

تفسیر عرفانی - انفسی آیه ذر با تأکید بر روایات تفسیری

محمد شریفی*
اکرم حسین‌زاده**

چکیده

بررسی آیات متشابه، یکی از مباحث مهم در تفسیر قرآن است که همواره مورد توجه مفسران بوده است. آیه ۱۷۲ سوره اعراف از جمله آیات متشابه و مشکل قرآن می‌باشد. نخستین تفسیرها پیرامون آیه، به استناد روایات عالم ذر بازمی‌گردد که بعدها توسط معتزله و مفسران عقلگرا، مورد تردید یا انکار قرار گرفته است. پژوهش حاضر ضمن پذیرش عالم عهدسپاری، به بررسی نظریات عارفان و فیلسوفان پرداخته که نتیجه حاصل از پژوهش گویای آن است که دلایل مفسران عقلگرا، در خصوص انکار عالم ذر کافی نبوده و به دلیل عدم شناخت از نفس و مراتب نفسانی است. فرازمانی و فرامکانی بودن نفس انسان، وجود جمعی یا عقلی انسان‌ها، اطوار مختلف نفس که دارای احکام و شرایط متفاوت است؛ موضوعی است که به حل مشکل فهم آیه فوق کمک می‌کند.

واژگان کلیدی

آیه ذر، آیه ألسنت، تفسیر عرفانی، معرفت نفس، اطوار وجود، زمان انفسی.

m.sharifi@uma.ac.ir

akramhoseinzade8@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۳/۳۰

*. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول).

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران.

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۷

طرح مسئله

به اذعان مفسران، قرآن کریم آیاتی دارد که از لحاظ تفسیر، مشکل و اختلافات فراوانی در تفسیر آن وجود دارد. یکی از آیات مشکل که تفسیرهای مختلف پیرامون آن ارائه شده (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵ / ۴۰۹) آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف / ۱۷۲) است. این آیه، معروف به آیه اُلسْتُ، به عالمی اشاره دارد که قبل از عالم دنیا بوده و از انسان عهد و پیمان بر ربوبیت پروردگار اخذ شده و به دلالت لفظ «مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»؛ به عالم ذر، معروف گشته است (سبحانی، ۱۳۷۳: ۲ / ۶۳) تفسیرها، پیرامون آیه مذکور، در سه بُعد روایی، عقلی و عرفانی، مطرح شد. بُعد روایی که مورد انتقاد عقل‌گرایان قرار گرفته، عالمی را قبل از نشئه دنیا برای انسان متصور است و بعضاً حاوی مطالبی است که عقل آن را نمی‌پسندد.

آنچه مد نظر نوشتار حاضر است؛ نگاه مفسران عارف و فیلسوف، به مسئله عالم ذر می‌باشد. به نظر می‌رسد؛ حجم عظیم روایات که به عالم عهدسپاری اشاره دارد؛ از واقعیت‌هایی خبر می‌دهد که از نگاه عقل، محال است. بنابراین نگارندگان کوشیدند تا از بُعد عرفانی به مسئله نگاه کنند؛ زیرا به اعتقاد برخی «عرفان، نزدیکترین علم به قرآن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۱) بنابراین پرسش‌هایی که موجب نگارش مقاله شده است؛ عبارتند از: ۱. دلایل رد عالم ذر از نظر مفسران عقل‌گرا چیست؟ ۲. آیا دلایل مفسران عقل‌گرا، برای رد و انکار عالم ذر کافی است؟ ۳. مفسران عارف، چه تدبیری برای تفسیر آیه فوق اندیشیده‌اند؟

پیشینه پژوهش

مفسران از گذشته تا کنون، سعی در فهم آیه مذکور داشته و نوشتارهای زیادی در این زمینه بر جای مانده است. جعفر سبحانی در کتاب *منشور جاوید* (۱۳۷۳)، به تبیین آیات مشکل پرداخته است. مقالات متعددی در زمینه عالم ذر و تفسیر آیه (اعراف / ۱۷۲) نوشته شده و نظر مفسرانی چون علامه طباطبایی و یا ملاصدرا مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. از جمله این مقالات، می‌توان به مقاله (میرباقری، ۱۳۹۶: ۱۴۲ - ۱۲۳) اشاره کرد که با محوریت روایات رسیده از معصومان علیهم‌السلام انجام گرفته است. در این نوشته، مراد از عالم ذر مربوط به آفرینش انسان از خاک است که در همان عالم ذره از او بر اطاعت خدا پیمان گرفته شده است و پس از آن در نشئه دنیا و عالم جنینی ادامه می‌یابد. مقاله (اخلاقی، ۱۳۸۴: ۱۹۶ - ۱۷۷) که عالم ذر را در نگاه ملاصدرا تبیین کرده و مقاله (ساجدی و

سلیمانی، ۱۳۹۱: ۸۵ - ۵۷) که به بررسی تطبیقی نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی پرداخته است. مقاله (نورایی، ۱۳۹۶: ۱۰۷ - ۸۴)، تفسیر آیه مذکور را با توجه به سیاق آیات قبلی، منحصر در قوم یهود دانسته و به رد نظریه عالم ذر پرداخته و آن را ساخته و پرداخته اسطوره‌سازان و از اسرائیلیات می‌داند. کتاب یا نوشتاری که با دیدگاه نگارندگان، از نظر موضوعی در ارتباط باشد؛ مربوط به مقاله (سلطانی، ۱۳۸۹: ۱۲۷ - ۹۱) است که در آن، عالم ذر و میثاق در شعر شاعران عارف تا قرن هشتم مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما به بررسی نظر متکلمان و فیلسوفان و عرفا نپرداخته و حتی از نظر شکلی نیز با مقاله پیش‌رو تفاوت اساسی دارد.

الف) روایات عالم ذر

نخستین تفسیر، پیرامون آیه ۱۷۲ سوره اعراف، مربوط به روایاتی است که به روایات عالم ذر معروف گشته و تا قرن‌ها پس از نزول قرآن، مورد استفاده و استناد مفسران بوده است. این روایات در مضمون و محتوای متفاوت و از افراد مختلف رسیده است که مورد نقد قرار گرفته؛ تا جایی که برخی، ادعای جعلی بودن احادیث کرده و معتقدند؛ بررسی‌های حدیثی و تاریخی درباره روایات عالم ذر، تأییدکننده این معناست؛ که داستان عالم ذر، محصول اسطوره‌سازی داستان‌سرایان اسرائیلی و افراطی‌گری دروغ‌پردازان غالی (غلات) است (کریم‌پور، ۱۳۹۶: ۱) گرچه روایات عالم ذر، برای نخستین بار، در لسان معتزله مورد نقد قرار گرفته و اشکال‌های وارد بر آن را حتی به سده سوم هجری برگرداندند (دینوری، بی‌تا: ۸۵ - ۸۳) اما در شیعه، نقد روایات عالم ذر، با نظریه شیخ مفید و سپس دو شاگرد وی سید مرتضی و شیخ طوسی به‌عنوان مفسران عقل‌گرا، ادامه یافت و بعد از آن نیز مورد نقد و حتی رد قرار گرفت (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۷۶۷ - ۷۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۳۸ - ۳۰۶) البته به نظر می‌رسد که موضع‌گیری در قبال روایات عالم ذر در مکتب کلامی بغداد آغاز شده و علت آن نیز گفتمان رایج آن دوره در مورد تناسخ بوده است (ر.ک: گرامی، ۱۳۹۱: ۹۵) احادیث عالم ذر، به ۴۰ روایت محدود می‌شود که در زمره احادیث آحاد قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۵ / ۲۹۱) این در حالی است که برخی دیگر رد و انکار تمام احادیث عالم ذر را به‌دلیل اینکه در کتب معتبر، ثبت شده؛ مشکل دانسته‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۵ - ۲۴) نکته اینکه شیخ مفید به‌عنوان نخستین مفسر امامی، در انکار روایات عالم ذر، تنها یک روایت آن را بدین مضمون می‌پذیرد: «اشباح پنج‌تن علیهم‌السلام را به حضرت آدم علیه‌السلام نشان دادند؛ تا حضرت آدم علیه‌السلام عظمت آنان (پنج تن) را ببیند و این پنج هئیت در آن زمان، زنده نبوده‌اند؛ بلکه در قالب صورت‌هایی بوده‌اند» (مفید، ۱۴۱۴: ۴۰ - ۳۷) حال با توجه به اینکه انکار عالم ذر از سوی مفسران در چند بخش متفاوت بوده است؛ بنابراین سعی

