

یادکردی از عهد اول

(بازشناسی عالم ذر با رویکردی تفسیری)

محمدجواد رودگر*

چکیده

در نوشتار حاضر کوشیده شده است تا یادی از عهد اول با هدف بازگشت انسان به خویشتن خویش و عهدشناسی توحیدی و فطری‌شناسی و فطرت یابی که همانا بازشناسی خود و یگانگی با حقیقت وجودی خویشتن است، صورت پذیرد؛ بدین جهت، از دیدار نخستین و شهود اول عالم الستی جهت مجاهده برای «شهود دوم» در پرتو ایمان و عمل صالح سخن به میان آمد و تفسیر «عالم ذر» را با ده نظریه تفسیری پی سپری کردیم و ترابط و تعامل با «عالم فطرت» از دیدگاه قرآن و کارکردهای اصل فطرت در حوزه های علمی و عملی نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفت؛ به همین دلیل، از توحید فطری، عبودیت فطری، ادراکات و گرایش های متعالی فطری و ... براساس ماهیت و حقیقت عالم ذر و گروه ها و طیف های مختلف، آیات مربوط به فطرت، مورد توجه، سنجش و ارزیابی قرار گرفت که در سه فصل، فراروی فرزندگان و فرهیختگان وادی معرفت و توحید است.

واژگان کلیدی: عالم ذر، جهان الستی، عهد اول، فطرت، توحید، شهود حق و بینش ها و گرایش های فطری و ...

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی کرج.

بازگشت به حیات قبل از دنیا و معرفت به چگونگی و چرایی آن و نوع نسبت و ترابط آن حیات با حیات این جهانی و پیوند آن با حیات آن جهانی (حیات جاودانه و آخرتی) از یکسو امری شیرین و دلنشین و عقلانی، و از سوی دیگر بسیار دشوار می‌نماید؛ یعنی عذوبت و عذاب در یادکرد از شناخت و شهود «ربوبیت خدا» و «عبودیت انسان در برابر خدا» و بازشناسی «عهد اول» به هم سرشته‌اند و این خود، از «سهل و ممتنع» بودن موضوع «عالم میثاق و نشئه ذر» و ترابط و تعامل آن با سرشت و سرنوشت انسان حکایت خواهد داشت و انگیزه آدمی را برای بازشناسی و بازیابی هویت و ماهیت «انسان قبل از دنیا»، انسان در دنیا و انسان در آخرت یا انسان از آغاز تا انجام را بیشتر می‌کند.

از جنبه دیگر امتیازات برجسته انسان در آفرینش و تعیین کننده بودن نقش آدمی در عالم وجود و مقوله فطرت و گرایش‌های عالی فطری، انسان شناسی مبتنی بر اصل و عنصر فطرت، نقد ایجابی و سلبی انسان شناسی‌های بدیل و معارض با چنین رویکردی به انسان را نیز در بردارد که خود بر ضرورت و اهمیت پردازش به چنین مقوله حیاتی و تأثیرگذار می‌افزاید؛ آن‌گاه وقتی به داستان پرماجرا و تفسیرها و رهیافت‌های گونه‌گون به «عالم ذر» نیم‌نگاهی افکنده شود و این که مقوله و موضوع «عالم ذر» میثاق الست و اصل محوری و بنیادین «فطرت» میدان تجلی آرا و معرکه گفتمان‌ها و انظار متفکران و انسان شناسان، عالمان دینی و اندیشه‌وران و پژوهشگران شده است، آدمی را تشنه‌تر در ادراک آن عالم و شیفته‌تر در قرب وجودی به گذشته خویش که اکنون با ما پیوستگی تام و تمام دارد و جزء مقوم هویت و ماهیت استکمالی و تکاملی انسان قرار گرفته است می‌کند و تاکنون رهیافت‌ها و رویکردهای متعددی را برتائیده است که عبارتند از:

ا. رهیافت تفسیری به عالم ذر؛

ب. رهیافت کلامی و فلسفی به عالم ذر؛

ج. رهیافت روان‌شناختی و انسان‌شناختی به عالم ذر؛

د. رهیافت عرفانی به عالم ذر.

شگرف و شگفت‌آور است که بدانیم به‌رغم کاوش‌های یاد شده درباره ماهیت و چیستی و هستی «عالم ذر» هم درباره وجود و عدم آن عالم و هم در زمینه امکان و امتناع معرفت و حقیقت آن عالم از سوی اندیشه‌وران و اصحاب معرفت، حکمت، تفسیر و ... آرا و نظریاتی مطرح شده است؛ به گونه‌ای که با قبول اصل وجود چنین عالم و عهد الستی

چند طیف معرفتی شکل گرفته است: ۱. طیفی که معتقدند انسان توان ادراک کمیت و کیفیت «عالم ذر» را دارد و می تواند معانی و حقایق مربوط به آن عالم را کشف کند و آن را بر موطن عقل و بیان واقع و وجود مجرد و عقلی عالم ذر حمل و مبتنی ساخته اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ج ۸، ص ۳۳۴ - ۳۳۶؛ فیض کاشانی، ج ۳، ص ۲۴؛ الوافی، ج ۱، ص ۱۱۱؛ سیزواری، ص ۱۹۰؛ بهشتی، ص ۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ج ۸، ص ۳۳۴ - ۳۳۶).

۲. طیفی که اعتقاد دارند به رغم آیات، احادیث، نگره‌ها و انگاره‌های تفسیری، فلسفی، عرفانی و ... نمی توان به کنه حقیقت عالم ذر و معنای واقعی آن دست یازید و به آن معرفت، تام یافت و دریافت که مرحله میثاق و نشئه عهد خدا با انسان چه مرحله و نشئه‌ای بوده است و اساساً وجود جمعی و تدریجی عالم را در تفسیر «عالم ذر» نمی پذیرد. (سبحانی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۶۳ - ۸۲).

۳. طیفی که عالم الست را نماد و سمبل دانسته، خطاب‌های الهی به آدم و ذریّه آدم را مجاز و تمثیلی بیش نمی دانند (مقید، ۱۳۸۹: ص ۱۱۳)؛ البته در این که عالم ذر چگونه بوده، قول الهی مبنی بر «الستُ برَبِّكُمْ» (اعراف (۷)، ۱۷۲) چه قولی بوده است: آیا به زبان حال بوده یا غیر آن، و قالوا بلی (همان) در پاسخ آدمیان به خدا، حضوری و شهودی بوده است یا نه، و توحید ربوبی و فطری رابطه اش با «عهد الست» چگونه است؟ و.... و پرسش‌های دیگر در زمینه‌های یاد شده، نظریات و تفسیرهای گوناگونی وجود دارد که در سیر ابحاث و با توجه به انظار و آفاق فکری اهل اندیشه و نظر به آن‌ها پرداخته خواهد شد؛ بنابراین، در این نوشتار، یادکرد عهد الست و بازشناخت انسان قبل از دنیا را در فصول ذیل تنظیم و تنضید، آن‌گاه تبیین و تحلیل خواهیم کرد؛

ا. چیستی عالم ذر و پیمان الست (دیدار اول)؛

ب. نسبت «آیه ذر» و «آیه فطرت» با هم (عهد فراموش شده)؛

ج. آثار علمی، دینی، اخلاقی - عرفانی عهد الست (فیض جاری و جاودانه)؛

دیدار اول

(چیستی عالم ذر)

سیمای عالم ذر در قرآن به اتفاق همه مفسران در آیه میثاق، ذر یا الست تجلی شده

است؛ چنان‌که فرمود:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ (اعراف (۷)، ۱۷۲ و ۱۷۳).

و [به خاطر بیاور] زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویشتن ساخت. [او فرمود:] «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری گواهی می دهیم» [مبادا] روز رستاخیز بگویید: ما از این غافل بودیم [و از پیمان فطری توحید بی خیر ماندیم!] یا بگویید پدرانمان پیش از ما مشرک بودند، ما هم فرزندانی بعد از آن‌ها بودیم [و چاره ای جز پیروی از آنان نداشتیم] آیا ما را به آنچه باطل گرایان انجام دادند، مجازات می کنی؟! (طباطبایی، ۱۳۸۳: ج ۷، ص ۳)؛

البته بنا بر نقل برخی از مفسران، آیه دیگری هم درباره «عالم ذر» فرود آمده که چنین است: أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (یس (۳۶)، ۶۰).

