۵۱-۳۵۰)

از نظر ایشان آیه دیگری نیز وجود دارد که دلالت کمتری بر عالم ذر می‌نماید (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۰۳) و آن عبارت است از: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (یس: ۶۰)؛ «ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرسستید؛ زیرا وی دشمن آشکار شماسست؟».

همچنین دلالت این آیه با ضمیمه نمودن آیه ۱۷۲ اعراف تقویت می‌شود. (قدردان

قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴)

۱. مفهوم شناسی آیه

واژه «ذریه» به معنای فرزندان است - اعم از کوچک و بزرگ - و برای مذکر و مؤنث، مفرد و جمع و اولاد بلافصل و مع الفصل به کار می‌رود. (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۴۲۱؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۷۵؛ همان، ج ۲، ص ۱۳۹؛ أندلسی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۵۴۳؛ همان، ج ۲، ص ۴۵۴ و ۴۶۲) البته اصل اولی در کاربرد «ذریه» برای جمع و فرزندان کوچک است؛ ولی برای یک نفر و برای فرزندان بزرگ نیز در عرف به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۷؛ پس «ذریّه» یعنی فرزند و نسل (فیومی، بی‌تا، ص ۲۰۷)؛ چه با واسطه یا بی‌واسطه (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۴۵۵) و شامل فرزند پسر و دختر می‌شود «ذریه الرجل، ولده» و جمع آن «ذاری» و «ذریات» است.

در ریشه کلمه «ذریه» سه قول مطرح است:

۱. از ذرأ به معنای «خَلَقَ» می‌باشد که همزه آن حذف شده است. مانند: «رویه» و «به ریه». (فیومی، بی‌تا، ص ۲۰۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۴۳۵)
۲. از «ذرو» به معنای عالی و بالاست که اصل آن «ذُرویه» بوده و واو آن حذف شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۴۳۵)
۳. از «ذِر» به معنای ذره و کوچک است بر وزن فُعْلَیْه و قمریّه، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۴۳۵) که به معنای لطافت و پراکندگی می‌آید؛ از این رو به مورچه‌های کوچک، «ذِر» گفته می‌شود... هنگامی که خورشید طلوع می‌کند و نور آن پراکنده می‌شود، می‌گویند: «ذرت الشمس ذروراً». (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۴) همچنین «ذریه» یا «ذروره» به نوعی از عطر گفته می‌شود. (فیومی، بی‌تا، ص ۲۰۷)

نتیجه، این‌که: «ذِر» به معنای پراکنده ساختن و ریزیز کردنش است نه مطلق پراکنده کردن. ذریّه در اصل از «ذُره» (چیزی که پخش و پراکنده می‌شود) است که «یاء» آن برای نسبت و «تاء» برای تأنیث است و به اعتبار کثرت و جماعت به آن ملحق شده است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۳۰۶-۳۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲،

ص ۳۹۳؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۴) نسل آدمی را از آن جهت ذریه می‌گویند که در آغاز پیدایش، ذرات ریزی است که در رحم‌ها پراکنده می‌شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۴۴)

۲. آراء و نظرات گوناگون درباره أخذ میثاق

اصل میثاق بر ربوبیت حق تعالی، صریح آیه است و شکی در آن نیست؛ (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۴) اگرچه در قرآن نام عالم ذر به صراحت ذکر نشده، ولی چنین حقیقتی وجود دارد. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۴۱) اما در مورد جزئیات آن، آرای گوناگونی - از متقدمان و متأخران - مطرح شده است. در این قسمت ابتدا به تبیین نظرات پرداخته و سپس دیدگاه مختار مطرح خواهد شد:

۲-۱. تمثیل

طبق این نظریه: آیه براساس تمثیل - نه واقع - بیان شده است؛ یعنی خداوند در واقع از ذریه فرزندان آدم اقرار و پیمانی نگرفته و هیچ گفتگویی بین خداوند و انسان‌ها در عالمی به نام ذر صورت نگرفته است، اساساً عالمی به نام ذر یا "الست" نداریم و آیه شریفه و روایات، از باب حکایت، تمثیل و مجاز است. مراد آیه آن است که گویا خداوند از انسان‌ها اقرار گرفته، نه آن‌که واقعاً صحنه اشهاد، گرفتن و سپردن تعهد و میثاق تحقق یافته باشد؛ یعنی خداوند با ارائه ادله‌ای بر ربوبیت خود گویا گفته است: آیا من پروردگار شما نیستم؟ آن‌گاه آن‌ها نیز بر ربوبیت پروردگار شهادت داده‌اند. (بیضاوی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۴-۱۲۳)

بر اساس این دیدگاه، ربوبیت ذات اقدس الهی - و به تبع آن عبودیت انسان - چنان روشن است که از هر کسی پرسش شود، پاسخ آری خواهد داد. (همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۴)

در صحیفه سجادیه مضمون همین مطلب از امام سجّاد (ع) آمده که فرمودند: «فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَ بِإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُتَزَجِرَةٌ». (امام سجّاد (ع)، ۱۴۱۸ق، ص ۵۴)؛ «اشیا به صرف اراده تو امرپذیر و به صرف کراهت تو از کار می‌ایستند و آن را ترک می‌کنند و لازم نیست به آن‌ها امر قولی و یا نهی لفظی کنی».

از نظر زمخشری نیز محتوای آیه جنبه تخییل و تمثیل دارد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶) محقق داماد نیز همین مضمون را از بعضی اهل تفسیر نقل کرده است. (محقق داماد، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۲۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص ۱۲۰) سید شرف‌الدین جبل عاملی می‌نویسد:

«هم توحید خداوند و هم ولایت اهل بیت (ع) و نبوت حضرت محمد (ص) و امامت دوازده امام (ع)، در موطن تعهد به عنوان میثاق مطرح شده است و ظاهر آیه را بر تمثیل و تصویر حمل کرده‌اند». (جبل عاملی، بی‌تا، ص ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۵-۱۲۴)

۲-۱. نقد و بررسی

اساسی‌ترین اشکال این دیدگاه این است که آیه میثاق در صدد احتجاج است؛ یعنی چیزی وقوع یافته است که ذات اقدس الهی می‌تواند به آن احتجاج کند، ولی با تمثیل نمی‌توان احتجاج کرد. علاوه بر این، اگر آیه فقط در صدد بیان ربوبیت خدا و عبودیت انسان بود، دیگر نیازی به تمثیل اخذ پیمان در عالم ذر نبود؛ زیرا صرف نظام هستی (اعم از موجودات زمینی و آسمانی) بدان شهادت می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۵)