بر آن شده تا هر بخش را به صورت مجزا بیان کرده و از منظر انفسی و معرفت نفس آیه مورد نظر را تفسیر نموده و به نقدها پاسخ گفت.

۱. پذیرش روایت عالم ذر و مسئله تناسخ

برخی از مفسران عقل‌گرا، در رد روایات عالم ذر معتقدند که: روایات عالم عهدسپاری، به این نکته اشاره دارد که ذرات به صورت اجسامی بوده و مورد خطاب قرار گرفته‌اند؛ پس ضرورتاً باید دارای روح باشند و این امر، مستلزم وجود دو روح در یک جسم است که موجب تناسخ می‌باشد (همان: ۱ / ۲۲۲؛ طوسی، بی‌تا: ۵ / ۲۹) شیخ مفید جهت برون‌رفت از این مشکل می‌گوید: «و احتمال دارد آنچه از ظاهر حضرت آدم علیه السلام خارج شد؛ اجسام آن ذریات بوده باشد؛ بدون اینکه دارای روح باشند» (مفید، ۱۴۲۴: ۱ / ۲۲۲) شیخ مفید با پذیرش یک روایت از روایات عالم ذر، نه تنها واقعه عالم ذر را انکار نمی‌کند؛ بلکه مهر تأیید نیز بر آن می‌زند و برای اینکه از گفتمان رایج آن دوره (مسئله تناسخ) دور بماند؛ وجود هیئت پنج تن علیهم السلام را بدون روح دانسته تا مسئله تناسخ پیش نیاید؛ این در حالی است که برخی دیگر از مفسران، جهت حل مشکل، عالم ذر را متعلق به عالم ارواح می‌دانند و معتقدند که ارواح انسان‌ها، قبل از اجسادشان خلق شده؛ از این رو، ارواح مورد خطاب قرار گرفته‌اند؛ نه اجساد، تا مستلزم تناسخ گردد. (طیب، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۵؛ مصطفوی، ۱۳۸۰: ۹ / ۲۱۶) تمام این تفسیرها به‌خاطر حل مسئله تناسخ است در صورتی که با مراجعه به معنای تناسخ، مشکل بر طرف می‌گردد.

۲. پذیرش عالم ذر و مسئله عدم یادآوری

یکی از دلایلی که منکران عالم ذر، به آن توسل جسته‌اند؛ عدم یادآوری عهد با خداوند در عالم ذر است؛ که فایده‌ای در این دنیا بر آن مترتب نیست؛ بنابراین فعل خدا بیهوده بوده و با حکمت الهی سازگار نیست (مفید، ۱۴۲۴: ۱ / ۲۲۵؛ طوسی، بی‌تا: ۵ / ۲۹؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۲ - ۲۰) آنان معتقدند که در جریان زندگی صحنه‌های کم اهمیت از یاد انسان می‌رود؛ اما حوادث مهم، همیشه در خاطر انسان باقی می‌ماند. اگر قرار باشد که انتقال از عالم ذر به عالم دنیا که دارای مشکلات و مخاطرات زیادی است؛ موجب فراموشی عالم قبلی گردد؛ پس هنگامی که انسان، از دنیا به عالم برزخ و قیامت منتقل می‌شود؛ با توجه به سختی‌های مرگ و حوادث عظیم آخرت، موجب نسیان انسان از اعمالی که در دنیا انجام داده؛ می‌گردد. درحالی‌که چنین امری در آخرت واقع نمی‌شود (طوسی، بی‌تا: ۵ / ۲۹) و چون مردم در عالم آخرت به استناد آیات قرآنی، اعمال دنیویشان را فراموش نمی‌کنند؛ پس در خصوص عالم ذر، نسیان عمومی، هیچ‌گونه توجیهی ندارد و قابل تأویل نیز نمی‌باشد (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۱: ۵ / ۲۸۹) بنا به دلایل فوق، مفسران مذکور، عهدسپاری را

مربوط به نشأه دنیا می‌دانند. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵ / ۴۰۴)

در جواب مسئله باید گفت: گرچه هیچ امر مهم و مغفولی در دنیا از نظر اهمیت و آثار و تبعاتی که بر آن حمل می‌شود؛ قابل مقایسه با عهد عالم ذر نیست و انسان‌های مغمور در مادیات با ابزار دنیوی، توان شنیدن خطابات الهی را ندارند؛ اما در جریان زندگی، در همین دنیا نیز بسیاری از مسائل مهم زندگی، از یاد انسان می‌رود و انسان به آن نمی‌اندیشد. بسیاری از اعمال و گفتار و نیات انسان‌ها، با گذر زمان، به دست فراموشی سپرده می‌شود و این امر به دلیل غفلت انسان‌هاست؛ نه اینکه واقعاً آن را فراموش کنند. همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید: «اَقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ» (انبیاء / ۱) با وجود اینکه امر بزرگی در انتظار انسان‌هاست؛ اما به دلیل سرگرم شدن به امور دنیوی، از آن غافل هستند. علامه طباطبایی نیز معتقد است که مسئله مهم، اصل عهدسپاری است؛ نه اینکه انسان، خصوصیات و جزئیات عهدسپاری را به یاد آورد؛ همین که معترف به ربوبیت خدا است و می‌داند که عهدی سپرده است؛ کفایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۱۳) و دلیل دیگر این است که عالم ارواح، عالم نقص است و احدی از آن عالم خبر ندارد؛ البته فراموشی از عالمی تا عالم دیگری، با بیانات قرآن کریم نیز هماهنگ است؛ آنجایی که می‌فرماید: «يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَمْثَلًا اللَّهُ وَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ × ... ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (مجادله / ۷ - ۶) که از فراموشی اعمال در قیامت خبر می‌دهد (طیب، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۷ - ۲۵) در قرآن کریم، آیات زیادی را می‌توان یافت که انسان‌ها، از اعمال و رفتار خود، در نشئه آخرت بی‌خبرند با اینکه در عالم دنیا، بینا و شنوا بودند، مانند آیه (طه / ۱۲۵) که دلالت دارد بر ناپیئایی (معنوی) در قیامت. یا آیاتی که به شهادت اعضای بدن در قیامت، ناظر است (نور / ۲۴؛ یس / ۶۵) همه موارد، به فراموشی و عدم یادآوری اعمال دنیوی، در عالم آخرت، اشاره دارد. این در حالی است که برخی دیگر، عالم آخرت را عالم تنبه و بیداری می‌دانند؛ که در آن فراموشی راه ندارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۵ / ۲۹۰ - ۲۸۹) باید گفت: که بیداری در آخرت، پس از مرحله غفلت است و خدا پرده از چشمان برمی‌دارد؛ تا بینا گردند.