ای فرزندان آدم! آیا من با شما عهد نبستم که شیطان را عبادت نکنید؟ همانا او دشمن آشکار شما است.

آیات یاد شده، مسأله «توحید فطری» را مطرح کرده (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۷، ص ۴)، و بر این نکته دلالت دارد که انسان در موطن خاصی، شاهد وحدانیت حق بوده و ربوبیت خدا و عبودیت خود را مشاهده کرده است؛ به گونه‌ای که با توجه به آن، مجالی برای غفلت و نسیان نیست و در این نشئه چند مسأله رخ داد:

ا. خدای سبحان حقیقت انسان را به او نشان داد (شهود حقیقت انسان به انسان از طرف خداوند)؛

ب. شهود ربوبیت الاهی و عبودیت انسان در برابر خداوند؛

ج. عهد و میثاق خداوند با انسان در آن موطن شهودی؛

د. گیرنده میثاق خدا، دهنده میثاق انسان و شاهد این میثاق نیز خود «انسان» است؛

ه. سرّ اخذ میثاق و عهد الاهی اتمام حجّت بر همگان بوده است (جوادی آملی، ۱۳۷۹:

ج ۱۲، ص ۱۱۹-۱۲۲).

آیه عالم ذر در نگاه تفسیری

ا. وجه تسمیه و نامگذاری عالم ذر: «ذریه» چنان که دانشمندان لغت گفته‌اند، در اصل به

معنای «فرزندان» کوچک و کم سن و سال است؛ ولی اغلب به همه فرزندان گفته می‌شود.

گاهی به معنای منفرد و گاهی به معنای جمع به کار می‌رود؛ اما در اصل، معنای «جمع» دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۷، ص ۴).

لفظ «ذریه» در قرآن نوزده بار وارد شده، و مقصود از آن در تمام موارد «نسل انسان» است (سبحانی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۶۴)؛ اما در این که ریشه این لفظ چیست، اختلاف وجود دارد. برخی، ریشه آنرا «ذره»، «ذراء» بر وزن زرع به معنای آفرینش می‌دانند و مفهوم اصلی «ذریه»، با مفهوم مخلوق و آفریده شده برابر است و برخی آن را از ریشه «ذر» (بر وزن شر) به معنای موجودات ریز مانند ذرات غبار و مورچه گرفته‌اند و برخی نیز آن را از ماده «ذَرُو» (بر وزن مَرُو) به معنای پراکنده ساختن و تفرقه می‌دانند که فرزندان آدم را چون در روی زمین پراکنده اند «ذریه» می‌گویند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۷، ص ۵۴)؛ پس اطلاق عالم ذر به سبب فراوانی و بیشماری بنی آدم در محضر خداوند بوده که به جمعیت کثیر و لایتناهی «ذر» گفته شده است و به تعبیری از مرحوم ملا هادی سبزواری: «انسان‌ها در مقام الاهی مانند «ذر» بوده و با آن مقام قابل قیاس نبودند و لفظ «ذر» به سبب حقارت و کوچکی مقام آن‌ها است. (سبزواری، ۱۳۷۵: ص ۱۹۰) یا چون در آن عالم، همه اولاد و ذریه آدم حاضر بودند، به آن عالم، عالم ذر گفته شده است (طبرسی، ۱۳۷۹: ص ۱۹۷ و ۱۹۸).

ب. نظریه تفسیری مفسران درباره «عالم ذر»

مفسران درباره آیه ذر یا میثاق با هدف پاسخگویی به نشئه و موطن میثاق، چگونگی اخذ میثاق، ظرف بروز و ظهور میثاق که کجا و چگونه بوده است و اساساً عالم ذر و عهد الست چه هویت و ماهیتی دارند، نظریات گوناگونی را مطرح کرده اند که ابتدا به آن اشاره‌ای خواهیم کرد؛ آن‌گاه برخی از نظریه‌ها را به تفصیل بحث و بررسی می‌کنیم:

۱. مقصود از آیه آن است که فرزندان آدم تا واپسین فرد بشر (تا پایان دنیا) به صورت ذرات کوچکی از پشت آدم خارج شده‌اند (به تعبیر برخی روایات، این ذرات از گل آدم بیرون آمده) و فضا را پر کرده‌اند؛ در حالی که دارای عقل و شعور کافی بر سخن شنیدن و پاسخ گفتن بودند و خداوند به آن‌ها خطاب کرد: الست بر بکم؟ آن‌ها گفتند: آری. قَالُوا بَلَى (اعراف (۷): ۱۷۲) تا پیمان نخستین بر توحید گرفته شود و خود انسان برخویشتن شاهد باشد و پیمان «پیمان تشریحی» و قرارداد خودآگاه میان انسان‌ها و پروردگارشان بوده است

(مکارم شیرازی، ۱۳۶۵: ج ۳، ص ۴۹۷).

۲. مقصود از این عالم و این پیمان، همان «عالم استعدادها» و «پیمان فطرت» و تکوین و آفرینش است به این ترتیب که هنگام خروج فرزندان آدم به صورت «نطفه» از صلب پدران به رحم مادران که همه، آن هنگام ذراتی بیش نیستند، خداوند برای حقیقت توحید به آن‌ها آمادگی داده و فطرت توحیدی را با وجود او آمیخته و گفت و گوی خدا با انسان، به زبان تکوین است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۷، ص ۶).

بنابراین قول، عالم ذر، همان «عالم جنین» است، نه عالمی مقدم بر عالم دنیا، و پرسش و پاسخ به زبان «حال» است، نه به زبان «قال» (سید قطب، ۱۹۸۸م: ج ۹، ص ۵۸ و ۵۹).

برخی مفسران، دو نظر یادشده را با نقدهایی مواجه ساختند که عبارتند از:

أ. نظریه اول با مدلول ظاهر آیه موافق نیست؛ چه این‌که آیه بر این نکته دلالت دارد که ما از پشت همه فرزندان آدم نه از صلب آدم، ذریه آنان را گرفته‌ایم (مِنْ بَنِي آدَمَ)، و به همین جهت، ضمایر را به صورت «جمع» می آورد «مِنْ ظُهُورِهِمْ»، «ذُرِّيَّتَهُمْ».

ب. اگر این پیمان به صورت «آگاهی کامل» دریافت شد یعنی با خودآگاهی کافی و عقل و شعور، چگونه اکنون همگان آن را فراموش کرده‌اند؟

ج. هدف از اخذ پیمان اگر یادآوری آن در دنیا و گام نهادن در راه حق و کمال است، چرا همه در بستر «لا» فرورفته‌اند و یاد برده‌اند؟

د. اعتقاد به وجود چنین عالمی، در حقیقت، پذیرش نوعی «تناسخ» است که بطلان تناسخ‌گرایی از ضروریات دین اسلام و عقلانی است؛ زیرا با این مبنا تمام انسان‌ها یک‌بار به این جهان گام نهاده، و پس از زندگی کوتاه، از این جهان رخت برپسته‌اند و بار دیگر به تدریج به این جهان بازگشته‌اند و این همان تناسخ باطل است (سبحانی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۶۷-۶۹).

هـ. به‌رغم توجه اجمالی نظریه دوم (پیمان فطری)، سؤال و جواب‌ها در آن، جنبه کنایی می‌گیرد که از جهتی در زبان عرب چنین تعبیرهایی وجود دارد واز همه تفاسیر نزدیک‌تر به معنای آیه چنین تفسیری از آن خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۶۵: ج ۷، ص ۸).

و. از دیدگاه مفسری دیگر، اگر هدف آیه فقط استعدادهای فطری و عقلانی و پیمان فطری منظور آیه باشد، باید به جای «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» می‌فرمود: «فَعَرَفَ نَفْسَهُ عَلَيْهِمْ» یا به جای «بَلَىٰ سَهْدَانَا» می‌فرمود: «بَلَىٰ عَرَفْنَاكَ»؛ افزون بر این‌که گرچه جمله «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» از طریق

خطاب تکوینی صحیح است، به طور قطع خلاف ظاهر است. (سبحانی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۷۳).