مسئله دیگر این که تمثیل با تخییل تفاوت دارد؛ زیرا تخییل و محاکات خیالی که در شعر مطرح است، در حریم قرآن کریم راه ندارد. از این روی در پاورقی کشف در نقد سخن زمخشری، آمده است که تمثیل نیکوست و در شرع وارد شده است ولی اطلاق تخییل بر کلام خداوند مردود است و دلیل نقلی هم بر آن وارد نشده است. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶) ولی اگر منظور از تخییل، تمثیل باشد، نه تخییل

شعری، این‌گونه تمثیل‌ها در قرآن کریم فراوان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۶-۱۲۵)

عَلَّامَه طباطبایی نیز در نقد این دیدگاه می‌گوید: هرچند حمل آیه بر تمثیل، به امکان عقلی ممکن است، ولی صرف امکان عقلی کافی نیست؛ بلکه باید حمل آیه بر تمثیل با دلیل لفظی یا قرینه تعیین‌کننده عقلی همراه باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۸)

۲-۲. بیان واقعیت خارجی

برخی معتقدند آیه بیانگر تمثیل نیست بلکه درصدد تبیین یک واقعیت خارجی است که بدین‌گونه قابل طرح است:

۲-۲-۱. عالم ذر

این نظریه از آن محدثین و اخباریین است که آیه را بر حقیقت و تکوین مادی حمل نموده‌اند، (قدردان‌قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۴۷) و دیدگاهی مشهور، هماهنگ با باور عمومی، با استناد به ظاهر آیه ۱۷۲ اعراف و ظاهر برخی روایات است. بر اساس این دیدگاه، آیه ناظر به «عالم ذر» بوده و این‌گونه قابل تبیین می‌باشد:

۱. خداوند قبل از آفرینش بدن‌های انسان‌ها، ارواح آن‌ها را آفریده بود.
۲. میلیاردها انسانی که تا برپایی قیامت خلق می‌شوند و از فرزندان آدم (ع) به‌شمار می‌آیند، به صورت ذرات ریزی از صلب حضرت آدم (س) خارج شدند و هریک از آن ارواح، به یکی از این ذرات تعلق گرفت.
۳. به همه این ذرات که ذریه آدم بوده و هستند رودررو خطاب شد و آن‌ها در حالی که عبودیت خود و ربوبیت حق تعالی را احساس و ادراک می‌کردند، به این پرسش که «آیا من پروردگار شما نیستم»، «آری» گفتند.
۴. پس از این اقرار، درحالی‌که به ربوبیت خداوند و عبودیت خودشان معرفت داشتند، به صلب آدم (ع) برگشتند و همواره تا زمانی‌که برای خروج به دنیا اجازه یابند،

از صلیبی به صلب دیگر منتقل می‌شدند پس از آنکه نوبتشان فرا رسید، همان روح در آن‌ها دمیده شد و با همان معرفت به‌دست آمده در عالم ذر، به این دنیا آمدند. کسانی که بر اسلام پایدار بمانند، تابع فطرت نخستین هستند و کسانی که کافر شوند، فطرت نخستین را ترک کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۵؛ مترجمان، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۱۰۸؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۴۹؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۲)

این نظریه را علامه مجلسی و آقاجمال‌الدین خوانساری از متأخرین، حسن‌بصری و پیروانش و نصیرین مسبب در میان متقدمین و محدثین پذیرفته‌اند. فخررازی نیز این دیدگاه را به بسیاری از مفسرین نسبت داده (فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۳۲؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۴۷) و در مورد عالم ذر به آیه «وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً» (نساء: ۱) استناد می‌کند و می‌گوید:

«قائلین عالم ذر، این جمله از آیه را بر حقیقت حمل می‌کنند؛ ولی منکران عالم ذر، آن را مجاز می‌دانند؛ زیرا در عالم ذر همه انسان‌ها به صورت ذراتی ریز از صلب آدم (ع) خارج شدند و ظاهر این جمله نیز پیدایش رجال و نساء از آدم (ع) و همسر او حواست؛ اما بنابر انکار عالم ذر، باید از معنای ظاهری این جمله در آیه صرف‌نظر کرد و آن را مجاز دانست؛ چون در این فرض انسان‌ها از آدم و حوا، و نوه‌ها و اعقاب آن‌ها پدید آمده‌اند؛ نه فقط از خود آدم و حوا، بلکه از آن دو فقط چند فرزند به وجود آمده است.»^۳ (فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۳۲؛ جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۱۸)

۲-۱-۲-۱. نقد و بررسی

اصل عالم ذریه (ذرّ) حق است؛ اما داستان خارج شدن ذرات ریز از صلب آدم، روح بخشیدن به آن‌ها، گرفتن روح از آن‌ها، دادن آن ارواح به ابدان بعدی دارای اشکالاتی است که بیان می‌شود:

الف) مخالفت با ظاهر آیه: زیرا آیه می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (اعراف: ۱۷۲)؛ خدا از ظهور (اصلاب) بنی‌آدم ذریه آن‌ها را خارج

کرد، نه از ظَهْر (صلب) آدم؛ یعنی از پشت همه فرزندان آدم نه از صلب آدم، ذَرِّیه آنان را گرفته‌ایم، به همین جهت، ضمایر را به صورت «جمع» می‌آورد: «مِنْ ظُهُورِهِمْ»، «ذُرِّیَّتِهِمْ». (رودگر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴) و تعبیر به بنی‌آدم دارد نه آدم، پس مفاد آیه این است:

خداوند ذریه افراد را از صلب بنی‌آدم اخراج کرد؛ یعنی هرکسی از صلب پدر خود برآمد و این، سر از میلیاردها صلب درمی‌آورد درحالی‌که طبق این نظریه همه انسان‌ها از صلب یک نفر (آدم) برگرفته شدند. علاوه بر این در قرآن عنوان «ذَرَّ» و «ذَرَات» نیامده، بلکه «ذَرِّیه» گفته شده است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۵۱، ص ۳۹۸؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۱۹)

ب) روایات مورد استدلال این نظریه، از حیث سند طوری نیستند که بتوانند مفسر آیه باشند؛ زیرا برخی از این روایات، یا روایت آخر سند در آن‌ها ذکر نشده و مرفوعه است، و یا نامی از مروی‌عنه به میان نیامده و موقوفه است، بنابراین این روایات حجت نیستند. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۵)

ج) مخالفت با ادله عقلی: زیرا مستلزم نوعی تناسخ است و تناسخ به حکم عقل محال است.