شیخ طوسی، مدعی است که اگر عهدی در کار بوده باشد؛ باید کسانی از اهل آخرت، در همین نشئه آن را به یاد بیاورند و نیاید به‌خاطر مدت طولانی که بر انسان گذشته؛ عالم میثاق را از یاد ببرند؛ همان‌گونه که اصحاب کهف، پس از خواب طولانی، گذشته خود را فراموش نکردند (طوسی، بی‌تا: ۵ / ۳۰) گرچه مقایسه عالم ذر، با خواب طولانی اصحاب کهف، به دلیل عدم همتایی، درست نیست؛ اما در پاسخ به اشکال نخست، می‌توان گفت: آنانی که اهل سیر انفسی هستند و به شناخت و معرفت نفس رسیده‌اند و سیر در عالم انفس می‌کنند؛ به عالم ذر و جریان عهدسپاری اقرار کرده‌اند (بروسوی،

بی تا: ۳ / ۲۷۵؛ شجاعی، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۸۰ - ۱۷۹؛ میرزای خسروانی، ۱۳۹۰: ۳ / ۳۵۵؛ زیرا زمان در تفسیر انفسی نقشی ندارد؛ یا به بیان دیگر، در تفسیر قرآن کریم؛ باید از زمان انفسی بهره گرفت؛ همان گونه که در ذیل به آن پرداخته می شود.

۳. اشکال به خروج حضرت آدم از شمول آیه

برخی، آیه مذکور را در فرزندان آدم منحصر دانسته و حضرت آدم علیه السلام را از شمول آیه استثنا می کنند (مفید، ۱۴۲۴: ۱ / ۲۲۲؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۲ - ۲۰) به دلیل لفظ «بنی آدم»، حضرت آدم از دایره میثاق پذیری (صحنه میثاق) بیرون است؛ پس باید گفت؛ همسر حضرت آدم علیه السلام نیز خارج از عالم عهدسپاری است؛ زیرا آیه، به صراحت اعلام می دارد که عهدگذاری از ذریات فرزندان آدم؛ یعنی فرزندان فرزندان آدم علیه السلام شروع شده است. این در حالی است که بسیاری از مفسران، همه انسان ها از حضرت آدم تا آخرین فرد انسانی را داخل در شمول آیه می دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۰۸؛ طیب، ۱۳۷۸: ۶ / ۲۶؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۷ / ۱۱۲؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۴ / ۴۱)؛ به این دلیل که لفظ «بنی آدم» عام است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۳۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۳ / ۱۳۱) لفظ آیه صراحت دارد در اینکه از ظهر بنی آدم، از ذریاتشان، میثاق گرفته شده؛ که با استبعاد از نظر عقل روبه روست که چگونه ممکن است که تمام ذریه آدم علیه السلام از پشت او خارج شده باشند. آنچه مسلم است؛ طبق بیانات قرآن کریم، شناخت از ذریات حضرت آدم علیه السلام قبل از خلقتشان، وجود داشته است. با توجه به آیات «قَالَ رَبِّ مَا أُغْوِيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر / ۲۹) و «قَالَ فَيَعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص / ۸۲)، شیطان از اغوای فرزندان حضرت آدم علیه السلام خبر می دهد؛ یعنی حتی شیطان هم از آینده بشریت آگاه است که دلیلش یا به خاطر تعلیم خداوندی است و یا به خاطر این است که در عالم مجردات، زمان معنایی ندارد و شیطان که از عالم ماده است؛ به خاطر حضور در عالم مجردات از برخی حقایق آگاه است. بنابراین وجود ذریه بنی آدم (همه انسان ها) خواه در علم الهی و خواه در عالم ارواح و خواه به صورت ذره، حقیقتی انکارناپذیر است که صریح آیات فوق است. بنابراین عدم درک این حقیقت، منجر به پیدایش نظریه دیگری شده که همراه با پاسخ به اشکال فوق، در ذیل مقاله، خواهد آمد. گرچه اشکال وارده، به هیچ عنوان، نمی تواند نافی جریان عهدسپاری باشد.

ب) اختصاص آیه به قومی خاص

شاید، سید مرتضی (۱۴۰۳: ۱ / ۲۲ - ۲۰) و شیخ طوسی اولین کسانی بوده اند که مراد آیه فوق از لفظ «بنی آدم» را منحصر در قوم خاصی دانسته و گفته اند: جریان عهدسپاری، در جمیع انسان ها، مطرح نیست؛

زیرا طبق آیه بعد، پدران همه انسان‌ها، مشرک نیستند (طوسی، بی تا: ۵ / ۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۷۶۷) و برخی، موضوع عهد میثاق را مخصوص قوم بنی اسرائیل می‌دانند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۳ / ۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۷۷) و لفظ «بنی آدم» را به دلیل سیاق قبل و بعد آیات، بر بنی اسرائیل منطبق می‌سازند. (نورایی و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۰۶ - ۱۰۴) صاحب تفسیر احسن الحدیث آیه را در ارتباط با بنی اسرائیل و ایمان به کتاب می‌داند و مراد آیه را چنین بیان می‌کند: «آیه می‌گوید که نه تنها از یهود در زمینه ایمان به کتاب عهد گرفته شده؛ بلکه ایمان به توحید، پیمانی است که از همه انسان‌ها در اول خلقت و در آن روز که هنوز در این شکل به دنیا نیامده بودند؛ گرفته شده است» (قرشی، ۱۳۷۷: ۴ / ۴۰) علت اینکه چنین دیدگاهی از زبان شیخ مرتضی و شیخ طوسی مطرح شده، مربوط به آیه بعد است که به شرک پدران عهدگذاران اشاره دارد. در پاسخ و در نقد نظریه فوق، باید گفت که ریشه‌یابی معنای بنی آدم در قرآن مهم است و اکثر مفسران، قائل به عام بودن لفظ «من بنی آدم» هستند و در پاسخ به این اشکال که اگر مراد خداوند، تمام انسان‌ها بود؛ می‌توانست از لفظ «الناس - بشر - الانسان» استفاده نماید؛ باید گفت: برای یافتن تفاوت واژه‌ها، باید به کتاب لغت و سخن متخصصان فن لغت مراجعه نمود. لفظ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» گرچه به جنس انسان توجه دارد؛ اما مراد از آن توجه به صفات بشری است؛ یعنی صفاتی که حیات معنوی و شخصیتی انسان را از صفات باطنی و استعداد و عواطف به نمایش می‌گذارد. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۳۲؛ رکنی، ۱۳۷۹: ۲۵۴) لفظ «ناس» به انسان‌های فاضل و به تمام معنا انسان، اطلاق می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱: ۷ / ۱۲۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۲۹) و خطاب «يَا أَيُّهَا النَّاسُ»، دعوتی همگانی است شامل: مؤمنان، کافران، منافقان و اهل کتاب (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۲ / ۳۵۶ و ۳۵۹) لفظ «بشر» در مقایسه با لفظ «انسان»، این گونه است که «به آدمی نسبت به فضائل و کمالات و استعدادهای درونی‌اش، انسان و اما نسبت به جسد و ظاهر و بدن و شکل ظاهرش، بشر می‌گویند» (قرشی، ۱۳۷۱: ۱ / ۱۳۲ و ۱۹۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۲۴) نگاهی به معنانشناسی واژه‌ها و تفاوت آنها با هم، می‌تواند دلیل خوبی باشد که بهترین لفظ متناسب با معنای «ربک»، کلمه «بنی آدم» است و اینکه آیه نه تنها در مقام تهدید نیست؛ بلکه در مقام تربیت، تنبیه و حتی تکریم است؛ همان گونه که در قرآن کریم در آیه (مائده / ۲۷) مراد از بنی آدم، دو فرزند حضرت آدم علیه السلام هستند و در ۶ مورد دیگر نیز به لفظ «بنی آدم» اشاره شده است: در (یس / ۶۰؛ اعراف / ۲۷ و ۱۷۲) بر عهدسپاری و دوری از فتنه شیطان و در آیات (اعراف / ۲۶، ۳۱ و ۳۵)، علاوه بر منت نهادن به دلیل انزال نعمت و رسل، دعوت به تقوا نموده و در آیه (اسراء / ۷۰)، کرامت بر بنی آدم و تفضیل او بر دیگر موجودات مطرح است؛ بیشتر محققان،