۳. خداوند روح‌های آدمیان را پیش از جسم‌های آن‌ها آفرید و از آنان بر ربوبیت خود اقرار گرفت؛ پس حدوث و پیدایی نفس انسان بر خلقت تن او مقدم بوده است (تقدم روح بر بدن) و محل اخذ این پیمان، همان عالم ارواح است که هم به تناسخ‌گرایی می‌انجامد و هم به ظواهر آیات و پاره‌ای از روایات در تعارض است که محققان از اهل تفسیر به آن اشاره کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۹: ب: ج ۴، ص ۷۶۵).

۴. برخی از مفسران، پرسش و پاسخ در آیه را به «زبان قال» دانسته‌اند به این معنا که برخی از انسان‌ها پس از تولد و کمال عقل ادله توحید را به وسیله پیامبران شنیده و به آن پاسخ مثبت داده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۸: ج ۹، ص ۵-۹) که یک وجه محتمل در تفسیر آیه است و برخی دیگر، پرسش و پاسخ را به «زبان حال» و پس از حصول رشد عقلانی دانسته‌اند؛ چه این‌که هر انسانی پس از رشد فکری و عقلانی و ملاحظه آیات آفاقی و انفسی پروردگار عالم، با «زبان حال» به ربوبیت او اعتراف می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۵، ص ۲۵-۳۰) که این هم یک وجه محتمل در تفسیر آیه است.

۵. تفسیر آیه بر اساس این‌که «تمثیل» است نه «بیان واقع» یعنی گو این‌که خدای سبحان از انسان‌ها اقرار گرفته، نه آن‌که به واقع صحنه اشهاد و اخذ تعهد و میثاق محقق شده باشد؛ چه این‌که مسأله ربوبیت‌الله و عبودیت انسان آن‌قدر روشن است که گویا همه انسان‌ها گفتند: «بلی!»؛ نظیر آیه سوره فصلت: قَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَبِيًّا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَنِنَا تُنَائِينَ؛ (فصلت (۴۱)، ۱۱) (زمسخری، ۱۹۶۰: ج ۲، ص ۱۷۶) که قول و امر و نهی لفظی در کار نبود؛ بلکه در حقیقت تمثیل است.

این نظریه با توجه به تفکیک تخیل از تمثیل در قرآن، شاهد مثال فراوان دارد و از جمله آیه «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْنَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...» (حشر (۵۹)، ۲۱) که منظور تشبیه معقول به محسوس است؛ یعنی پیام آیه مثلی در عظمت قرآن است که استاد جوادی آملی به چنین نظریه‌ای تمایل داشته و در نظر نهایی آن‌را با نظریه اخذ میثاق حمل بر موطن عقل و وحی که بر تکلیف مقدم است، قرین ساخته و پسندیده است؛ اگر چه نظریه اخیر را فاقد اشکالات بر نظریه علامه طباطبایی دانسته؛ یعنی نظریه «بیان واقع نه تمثیل» را پذیرفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج: ۱۲، ص ۱۲۳-۱۳۵).

۶. نظریه حمل اخذ میثاق به بیان واقع نه تمثیل تا مقصود از آیه بیان واقعیت خارجی باشد، نه این که تمثیل باشد به این معنا که «خداوند به لسان عقل و وحی با زبان انبیا از انسان میثاق گرفته، در واقع موطن وحی و رسالت همان موطن اخذ میثاق است؛ یعنی در برابر درک عقلی که حجت باطنی خدا است و مطابق با محتوای وحی که حجت ظاهری خدا است، خدا از مردم پیمان گرفت که معارف دین را بپذیرند ...» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۲، ص ۱۲۶)، و این نظریه که این پیمان هنگام شکوفایی و بلوغ عقل انسانی باشد، قول مشهور میان عالمان است (جعفری، ۱۳۷۲: ج ۷، ص ۲۷۹).

۷. اگر چه در آیه، نقاط ابهام وجود دارد، آنچه به روشنی از آن مستفاد می‌شود، این است که خدای متعالی با تک تک انسان‌ها رویارویی و مواجهه داشته است و به آن‌ها، اگر چه با زبان حال، گفته است: «آیا من خدای شما نیستم» و آن‌ها، با همان زبان پاسخ دادند: «آری، تو خدای مایی». این رویارویی با فرد فرد آدمیان باعث شده تا برای مشرکان عُذری وجود نداشته باشد و این‌که آیه در صدد افاده چنین معنایی است تردیدی نیست و اگر ابهامی وجود دارد، در آن است که ما خودمان یاد نداریم با خدا رویارو شده‌ایم؛ پس مکالمه حضوری و با علم حضوری و شهود قلبی صورت پذیرفت که روایات مشتمل بر تعبیر «رؤیت» و «معاینه» نیز مؤید آن خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ج ۳- ۱، ص ۳۹).

۸. مرحوم شهید آیت الله دستغیب شیرازی در باب اخبار طینت و عالم ذر و اخذ میثاق می‌فرماید: در تحقیق معانی و بیان مراد از اخبار یاد شده، غلما سه مسلک دارند:

اول: مسلک اخباریین که می‌گویند: این اخبار از تشابهات است و ادراک حقیقت آن‌ها از عقل و فهم ما دور و ایمان اجمالی به آن‌ها کافی است و علم به آن‌ها را باید به اهل بیت رجوع داد.
دوم: مسلک شیخ مفید، سید مرتضی و طبرسی صاحب تفسیر مجمع البیان است که اخبار طینت و آیات و اخبار میثاق را حمل بر کنایه و مجاز و استعاره نموده‌اند و شیخ مفید در خصوص عالم ذر می‌فرماید:

خبر صحیح آن است که خداوند تعالی خارج فرمود از پشت آدم، ذریه او را مثل ذر و پر کرد افق را و آن‌ها را سه قسم فرمود:

أ. نور بدون ظلمت و آن‌ها برگزیدگان و پاکان از اولاد آدم هستند.

ب. نور و ظلمت با هم (ترکیبی از نور و ظلمت) که آن‌ها اهل اطاعت و معصیت هستند.

ج. ظلمت محض (ظلمت بدون نور) که کفار هستند و هیچ طاعتی ندارند.

و مرحوم شیخ مفید این پیمان را پیمانی تکوینی دانسته‌اند و سؤال و جواب نیز به همان زبان بوده است که بحث مربوط به این نظریه قبلاً مطرح شده است.

سوم: مسلک کثیری از علمای متقدمین و متاخرین که تمام آیات و اخبار مربوط به طینت و اخذ میثاق را پذیرفته‌اند] و ظاهر آن‌ها نیز مراد است و هیچ منافاتی با هیچ اصل و قاعده‌ای از اصول دین و قواعد عقل ندارد (دستغیب شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۴۰-۴۴).

ناگفته نماند طرح این نظریه به جهت مزید اطلاع و افاده تقسیمات در مسلک عالمان دینی درباره «عالم ذر» بوده؛ اگرچه مفاد نظرات یاد شده در بخش‌هایی از نظریه‌های اول و دوم و پنجم و ششم آمده است؛ البته مفسران اهل سنت نیز از افق‌های گوناگون نقلی و عقلی به طرح نظریه‌های مختلف در تفسیر «عالم ذر» پرداختند که مقصود اصلی مقاله حاضر، طرح آرای اهل سنت در این زمینه است و اهل پژوهش و تحقیق می‌توانند به کتاب‌های مفسران و دانشمندان عامه مراجعه کنند (فخر رازی، ۱۹۹۵: ج ۸، ص ۵-۵۰؛ بیضاوی، ۱۹۹۰: ج ۲، ص ۱۲۳؛ ثعلبی، ۲۰۰۲: ج ۴، ص ۳۰۲-۳۰۴؛ سیوطی، ۲۰۰۱: ج ۳، ص ۵۲۸-۵۷۴؛ بروسی، ۱۹۸۵: ج ۳، ص ۲۷۳ و ۲۷۴).