در توضیح اشکال باید گفت: تعلق ارواح انسان‌ها به ذرات ریز مادی، قبل از تعلق به ابدان و سرپرستی آن ذرات ریز و سپس رها کردن آن‌ها و به عهده گرفتن تدبیر آن‌ها با تعلق به ابدان کنونی در این عالم، در واقع تعلق گرفتن این ارواح از بدن قبلی (ذری) به بدن بعدی (بدن‌های معمولی) است که هر دو بدن نیز در نشئه طبیعت‌اند و این گونه‌ای از قول به تناسخ است؛ زیرا تناسخ، فقط این نیست که روح پس از مفارقت از بدن، به بدن انسان کامل یا حیوان کامل تعلق بگیرد. تناسخ به معنای جامع، اقسام گوناگون نزولی و صعودی دارد و همه اقسام آن محال است.

بر این اساس، محققان از مفسران امامیه از جمله شیخ طوسی و امین‌الاسلام طبرسی نیز با عباراتی گوناگون وجود عالم ذرّ و پیمان گرفتن خدا از ارواح متعلق به ذرات را به معنایی که مستلزم تناسخ است، رد کرده‌اند. (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸؛

طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۵؛ مترجمان، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۱۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۱۹؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۸؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۳)

(د) هدف از پیمان گرفتن، اتمام حجت و یادآوری آن در دنیا و قدم نهادن در راه حق و کمال است تا کسی غفلت خود یا شرک پدرانش را عذر گمراهی خود قرار ندهد؛ پس چرا همه آن را فراموش کرده‌اند؟ از سوی دیگر چون کسی این پیمان را به یاد نمی‌آورد، استدلال به آن برای اتمام حجت نیز صحیح نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۹؛ رودگر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴)

(ه) اگر این پیمان با «آگاهی کامل» گرفته شده است؛ یعنی با خودآگاهی کافی و عقل و شعور، چگونه اکنون همگان از آن بی‌خبرند؟ (رودگر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴)

(و) تکلیف خود آدم (ع) که ذریه‌اش از صلب او برآمدند، روشن نیست؛ زیرا بر اساس این تفسیر، او کامل الخلقه بود نه ذریه.

(ز) فرزندان بلافصل آدم و سایر انبیاء (ع) نباید در این ماجرا بوده باشند؛ زیرا طبق ظاهر آیه کسانی در آن صحنه بودند که در روز قیامت می‌توانند غفلت خود یا تقلید از پدران مشرک را عذر قرار دهند، درحالی‌که این افراد به هیچ‌یک از این دو (غفلت خود و مشرک بودن پدران) نمی‌توانند احتجاج کنند، از این‌رو برخی برای فرار از این اشکال گفته‌اند که آیه شامل همه نمی‌شود، بلکه مختص مشرکانی است که پدرانی مشرک داشتند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۹)

(ح) این‌که خداوند متعال، همان ذرات موجود در صلب آدم و یا بنی آدم را که بعد از خطاب الهی به صلب آدم برگشت داده شده‌اند دوباره به ترتیب در آینده به وجود خواهد آورد، برخلاف علم و فلسفه است؛ زیرا علم ثابت کرده است که تمامی اعضاء و سلول‌های بدن انسانی حداکثر در طول هشت سال، به تمامی تغییر و تحول می‌یابد و بدنی تازه و دیگر می‌شود و از سویی دیگر در فلسفه، طبق اصل حرکت جوهری، ثابت شده است که هر لحظه جوهر و ذات اجسام و از جمله انسان در حال تغییر است، هرچند شخصیت و نیت انسانی باقی است که از آن به روح تعبیر می‌شود.

بنابراین نمی‌توان معتقد شد که سال‌ها یا قرن‌های پی‌درپی، صلب ما انسان‌ها در صلب آدم یا اولاد آدم نهفته بوده و خداوند از این اصلاّب پیمان گرفته است. (قدردان

قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۴۸) شهید مطهری و استاد جوادی با بیان این‌که عالم طبیعت و انسان براساس حرکت جوهری در یک تغییر مداوم است، به مطلب فوق اشاره دارند. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۴۳۴-۴۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۰)

در مورد نظریه فخررازی نیز - علاوه بر اشکالات فوق - این ایراد وارد است: آیه پیرامون پدید آمدن و پراکنده شدن نسل بشر از آدم و حوا (ع) است. همچنین اگر آدم و حوا (ع) پدر و مادر اصلی و اولی بشر کنونی باشند، نوه‌های فراوان آنان نیز حقیقتاً فرزندان آن‌ها می‌باشند نه مجازاً، زیرا همه با واسطه یا بی‌واسطه از این پدر و مادرند و واژه «ولد» یا «ابن» بر فرزندان بی‌واسطه دلالت دارد؛ ولی در این آیه، کلمات رجال و نساء ذکر شده است که بر فرزندان بدون واسطه دلالت ندارند؛ زیرا هم از آدم و حوا (ع) به والد و والده نامی برده نشده و هم از افراد بشر به عنوان ابناء و بنات، بلکه از این‌ها به رجال و نساء تعبیر شده است.

کلمه «نساء» در قرآن برای زن در برابر شوهر، خواهر در مقابل برادر، دختر در برابر پسر و زن در مقابل مرد به کار می‌رود؛ پس جامع بین زن در برابر شوهر، پدر، برادر، پسر و مطلق مرد است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۴۵۸) پس فقط به معنای دختر نیست، بلکه یکی از مصادیق معنای آن، دختر اعم از باواسطه و بی‌واسطه است. (همو، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۲۰-۱۱۹)

۲-۲-۲. عالم ذر و تمثیل

این نظریه، تفصیل دو نظر قبلی و به شیخ مفید منسوب است. وی اصل عالم ذر را به صورت حقیقی و تکوینی پذیرفته و قائل است که ذراتی از صلب آدم خارج شده و خداوند این ذرات را به صورت انسان به حضرت آدم ارائه کرده است. اما خطاب خداوند متعال به انسان‌ها و جواب "الست بربکم" و "بلی" آن‌ها را، به نحو حقیقی منکر شده و بلکه همه آن‌ها را به تمثیل و مجاز حمل کرده است. (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۴۰-۳۷؛ همو، ۱۴۱۳ب، ص ۱۱۳؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۳۸؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۵۰)

از آنجا که این دیدگاه، تلفیق دو نظریه قبلی است، انتقادهای وارد بر آن نظریات، بر این نظریه نیز وارد است. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۵۰)