خطابات «بنی آدم» در قرآن را مربوط به هشدار به انسان‌ها، جهت دوری از فتن و فریب شیطان می‌دانند (عصاره، ۱۳۸۴: ۱۱) همان‌گونه که در آیات (اعراف / ۳۶ - ۲۶) سه مورد از چهار خطاب «بنی آدم» مربوط به دوری از فتنه شیطان است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۶۸) چنانچه ملاحظه می‌شود؛ تقریباً در تمام آیاتی که اشاره شده؛ خداوند با تکریم از انسان سخن گفته و به نعمات بر او اشاره داشته و او را از افتادن در فتنه شیطان برحذر می‌دارد. نکته قابل بیان اینکه شاید خداوند در جهت متمایز ساختن انسان از دیگر موجوداتی چون اجنه، به دلیل فضیلت و شرافت بر عهدسپاری، لفظ «بنی آدم» را بیان داشته و چون بشر، در مقام تعلیم و تربیت قرار دارد؛ از لفظ «انسان» استفاده نموده است (ر.ک: عصاره، ۱۳۸۴: ۲۷ - ۲۵ در فرق بین لفظ آدم، بشر، انسان) نکته دیگر اینکه به اتفاق آراء مفسران، «من» در آیه فوق، بیانیه بوده و جنس انسان را دربر می‌گیرد (سبحانی، ۱۳۷۳: ۲ / ۷۴ - ۶۷) بنابراین نمی‌توان، مراد از آیه (اعراف / ۱۷۲) را منحصر در قوم یهود دانست.

ج) عالم ذر و تفسیر آیه (اعراف / ۱۷۲) از نگاه عارفان

عارفان، نگاه دیگری در مورد آیه فوق دارند. عرفا، اصولاً عالم ذر را انکار نمی‌کنند؛ اما تعبیر دیگری از عالم ذر و پیمان گرفتن از بنی آدم دارند. عارفان، معتقدند که صفای باطن، درهائی از حقیقت را به رویشان می‌گشاید؛ که منجر به دیدن یا شنیدن پاره‌ای از حقایق هستی می‌گردد. خصوصاً اعتقاد به عوالم وجودی انسان و اطوار و نشئات مختلف نفس انسانی، تفسیر آیه فوق را آسان می‌گرداند. در تفسیر انفسی که حاصل شناخت و معرفت نفس انسانی است؛ علاوه بر دانایی و دانستن تفسیر آیه (اعراف / ۱۷۲) بر دارا بودن معنا و مفهوم آیه، تأکید می‌گردد. بنابراین، اشکال‌های فوق که از سوی برخی مفسران عقل‌گرا، مطرح شده است؛ در نگاه مفسران عرفانی - انفسی، جواب دیگری دارد.

در نگاه عرفا، اخذ پیمان در آیه ۱۷۲ اعراف، همان شهود پروردگار است؛ زیرا اگر شهودی نبود؛ انسان پروردگار خود را نمی‌شناخت. اگر اشکال شود: پس چرا عالم ذر را به یاد نمی‌آوریم؟ جواب این است: که ظرف شهود فراموش شده و در عوالم دیگر به یاد انسان خواهد آمد (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲ / ۶۰۹؛ حسینی‌همدانی، ۱۴۰۴: ۷ / ۱۱۷) موضوعی که اشاره شد؛ می‌تواند هم به قابلیت انسان و بالقوه بودن استعدادهایش اشاره کند که دیگر مفسران از آن با نام فطرت تعبیر کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵ / ۴۰۳ - ۴۰۲) و هم ناظر به اطوار مختلف وجود است (صدرا، ۱۹۸۱: ۸ / ۳۷۸ - ۳۳۲) که در نگاه عرفا حائز اهمیت است. بنابراین دیدگاه دیگری که عارفان را به سمت تفسیر آیه فوق کشانده و از نگاه نویسندگان مقالات پیش گفته؛ مغفول مانده؛ درک اطوار مختلف «وجود» است. خدای متعال در آن هنگام که ارواح را مورد خطاب قرار داده و فرمود: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» بر انسان ظهور کرده و

همچنین در آن هنگام که فرمود: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» آن ارواح از این راه به حقایق اشیا نایل گردیده‌اند. آیات: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح / ۱۴) و «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ» (انشقاق / ۱۹) بر اطوار مختلفه وجود انسان اشاره دارد که در هر طوری از اطوار، انسان در خلقی جدید است (رفیق العجم، ۱۹۹۹: ۵۸۳) پس انسان در حالی است که «طوری از اطوار نشئه فطرتش، خلق در ظلمت است و طوری از اطوارش «خلق کالمثال الذر» و گرفتن عهد از او است (قطب بن محیی، ۱۳۸۴: ۲۱۸ - ۲۱۷) بنابراین هر تفسیر و شناختی از ماهیت وجود، تفسیر آیه فوق را دربر دارد.