۹. ملکوت انسان جای شهود و اشهاد و موطن میثاق: این نظریه را صاحب تفسیر قسیم المیزان مرحوم علامه طباطبایی رحمته‌الله مطرح فرمود که با تمام تفاسیر یاد شده فرق دارد و آن را با استفاده از آیات «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس (۳۶)، ۸۲ و ۸۳) «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر (۵۴)، ۵۰) و آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر (۱۵)، ۲۱) و ... استفاده می‌کند که اولاً قبل از موطن ظاهری محسوس، موطن دیگری وجود داشت که همگان میثاق سپردند که خدای سبحان رب است و انسان‌ها عبدند.

ثانیاً صححه اخذ میثاق مقدم بر نشئه حسن و طبیعت است؛ یعنی انسان دارای دو جنبه است: جنبه ملکوت و جنبه ملک که مقیاس همدیگر نیستند و موطن ملکوت بر موطن ملک مقدم است و تقدم آن نیز تقدم زمانی نیست و انسان موطن که مصون از حجاب است خدا را در جایگاه رب و خود را در مقام عبد مشاهده کرد، و ثالثاً فرق بین وجود مادی اشیا و وجود مجرد آن‌ها در خزائن الاهی آن است که آنچه نزد انسان اهاست زوال پذیر و

تغییر یابنده و آنچه نزد خدای سبحان است، مصون از دگرگونی و زوال خواهد بود که فرمود:

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (نحل (۱۶)، (۹۶)،

و این جهانی قَدَر و زوال‌پذیر و آن جهانی فضا و ثابت و باقی است؛ پس موجود عالم ملکوت باقی و ثابت است و همچنین واحد است، نه کثیر و جنبه ملکوتی انسان هم ثابت و هم واحد است؛ پس:

۱. انسان چهره ملکوتی دارد و چهره ملکی؛
 ۲. انسان در چهره ملکوتی خویش ربوبیت خدا و عبودیت خویش را می‌یابد؛
 ۳. موطن ملکوت بر موطن ملک مقدم است؛
 ۴. دو جنبه و موطن ملکوت و ملک با هم متحدند و از هم جدایی ندارند؛
 ۵. نشئه میثاق خدا با انسان همانا نشئه ملکوت انسان‌ها است و خداوند به انسان ملکی امر می‌کند: «به یاد آن موطن ملکوتی باشید و وقتی به یاد آن بودید، آن را حفظ کنید» که «و اذ اخذ» یعنی «اُدْکُر» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۳۳۴-۳۳۶).
- استاد جوادی آملی بر نظریه علامه طباطبایی نقدهایی را وارد کرده که چکیده آن چنین است: چهره ملکوتی و ملکی داشتن انسان بر محور آیات ۲۱ حجر (۱۵)، ۵۰ قمر (۵۴)، ۸۲ و ۸۳ یس (۳۶) به انسان اختصاص ندارد؛ بلکه شامل همه موجودات می‌شود و هرگونه میثاق عبودیت و مانند آن که به لحاظ چهره ملکوت طرح شود، صبغه تکوین دارد، نه تشریح، و این جهت نیز مخصوص انسان نیست.

ب. با توجه به این که هدف از اخذ میثاق حجت بالغه الهی است، جز این آیه که مورد تامل است، هیچ آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که دلالت کند موطن ملکوت، موطن اخذ میثاق است؛ بلکه از تمام آیات استفاده می‌شود که خداوند در دنیا و آخرت با وحی و رسالت، محبت خود را بر انسان تمام کرد؛ چنان‌که در آیه ۴۴ اسراء (۱۷)، ۱۶۵ نساء (۴)، ۱۳۴ طه (۲۰)، ۱۵ اسراء (۱۷)، ۱۳۰ انعام (۶) و ۸ ملک (۶۷)، یعنی در قرآن به میثاق در عالم ملکوت اشاره نشده است و حجت‌های الهی فقط عقل و وحی خواهند بود، نه میثاق در عالم ملکوت.

ج. با توجه به تفاوت ملکوت و ملک از نظر قوانین، عالم هرگز آگاهی موطن ملکوت، برای موطن ملک حجت نخواهد بود؛ چه این که عالم ملکوت موطن بیداری، و عالم ملک موطن خواب و غفلت است و چگونه میثاق موطن بیداری در موطن خواب حجت قرار

گیرد؟ آیه میثاق، اقرار و ربوبیت را به صورت حجت قاطع مطرح کرده است.

د.چهره ملکوتی عالم و آدم به گونه‌ای است که هرگز کفر و نفاق به آن راه ندارد؛ چه این که جهت ملکوتی اشیا عین ربط به «الله» است و اگر نشئه ملکوت محل اخذ میثاق و شهود و اشهاد باشد، هرگز کفر و نفاق در آن راه نمی‌یابد؛ در حالی که از روایات ذیل آیه ذر استفاده می‌شود عده ای در آن موطن به ظاهر «بلی» گفتند؛ ولی در باطن کافر بودند و منافقان کفر خویش را پنهان و کتمان کردند؛ چنان که ابن مسکان از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه میثاق و این که آیا میثاق گرفتن «معاینه» بوده، نقل کرده است که حضرت فرمود: بلی «معاینه» بوده است؛ سپس فرمود: فمَنهم من اقر بلسانه فی الذر و لم یومن قلبه (البحرانی، ۱۳۱۵ ق: ج ۳، ص ۴۸، ح ۱۴)، و این در حالی است که موطن ملکوت جای کفر و نفاق نیست پس نمی‌توانیم موطن اخذ میثاق را همان موطن ملکوت بدانیم.

هـ. اساس تفسیر قرآن بر حفظ ظهور لفظی است؛ به طوری که بدون قرینه، هیچ لفظی برخلاف ظاهرش حمل نشود و ظواهر همه الفاظ در آیه اخذ میثاق و ذر چنین ظهوری داشته باشند که ندارند و ... (جوادی آملی، ۱۳۷: ج ۱۲، ص ۱۲۸-۱۳۵).

استاد جعفر سبحانی نیز پس از تبیین نظریه علامه، ایرادهای سه‌گانه‌اش را مطرح کرده و تفسیر علامه را به تاویل نزدیک تر دانسته تا تفسیر، و نهایت چیزی که مطرح کرده اینست که این نظر بعدی از ابعاد معنای آیه است نه بُعد منحصر، و تفسیر علامه، با ظواهر الفاظ آیه سازگاری ندارد. (سبحانی، ۱۳۷۳؛ ج ۲، ص ۷۳-۷۸). شهید بهشتی نیز پس از طرح «خودآگاهی» بر محور علم حضوری معتقد است که تطبیق آیه بر چنین مطلبی بیشتر آهنگ تفسیر یا تاویل دارد (بهشتی، ۱۳۶۶: ص ۵۵-۵۷).

استاد شهید مطهری پس از طرح «آیه ذر» و این که این آیه، آیه عجیبی است، از طرح تفصیل و تفسیر آیه عبور کرده؛ اما به ضمیمه آیات فطرت (روم (۳۰)، (۳۰) و آیه عهد (یس (۳۶)، (۶۰) و جمله‌هایی از امام علی علیه السلام مبنی بر «لیستادوم میثاق فطرته» (نهج البلاغه، خ ۱) و ... «ثم سلک بهم طریق ارادته و بعثهم علی سبیل محبتہ» (صحیفه سجادیه، دعای اول)، از امام سجاد علیه السلام و ... مقوله «دین فطری و انسان است» و «توحید فطری است» را استفاده می‌کند و نه چیز بیشتر از آن (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۲۴۶-۲۶۱). استاد مصباح یزدی نیز معتقد است که آیه ذر فقط مواجهه خدای سبحان با تک تک انسان‌ها بوده و مکالمه و پژوهش و پاسخ به

صورت «حضوری» انجام پذیرفته و شهود نیز «شهود قلبی» و معرفت به ربوبیت الهی معرفت حضوری بوده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ج ۳-۱، ص ۴۹-۴۵).