۲-۳. پیمان در ملکوت

این دیدگاه علامه طباطبایی است که هیچیک از معانی فوق را نپذیرفته، بلکه به میثاق سپردن در نشئه ملکوت معتقد شده‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۰ و ۳۲۲) شهید مطهری بحث علامه را بسیار عالی و خوب دانسته‌اند و به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان را پذیرفته‌اند. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۱۹) استاد قصد داشتند بحث مبسوطی راجع به عالم ذر، از تفسیر المیزان ارائه دهند ولی مجال آن را نیافتند. (همان، ۵۶۳) اما در جای دیگر ذیل موضوع "دین حنیف" یا "دین فطری" به عالم ذر اشاره کرده و چنین می‌فرمایند: مفاد پیمانی که خدا با روح بشر بسته و او را با آن آشنا کرده است، همان دین حنیف یا دین فطری و یا صبغۀ الله است که در میثاق واقع شده است و از آن به «عالم ذر» تعبیر می‌کنند، یقیناً معنای این عالم، دقیق‌تر از آن است که گفته می‌شود انسان‌ها قبلاً در همین عالم ماده و طبیعت به صورت حیوانات کوچکی بودند و بعد به چنین صورتی درآمدند. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۶۱)

استاد جوادی‌آملی نظر علامه طباطبایی را این چنین تقریر می‌فرمایند: اولاً پیمان خداوند از ذریه بنی آدم، تاریخ ندارد؛ انسان‌ها هنگامی که از زندگی دنیوی برخوردار هستند، در عالم ذر می‌باشند. ثانیاً پرسش و پاسخ مورد نظر آیه، گفت‌وگویی حقیقی است؛ نه صرف زبان حال که در قالب تمثیل بیان شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص ۱۱۹) برخلاف بسیاری از مفسران همچون: بیضاوی و سید شرف‌الدین جبل عاملی که این گفت و گو را حقیقی نمی‌دانند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶؛ جبل عاملی، بی تا، ص ۲۷)

استاد جوادی‌آملی از آیات دیگری نیز این معنا را که انسان دارای دو جنبه ملکی و ملکوتی است و جنبه ملکوتی وی مقدم بر جنبه ملکی اوست، استفاده نموده‌اند؛ از جمله این آیه که می‌فرماید:

«وَإِنْ مِنْشَىءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)؛ «هر موجودی دارای گنجینه‌هایی است و ما آن را با اندازه معین نازل می‌کنیم».

علامه طباطبایی در توضیح این دیدگاه، می‌فرماید:

خداوند سبحان در عالمی که از نظر زمانی، هیچ جدایی از نشئه دنیوی ندارد، اما محیط بر آن است؛ یعنی سابق بر این نشئه دنیوی است اما نه به نحو سابقیت زمانی، بلکه به نوع سابقیت رتبی، با انسان درباره ربوبیت خویش، میثاق بسته است؛ یعنی همان‌گونه که انسان، علاوه بر زندگانی دنیا، دارای زندگانی دیگری در عوالم برزخ و قیامت است، به گونه‌ای که عالم برزخ محیط بر عالم دنیا و عالم قیامت محیط بر عالم برزخ است و انسان با همان وجود و شخصیت خود در آن دو عالم به زندگی خود ادامه می‌دهد و درعین‌حال، احکام و نظام هر یک از این عوالم به تناسب شدت و ضعف مرتبه وجودی آن‌ها، متفاوت از دیگری است.

همچنین بنا بر آیه «وَإِنْ مِنْشَىءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) یعنی همه موجودات، از جمله انسان سابقه وجودی وسیع و نامحدودی در نزد خداوند و در خزاین او دارا می‌باشند که پس از نازل شدن به دنیا، محدود گردیده است، به نحوی که آن سابقه وجودی وسیع و نامحدود و این وجود محدود دنیوی دو وجه یک شیء‌اند که در عین وحدت، احکامشان متفاوت است.

به عبارت دیگر، عالم انسانی، با همه وسعتی که دارد، مسبوق به یک نشأت انسانی دیگر، به وجود جمعی در نزد خداوند متعال است که در آن نشئه، هیچ فردی از ذات احدیت منقطع نیست و حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بیند و همواره به وجود او اعتراف می‌کند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۱-۳۱۹؛ حاج حسینی، ۱۳۷۴، ص ۶۵) تفاوت میان وجود مادی اشیا و وجود مجرد آن‌ها که در خزاین الهی است، آن است که آنچه نزد انسان‌هاست، قابل‌تغییر و نابودی است ولی آنچه نزد خدای سبحان است، چنین نیست. چنان‌که فرمود:

«مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶)؛ «پس آنچه که نزد ماست قَدَر و زوال‌پذیر و آنچه نزد خداوند است، قضا و ثابت و باقی است».

و به همین دلیل از حرکت، تغییر، زوال و تدریج منزّه است. چنان‌که هر حقیقتی در آن موطن بیش از یک مصداق ندارد. بنابراین با توجه به این‌که موجود عالم ملکوت هم باقی و ثابت است و هم واحد، جنبه ملکوتی انسان نیز ثابت و واحد است نه سیال و کثیر.

علامه طباطبایی با توجه به آیات «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲)، «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳)، «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰)، «وَإِنْ مَنَشَىٰ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و... برای تفسیر آیه میثاق، ضمن ردّ تمثیل و تبیین تاریخی میثاق، در نهایت بر چند نکته تأکید کرده‌اند:

۱. انسان جنبه و چهره‌ای ملکوتی دارد و چهره‌ای ملکی و مادی.
۲. انسان در چهره ملکوتی خویش، ربوبیت خدا و عبودیت خویش را می‌یابد.
۳. موطن ملکوت، بر موطن ملکی و دنیایی او مقدم است؛ ولی تقدّم آن، تقدّم زمانی نیست؛ زیرا ملکوت از محور زمان خارج است بلکه تقدّم رتبی است.
۴. دو موطن ملکوت و ملک، با هم متحدند نه جدا از هم، هرچند یک چیز نیستند.
۵. نشئه میثاق خدا با انسان، نشئه ملکوت انسان‌ها است و خداوند به انسان مُلکی و مادی امر می‌کند که به یاد موطن ملکوتی خود باشد و وقتی به یاد آن موطن بود، پیام آن را حفظ می‌کند. «و اذ أخذ» یعنی «أذکر». (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۲۳-۱۱۹ و ۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۸-۱۲۷؛ رودگر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸)

۲-۳-۱. نقد و بررسی

استاد جوادی آملی هرچند نظریه علامه طباطبایی را دیدگاهی عمیق دانسته‌اند که شامل بسیاری از لطایف قرآنی و راهگشای مطالب فراوانی است، لیکن از جهاتی آن را قابل

تأمل می‌دانند، البته ایشان همه یا اغلب این اشکالات را در محضر علامه مطرح فرمودند، لیکن جناب علامه این نقدها را وارد ندانستند:

الف) این فرمایش علامه که انسان دارای دو چهره ملکی و ملکوتی است، سخن حقی است؛ لیکن چهره ملکوتی و ملکی داشتن بر محور آیات فوق، به انسان اختصاص ندارد؛ بلکه همه موجودات را دربرمی‌گیرد و هرگونه میثاق، عبودیت و مانند آن که به لحاظ چهره ملکوت طرح شود، صبغه تکوین دارد، نه تشریح، و این جهت نیز مختص انسان نیست. اما اثبات این‌که از آیه میثاق چنین استفاده شود که انسان خصوصیتی دارد که بدان جهت میثاق ربوبیت حق و عبودیت خود را پذیرفته، آسان نیست؛ زیرا صحت جنبه ملکوتی داشتن انسان، این معنا را از آیه توجیه نمی‌کند.