۱. وجود در نگاه انفسی (وجود عقلی و جمعی و مثالی)

برخی از مفسران برای انسان دو نوع وجود در نظر می‌گیرند: ۱. وجود ملکی، ۲. وجود ملکوتی که وجود ملکی، رو به سوی دنیا دارد که فراموشکار است و با غبارآلود شدن جنبه ملکوتی آن، رو به فراموشی می‌رود و وجود ملکوتی که رو به سوی خدا دارد؛ که اگر با تزکیه نفس، مصفا شود؛ می‌تواند عهد و پیمان اُست را به‌خاطر آورد. وجود در اصل خود تا مدت‌ها تشکیکی بوده؛ بعدها در روند تکمیلی و تعالی عرفانی، به وحدت (شخصی) وجود رسیده و اثبات شده است؛ یعنی حقیقت وجود، در عین کثرت و تفصیل، یک حقیقت بیشتر نیست (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۸ - ۱۷؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۹؛ صدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۶۵ - ۶۳) به این معنا که وجود انسان به استناد آیه (حجر / ۲۱)، در نزد خدا، وجودی وسیع و غیر محدود و وجودی جمعی است که در عوالم و اطوار مختلف، دارای قانون و احکام و ویژگی‌های خاص خویش است که بعد از نازل شدن به نشئه دنیا، محدود و زمانمند می‌گردد؛ درحالی که در عالم ذر و مانند آن، از لحاظ زمانی، هیچ انفکاک و جدایی از نشئه دنیا ندارد و بلکه محیط بر آن است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۲۴ - ۳۲۰)

برخی از مفسران عقل‌گرا (بیشتر معتزله) اشکالی که در روایات منتسب به عالم ذر وارد کردند؛ این بوده که خداوند از ذریه بنی‌آدم پیمان گرفته نه از حضرت آدم علیه السلام و خود ایشان از این صحنه مستثنا هستند. در نگاه عرفانی - انفسی، وقتی سخن از آدم می‌شود یا مراد از آن، آدم ابوالبشر است یا مراد، وجودی است که در انسان موجود است؛ یعنی (جوهر آدمیت) گنابادی معتقد است: «وجود انسان (بنی‌آدم) وجودی است تفصیلی در عالم مثال و وجود دنیا وجودی است دارای کثرت و هر چیزی که در عالم طبع و کثرت است برای آن صورت و مثال است در عالم مثال، به‌طوری که اگر بیننده‌ای ببیند؛ می‌گوید: او همان است» (گنابادی، ۱۴۰۸: ۵ / ۴۷۳ - ۴۷۲) شبیه همین دیدگاه، منسوب به علامه طباطبایی است. وی نیز برای انسان دو وجود در نظر گرفته: وجودی که رو به خدا دارد که جنبه ملکوتی نفس است و وجودی که در این دنیاست و جنبه ملکی نفس است (طباطبایی،

۱۴۱۷: ۸ / ۳۲۲ - ۳۰۶) وجود جمعی و ملکوتی، سیر تدریجی و استکمال ندارد؛ اما پیوسته باقی است و «فعلیت محض و واسطه فیض به وجود همان فرد است که در این جهان و سایر عوالم می‌پیماید و در هر یک محکوم به نظام خاصی خواهد بود» (حسینی‌همدانی، ۱۴۰۴: ۷ / ۱۲۳) اما آنچه از دید عرفانی اهمیت دارد و لفظ «بنی آدم» را شامل همه انسان‌ها، از آدم علیه السلام تا آخرین فرد انسانی، در نظر می‌گیرد؛ این است که «مراد از بنی آدم در آیه فوق، جنس لاهوتی بشر است به اسم آدم، که شامل تمام بشر از حضرت آدم تا آخرین فرد انسانی است. «آدم لاهوتی از جهت بساطت و وحدت آن به نحو وحدت حقّ ظَلّی، طوری است که کثرت برای آن تصور نمی‌شود تا برای او ذریه تصور گردد و دارای جهت‌های متعدد نیست تا برای او ظهر و بطن، متصور شود» (گنابادی، ۱۴۰۸: ۵ / ۴۷۳ - ۴۷۲) ملاصدرا نیز تعبیری نزدیک به تعبیر فوق دارد. وی معتقد است که نوع بشر قبل از اینکه به عالم طبیعت ورود پیدا کند؛ هویتی و وحدت جنسی از پدر عقلی‌شان دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱ / ۳۷۴) بنابراین در آیه فوق، مراد از آدم، وجودی است که دارای وحدت است و برای آن در نشئه عهدسپاری، کثرتی متصور نیست.

برخی در پاسخ به این پرسش که چرا «گفته بنی آدم؟» مقصود را جنس بشر می‌دانند تا بقیه موجودات را از دایره خطاب جدا سازد؛ بنابراین اشکال کسانی که گفته‌اند آیه به دلیل وجود لفظ بنی آدم به برخی از انسان‌های خاص اشاره دارد؛ باطل است.

برای یافتن پاسخ درست‌تر در تفسیر آیه (اعراف / ۱۷۲) بهترین گزینه، خود قرآن کریم است. خدای متعال در آیه (دهر / ۱) انسان را شیئی معرفی می‌کند که چیز قابل ذکر نبوده است. مراجعه به تفاسیر ذیل آیه (دهر / ۱) نشان می‌دهد برپایه تفسیر معصوم علیه السلام: انسان، در علم الهی مذکور بوده؛ ولی در خلق مذکور نبوده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۴۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۴۰۶؛ بحرانی، ۱۴۱۴: ۵ / ۵۴۵ - ۵۴۴؛ گنابادی، ۱۴۰۸: ۴ / ۲۲۲ - ۲۲۱) و یا اینکه مواد تشکیل‌دهنده انسان، موجود بوده ولی به صورت انسانی در نیامده بوده (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۱۲۰؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۱۱ / ۴۷۱ - ۴۷۰) در تفسیر اول، برپایه روایت؛ هیچ‌یک از روح و مواد تشکیل‌دهنده انسان، خلق نشده بوده؛ ولی در علم الهی حضور داشت و همین امر به معنای هست شدن آنها بوده است؛ گرچه در تفسیر دوم، مواد تشکیل‌دهنده انسان، قبل از خلق ارواح، خلق شده بود. آیه (دهر / ۱) در مقابل آیه (مریم / ۶۷) قرار می‌گیرد. در تفسیر آیه، آمده که انسان در آن چیزی نبوده؛ یعنی نه در علم الهی و نه در عالم خلقت. (بحرانی، ۱۴۱۴: ۵ / ۵۴۴) بنابراین با توجه به دو آیه (دهر / ۱؛ مریم / ۶۷) و با توجه به معنای واژه «حین و دهر» که در تفاسیر به آن اشاره شده (مفید، ۱۴۲۴: ۱ / ۵۴۴ - ۵۴۳؛ شبّر، ۱۴۱۲: ۱ / ۵۴۲)؛

انسان‌ها، در مدت زمانی طولانی، قبل از زمان عدم محض، وجود داشتند؛ خواه در علم الهی و خواه به‌عنوان ذرات و چه‌بسا عالم عهده‌سپاری؛ مربوط به همان دوران باشد.