استاد علامه جوادی آملی پس از نقدهایی که بر نظریه علامه طباطبایی مطرح کرده، موطن اخذ میثاق را موطن عقل و وحی و مقدم بر تکلیف دانسته و مسأله اخذ میثاق را بیان واقع دانسته و معتقد است که هیچ یک از اشکالات پنجگانه بر نظریه علامه را نیز ندارد؛ زیرا رسالت عقل و وحی مصحح تکلیف مخصوص انسان است، نه غیر انسان. نشئه تفکر عقلی و ارسال پیامبران، همین نشئه حسی و دنیایی است. محتوای آیه ذر با همه آیاتی که می گوید: ما به انسان‌ها عقل داده، برای هدایت آن‌ها وحی فرستادیم تا روز قیامت حجت نداشته باشند، سازگاری دارد. 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 و این که این معنا تحمیلی بر ظاهر آیه ذر نیز نخواهد بود؛ زیرا برای عقل و وحی، نحوه‌ای تقدم بر مرحله تکلیف وجود دارد؛ بدین سبب، ظاهر کلمه «اذ» محفوظ می ماند و به انسان اختصاص دارد و نشئه دنیا که نشئه اندیشه و رسالت است، نشئه ابوت و نبوت و نیز موطن غفلت و کفر و غرور نیز خواهد بود و به همین دلیل، صدر و ذیل آیه با هم سازگاری دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۲، ص ۱۳۵ - ۱۳۷)؛ پس با وجود این، تلاش برخی بر تبیین فلسفی - عرفانی «وجود مجرد و عقلی عالم ذر» که با رهیافتی حکمی - عرفانی توأم شده است تا نظریه علامه طباطبایی رحمته الله علیه را توجیه کند نیز خالی از اشکال نبوده و چنان‌که خود آورده، این نظریه تا حدی مورد قبول، و حقیقت آیه مبهم است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۳: ص ۸۵ - ۹۵). در پایان باید یاد آرو شد که بنابر آیات و روایات ذیل آیه و آرای تفسیری که مطرح شده است نزدیک ترین تفسیر به مقوله «ذر» اخذ میثاق، نشئه و موطن اخذ پیمان، توحید فطری به معنای کلیت و اعم کلمه، حضوری و شهودی بودن اخذ میثاق و سؤال و جواب، مبنای عقلی و وحیانی داشتن حجت الهی و استناد و استدلال به عالم ذر و دریافت پیمان الهی بر همه انسان‌ها به‌ویژه مشرکان و کافران همان تفسیر استاد علامه جوادی آملی است؛ اگر چه به تعبیر برخی اصحاب، تفسیر و معرفت معانی و حقایق مندرج در «آیه ذر» ابهام‌های خاص دارد (سبحانی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۶۶ - ۷۲)؛ چنان‌که برخی حتی آیه را از متشابهات دانسته‌اند.

ج. «عالم ذر» از دیدگاه روایات

در تفسیر آیه ذر، روایات فراوانی در منابع و کتاب‌های شیعه و اهل تسنن نقل شده است که در بدو نظر به صورت روایت متواتر تصور می‌شود؛ برای مثال، در تفسیر برهان، ۳۷ روایت و در تفسیر نورالقلین، ۳۰ روایت ذیل آیه ذر وارد شده است که با توجه به تفاوت و حذف مشترکات روایی شاید در مجموع از ۴۰ روایت تجاوز کند؛ اما به تحلیل صاحبان تفسیر نمونه پس از گروه بندی، تجزیه و تحلیل روایات و بررسی اسناد و محتوای آن‌ها نمی‌توان آن‌ها را روایت معتبر دید تا چه رسد به روایت متواتر. بسیاری از روایات از زراره، تعدادی از صالح بن سهل، تعدادی از ابوبصیر، تعدادی از جابر و تعدادی از عبدالله بن سنان است و روشن است هرگاه شخص واحد روایات متعددی به یک مضمون نقل کند، در حکم یک روایت به‌شمار می‌رود تا با توجه به این موضوع، تعداد روایات یاد شده از ۱۰ الی ۲۰ روایت تجاوز نمی‌کند (این از نظر سند)؛ اما از نظر مضمون و دلالت، مفاهیم آن‌ها کاملاً با هم متفاوت است و برخی با تفاسیر اول، دوم و سوم، برخی با تفاسیر چهارم، پنجم تا دهم سازگار است و برخی روایات نیز با هیچ‌کدام به صورت مشخص و صریح سازگاری ندارد؛ بلکه روایات ابهام و کنایه و حتی زبان سالک را دارد و حتی به تعبیری، برخی روایات دارای سند معتبر و بعضی فاقد سند معتبر هستند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۵: ج ۷، ص ۹ و ۱۰).

اکنون به چند روایت اشاره می‌کنیم:

أ. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

خداوند متعالی بعد از خلق آدم، فرزندان وی را از ظهر و پشت او خارج کرد و فرمود که این گروه در بهشت قرار گیرند و برای کار ابایی نیست و گروه دیگر در آتش و من از این کار ابایی ندارم (عیاشی، ۱۹۹۱: ج ۲، ص ۴۳، ج ۱۱۰ و ۱۱۱).

ب. امام باقر علیه السلام فرمود:

خداوند از پشت آدم، ذریه او را تا قیامت خارج کرد و این‌ها مانند ذرات بی شمار خارج شدند. بعد خداوند به آن‌ها قوه شناخت و معرفت عنایت فرمود و مرتبه خویش را به آن‌ها شناساند و اگر این نبود، هیچ کس پروردگار خویش را نمی‌شناخت (عیاشی، همان، ح ۱۱۱ و ۱۱۲: قمی، ۱۹۹۰: ج ۱، ص ۲۴۸ و ۲۴۹).

ج. ابی بصیر به امام صادق علیه السلام گفت:

ذریه آدم در عالم ذر چگونه به خداوند جواب دادند؛ در حالی که مانند ذر بوده‌اند؟

امام علیه السلام فرمود: خداوند در آن‌ها قوه‌ای برقرار داد که به سبب آن می توانستند سؤالات را پاسخ دهند (عیاشی، ۱۹۹۱؛ ج ۲، ص ۴۳).

د. شخصی از حضرت علی علیه السلام درباره وجود کسی که خداوند با او سخن گفته باشد، پیش از حضرت موسی کلیم الله پرسید. حضرت فرمود:
خداوند با تمام خلقش سخن گفته است؛ چه مؤمن و چه فاسق و همه به ندای الاهی پاسخ داده‌اند.

این فرمایش امام سبب شگفتی سائل شد و دوباره از کیفیت آن پرسید. امام باز در پاسخ فرمود:
آیا تا به حال آیه «و اذ اخذ ربک ...» را در قرآن نخوانده‌ای، همانا این مردم با قدرت خداوند، کلام الاهی را شنیدند و پاسخ دادند - کما این که تو می شنوی - و سپس به ربوبیت خداوند گواهی دادند (عیاشی، ۱۹۹۱؛ ج ۲، ص ۴۴؛ قمی، ج ۱، ص ۲۴۸ و ۲۴۹).

از مجموع آیات، احادیث و نگرش‌های تفسیری چنین فهمیده می شود که انسان، دیداری حضوری و شهودی و مواجهه و معاینه‌ای با خدای سبحان داشته که دیداری فطری و سرشتی است و ما آن‌را «دیدار اول» یا پیشین، دیروزین و شهود اول نامیده‌ایم که خود مبنایی برای «دیدار دوم» پسین و امروزین قرار گرفته و امکان لقای رب را بر محور شناخت شهودی نفس که در اثر تهذیب و سلوک باطنی و ایمان و عمل صالح خلوص فعلی و ذاتی ممکن است، مطرح می‌کند و دیدار دوم چگونگی دیدار سوم یا واپسین، فردایی و شهود ربّ در عالم آخر را تضمین و تعریف می‌کند؛ پس انسان از بهشت دیدار پیشین تا دیدار واپسین در صیوروت است: *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَيَّ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ* (انشقاق (۸۴)، ۶)، و یادکرد دیدار اول و رفع حجب ظلمانی و نورانی دستمایه دیدار دوم و مبنای دیدار سوم است که نگارنده این نوشتار در مقاله و مقالتی دیگر بدان پرداخته است (رودگر، ۱۳۸۳؛ ص ۵۲ - ۶۸).