همانطور که صرف امکان حمل آیه بر تمثیل، توجیه‌کننده حمل آن بر تمثیل نبود؛ زیرا صرف امکان حمل بر معنایی مجوز حمل آیه بر معنای موردنظر نیست. و این پیمان را نه تنها انسان، بلکه همه اشیا پذیرفتند؛ چون همه اشیا و همگان از جنبه ملکوتی خود قدرت کامله و ربوبیت حق را نسبت به خود و عجز و خضوع و تسبیح و بنده بودن خود را نسبت به (الله) شاهدند؛ و همه از این جنبه، تسبیح‌گوی حقدند. «وَإِنْ مَنَشَىٰ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ». (اسراء: ۴۴)

ب) با توجه به این‌که هدف از اخذ میثاق، اتمام حجت خداوند بر انسان‌هاست و اخذ میثاق، حجت بالغه الهی می‌باشد و فقط این آیه که مورد تأمل است، دلالت می‌کند بر اینکه موطن ملکوت، موطن اخذ میثاق است و خداوند موطن ملکوت انسان را شاهد صدق دعوی توحید قرار داده است. با این‌که موطن ملکوت، شاهد موطن مُلک نخواهد بود. ولی از موارد مختلف در قرآن کریم - از جمله آیات «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَآءٍ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵)؛ «لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِلَ وَ نُنزِلَ» (طه: ۱۳۴)؛ «وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵)؛ «أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُولٌ مِنْكُمْ» (انعام: ۱۳۰) و یا «أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ» (ملک: ۸) - استفاده می‌شود که خداوند در دنیا و آخرت با وحی و رسالت، حجت خود را بر انسان تمام کرد؛ یعنی در قرآن به میثاق در عالم ملکوت اشاره نشده است و حجت الهی، میثاق در عالم ملکوت نیست.

ج) با توجه به تفاوت موطن ملکوت و موطن ملک از نظر قوانین عام، هرگز آگاهی موطن ملکوت، برای موطن ملک حجت نخواهد بود؛ چون عالم ملکوت، موطن شهود و حضور و بیداری، و عالم ملک (نشئه دنیا)، موطن خواب و غفلت است و چگونه موطن بیداری برای موطن خواب، محل اخذ میثاق و اتمام حجت باشد؟ همانطور که نمی‌توان شهود و آگاهی زمان بیداری را اتمام حجت، برای زمان خواب قرار داد، نمی‌توان میثاق ملکوت را دلیل و برهان بر موطن ملک و دنیا دانست. آیه میثاق، اقرار و ربوبیت را به صورت حجت قاطع مطرح کرده است.

د) تفسیر عالم‌ذر به ملکوت و معرفت شهودی برخلاف برخی روایاتی است که دلالت بر نفاق عده‌ای از نفوس - در آن عالم - دلالت دارند، که به ظاهر «بلی» گفتند؛ ولی در باطن کافر بودند و از روی نفاق، کفر خویش را پنهان نمودند؛ و چون در عالم مجردات و ملکوت، نفاقی نبوده، پس عالم میثاق، عالم ملکوت نیست.

از جمله این روایات، حدیث ابن مسکان از امام صادق(ع) است که در تفسیر آیه میثاق و این که آیا میثاق گرفتن «معاینه» بوده؟ نقل کرده است که حضرت فرمود: «عن أبي عبد الله(ع)، فی قوله: «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَآلَوْا بِبَلِي»، قلت: معاینه کان هذا؟ قال: «نعم، فثبتت المعرفة و نسوا الموقف، و سیدکرونه، و لولا ذلك لم یدر أحد من خالقه و رازقه، فمنهم من أقر بلسانه فی الذر و لم یؤمن بقلبه، فقال الله: فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِهِ مَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ (یونس: ۷۴)». (بحرانی، ۱۶۱، ج ۲، ص ۴۸)

«بلی، «معاینه» بوده است؛ سپس فرمود: بعضی به زبان اقرار کردند اما با قلب ایمان نیاورده‌اند». در حالی که موطن ملکوت جای کفر و نفاق نیست پس نمی‌توان موطن اخذ میثاق را همان موطن ملکوت دانست و گفت: در برابر تعهد الهی که فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» بعضی در ظاهر و باطن «بلی» گفتند.

ه) اساس تفسیر قرآن بر حفظ ظهور لفظی است؛ به طوری که بدو نقرینه، هیچ لفظی برخلاف ظاهرش حمل نشود و باید ظواهر همه الفاظ در آیه اخذ میثاق و ذر چنین ظهوری داشته باشند که این چنین نیست و ... البته برخی روایات چنین موطنی را تصحیح می‌کنند؛ زیرا در روایات آمده است که ذریه بنی آدم حق را معاینه دیده‌اند. ولی

آیا موطنی که آن‌ها حق را آشکارا دیده‌اند همان موطن ملکوت انسان است یا نه؟ محل بحث است که اگر آن‌ها ربوبیت خدا را بالعیان دیدند، چگونه کفر و نفاق پیشه کردند و آن را پنهان داشتند؟ بنابراین باید بحث روایات به صورت مستقل بررسی و جمع‌بندی شود که از بحث ما خارج است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۳۵-۱۲۹؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۹۹؛ رودگر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۸؛ قدردان قراملکی، ۱۳۷۳، ص ۵۴-۵۵)

۲-۲-۴. بیان واقع نه تمثیل یا اعطای عقل و نقل

بنابراین دیدگاه، مراد از آیه، بیان واقعیت خارجی است نه تمثیل، و خداوند متعال به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا، از انسان میثاق گرفته است؛ یعنی خداوند در برابر درک عقلی و رسالت وحی، از مردم پیمان گرفته است که معارف دین را بپذیرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۶)

برای عقل و وحی، نحوه‌ای تقدم نسبت به مرحله تکلیف وجود دارد؛ منظور از نحوه تقدم، این است که اول پیامبران می‌آیند و مقدمات پذیرش را فراهم می‌کنند؛ سپس تکلیف حادث می‌شود همانطور که در آغاز، عقل برهان اقامه می‌کند و سپس با قبول، تثبیت می‌شود.

همچنان‌که تقدم ملکوت بر ملک، زمانی نیست، لزومی ندارد که تقدم موطن عقل و وحی بر تکلیف نیز، تقدم زمانی باشد؛ زیرا همانطور که امام صادق (ع) فرمود: «الْحُجَّةُ قَبْلَ الْخَلْقِ وَ...»^۱ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۷۷) عقل و وحی و رسالت قبل از تکلیف است، عقل و تنزیل وحی مبنای تکلیف است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۳۵)

عقل و نقل قطعی، دو حجتی هستند که ربوبیت خدا و ربوبیت و عبودیت انسان را به خوبی نشان می‌دهند، از این‌رو در روز قیامت که ظرف ظهور حق است و جای هیچ‌گونه بهانه‌جویی نیست، کسی نمی‌تواند در توجیه گمراهی خود عذری همچون شرک نیاکان یا غفلت از توحید و سایر معارف دینی داشته باشد؛ زیرا حداقل، عقل که یکی از حجت‌هاست، همراه همگان است و حجت دیگر یعنی نقل نیز روشنگر راه بسیاری از انسان‌ها است. بنابراین خداوند با اعطای این دو حجت، عقل از درون و انبیا

از بیرون، در واقع از انسان‌ها پیمان گرفته است که فقط راه حق را ببینند و شیطان را عبادت نکنند. «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ». (یس: ۶۰) (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۰۰)

از نظر استاد جوادی آملی این دیدگاه هیچ‌یک از اشکالات پنج‌گانه نظریه علامه را ندارد؛ زیرا:

اولاً: رسالت و وحی و عقل، مصحح تکلیف مخصوص انسان است و غیرانسان را دربرنمی‌گیرد.

ثانیاً: نشئه تفکر عقلی و نشئه ارسال پیامبران (ع) همین نشئه حسی و دنیایی است؛ زیرا انسان در این موطن می‌اندیشد و در همین جا، وحی نازل می‌شود، هرچند عقل و وحی امری محسوس و مادی نیستند، ولی موطن عقل و وحی و جای ایمان و کفر و نفاق نیز، همین عالم حس و ماده است.

ثالثاً: محتوای آیه میثاق با تمام آیاتی که می‌گوید: ما به انسان‌ها عقل داده، برای هدایت آن‌ها وحی فرستادیم تا روز قیامت حجت نداشته باشند، سازگاری دارد.

رابعاً: موطن دنیا و عالم ملک، موطن غفلت و غرور است و تعهد هم در همین موطن گرفته شد تا در همین موطن بر حوادث همین موطن احتجاج شود؛ یعنی در اینجا با برهان عقل و با دلیل وحی با انسان پیمان بسته شد تا منحرف نشود. و اگر دچار لغزش شد با او بتوان احتجاج کرد.

خامساً: این معنا بر ظاهر آیه ذرّ نیز تحمیلی نخواهد بود؛ زیرا برای عقل و وحی، نحوه‌ای تقدم بر مرحله تکلیف وجود دارد؛ از این روی، ظاهر کلمه «اذ» محفوظ می‌ماند و به انسان اختصاص دارد و نشئه دنیا که نشئه اندیشه و رسالت است، نشئه ابوت و بُنوت و نیز موطن غفلت، کفر و غرور نیز خواهد بود و به‌همین دلیل، صدر و ذیل آیه با هم سازگاری دارند. (همو، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۳۶؛ رودگر، ۱۳۸۴، ص ۱۵۹)

۲-۴-۱. نقد و بررسی

استاد جوادی آملی در "تفسیر موضوعی" به نظریه فوق معتقد بودند ولی در "ادب فنای مقربان" آن را به نقد کشیدند و دیدگاه فطرت را مطرح نمودند.

اشکال این دیدگاه آن است که در هیچ جای قرآن مطرح نشده است که همگان در برابر استدلال عقلی یا وحی و رسالت خضوع کردند و آن را پذیرفتند، بلکه اغلب آمده است که برخی آن را پذیرفتند و برخی عصیان و سرکشی نمودند؛ اما در آیه میثاق، سخن از پذیرش همگان است و از نافرمانی بحثی به میان نیامده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۰۰)

عَلَمَه طباطبایی نیز این دیدگاه را مورد نقد قرار داده‌اند و فرمودند: مقصود از آیه، نمی‌تواند لسان وحی و رسالت باشد؛ زیرا عالم طبیعت و دنیا، همان نشئه‌ای است که وحی و عقل در آن حضور دارند نه مقدم بر آن؛ درحالی‌که براساس مفاد آیه، موطن اخذ میثاق، بر وضع کنونی بشر مقدم است و انسان باید آن را به یاد آورد. 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».

خلاصه اینکه ظاهر آیه، به تذکر و یادآوری موطن سابق امر می‌کند و این امر بر تقدم ظرف اخذ میثاق، بر ظرف طبیعت و نشئه حس دلالت می‌کند؛ بنابراین اگر منظور آیه، همان بیان وحی و رسالت باشد لازم می‌آید، سابق عین لاحق باشد. (همو، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۲۸)

۲-۴-۵. فطرت

استاد جوادی در کتاب "ادب فنای مقربان" که بعد از کتاب فطرت به چاپ رسیده است، دیدگاه قبلی را نقد فرمودند و نظریه فطرت را بیان داشتند که به این شرح است: تطبیق آیه میثاق بر فطرت، به این معناست که انسان‌ها به گونه‌ای خلق شده‌اند که ربوبیت خدای متعال را به آسانی مشاهده می‌کنند و به آن اقرار دارند، تا زمانی که گرفتار هواهای نفسانی نگردند، و همه انسان‌ها حتی فرعون که شعارش «فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ

الأغلی» (نازعات: ۲۴) بود، از این سرشت برخوردارند، [تعبیر «بنی آدم» در آیه میثاق به معنای استثنای آدم (ع) نیست، بلکه همانند «خَطُّ الْمَوْتِ عَلَى وُلْدِ آدَمَ» در خطبه امام حسین (ع). (ابن طاوس، ۱۳۴۸، ص ۶۱-۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۴، ص ۳۶۶؛ ربیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۹؛ ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶، ص ۴۱) «یقیناً مرگ قلاده‌ای است بر گردن جمیع فرزندان آدم» (نجفی، ۱۳۶۲، ص ۴۱۰) است و شامل او نیز می‌شود، بنابراین، قابل‌احتجاج است، همانطور که اشکال فراموش کردن این پیمان بستن نیز وارد نیست.

بنابراین می‌توان، این نظریه را به عنوان راه‌حل نهایی در تفسیر این آیه پذیرفت و موطن پیمان‌سپاری بنی‌آدم را موطن الهام فجور و تقوا یا موطن فطرت دانست. در این صورت آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲) با آیه فطرت (روم: ۳۰) که در آن سخن از «دین» است (نه شریعت و منهاج): «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا» هماهنگ خواهد بود (البته اصول توحید، نماز، روزه، حج و... که از آن‌ها به «دین» تعبیر می‌شود، ثابت و غیرقابل‌تغییرند؛ زیرا میان همه شرایع آسمانی مشترکند؛ اما فروع دین همچون تعداد رکعات نماز، ایام روزه، انواع مفطرات، محرمات احرام، کیفیت حج و... در شرایع و منهاج گوناگون با یکدیگر متفاوتند)، همانطور که به‌دور نیست جمله «لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ» (سید رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳) که بیانگر هدف بعثت انبیا(ع) است، نیز به آیه سوره اعراف نظر داشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۰۳-۴۰۰)

استاد جوادی‌آملی در جدیدترین اثرشان این چنین جمع‌بندی فرمودند: «موطن اخذ میثاق، یا عالمی است قبل از عالم طبیعت؛ یا اگر در همین عالم است، به نشئه عقل یا فطرت یا وحی و شریعت بازمی‌گردد. صحنه اخذ میثاق، به‌گونه‌ای است که هم‌اکنون نیز هر انسانی با تهذیب روح و تزکیه نفس می‌تواند به یاد آورد که در مرحله‌ای تعهد سپرده است که خدا ربّ اوست و وی عبد خدا». (همو، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۱۱۹)

در پایان این قسمت، باید متذکر شد که آیه میثاق در واقع یکی از آیات مشکله قرآن مجید است و به نظر برخی، از آیات متشابه قرآن است که حقیقت آن و کیفیت ارائه و اخذ میثاق مبهم است و برای احدی به واقع روشن نشده و هرکس احتمالی را

بیان کرده است. هر چند بدون تردید، پس از ارائه ربوبیت خدا و عبودیت انسان، از تمام فرزندان آدم میثاق گرفته شد که از این مسیر خارج نشوند.

۳. میثاق و اختیار انسان

از نظر استاد جوادی، پیمان سپردن در عالم ذر با اختیار انسان در آن عالم و این دنیا منافاتی ندارد؛ زیرا انسان در آن صحنه به هر معنایی که باشد ربوبیت خدا و مربوبیت خود را مشاهده نمود و بر این حقیقت اعتراف کرد. تسلیم عالمانه در برابر حقایق، عین اختیار است و جبر شمرده نمی‌شود. انسان بعد از انتقال به این عالم نیز همواره دارای اختیار است و مختیر است که یکی از دو راه سعادت و شقاوت را برگزیند؛ درحالی‌که جبر به معنای بسته شدن همه راه‌ها و بازماندن یک راه به روی انسان است، به‌گونه‌ای که انسان چاره‌ای جز آن راه نداشته باشد.

کفر، انکار و گردنکشی انسان‌ها در برابر دستورات الهی نشان می‌دهد که پیمان سپردن در آن عالم، هرگز انسان را به ایمان و اطاعت مجبور نمی‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۴۰۹-۴۰۸)

جمع‌بندی و تحلیل

۱. اغلب مفسران و حکمای اسلامی به عالم ذر معتقدند و آن را مستند به ادله قرآنی و روایی می‌دانند، از نظر استاد جوادی آملی و شهید مطهری نیز اصلی‌ترین سند قرآنی در این باره آیه ۱۷۲ سوره اعراف است، هرچند استاد مطهری آیه ۶۰ سوره یس را نیز از استنادات عالم ذر می‌داند که دلالت کمتری بر آن دارد ولی دلالت آن با ضمیمه نمودن آیه ۱۷۲ اعراف تقویت می‌شود.

۲. از نظر شهید مطهری و استاد جوادی آملی اگرچه در قرآن، نام عالم ذر به صراحت ذکر نشده است، ولی اصل عالم ذر (ذُر) حق است و اصل میثاق بر ربوبیت حق تعالی، صریح آیه است.

۳. شهید مطهری در تبیین عالم ذر، دیدگاه علامه طباطبایی را پذیرفته‌اند و علامه به میثاق سپردن در نشئه ملکوت معتقد بوده‌اند. براساس این دیدگاه، انسان دو چهره‌ی ملکی و ملکوتی دارد که در چهره ملکوتی خویش، ربوبیت خدا و عبودیت خویش را می‌یابد. موطن ملکوت، بر موطن ملکی و دنیایی انسان تقدم رتبی دارد نه تقدم زمانی. البته این دو موطن - ملکوت و ملک - با هم متحدند ولی یک چیز نیستند. نشئه میثاق خدا با انسان، نشئه ملکوت انسان‌ها است و خداوند به انسان ملکی و مادی امر می‌کند که به یاد موطن ملکوتی خود باشد و وقتی به یاد آن موطن بود، پیام آن را حفظ می‌کند.

۴. استاد جوادی آملی دیدگاه علامه را مورد نقد و بررسی قرار داده، و معتقدند: موطن اخذ میثاق، فطرت است؛ تطبیق آیه میثاق بر فطرت، به این معناست که انسان‌ها به‌گونه‌ای خلق شده‌اند که تا مادامی که گرفتار هواهای نفسانی نگردند به آسانی ربوبیت خدای متعالی را مشاهده می‌کنند و همه انسان‌ها، دارای این سرشت هستند.

۵. استاد جوادی معتقدند در آیه میثاق تنها به ارائه ربوبیت ذات اقدس الهی و به تبع آن ارائه عبودیت انسان و سپس اقرار گرفتن بر این ربوبیت تصریح شده و از رسالت و ولایت سخن به میان نیامده است؛ لیکن اقرار بر این دو نیز از تحلیل آیه به دست می‌آید.

۶. ایشان در جدیدترین اثرشان تصریح دارند که موطن اخذ میثاق، یا عالمی است قبل از عالم طبیعت؛ یا اگر در همین عالم است، به نشئه عقل یا فطرت یا وحی و شریعت بازمی‌گردد. ضحنه اخذ میثاق، به‌گونه‌ای است که هم‌اکنون نیز هر انسانی با تهذیب روح و تزکیه نفس می‌تواند به‌یاد آورد که در مرحله‌ای تعهد سپرده است که خدا ربّ او و وی عبد خدا است.

نتیجه‌گیری

پیرامون جزئیات این موضوع، نظریات متعددی مطرح شده و همچنان باب آن باز است و نقد و بررسی‌ها و تحلیل‌های متفاوت آن که هر یک از اندیشمندان بر مبنای نوع نگاه

فکریشان مطرح می‌کنند، همچنان ادامه دارد اما آنچه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است این است که براساس آیات و روایات، اصل أخذ میثاق، حقیقتی انکارناشدنی است و لذا اتمام حجتی است بر تمام معاندین و مشرکین.

بنابراین هرچند تمام نظریات مطرح شده در این نوشتار از لحاظ بیان محتوا و روش طرح دیدگاه با هم متفاوتند (یکی بر مبنای تمثیل عالم ذر و دیگری بر مبنای واقعیت خارجی بودن آنچه براساس عالمی که حقیقتاً وجود خارجی داشته یا جهانی که تمثیل آن به صورت عالم ذر در آیه مطرح شده و چه دیدگاه‌های دیگر)، در نتیجه‌ای که از همی آن‌ها برداشت می‌شود که همان اتمام حجت در أخذ میثاق علیه معاندین و مشرکین می‌باشد، مشترکند.

علاوه بر اینها به نظر می‌رسد نتیجه مهمی که درصدد بیان آن در این مقاله هستیم این است که نظریه‌ی علامه طباطبایی تحت عنوان ملکوت و نظریه‌ی استاد جوادی آملی تحت عنوان فطرت بیان نموده‌اند، نه تنها از لحاظ نتیجه نهایی و اصل أخذ میثاق تفاوتی با هم ندارند بلکه از نظر محتوا و مصداق نیز می‌توانند به یک موضوع اشاره داشته باشند و در واقع دو روی یک سکه‌اند؛ ملکوت، باطن آن أخذ میثاق و فطرت ظاهر آن. أخذ میثاق مربوط به وجود بالقوه انسان است که همان خلقت می‌باشد و ملکوت هر انسان که قابل انکار هم نیست؛ چون صریح نص آیات قرآن است، باطن و نهان وجودی اوست که میثاق از آن گرفته شده و این میثاق گرفته شده را فطرت می‌نامند.

بنابراین نظر مختار در این مقاله، همان نظریه فطرت است بعلاوه باطن آن که ملکوت می‌باشد و نقدهای استاد جوادی آملی بر دیدگاه ملکوت علامه طباطبایی به طور خلاصه با بیان دو نکته قابل حل است؛ گرچه تفصیل آن نوشتار مستقلی را می‌طلبد:

۱- در عین حالی که همهی موجودات ملکوت دارند ولی انسان قادر است آن خلقت اولیه و ملکوت باطنی را تغییر دهد و چیزی غیر از آنچه در ابتدای خلقت از خدا دریافت کرده، تحویل دهد ولی موجودات دیگر ملکوت و خلقتشان غیر قابل تغییر است.

۲- استاد جوادی آملی استدلال کرده‌اند که نمی‌شود در عالم بیداری بر عالم غفلت پیمان گرفت؛ به نظر می‌رسد این اشکال، وارد نباشد؛ زیرا همیشه پیمان و تعهد در زمان بیداری و هوشیاری گرفته می‌شود برای اینکه سندی باشد که در زمان غفلت و بی‌خبری بتوان به آن استناد کرد و فرد را مؤاخذه نمود؛ در همین دنیا نیز همینطور است؛ وقتی ما در خوشی و راحتی هستیم، قدر موقعیتمان را نمی‌دانیم و شاید به فطریاتمان هم مراجعه نکنیم ولی وقتی به گرفتاری و تنگناها می‌رسیم یاد خدا، خلوص، آخرت و قیامت می‌افتیم.

کتابنامه

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
الصحیفة السجادیة.
آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
ابن طاوس، علی بن موسی، (۱۳۴۸)، اللہوف، تهران: انتشارات جهان.
ابن فارس، ابوالحسین احمد زکریا، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، تحقیق و تصحیح: عبد السلام محمد هارون، بیروت: نشر مکتبه الإعلام الإسلامی.
إربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱ق)، کشف الغمّة، تبریز: چاپ مکتبه بنی هاشمی.
اندلسی، اَبی حیان، (۱۴۲۲)، تفسیر البحر المحیط، تحقیق: الشیخ عادل أحمد عبدالموجود، الشیخ علی محمد معوض، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیة.
بحرانی، هاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة، قم: نشر بنیاد بعثت، چاپ اول.
بیضاوی، عبدالله بن عمر، (بی تا)، تفسیر البیضاوی، بیروت: نشر دارالفکر.
پزشکی، نجمه السادات، (۱۳۷۶)، رابطه عالم مثل با عالم ذر، مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱۳۴.
التمیمی الرازی الشافعی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۴۲۱ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: نشر دارالکتب العلمیة.

- جبل عاملی، (بی تا)، *فلسفه الميثاق والولاية*، بی جا: بی نا.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، *ادب فنای مقربان (شرح زیارت جامعه کبیره)*، محقق: محمد صفایی، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۷۹)، *تفسیر تسنیم*، محقق: علی اسلامی، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۸۱)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، محقق: علی زمانی قمشه‌ای، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۷۸)، *زن در آینه جلال و جمال*، محقق: محمود لطیفی، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۸۸ج)، *شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبائی)*، محقق: علیرضا روغنی موفق، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ (۱۳۸۸ح)، *نسیم اندیشه*، تحقیق سید محمود صادقی، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- حاج حسینی، مرتضی، (۱۳۷۴)، *فطرت در قرآن*، مجلات با موضوعات گوناگون علوم انسانی، مجله معرفت، شماره ۱۵.
- حلی، ابن نما، (۱۴۰۶ق)، *مثیر الأحران*، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی (عجل الله تعالی فرجه - الشریف).
- داماد، میرمحمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *التعلیقه علی اصول الکافی*، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: نشر الخیام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق: نشر دارالعلم الدارالشامیه، چاپ اول.
- رودگر، محمد جواد، (۱۳۸۴)، *یادکردی از عهد اول (بازشناسی عالم ذر با رویکردی تفسیری)*، مجلات فلسفه، کلام و عرفان، مجله قبسات، شماره ۳۶.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: نشر دارالکتاب العربی، چاپ سوم.

- طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن حفید، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
- فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، مصباح المنیر، بی تا، بی جا.
- قردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۶)، خدا در حکمت و شریعت، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۳)، نگاهی به عالم ذر، مجله کیهان اندیشه، شماره ۵۸.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- _____ (۱۳۶۲)، زندگانی حضرت امام حسن مجتبی علیه السلام، محمدجواد نجفی، تهران: نشر اسلامیه، چاپ دوم.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق الف)، المسائل السرویة، قم: نشر الموتر العالمی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۳ق ب)، المسائل العکبریة، قم: نشر الموتر العالمی، چاپ اول.
- کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: نشر دارالکتب الإسلامیة.