۲. عدم تکلیف در عالم میثاق

یکی از دلایل دیگر برای رد عالم ذر، این است که عالم ذر، عالمی فاقد شعور و عقل است و خطاب‌ی که در چنین عالمی تکلیف‌آور باشد؛ خلاف عدالت الهی است (سیدمرتضی، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۲ - ۲۰؛ طوسی، بی‌تا: ۵ / ۲۹) همان‌گونه که عقلاً و شرعاً بر اطفال و مجنون خطاب و تکلیف جایز نیست. اشکال فوق در صورتی درست است که عهده‌سپاری در عالم ذر، تکلیف‌آور باشد؛ درحالی‌که چنین امری از خود لفظ آیه بر نمی‌آید. خداوند در آیه مورد نظر بشر را مکلف قرار نداده؛ بلکه در فضایی کاملاً روشن و واضح از مخاطب خود؛ اعتراف بر ربوبیت خویش اخذ می‌کند. «اقرار در عالم ذر، اعتراف به ربوبیت خدا است نه توحید و وحدانیت؛ زیرا خدا از شرک برخی و توحید برخی دیگر، خبر داشت و از این‌رو از آنان بر ربوبیت خود اقرار گرفت» (حکیم، بی‌تا: ۱۱۲۸) اعتراف بر ربوبیت خدا، برخلاف اقرار به توحید، تکلیف‌آور نیست و هدف خدا از این اعتراف، معرفت حقیقی بشر به اوست. اگر این معرفت نبود؛ این استحقاق هم نبود تا خدا را در عالم اجسام [دنیا]، به صفات او بشناسند و به صفای روحانیت برسند (رازی دایه، ۱۳۲۲: ۲۰۲) در روایات نیز آمده که اگر این معرفت حاصل نمی‌شد؛ هیچ کس خالق و رازق خویش را نمی‌شناخت (قمی، ۱۳۶۳: ۱ / ۲۴۸) علامه طباطبایی نیز اخذ میثاق و اشهدا بندگان را در ربوبیت خدا، منحصر می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۰۹) پس بحث از توحید نیست؛ تا تکلیفی در کار باشد؛ همان‌گونه که در روز قیامت هم بعضی از انسان‌ها، منکر خدا خواهند شد و خدا به شکلی دیگر خود را به آنان می‌نماید: «ان الله حين يتجلي يوم القيامة ينكره البعض حتى يتجلي لهم في صور اعتقاداتهم» (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۴۶۵؛ حکیم، بی‌تا: ۲۶۵) و آن وقت خدا از طریق اعتقاداتشان خود را به ایشان نشان می‌دهد و یاد و خاطره عهده‌سپاری را متذکرشان می‌شود تا وی را انکار نکنند. پس تجلی خدای متعال در گرفتن میثاق بر خلق، همان تجلی علمی و معرفت‌شناسانه‌ای است که منتج به شهود ربوبیت و پس از آن اقرار به ربوبیت خدا، می‌گردد. پس تکلیف از انسان ساقط می‌گردد. از نگاه عرفانی، در آیه مورد بحث، اشاره‌ای به تکلیف نیست بلکه در حقیقت آیه تنها درصدد بیان اقرار بنی‌آدم به ربوبیت خدا است که آثاری چون معرفت به خدا بر آن مترتب است. برخی معتقدند که بین معرفت به خدا که از آثار عالم عهده‌سپاری است و فراموشی آن باید تفاوت قائل شد؛ زیرا آنچه از انسان پیمان گرفته شد بر معرفت او می‌افزاید که در نهاد وی باقی است. (ر.ک: مروارید، ۱۴۱۸: ۱۲۹ - ۹۹)

برخی دیگر اما بسیار دقیق‌تر به قضیه نگاه کرده و اخذ پیمان را نه تنها تکلیف‌آور ندانسته؛ بلکه به معنای تعلیم گرفته‌اند؛ به این معنا که سخن گفتن افراد بشر با خدا، همانند تکلم وی با موسای کلیم علیه السلام است که با نیروی حسی انجام و شنیده نشده «بلکه کلام و سخن پروردگار، تعلیم وجودی و افاضه شهود است» (حسینی‌همدانی، ۱۴۰۴: ۷ / ۱۲۵) برخی نیز به دلیل وجود واژه «رب» در آیه میثاق، جریان را مبتنی بر تربیت و تعلیم روح می‌دانند که به دلیل اینکه در روح انسان اتفاق افتاده با تحول قوای بدنی از بین نمی‌رود و از این رو نمی‌توان در قیامت آن را انکار کرد. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۹ / ۲۱۶) آنچه بیان شد از دید علامه جوادی آملی، شناخت فطری نامیده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج: ۱۱۳ - ۱۱۱) که حتی با دفن شدن انسان نیز از بین نمی‌رود و به صورت گنجینه و دینه‌ای در وجود انسان باقی می‌ماند؛ همان‌گونه که امام علی علیه السلام نیز در خطبه اول *نهج البلاغه* به آن اشاره فرموده است که «... لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ ...» (۱۳۹۰: ۴۰)

د) دیدگاه مفسران انفسی در تفسیر آیه (اعراف / ۱۷۲)

آنچه تا کنون در خصوص عالم ذر از مخالفان و موافقان بیان شده؛ تفسیری است روایی یا عقل‌گرایانه. آنچه مد نظر نگارندگان است که معمولاً در تفسیر آیه مذکور، کمتر به آن توجه شده؛ تفسیر انفسی آیه (اعراف / ۱۷۲) است. تفسیر انفسی، تفسیری است که با توجه به معرفت نفس و ویژگی‌های آن و با شناخت از عوالم وجودی انسان شکل می‌گیرد؛ در تفسیر انفسی، جهان و انسان، هر دو، از یک حقیقت ثابت برخوردارند. وحدت وجود از مسائل اصلی و مهم در تفسیر انفسی است. زمانمندی که در دیگر تفاسیر وجود دارد؛ در تفسیر انفسی جایی ندارد؛ همان‌گونه که مکان در آن راه ندارد. در تفسیر انفسی، انسان به معانی آیات نه تنها دانایی دارد؛ بلکه آن را داراست. روایات معصومان، نقش اساسی در تفسیر آیات ایفا می‌کند؛ همان‌گونه که منقولات فلسفی در شناخت مراتب نفس انسانی به کار گرفته می‌شود. بنابراین در تفسیر انفسی، برهان، عرفان، فلسفه به خدمت گرفته می‌شود و ظاهر لفظ آیه بسیار مهم است و در بسیاری از آیات، نیاز به تقدیر مضاف یا تأویل نیست (ر.ک: مؤدب و مهری، ۱۳۹۷: ۸۲ - ۵۵؛ حسین‌زاده و شریفی، ۱۳۹۷ الف: ۱۱۲ - ۸۳؛ همو، ۱۳۹۷ ب: ۲۸۵ - ۲۰۶)

در تفسیر انفسی بنا بر روایت معصوم علیه السلام آیه به‌گونه‌ای دیگر تفسیر می‌شود. در روایتی از معصوم علیه السلام آمده: «خداوند معلوم هر جاهلی قرار می‌گیرد» (کلینی، ۱۳۷۲: ۹ / ۳۰) پس آیه (فصلت / ۵۳) با توجه به روایت فوق، به این صورت تفسیر می‌شود که خدای متعال مشهود هر چیزی است؛ یعنی به هر چه بنگرید؛ مشهود نخست شما خدا است و از این جهت است که در آیه (فصلت / ۵۳)، «أَنَّهُ

يَكُلُّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» نیامده؛ بلکه «أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» گفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ خ: ۶۹) یعنی خدا شاهد و گواه است؛ اما خود نیز بر طبق آیه فوق، مشهود هر چیزی قرار می‌گیرد؛ حتی مشهود انسان جاهل. بنابراین آنچه از زبان شیخ طوسی و سید مرتضی در خصوص اطفال و مجنون و عدم ادراک و شعور ذره بیان شده و آنچه علامه طباطبایی در رد نظریه معرفت‌شناسانه عالم ذر بیان داشته (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۲۲ - ۳۰۶)؛ با توجه به روایت فوق و تفسیر انفسی آیه (فصلت / ۵۳)، قابل پاسخ است؛ یعنی خداوند مشهود ذرات قرار گرفته است. از نظر علامه، انسان در عالم جنینی و طفولیت فاقد عقل است؛ درحالی که سخن ایشان با علم روز ناسازگار است؛ زیرا علم به اثبات رسانیده که انسان در عالم جنینی، می‌شنود، حس و ادراک می‌کند و حتی خواب و رؤیا دارد؛ گرچه آن را بعداً به‌خاطر نیاورد و عالم طفولیت نیز همین‌گونه است؛ که نفی عقل از عالم کودکی، خلاف علم است گرچه انسان‌ها چیزی از آن دوران به‌خاطر نیاورند. بنابراین در تفسیر انفسی آیه (اعراف / ۱۷۲) آمده که «صرف هست شدن مخلوقات، به‌معنای بلی گفتن به ربوبیت خداوندی است» (حسن‌زاده‌آملی، بی‌تا: ۹) حال این هست شدن طبق آنچه در فوق گذشت؛ یا در علم خداوندی است که آیه (دهر / ۱) به آن اشاره دارد و یا هست شدن در عالم ارواح یا ذرات است که نظر برخی مفسران می‌باشد: «انسان تا خلق می‌شود؛ خدا را می‌بیند و شهود در آیه (اعراف / ۱۷۲) به‌معنای دیدن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ خ: ۲۴ / ۶۱۹) پس هرگاه خدا اراده فرماید که بشر را خلق کند؛ بشر خواهد توانست خدا را در وجود خود مشاهده نماید؛ زیرا خدا معلوم هر جاهلی است؛ یعنی خدا، انسان را بر خودش گواه گرفت به این معنا که انسان همانند آینه‌ای است که سرش را خم کرده و درون خودش را نگریسته و درون آینه کسی جز وجود حق تعالی نبوده و «اقرار به ربوبیت خداوند؛ یعنی نگرش انسان در آینه خویش» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج: ۱۱۰) و این‌گونه ندای «قالوا بلی» سر داده است؛ از این‌رو «حجت بر انسان تمام شده و او نمی‌تواند به بهانه غفلت یا ابتلا به آداب و سنن و رسوم نیاکان به شرک روی بیاورد و اگر اهل نزاهت روح باشد؛ مانند آینه شفاف است که به خود نگاه می‌کند؛ اما خودی نمی‌بیند؛ بلکه خدا و حقیقت را به اندازه خود می‌بیند». (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۴ / ۱۳۱ - ۱۳۰)

اینکه زمان گذشته و آینده مختص انسان‌هاست؛ درحالی که در ارتباط با خدا، زمان معنا ندارد و خداوند به دلیل احاطه‌ای که بر جهان هستی دارد؛ زمان گذشته گرچه قدیم با آینده‌ای هرچند بعید، کوچکترین تفاوتی با زمان حال فعلی نداشته «و خطابات خداوند از لحاظ زمان و حال و آینده، یکسان و برابر است و چیزی از خداوند غیبت ندارد» (همان: ۹ / ۲۱۳) چنان‌که از علی سهیل اصفهانی پرسیدند: آیا «بلی گفتن» را به یاد داری؟ گفت: چگونه به یاد نیاورم که گویی دیروز بود و از ذوالنون،

سؤال شده از سر میثاق، که آیا به یاد داری؟ و او می‌گوید: گویا الان در گوش‌های من است (میرزای خسروانی، ۱۳۹۰: ۳ / ۳۵۵) بنابراین، اشکال شیخ طوسی مبنی بر اینکه باید کسانی از اهل آخرت باشند که جریان عهدسپاری را به‌خاطر بیاورند؛ پاسخ داده می‌شود؛ گرچه عارفان در رتبه و درجه و درک حقایق متفاوت هستند؛ اما هستند کسانی که نه‌تنها عالم میثاق را به یاد دارند؛ بلکه آن را همواره در خود حاضر و ناظر می‌بینند. برخی حتی از آن نیز فراتر رفته و به دلیل اعتقادی که به مسئله وحدت شخصی وجود دارند؛ پرسنده و پاسخ‌دهنده را یکی می‌دانند. حسین منصور می‌گوید: این خداوند است که خود می‌پرسد و خود بلی می‌گوید (عاملی، ۱۳۶۰: ۴ / ۲۶۲) امام علی علیه السلام نیز پیوسته می‌گفت: من عهدی را که با خدایم بستم به یاد دارم و کسی که در جانب چپ و راستم بوده؛ می‌شناسم. (شعرانی، ۲۰۰۳: ۱۵۷)

آنچه از زبان عارفان بیان شد؛ مبنی بر اینکه خدا کسی است که خود «ألست» می‌گوید و هم خود «بلی» می‌گوید؛ به همین مرتبه و منزلت نفس انسانی اشاره دارد؛ یعنی وجود یکی است که در تفسیر انفسی از آن به وحدت شخصی وجود تعبیر شده است و چون بین خالق و مخلوق در مرتبه بالای معرفت نفس، حجاب و حائل نیست و زمان برای مفسر انفسی معنا ندارد؛ پس آیه (اعراف / ۱۷۲) مشهود عارفان حقیقی قرار می‌گیرد؛ گویا همین اکنون ندای ألست می‌شنوند و همین الان به آن بلی می‌گویند.

نتیجه

آیه ۱۷۲ اعراف از آیات مشکل قرآن است که تفسیر آن با اقوال گوناگون روبه‌رو است. تفسیر روایی آیه مذکور، به عالمی قبل از نشئه دنیا اشاره دارد که از انسان، بر ربوبیت خدا، پیمان گرفته شده است. معتزله در میان اهل سنت و شیخ مفید و شاگردانش، در میان شیعه، به نقد روایات عالم ذر پرداخته و آن را مربوط همین عالم مادی می‌دانند که علت آن به سبب اشکال‌های ذیل است:

۱. عدم امکان خروج ذریه از پشت حضرت آدم علیه السلام و فرزندان او در عالم ذر؛
۲. عدم درک و شعور ذرات در عالم عهدسپاری و قبح تکلیف برای ذراتی که دارای عقل و شعور نیستند؛

۳. عدم یادآوری جریان عهدسپاری و بی‌فایده بودن آن، به دلیل اینکه در نشئه آخرت تمام اعمال انسان فراموش نخواهد شد.

با توجه به اینکه از حجم عظیم روایات وارده، نمی‌توان گذشت و اینکه تا حدود قرن سوم، تفسیر

آیه مذکور براساس روایت بوده است؛ لذا موافقان عالم ذر به تبیین و توضیح چگونگی عهدسپاری پرداخته‌اند. عارفان و مفسران انفسی که با توجه به طهارت نفس و همچنین شناختی که از مراتب و منازل نفس انسانی دارند؛ سعی در تبیین آیه ۱۷۲ اعراف نمودند. بنابراین در پاسخ عرفانی - انفسی، به منکران عالم عهدسپاری گفته شده:

۱. نیازی به خروج تمام ذرات از پشت حضرت آدم علیه السلام نبوده؛ بلکه مقام جمعی و وحدت ظلی انسان، در آن عالم، عهد سپرده است.

۲. عالم عهدسپاری، طوری از اطوار وجودی نفس است که دارای احکام و نظام مخصوص به خود است؛ پس در نتیجه، نمی‌توان گفت عالمی فاقد درک و شعور است؛ آنجا هرچه هست فعلیت محض است و آنچه فعلیت محض باشد نه دارای تکلیف است و نه فاقد ادراک،

۳. عدم یادآوری عالم میثاق، به‌خاطر غفلت و غبارآلودگی انسان است؛ درحالی‌که کسانی که اهل آخرت هستند؛ معترف به یادآوری جریان عالم ذر می‌باشند. کسانی هم که در دنیا عهد را فراموش کرده باشند؛ در آخرت به یاد خواهند آورد؛ زیرا آیاتی از قرآن کریم دلالت دارد بر اینکه انسان‌ها، در جهان آخرت نیز اعمال دنیوی خویش را فراموش خواهند کرد؛ پس جهان آخرت، عالمی است که تمام مراحل وجودی نفس، به یاد انسان خواهد آمد حتی واقعه عالم میثاق.