فصل دوم: عهد فراموش شده

(نسبت آیه ذر و آیات فطرت)

از آن‌جا که آیه ذر با آیه فطرت در ترابط و تعامل مستقیم است و مفسران شیعه و سنی از قدما، متاخران و معاصران مقوله عالم ذر را با آیات فطرت به هم گره زده و تفسیر کرده‌اند و از حیث غایت و فرجام معرفتی و فواید و آثار بینش و گرایش نیز قرین به هم و

هماهنگ هستند و با توجه به این که «راه فطرت» مخصوص قرآن کریم است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۲، ص ۶۷)، فطرت مبنای معارف مربوط به مبدا و معاد، گرایش و کشش درونی به حقیقت عالم است و ریشه خدا آگاهی فطری، خودآگاهی فطری (بهشتی، ۱۳۶۶: ص ۵۶ و ۵۷) و فطرت همان «راه دل» در خداشناسی و خداگرایی و خداپاوری است و در طول راه‌های حسی و تجربی و برهانی و عقلی قرار دارد و به تعبیر استاد شهید مطهری، «اصل فطرت اصلی است که در معارف اسلامی ام المسائل شمرده می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۱۶۴)، و شخصیت انسانی انسان به همان فطرت های انسانی او است و اگر ما به فطرت قائل نباشیم، مسخ معنا ندارد» (مطهری، همان، ص ۱۶۰)؛ پس به تعبیر استاد شهید، فطرت در اسلام به شدت مطرح است و دو نوع فطرت داریم که با یکدیگر مانع الجمع نیستند: یکی فطرت ادراکی و دیگری فطرت احساسی که با فطرت ادراکی دین و توحید فطری، انسان بالفطره خدا را می فهمد و با فطرت احساسی، انسان بالفطره به سوی خدا گرایش و کشش دارد و جذب می شود (مطهری، همان: ص ۲۴۳ و ۲۶۱) و به تعبیر استاد علامه طباطبایی رحمت‌الله «انسان دارای فطرتی خاص به خود است که او را به سستی خاص زندگی به خود هدایت می کند». همچنین می گوید:

[دین حنیف] همان دینی است که خلقت بدان دعوت، و فطرت الهیه به سویش هدایت می کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۸۲).

علامه، خداگرایی و توحیدگرایی را به فطرت نسبت می دهد (طباطبایی، همان، ص ۵۲۴)؛ پس، از دیدگاه تفسیری، فطرت دو مدلول دارد: ۱. دین‌گرایی؛ ۲. خداگرایی که در مدلول اول آمیختگی دین و برنامه و روش زندگی تشریح شده و فطرت، هادی و راهبر انسان به سوی دین و آموزه‌های آسمانی معرفی شده است و در مدلول دوم، خداشناسی و خداجویی با آب و گل انسان آمیخته شده و فطرت، هادی و راهبر انسان به سوی خالق هستی قرار گرفته است و مرحوم طبرسی نیز در تفسیر مجمع البیان می نویسد:

فطرة الله الملة و هي الدين والاسلام و التوحيد التي خلق الناس عليها و لها و بها اي لاجلها و التمسك بها (طبرسی، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۴۷۴)،

و در مفردات راغب نیز به «شناخت سرشتی خدا» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰: ص ۳۹۰) و در تفسیر موضوعی به زبان فارسی نیز نه فقط «خداشناسی»، بلکه دین که همان اصول و

کلیات آیین خدا، و دین اعم از اصول و فروع است، فطری است و با خلقت بشر آمیخته و خمیر شده است (سبحانی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۴۰) و آیه میناق و ذر نیز در نتیجه گیری کلی به خداشناسی فطری و حضوری دلالت می‌کند که از این حیث پیوند وجودی و مشترکی با آیات فطرت دارد و حال جالب است بدانیم مشتقات «فطر» در قرآن ۲۰ مرتبه در قرآن کریم به صورت ذیل کاربرد یافته است:

۱. هشت مرتبه در اشکال گوناگون از فعل ماضی ثلاثی مجرد به صورت «فطر»، «فطرکم»، «فطرننا»، «فطرنی» و «فطرهن» در آیات ۷۹ انعام (۶)، ۳۰ روم (۳۰)، ۵۱ اسراء (۱۷)، ۷۲ طه (۲۰)، ۵۱ هود (۱۱)، ۲۲ یس (۳۶)، و ۵۶ انبیاء (۲۱).
۲. شش مرتبه در قالب اسم فاعل ثلاثی مجرد به صورت «فاطر» در آیات ۱۴ انعام (۶)، ۱۱ یوسف (۱۲)، ۱۰ ابراهیم (۱۴)، ۱۴ فاطر (۳۵)، ۴۶ زمر (۳۹) و ۱۱ شوری (۴۲).
۳. دو مرتبه در باب تفعل به صورت «یتفطرن» به همراه نون تاکید ثقلیه (= ن) در آیات ۹۰ مریم (۱۹)، و ۵ شوری (۴۲).
۴. دو مرتبه در باب انفعال به صورت «انفطرت» و «منفطره» در آیات ۱ انفطار (۸۲) و ۱۸ مزمل (۷۳).
۵. یک مرتبه در قالب جمع مکسر بر وزن فعول به صورت «فطور» در آیه ۳ ملک (۶۷).
۶. یک مرتبه در قالب مصدر نوعی (اسم نوع) ثلاثی مجرد و به صورت «فطرة» در ۳۰ روم (۳۰) (محمد الفؤاد، ۱۳۷۱: ص ۲۵۰).
معانی مشتقات «ماده فطر» نیز در دائرة المعارف‌های لغات قرآن مجید به صورت ذیل آمده است:

۱. شکافتن، شکافته شده؛

۲. آفریدن و خلق کردن؛

۳. ابداع و اختراع و ایجاد ابتکاری؛

۴. نوعی از خلقت آفرینش ویژه (قریش، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۱۲۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ج ۱۲، ص ۲ و ۲۴؛ مطهری، ۱۳۶۹: ص ۲۸ - ۲۷ و...).

استاد جوادی آملی در باب «فطرت» می‌نویسد:

فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت او است، نحوه خاصی از آفرینش

است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. فصل اخیر انسان را همان هستی ویژه مطلق بینی و مطلق خواهی او تشکیل می دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۲۵).

استاد آن گاه ویژگی های فطرت را چنین برمی شمارد:

۱. معرفت و آگاهی و بینش فطری و گرایش های عملی انسان تحمیلی نیست؛ بلکه در نهاد او تعبیر شده است؛ یعنی درونی است، نه بیرونی.

۲. با فشار و تحمیل نیز زایل شونده و تغییر پذیر نخواهد بود؛ یعنی ثابت و پایدار است.

۳. فراگیر و همگانی است.

۴. به دلیل توجه بینش و گرایش های انسان به هستی مطلق و کمال محض، دارای ارزش حقیقی است، نه اعتباری (جوادی آملی، همان، ص ۲۷ و ۲۶).

استاد همچنین فطرت را «راه» می داند، نه «برهان» (جوادی آملی، ص ۴۸ - ۵۰)؛ آن گاه به نکاتی لطیف در باب فطرت اشاره می کند که عبارتند از فطرت در جهان صنعت، معرفت فطرت از درون و بیرون، فطرت هویت انسان، اصل امتناع اجتماع دو نقیض، مبدأ المبادی قضایا، تصورات و تصدیقات فطری، تجرد فطرت، گرایش فطرت با کمال مطلق و محدود، گریز فطرت از نقض، فطرت بینش جمال و گرایش به کمال، برخی از مصادیق فطرت (چون حسن حقیقت جویی، ابتکار و نوآوری، تمایل به فضیلت و زیبایی)، چگونگی جمع بین عقل و نقل و جدایی طبیعت از فطرت (جوادی آملی، همان، ص ۵۲ - ۶۳). پس از آن، استاد علامه جوادی آملی به گروه بندی «آیات فطرت» پرداخته و درباره هر گروه از آیات فطرت که به صورت گروه های ایجابی و سلبی تنظیم شده، مباحث عمیق و ویژه ای را طرح و تبیین کرده است و ما فقط به گروه های هفتگانه آیات اشاره خواهیم کرد:

گروه اول: آیات تذکره (۲۱ و ۲۲ غاشیه (۸۸)، ۴۹ و ۵۴ مدثر (۷۴)، ۵۵ ذاریات (۵۱)، ۳۴ قاطر (۳۵)، ۴۲، ۴۳ و ۴۴ انعام (۵)؛

گروه دوم: آیات نسیان (۱۹ حشر (۵۹)، ۶۷ توبه (۹)، ۷۸ یس (۳۶)، و ۱۲۶ طه (۲۰)؛

گروه سوم: آیات میثاق (۱۷۲ و ۱۷۳ اعراف (۷)، ۶۰ و ۶۱ یس (۳۶))

گروه چهارم: فطری بودن مجموعه معارف دین (۱۹ و ۸۵ آل عمران (۳)، ۳۰ روم

(۳۰)، ۱۰۵ مائده (۵)، ۱۳۸ بقره (۲)، ۷ و ۸ شمس (۹۱)، و ۸۴ اسراء (۱۷)).

گروه پنجم: توجه به خدا هنگام احساس خطر (۵۳ و ۵۴ نحل (۱۶) و ۴۰ و ۴۱ انعام (۶)).
گروه ششم: توجه به خدا هنگام سفر (۶۵ عنکبوت (۲۹))

گروه هفتم: تبیین فطرت از راه محبت (۷ حجرات (۴۹) ، ۱۶۵ بقره (۲) ، ۷۶ و ۷۹ انعام (۶) ، ۲۲، مجادله (۵۸) ، ۲۴، توبه (۹)، ۴، احزاب (۳۳) ، ۳۱، آل عمران (۳) ، ۲۰، قیامت (۷۵) ، ۲۷ انسان (۷۶) ، ۱۸۷، آل عمران (۳) ، ۱۷ فصلت (۴۱) ، ۲۲۲، بقره (۲) ، ۷۶ آل عمران (۳) ، ۴۲ و ۵۴ و ۵۵ مائده (۵)).
استاد ضمن تبیین عقلانی، تفسیری و نقلی گروه‌های هفتگانه آیات فطرت به بسیاری از سؤال‌ها، شبهات و تصور ناسازگاری‌های بین آیات فطرت نیز پاسخ‌های مبرهن و دقیقی می‌دهد که بر اهل معرفت و پژوهش‌های قرآنی است تا به ابحاث مطروحه مراجعه کنند (جوادی آملی، همان، ج ۱۲، ص ۷۵-۲۸۶). همچنین استاد، بحثی تحت عنوان عوامل آموزه‌های الهی به وسیله انبیا، و تزکیه نفس و ریاضت و تقوا، رشد و شکوفایی فطرت و موانع شکوفایی فطرت (غفلت، وسوسه علمی و شیطانی، پندار گرایی، عقل متعارف، کبر، خودبینی و هوس، دنیاگرایی و زنگار دل) را نیز مورد بحث تفصیلی قرار داده است (جوادی آملی، همان، ج ۱۲، ص ۲۲۳ - ۴۰۱).

استاد شهید مطهری نیز با قرار دادن فطرت به صورت اصل مهم تحلیل معارف اسلامی و انسان‌شناسی جهان بینی اسلامی و طرح فطرت ادراکی و احساسی رابطه منطقی و تلازم عقلانی فطرت را با مقوله‌های بسیار مهمی از مسائل و آموزه‌ها و گزاره‌های دینی در دو جنبه بینش‌ها و گرایش‌ها مطرح کرده است که به برخی از آن‌ها اشاره‌ای خواهیم کرد:

ا. فطرت و توحید ربوبی (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۲۴۶ - ۲۶۱)؛

ب. فطرت و توحید عبادی (مطهری، همان، ص ۲۴۶ - ۲۶۱)؛

ج. فطرت و شمول «دعوت» یا مبنای دعوت الهی قرار گرفتن (مطهری، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۳۱)؛

د. فطرت و ثبات و اطلاق و جاودانگی اخلاق (مطهری، ۱۳۶۳: ص ۲۳ - ۲۰۹)؛

ه. فطرت و تکامل انسان (کمال‌گرایی) (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۷۸، ۱۰۱ و ۱۰۴)؛

و. فطرت و وحدت ادیان (دین واحد) (مطهری، همان)؛

ز. فطرت و خاتمیت و راز کمال و ابدیت دین (مطهری، ۱۳۶۰: ص ۱۱ - ۱۳)؛

ح. فطرت و عنصر تربیت (مطهری، ۱۳۷۹: ص ۴۲؛ ۱۳۶۰: ص ۹۷)؛

ط. فطرت و از خودبیگانگی انسان (مطهری، ۱۳۶۰: ص ۴۷۲ - ۴۸۲)؛

ی. فطرت و اصالت فرد و جامعه (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۴؛ ۱۳۶۹، ص ۱۷۱)

ک. فطرت و تکامل تاریخی (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۸ و ۱۵۹)؛

ل. فطرت و شناخت های حضوری و حصولی و ادراک عقلی و احساسی (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۴۷۱ - ۴۸۲)؛

یعنی از دیدگاه استاد مطهری، زیر ساخت و بنیاد معارف اسلامی و اثبات و تبیین آموزه های دینی و نقد و پاسخگویی به پرسش ها و شبهات بیرون دینی از ساحت های کلامی، فلسفی، تجربی و ... همانا اصل و عنصر مهم فطرت است که به صورت مستقیم و غیر مستقیم در تمام آثار گفتاری و نوشتاری استاد منظور شده است (رودگر، ۱۳۸۳، ص ۳۰ - ۷۵؛ ۱۳۸۰، ص ۵۰ - ۳۵؛ ۱۳۸۲، ص ۲۰ - ۶۵).

ناگفته نماند که بسیاری از متفکران اسلامی با «اصل فطرت» مباحث گسترده درون دینی و بیرون دینی و جنبه های گوناگون معرفت دینی و اندیشه اسلامی را تحلیل و تبیین کرده اند که از جمله آنان شهید دکتربهشتی (بهشتی، ۱۳۸۰؛ ص ۱۲۵ - ۱۵۰)، مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۳-۱؛ ص ۵۰ - ۷۵)، مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱۹، ص ۱۵ - ۲۵)، جعفر سبحانی (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۵ - ۵۵)، حضرت امام خمینی قدس سره (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۵۳ و ۱۵۴)، و علامه محمد تقی جعفری (جعفری، ...، ج ۱، ص ۵۸ - ۵۴) خواهند بود و ...

حال با توجه به اباحت معرفتی، تفسیری و این که وجه مشترک آیه ذر و فطرت و آیاتی که مستقیم و غیر مستقیم به مقولات فطری اشاره داشته اند، هر آینه خداشناسی شهودی، خداگرایی و خداباوری شهودی متوجه بودن وجه باطنی و ملکوتی انسان به سوی وجه رب، هماهنگی دستگاه تکوین و تشریح یا وحدت و همگرایی عقل و وحی و سرشت و شریعت خواهد بود که به دلالت های بالمطابقه، بالتضمن و بالالتزام چنین رهیافت هایی از آیات یادشده بهره انسان می شود؛ بنابراین، آیه *وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ... (اعراف (۷)، ۱۷۲)* با آیه *«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ...» (روم (۳۰)، ۳۰)* کاملاً با هم تلازم و تلائم و تعاضد دارند و از «توحید فطری» چه توحید ربوبی یا توحید عبادی در دو بعد بینشی و گرایشی دلالت و راهنمایی می کنند؛ یعنی دانش، بینش و گرایش در خصوص مبدا شناسی و معاد شناسی آیات فطرت و میثاق به هم سرشته و سرنوشت در هم تنیده

دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۳: ج ۱۶، ص ۴۳۹-۴۴۵؛ امام خمینی، ۱۳۶۸: ص ۱۵۳-۱۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، و ج ۱۶).

فصل سوم: فیض جاری و جاودانه

(آثار علمی، دینی، اخلاقی و عرفانی عهد الست)

چنان‌که از مباحث پیشین به خوبی برمی‌آید، رویکرد انسان به اصل خویش و بازگشت معرفتی به فطرت و یادکرد عهد الست و بازشناسی و دوباره نگری به «عالم ذر» رهاورد گوناگون و لذت بخش و شیرین و دلنشین علمی و عملی را دربردارد؛ چه این که هدف از بعثت‌ها و رسالت‌ها همانا بازگشت و رجعت انسان به فطرت و درون «فَرَجُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ» (انبیاء (۲۱)، ۶۴)، و توجه و تنبّه دادن آدمیان به حقایق و استعدادهای عقلی و قلبی وجود خویشان «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسِكُمْ» (مائده (۵)، ۵۰)، و شکوفا سازی قوای ادراکی و تحریکی انسان در پرتو هدایت های وحیانی و آسمانی «يَتَّبِعُوا لَهْم دَفَائِنَ الْعُقُول» (ب. نهج البلاغه، خ ۱، بند ۳۷) بوده است؛ پس برخی از آثار شناخت و باور به عالم ذر و آگاهی و گواهی عقلی و قلبی عهد و میثاق با خداوند عبارتند از:

ا. معرفت و ایمان به وحدانیت الهی و توحید ربوبی در ذات انسان؛

ب. گرایش و کشش به عبودیت در برابر خدای سبحان؛

ج. قرار گرفتن «فطرت» به صورت مبنای ادراکات و علوم تحصیلی و حصولی؛

د. امکان دیدار با خدا و شهود رب در دنیا براساس شهود رب در موطن اخذ میثاق و

البته براساس طهارت و تهذیب نفس؛

ه. گرایش به معنویت و یاد خدا، خلوص و عمل صالح؛

و. عشق و محبت به خدا و فدا کردن معشوق های مجازی در بارگاه و محضر معشوق حقیقی؛

ز. شکوفاسازی بینش عقلی و گرایش قلبی بر اساس فطرت عقلی و دل؛

ح. بازگشت به ایمان و وصل به اصل خویش پس از سال‌ها دوری و فراق از خود

حقیقی و رحمانی یا محرم آشنای بیگانه شدن و از با خودبیگانگی به در آمدن؛

ط. معرفت به نفس به دو طریق حصولی و حضوری و در فرجام امر به معرفت رب

رسیدن (البته با توجه به مراتب و درجات معرفتی هر کدام از معرفت آفاقی و انفسی)؛

ی. صعود از هبوط در پرتو انسان کامل و هادی تا نسیان و فراموشی دیدار اول را در اثر «هبوط به عالم مادیت و طبیعت و غفلت از حقایق فطرت» زایل، و به سوی «دیدار دوم» مجاهدت کند و در عالم آخرت با چهره جمالی حضرت حق سبحانه ملاقات داشته باشد که به قول شیخ شبستری:

اگر تو دیده‌ای حق را در آغاز در این جا هم توانی دیدنش باز

(شبستری، ۱۳۷۹: ص ۳۸)

ک. انسان چه با سلوک و جذبه یا با جذب و سلوک، توان رفع حُجُبِ ظلمانی و نورانی را داشته تا در جام جان خویش عکس رخ یار و جانان را شهود کند که *وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْمِ وَقَلْبِهِ* (انفال، ۸)، (۲۴) و این با احیای عقل و امانه نفس و فقر شناسی و فقر یابی وجودی ممکن است (نهج البلاغه، ح ۲۱۰؛ سوره فاطر (۳۵)، ۱۵).

در فرجام و سرانجام بحث از «عالم ذر» و «عهد الست» توجه اهل علم و معرفت و صاحبان درک و درد دین و مشتاقان فطرت شناسی و فطرت یابی و شائقان یادکرد عهد اول را به اشعاری از راز شناس، راز دار یعنی صاحب گلشن راز، شیخ محمود شبستری جلب و معطوف می‌سازم که تفسیری رازآلود و اسرارمند از آیه الست و عالم ذر و فلسفه و حکمت اخذ میثاق و دیدار اول نیز خواهد بود:

به یاد آور مقام حال فطرت

الست ربکم ایزد که را گفت

در آن روزی که گل‌ها می‌سرشتند

اگر آن نامه را یک ره بخوانی

تو بستن عهد عقد بندگی دوش

کلام حق بدان گشتت مُنَزَّل

اگر تو دیده‌ای حق را ز آغاز

صفاتش را ببین امروز این‌جا

وگر نه رنج خود ضایع مگردان

(شبستری، ۱۳۷۹: ص ۳۸)

آری، فیض و فضل حضرت باری تعالی جاری و جاودانه در بستر و مجرای فطرت و

سرشت ما خواهد بود که:

هر دم از وی همی آید الست

جوهر و اعراض می گردند هست

(مولوی، ۱۳۷۵: بیت ۲۱۱۰)

امید است این نوشتار فصلی نو برای بازشناسی و بازیابی هویت از یاد رفته و عهد

فراموش شده ما قرار گیرد و فطرت ما را بیدار سازد بمنه و کرمه.

۱۷۰

پیشگام



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. امام خمینی، روح الله، *چهل حدیث*، مرکز نشر فرهنگی رجاء، اول، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان، موسسه البعثه، قم، ۱۴۱۵ ق.
۳. بهشتی، محمد حسین، *خدا از دیدگاه قرآن*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چهارم، ۱۳۶۶ ش.
۴. جعفری، محمد تقی، *تفسیر نهج البلاغه*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲، ج ۷.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، نشر اسراء، دوم، ۱۳۷۹ ش، ج ۱۱.
۶. دستغیب شیرازی، عبدالحسین، *هفتاد و دو پرسش*، تهران، انتشارات یاسر، اول، ۱۳۶۰ ش.
۷. رشید رضا، المنار.
۸. زرخشری، محمود بن عمر، *کشاف*، بیروت، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۹۶۰ م.
۹. سبحانی، جعفر، *منشور جاوید*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، سوم، ۱۳۷۳ ش، ج ۲.
۱۰. سید قطب، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، ۱۹۸۸ م، ج ۹.
۱۱. شبستری، محمود، *گلشن راز*، تهران، نشر اشراقیه، ۱۳۶۹ ش.
۱۲. شناخت در قرآن، تهران، انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، اول، ۱۳۶۱ ش.
۱۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن، *تبیان*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۴. شیروانی، علی، *سرشت انسان*، قم، معاونت امور اساتید نهاد رهبری در دانشگاه‌ها، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۷، ۲۱.
۱۶. طبرسی ابن علی الفضل، *مجمع البیان*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، دوم، ۱۹۹۵ م، ج ۳.
۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، *تفسیر کبیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۵ م.
۱۸. فیض کاشانی، ملاحسن، *تفسیر صافی*، بیروت، موسسه الاعلمی، ج ۳.

۱۹. قدردان قراملکی، محمد حسن، کلام فلسفی، قم، انتشارات وثوق، اول، ۱۳۸۳ش.
۲۰. قریشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۵.
۲۱. مساله شناخت، تهران، انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، اول، ۱۳۶۱ ش.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، معارف قرآن، قم، موسسه در راه حق، ۱۳۷۳ ش، ج ۱ - ۳.
۲۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، انتشارات صدرا، تهران، اول، ۱۳۶۵ ش.
۲۴. _____، امدادهای غیبی در زندگی بشر، انتشارات صدرا، اول، ۱۳۵۹ش.
۲۵. _____، فطرت، تهران، انتشارات صدرا، اول، ۱۳۶۹ ش.
۲۶. _____، فلسفه تاریخ، تهران، انتشارات صدرا.
۲۷. _____، تعلیم و تربیت اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، اول، ۱۳۶۰ ش.
۲۸. _____، نقدی بر مارکسیسم، تهران، انتشارات صدرا، اول، ۱۳۶۵ ش.
۲۹. _____، توحید، انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه عمران، اول، سال ۱۳۶۳ ش.
۳۰. _____، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، اول، ۱۳۶۰ ش.
۳۱. _____، جامعه تاریخ، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، بیست و هفتم، سال ۱۳۸۳ش، ج ۷ و ۱۶۷.