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها

- **قرآن کریم**، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۰، قم، الزهراء، چ ۲.
- **نهج البلاغه**، گردآوری سید رضی، تصحیح صبحی صالح، ۱۳۹۰، ترجمه علی شیروانی، قم، نسیم حیات.
- ابن عربی، محی‌الدین، بی‌تا، **فتوحات مکیه**، بیروت، دارصادر.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۴۱۴ ق، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران، بنیاد بعثت.
- بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی‌تا، **روح البیان**، بیروت، دارالفکر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، **انوار التنزیل و أسرار التأویل**، تحقیق محمدعبدالرحمن المرعشلی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، **عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد)**، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ الف، **ادب فنای مقربان**، ج ۵، تحقیق محمد صفایی، قم، اسراء، چ ۳.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ب، **تفسیر تسنیم**، ج ۲، تحقیق علی اسلامی، قم، اسراء، چ ۶.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ ج، **تفسیر انسان به انسان**، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء، چ ۵.

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ خ، *امام مهدی* علیه السلام موجود موعود، تحقیق سید محمدحسن مخبر، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۱، *تفسیر تسنیم*، ج ۲۴، تحقیق احمد قدسی، روح الله رزقی و محمد فراهانی، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، بی تا، *شرح العیون فی شرح العیون*، بی جا، بی نا.
- حسینی همدانی، سید محمدحسین، ۱۴۰۴ ق، *انوار درخشان*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی.
- حکیم، السعاد، بی تا، *المعجم الصوفی*، بیروت، دندرة.
- دینوری، ابن قتیبہ، بی تا، *تأویل مختلف الحدیث*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- رازی دایه، نجم‌الدین، ۱۳۲۲ ق، *مرصاد العباد*، تهران، بی نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق و بیروت، الدار الشامیة و دارالعلم.
- رفیق العجم، ۱۹۹۹ م، *موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی*، بیروت، مکتبة اللبناں الناشرین.
- رکنی، مهدی، ۱۳۷۹، *لطایفی از قرآن کریم*، مشهد، آستان قدس رضوی.
- زمخشری، جارالله، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دارالکتب العربی، ج ۳.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۳، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، ۱۴۰۶ ق، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دارالتعارف.
- سید مرتضی، ۱۴۰۳ ق، *الامالی*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲ ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دارالبلاغه.
- شجاعی، حیدر، ۱۳۷۹، *اشارات* (فرهنگ اصطلاحات صوفیه)، تهران، مجد.
- شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳، *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، دفتر نشر داد.
- شعرانی، عبدالوهاب، ۲۰۰۳ م، *الیواقیت والجواهر فی بیان عقائد الأكابر*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۳.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۰۴ ق، *بداية الحكمة*، قم، نشر دانش اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *الميزان في تفسير القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البيان لعلوم القرآن*، تهران، ناصرخسرو، چ ۳.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۷، *تفسير جوامع الجامع*، تهران و قم، دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبيان في تفسير القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طبیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸، *اطيب البيان في تفسير القرآن*، تهران، اسلام، چ ۲.
- عاملی، ابراهیم، ۱۳۶۰، *تفسیر عاملی*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۷، *تفسیر احسن الحديث*، تهران، بنیاد بعثت.
- قطب بن محیی، عبدالله، ۱۳۸۴، *مکاتیب عبدالله قطب*، قم، قائم آل محمد.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب، چ ۳.
- کریم پور، سید حسین، ۱۳۶۱، *نگرشی نو در تفسیر آیات الست*، پایان نامه دکتری، استاد راهنما محسن نورایی، بابلسر، دانشگاه مازندران.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گرامی، سید محمدهادی، ۱۳۹۱، *نخستین مناسبات فکری تشیع: بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان های متقدم امامیه*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- گنابادی، محمد بن سلطان، ۱۴۰۸ ق، *تفسیر بیان السعادة في مقامات العبادة*، بیروت، مؤسسه الأعلمی، چ ۲.
- مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸ ق، *تنبيهات حول المبدأ والمعاد*، مشهد، آستان قدس رضوی، چ ۲.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ ق، *المسائل السروية*، بیروت، دارالمفید، چ ۲.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۲۴ ق، *تفسیر القرآن المجید*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۴۲۱ ق، *الاثر في تفسير كتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- میرزا خسروانی، علیرضا، ۱۳۹۰ ق، *تفسیر خسروی*، تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران، اسلامیه.
- نجفی خمینی، محمدجواد، ۱۳۹۸ ق، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه.

ب) مقاله‌ها

- اخلاقی، مرضیه، ۱۳۸۴، «نگرش صدرا به عالم ذر و میثاق»، *اندیشه نوین دینی*، شماره ۳، ص ۱۹۶ - ۱۷۷، قم، دانشگاه معارف اسلامی.
- حسین زاده، اکرم و محمد شریفی، ۱۳۹۷ الف، «ماهیت تفسیر انفسی قرآن کریم»، *آموزه‌های قرآنی*، شماره ۲۷، ص ۱۱۲ - ۸۳، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- حسین زاده، اکرم و محمد شریفی، ۱۳۹۷ ب، «سیر تطور کیفیت رجعت از دیدگاه مفسران انفسی»، *مشرق موعود*، سال یازدهم، شماره ۴۴، ص ۳۰۶ - ۲۸۵.
- ساجدی، علی محمد و مریم سلیمانی، ۱۳۹۱، «مفهوم و مصداق عالم ذر از دیدگاه صدرالمتألهین و علامه طباطبایی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، شماره ۳، ص ۸۶ - ۵۷، تهران، دانشگاه تهران.
- سلطانی، منظر، ۱۳۸۹، «بررسی مفهوم الست از دیدگاه عارفان (تا قرن هشتم)»، *ادبیات و علوم انسانی*، شماره ۶۸، ص ۱۲۸ - ۹۱، تهران، دانشگاه خوارزمی.
- عصاره، مهدی، ۱۳۸۴، «آدم، بشر و انسان در قرآن کریم»، *بینات*، شماره ۴۶، ص ۲۷ - ۴، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- میرباقری، سید محسن، ۱۳۹۶، «بررسی عالم ذر در قرآن (بررسی ۱۴ آیه)»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال ۵۰، شماره ۱، ص ۱۴۲ - ۱۲۳، تهران، دانشگاه تهران.
- مؤدب، سید رضا و اصغر مهری، ۱۳۹۷، «اعتبار و رجحان تفسیر انفسی قرآن کریم»، *آموزه‌های قرآنی*، شماره ۲۷، ص ۸۲ - ۵۵، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- نورایی، محسن؛ کریم پور، سید حسین و محمد هادی یدالله پور، ۱۳۹۶، «نقد مقاله پیمان الست و نقد دیدگاه‌های مفسران درباره آیه میثاق»، *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۸۵، ص ۵۸ - ۴۶، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، شعبه مشهد

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی