

تطور تاریخی تفسیر آیه میثاق

و نوآوری ملامدرا

محمد غفوری نژاد*، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

احد فرامرز قراملکی، استاد دانشگاه تهران

چکیده

کلیدواژگان

آیه صد و هفتاد و دوم سوره اعراف، مشهور به «آیه میثاق» یا «آیه ذر»، مفادی رازآلود دارد. مفسران روایی بر اساس ظواهر روایات عالم ذر، به تفسیر آیه پرداخته‌اند. عارفان و صوفیان همین تفسیر را با چاشنی‌های اشاری و عرفانی پذیرفته‌اند. متکلمان اشعری نیز باقتضای مسلک ظاهر گرایانه خود، به ظاهر آیه متوسل شده و به عالمی کاملاً جدا و برتر از این جهان، بنام عالم ذر، معتقد شده‌اند که جایگاه ربوبی است. اما متکلمان معتزلی و امامی این تفسیر را بخاطر مخالفت آن با برخی موازین عقلانی رها نموده‌اند، اینان موطن میثاق الهی را عالم کنونی دانسته و روایات میثاق در عالم ذر را یکسره بکناری نهاده‌اند.

(۱) طرح مسئله

یکی از آیاتی که از همان اوان نزول بلحاظ مضمون و محتوا بحث انگیز شد، آیه صد و هفتاد و دوم سوره اعراف، مشهور به آیه میثاق یا آیه ذر است. سرّ بحث‌انگیزی این آیه در اذهان مخاطبان مفاد رازآلود آنست. رمزناکی آیه در حدی است که انگاره متشابه بودن آن نیز بمیان آمده است.^۱

ره آورد پانزده قرن مطالعه و تأمل در این آیه، مسائل فراوان درجه اول ناظر به تحلیل مفاد آیه و مسائل درجه دوم ناظر به دیدگاه و روش و مبانی مفسران در مواجهه با آیه بوده است. اهم مسائل گونه نخست عبارتند از: تحلیل مدلول آیه و بیان اینکه آیا آیه بر وجود عالمی واقعی غیر این جهان یا بخشی از این

اما ملامدرا، با ارائه تفسیری نو، اخراج ذریات از صلب آدم را به مشاهده رقیقه افراد انسانی در حقیقت پدران عقلانبیشان تفسیر کرده و جریان اخذ میثاق را مربوط به آن مقطع میدانند. او نظریه خود را با روایات عالم ذر سازگار میدانند.

بطور کلی از لحاظ تاریخی دو رهیافت عمده در تفسیر آیه وجود دارد که یکی آیه را دارای زبان حکایی و دیگری آن را دارای زبان نمادین میدانند، اما هر دو رهیافت در تلقی شناختاری از زبان آیه همداستانند.

*. ghafoori_n@yahoo.com

۱. نک: معتزلی، قاضی عبدالجبار بن احمد، متشابه القرآن، بتحقیق دکتر عدنان محمد زرزور، قاهره، دارالتراث، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶م، ص ۳۰۲؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۸.

عالم اما پیش از طبیعت دلالت دارد؟

آیا انسانها در آن نشئه بنحو واقعی با پروردگار خود مواجهه داشتند و با او پیمان بسته‌اند؟ آیا اساساً گفت و شنودی بمعنای راستین کلمه در میان بوده است؟ آیا مراد آیه اینست که خداوند نشانه‌های خود را در جای جای هستی بمنزله میثاقی بر ربوبیت خود خوانده است؟ آیا آیه از میثاقی که انسانها با انبیاء بسته‌اند، خبر میدهد؛ میثاقی که کافران به آن وفادار نمانده‌اند؟ آیا آیه زبان حال انسانها در عوالم عقلی و مثالی است؟ امور مورد پیمان کدامند و نحوه اخذ پیمان و پاسخ مثبت به آن چگونه است؟

گونه دوم مسئله، پرسش از تطور تاریخی تفسیر آیه در دوره پانزده سده اندیشه اسلامی است: توصیف دقیق این تطور و کشف همبستگی آن با متغیرهای معرفتی و تبیین آن. مفسران در تحلیل آیه چه نظریه‌هایی ارائه کرده‌اند و این نظریه‌ها بر چه مبانی فلسفی، کلامی، معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی استوار است؟ انگاره زبان شناختی مفسران از آیه چیست؟ آیا آنان ساختار زبانی آیه را شناختاری تلقی کرده‌اند یا غیرشناختاری؟ همچنین در تنوع طولی زبانها، زبان آیه را چگونه تحلیل میکنند؟ آیا زبان آیه را نمادی می‌انگارند؟

یکی از مسائل مهمی که هم با مبانی فلسفی تفسیر آیه و هم با تحلیل ساختار زبانی آن مرتبط است، ارتباط نظریه فطرت با آیه است. فطرت بمنزله یک نظریه‌پردازی در انسان‌شناسی فلسفی به دوره متأخر مربوط است؛ اما مفهوم فطرت و انگاره خداشناسی فطری نزد متقدمان نیز بانحاء مختلف وجود داشته است. مرحوم شاه‌آبادی در رشحات البحار و استاد مطهری در کتاب فطرت همین دیدگاه را تأیید کرده‌اند. تحقیق حاضر با چنین مسئله‌یی و با رهیافت تاریخی، ابتناء آیه بر خداشناسی فطری نزد مفسران و

■ یکی از

مسائل مهمی که

هم با مبانی فلسفی تفسیر آیه

و هم با تحلیل ساختار زبانی آن مرتبط

است، ارتباط نظریه فطرت با آیه است.

مفهوم فطرت و انگاره خداشناسی

فطری نزد متقدمان نیز بانحاء

مختلف وجود داشته

است.

مقایسه ایشان را جستجو میکند. در رهیافت تاریخی سعی میکنیم دیدگاههای تفسیری را در تطور زمانی از گذشته به حال مطالعه کنیم. این مطالعه از مقایسه چهار رهیافت تفسیری نیز سود میجوید.

مطالعه مقایسه‌ای پرتوی در فهم عمیقتر مسئله است. در هر دو رهیافت تاریخی و مقایسه‌ای گوشه چشمی به مفسران عمده و مؤثر در مذاهب مختلف شیعی و اهل سنت در حدوسع و امکان پژوهش خواهیم داشت. اگرچه ذکر تفاسیری که اساساً به تحلیل مفاد آیه مورد بحث پرداخته‌اند، موجب تطویل است اما از آنجا که نبود داده خود نوعی اطلاعات سودمند به حساب می‌آید، باجمال براینگونه تفاسیر نیز اشارتی می‌رود.

۲. گزارش تاریخی آراء

۲-۱. تفسیرهای روایی

در تفسیر ابی حمزه ثمالی (زنده به سال ۱۴۸ هـ. ق.) و نیز تفسیر منسوب به امام صادق (ع) به این آیه پرداخته نشده است.^۲

۲. نک: ثمالی، ابوحمزه ثابت بن دینار، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار مفید، ۱۴۲۰، ص ۱۴۲؛ تفسیر جعفر الصادق [علیه السلام] در: سلمی، محمد بن حسین، حقائق التفسیر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۰.

■ سهل تستری برخی حالات روانی
فردی انسان در این عالم را با تجربه او
در عالم ذر تبیین میکرد؛ مثلاً اندوهی
که گاهی بدون سبب بر قلب انسان
عارض میشود را ناشی از تقصیر او در
وفای به پیمان عالم ذر میدانست.

بر موارد سه‌گانه ربوبیت خداوند، رسالت پیامبر اسلام (ص) و ولایت علی (ع) دانسته و علاوه بر آن روایات متعددی نقل کرده که براساس آنها نامگذاری حضرت علی (ع) به «امیرالمومنین» در عالم میثاق رخ داده است.^۲

محمد بن مسعود عیاشی (ف. ۳۲۰ هـ. ق.) علاوه بر مباحث قمی و کوفی، جزئیات بیشتری از عالم میثاق بدست میدهد. وی براساس روایات شیعی، اخذ میثاق از سوی خداوند را به مصافحه تشبیه میکند. او ذریات را در حال پاسخ دادن دارای «چیزی که بواسطه آن توانایی پاسخ دادن دارند» [همچون قدرت فهم و زبان] معرفی کرده^۳؛ و اقرار

۳. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۴۲۳، ج ۲، صص ۷۳-۷۲.

۴. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، بتحقیق سید طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۶.

۵. همان، ۲۴۸.

۶. همانجا.

۷. کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فوات الکوفی، بتحقیق محمد کاظم محمودی، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۱۰، صص ۱۴۹-۱۴۵.

۸. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، بتحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۳۷.

در میان تفسیرهای روایی که به آیه میثاق پرداخته‌اند، تفسیر مقاتل بن سلیمان بلخی (ف. ۱۵۰ هـ. ق.) از قدیمیترین‌ها و شاید اولین است. مقاتل بدون اشاره به منبع، حدیثی را می‌آورد:

خداوند در سرزمین نعمان (در کنار عرفات) قسمت راست پشت آدم را مسح کرد و از آن ذریه‌ی سفید همچون ذرات متحرک خارج ساخت، سپس قسمت چپ آن را مسح فرمود و از آن ذریه‌ی به رنگ سیاه خارج نمود. سپس به آنان فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی دادیم. سپس ملائکه را بر این گواهی شاهد گرفت.^۳

علی بن ابراهیم قمی (زنده به سال ۳۰۷ هـ. ق.) روایتی از امام صادق (ع) نقل کرده است که براساس آن، نخستین کسی که از میان پیامبران پاسخ ایجابی دادند حضرت محمد (ص) بوده است. علت امر، قرب آن حضرت به پروردگار بود.^۴ وی همچنین بر اساس روایتی دیگر دو شهادت به شهادت ذریات اضافه میکند؛ بنابراین، ذریات علاوه بر ربوبیت خداوند بر نبوت پیامبر اسلام (ص) و امامت امام علی (ع) و فرزندان آن حضرت نیز گواهی داده و میثاق بسته‌اند.^۵ وی روایتی دیگر نیز نقل میکند که براساس آن خطاب الهی و جواب ذریات در حال رویارویی دیداری (معاینه) ذریات و خداوند رخ داده است. امام صادق (ع) در این روایت، شناخت حاصل از این رویارویی را در دل انسانها ثابت دانسته است، هرچند که آنان آن نشئه را از یاد برده‌اند؛ سپس فرموده است: اگر چینی معرفتی دست نداده بود هیچ‌کس در این جهان خالق و رازق خود را نمی‌شناخت.^۶

ابوالقاسم فرات بن ابراهیم کوفی (زنده به سال ۳۰۷ هـ. ق.) نیز همچون قمی، میثاق الهی را مشتمل

میثاق سپرده‌اند. تفاسیر یاد شده عموماً تلقی جسمانی از این موطن دارند. ثانیاً، علیرغم اختلاف تفاسیر شیعی و سنی از حیث گستره این پیمان، همگی شناخت خداوند به ربوبیت را از امور مورد میثاق میدانند. ثالثاً، کیفیت اخذ میثاق، از طریق گفت و شنود ذریات با حضرت حق دانسته شده است.

۲-۲. تفاسیر عرفانی

صاحب علم القلوب^۹ از حسن بصری (ف. ۱۱۰ هـ. ق.) نقل میکند که در صحنه میثاق، عده‌یی در پاسخ خطاب الهی «بلی» گفتند و طایفه‌یی «بل لا»؛ پاسخی که از نظر صوت کاملاً شبیه به پاسخ دسته اول است و از نظر معنی دقیقاً خلاف آنست. حسن چون

۹. همان، ۳۹.

۱۰. همان، ۳۸.

۱۱. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۴۱، ۱۴۲.

۱۲. همو، و محلی، جلال‌الدین، تفسیر الجلالین، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶، ص ۱۷۶.

۱۳. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نورالثقلین، بتحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۰۱-۹۲؛ بحرانی سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۱۵-۶۰۵.

۱۴. یکی از قدیمترین منابعی که نظرات مشایخ صوفیه درباره آیه میثاق را گزارش میکند. کتاب علم القلوب است که بلغلط به ابوطالب مکی (ف. ۳۵۸) نسبت داده شده است. پژوهشهای اخیر نشان میدهد که این نسبت نمیتواند صحیح باشد (مجتبایی، فتح‌الله، «ابوطالب مکی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۶۳۱؛ پور جوادی، نصرالله، پژوهشهای عرفانی، جستجو در منابع کهن، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵، ص ۶۰ بیعد). برخی احتمال تألیف این اثر در نیمه قرن پنجم را مطرح کرده‌اند (پور جوادی، پژوهشهای عرفانی، جستجو در منابع کهن، ص ۶۷) ولی نقل قول صاحب علم القلوب از ابوبکر نقاش که متوفای ۶۰۴ هـ. ق. است، این احتمال را رد میکند. (نک: مکی، ابوطالب، علم القلوب، بتصحیح عبدالقادر احمد عطا، قاهره، مکتبه القاهرة، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م، ص ۸۹).

ذریات را، هم به زبان و هم به قلب میدانند.^۹ عیاشی مینویسد: خداوند به قلم دستور داد تا پیمان بندگان را در صفحه‌یی سفید بنگارد و به حجرالاسود فرمود تا آن را بلیعه، و نگاه دارد، بنابراین هرگاه کسی حجر را استلام نماید، او بر وفای استلام کننده به پیمانی که در عالم میثاق بسته بود، گواهی خواهد داد.^{۱۰}

تفاسیر حدیثی در قرون بعدی نیز، چنانکه روش تفسیریشان اقتضا میکند. کما بیش همین خط مشی را ادامه داده‌اند. بعنوان مثال جلال‌الدین سیوطی (م. ۸۴۹ هـ. ق.)، که دارای گرایش اشعری بوده است، در درالمنثور در ذیل آیه بیش از پنجاه روایت ذکر کرده است که در اغلب آنها داستان خروج ذرات از پشت آدم با جزئیات مختلف بازگو شده است. سیوطی علاوه بر تفاسیر یاد شده، روایاتی نقل میکند که در آنها بجای «ذرات» از «ارواح» نام برده شده است؛ بدین سان که خداوند قبل از اجساد، ارواح را آفرید و از آنان پیمان گرفت.^{۱۱}

سیوطی در تفسیر الجلالین موضع دیگری اتخاذ کرده و بدون اشاره به روایات، اخذ ذریه بنی آدم (ع) را، همچون معتزله، به توالد و تناسل انسانها در این عالم در طی اعصار و قرون تفسیر کرده و میثاق ذریه آدم (ع) را نیز بر نصب دلایل بر ربوبیت خداوند و وجود قوه عقل در انسانها تطبیق نموده است.^{۱۲}

همچنین عروسی حویزی (ف. ۱۰۹۷ هـ. ق.) و بحرانی (ف. ۱۱۰۷ هـ. ق.) با ذکر روایات منابع شیعی‌یی که در بالا ذکر شد مضامین آنها درباره عالم ذر را تلقی به قبول کرده‌اند.^{۱۳}

مفاد تفاسیر روایی در چند نکته قابل تلخیص است: اولاً، موطن میثاق الهی، عالمی پیش از جهان کنونی دانسته شده که در آن تمام افراد انسانی بصورت ذراتی از صلب آدم استخراج شده و در محضر الهی

نمیدانست از کدام طایفه بوده است دائماً در حال اندوه بود و بسیار میگریست.^{۱۵}

همو از یحیی بن معاذ (ف. ۲۵۸ هـ . ق.) نقل کرده است که خداوند، ربوبیت خود را چندان به ذریات تلقین کرد تا آنان «بلی» گفتند.^{۱۶}

وی از با یزید بسطامی (ف. ۲۶۱ هـ . ق.) نیز نقل میکند که آرزو داشت فقط یکبار در حالی کلمه توحید را بر زبان جاری سازد که از خود غایب و به حضرت حق قائم باشد؛ یعنی همان حالتی را که در عالم ذر در حین اقرار به ربوبیت خداوند داشت، دوباره تجربه کند.

سهل بن عبدالله تستری (ف. ۲۸۳ هـ . ق.) در تفسیر خود معتقد است که خداوند ابتدا انبیاء را از پشت آدم (ع) ظاهر کرد و ذریه هر پیامبری را از پشت خود او حاضر کرد. سپس از پیامبران بر تبلیغ امر و نهی الهی و از تمام ذریه‌ها بر ربوبیت خود پیمان گرفت.^{۱۷} وی در موضعی دیگر تفسیر آیه را با مفهوم «فطرت» پیوند میدهد و فطرت را به همان میثاق عهد الست و عالم ذر مربوط میسازد.^{۱۸}

طبق نقل صاحب علم‌القلوب، سهل تستری برخی حالات روانی فردی انسان در این عالم را با تجربه او در عالم ذر تبیین میکرد؛ مثلاً اندوهی که گاهی بدون سبب بر قلب انسان عارض میشود را ناشی از تقصیر او در وفای به پیمان عالم ذر میدانست و گریه‌یی که گاه بدون دلیل به انسان دست میدهد را با یادآوری آتش جهنم، که انسان در عالم ذر آن را دیده است، توجیه میکرد. وی همچنین احساس تعظیم انسان در مواجهه با شخص مومن متقی را ناشی از تجربه مواجهه با پروردگار و احساس هیبت و عظمت او در عالم ذر میدانست.^{۱۹} ابوسعید خراز (ف. ۲۷۷ یا ۲۸۶ هـ . ق.) برخلاف حسن بصری معتقد بود ارواح اولیاء

و ارواح اعداء همگی بیکسان پاسخ «بلی» گفتند ولی وقتی خداوند نفوس و طبایع را خلق کرد و بهر یک از ارواح، نفس و طبعی خاص بخشید و آنها را به این عالم آورد، ارواح اولیاء به پیمان خود وفادار ماندند و ارواح دشمنان خدا از اجابت حق سرباز زدند.^{۲۰}

جنید بغدادی (ف. ۲۹۸ هـ . ق.) را عقیده بر آن بود که هنگامی که خداوند ذریه‌ها را مخاطب قرار داد، آنان وجودی مستقل مانند وجود این جهانیان نداشتند، بلکه به ملاک وجود حق موجود بودند. خداوند در آن نشئه وجودی وحدانی، بوجود خود واجد تمام خلائق بود. جنید از این نحوه وجود خود در آن نشئه به «فناء در حق» تعبیر میکند.^{۲۱} این تعبیر طبق یکی از معانی اصطلاح «فنا» در عرفان قابل ارجاع به نظریه محبت ازلی انسانها به خداوند است.^{۲۲}

حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) همین تفسیر جنید را با تعبیری دیگر آورده و معتقد است در این خطاب و جواب، مخاطب و مجیب همان سائل است.^{۲۳}

۱۵. مکی، ابوطالب، علم‌القلوب، ص ۹۴.

۱۶. همان، ص ۹۰.

۱۷. تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر التستری، منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه - بیروت، ۱۴۲۳، ص ۶۸.

۱۸. همو، المعارضة و الرد، بتصحیح محمد کمال جعفر، قاهره، ۱۹۸۰، ص ۱۱۲.

۱۹. علم‌القلوب، ص ۹۳-۹۲.

۲۰. خراز، ابوسعید، الرسائل، بتصحیح قاسم السامرائی، بغداد، ۱۹۶۷، ص ۹۰.

۲۱. جنید بغدادی، رسائل الجنید، بقلم و تصحیح علی حسن عبدالقادر، لندن، ۱۹۷۶، ص ۳۳.

۲۲. پور جوادی نصرالله، دو مجدد، پژوهشهایی درباره محمد غزالی و فخررازی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۷-۳۵.

۲۳. سلمی، حقائق التفسیر، ج ۱، تفسیر حلاج، ص ۲۵۰.

■ جنید بغدادی

را عقیده بر آن بود که هنگامی که
خداوند ذریه‌ها را مخاطب قرار داد،
آنان وجودی مستقل مانند وجود
این جهانیشان نداشتند، بلکه
به ملاک وجود حق
موجود بودند.

ابوالقاسم قشیری (ف. ۴۶۵ هـ. ق.) در تفسیر آیه سخنی از عالم ذر بمیان نیاورده و به این سخن که: خداوند با این آیه از پیمان پیشین و وعده صادق و محکم کردن ریسمان دوستیش با شناساندن خود به بنده‌اش خبر داده است، اکتفا میکند.^{۳۷} وی سپس به نقل اقوال دیگر مشایخ و برداشتهای عرفانی آنان از آیه می‌پردازد که به برخی از آنها اشاره شد.

محمد غزالی (ف. ۵۰۵ هـ. ق.) برخلاف سلف صوفی خود، از اساس منکر عالم ذر شده و آیه را از سنخ بیان «زبان حال» قلمداد کرده است. بنظر غزالی آیه در مقام بیان خداشناسی فطری است و می‌خواهد بفهماند که شناخت خداوند مورد تصدیق همه مردم است، هرچند که به زبان یا دل (به حدیث نفس) بدان اقرار نکرده باشند؛ چنانکه اگر کسی بگوید: تمام مردم [بقول غزالی: تمام اهل نیشابور]

۲۴. کلاباذی، ابوبکر، التعرف، قاهره، ۱۹۶۰، ص ۱۶۱.

۲۵. دیلمی، ابوالحسن، عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف، تصحیح ج. ک. وادیه، قاهره، ۱۹۶۲، ص ۸۹.

۲۶. مستملی بخاری، اسماعیل بن احمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، بتصحیح محمد روشن، بیجا، اساطیر، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۵۳.

۲۷. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، لطایف الاشارات، بتحقیق ابراهیم بسیونی، مصر، الهيئة العامة المصرية للكتاب، بیتا، ص ۵۸۵.

رویم بن احمد (ف. ۳۰۳ هـ. ق.) خطاب الهی در روز میثاق را اصل و ریشه معرفت انسان به پروردگار در این جهان میدانست. وی جنب و جوش صوفیان در حال ذکر را به خطاب الهی که در عهد الست شنیدند مربوط دانسته و معتقد بود آنان خطاب الهی را شنیدند و این معنی در ضمیر ایشان پنهان شد، هنگامیکه در این جهان معنایی که در سرایشان مستور است را میشنوند، به جنبش و وجد در می‌آیند.^{۳۴}

ابوالحسن دیلمی (ف. ۳۹۱ هـ. ق.) سخن قومی را نقل میکند که معتقد بودند ذریه‌ها در عهد الست، کلام خداوند را شنیدند و او را دیدند و خداوند آنان را با لذت آن رؤیت و شیرینی آن گفت و شنود موجود ساخت. این لذت و خوشی در ایشان باقی ماند و آنگاه که آنان را دوباره در این عالم هست کرد، بصورت «محبت» در ایشان جلوه‌گر شد.^{۳۵}

مستملی بخاری (ف. ۴۳۴ هـ. ق.) ذریات را به کافر و مومن و طایفه مؤمنین را نیز به چند گروه تقسیم کرده است: خطابی که خداوند به مؤمن و کافر میکند ظاهراً یکسان است، اما در باطن آن معانی مختلفی وجود دارد؛ بگونه‌یی که: «کافران را خطاب از مقام عدل بود لاجرم بیزاری نصیب ایشان آمد و مؤمنان را خطاب از مقام فضل بود، لاجرم وصال نصیب ایشان آمد». خطاب اهل فضل نیز بنوبه خود از مقامات مختلف بوده است: گروهی که به صفت جلال مورد خطاب قرار گرفتند و خوف و زهد نصیبشان گردید، و گروهی را که به صفت جمال به آنان خطاب شد، بشارت و رجا نصیب گردید. بهمین ترتیب خطاب به صف لطف، موجب انبساط خاطر و داشتن حالات عرفانی فراوان؛ خطاب به صفت کبریا، موجب گنگ فروماندن و سرگشتگی و خطاب به صفت محبت، موجب مناجات و قرب الهی میگردد.^{۳۶}

■ رویم بن احمد

جنب و جوش صوفیان

در حال ذکر را به خطاب الهی که

در عهد الست شنیدند مربوط دانسته

و معتقد بود آنان خطاب الهی را

شنیدند و این معنی در ضمیر

ایشان پنهان شد.

خودشان» بیانی دارد که ویژه خود اوست. تفسیر ابن عربی بر این عقیده استوار است که تمام افراد انسانی دارای صورتهایی در تمام مراتب وجودی از جمله: افلاک، هیولی، کرسی، عرش، نفس، عقل، مرتبه عماء و حتی مرتبه عدم میباشند. بر این اساس، وجود عنصری آدم نیز واجد صور تمام انسانهاست. محیی الدین میگوید:

خداوند همین صورتهای را از جسم آدم (ع) بیرون آورد و از آنها پیمان گرفت. او معتقد است در هر یک از صورتهایی که ما انسانها در مراتب مذکور داریم «وجهی خاص» بسوی خداوند هست که از همان وجه با ما سخن میگوید؛ بر او وارد میشویم و به ربوبیت او اقرار میکنیم.^{۲۲}

شیخ اکبر، اشهاد و گواه ساختن انسانها بر خود را نیز از طریق همین صور تفسیر میکند؛ بدین بیان که، خداوند از صورتهای آنان در جسم آدم پیمان گرفت و شاهد بر این پیمان نیز صورتهای خودشان در دیگر مراتب وجودی بود؛ پس خداوند صورتهای آنان را که در مراتب عالی وجودی قرار داشتند بر صورتهای موجود در جسم آدم شاهد و گواه ساخت.^{۲۳}

۲۸. غزالی، ابوحامد محمد، فتاوی صوفیانه غزالی، در کتاب: پورجوادی، دو مجدد، ص ۷۳.

۲۹. همو، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالمعرفة للطباعة و النشر، بیتا، ج ۱، ص ۸۷-۸۶.

۳۰. همو، کیمیای سعادت، بکوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش، ص ۳۱.

۳۱. میبیدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، کشف الاسرار و عدة الابرار، بتحقیق علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۷۸۵.

۳۲. ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بیتا، (چهار جلدی)، ج ۳، ص ۲۳-۲۲.

۳۳. همان، ۲۴.

بیشتر بودن دو از یک را تصدیق میکنند، سخنی درست گفته است؛ هر چند آنان به زبان یا دل این قضیه را تصدیق نکرده باشند.^{۲۸} ابوحامد در موضعی دیگر مراد از آیه میثاق را اقرار نفوس انسانها - نه زبان آنها - به ربوبیت خداوند معرفی میکند.^{۲۹} وی در موضعی دیگر آیه میثاق را دلیل بر عمومیت شایستگی دریافت معارف از راه ریاضت و مجاهدت در میان آحاد انسانها و عدم اختصاص این طریقه به پیامبران میداند.^{۳۰}

رشیدالدین میبیدی (زنده بسال ۵۲۰ هـ. ق.) به معرفی زمان و مکان اخراج ذریات از پشت آدم پرداخته است. وی معتقد است این واقعه پیش از ورود آدم به بهشت اتفاق افتاده است. میبیدی سپس چند قول درباره مکان این رویداد نقل میکند: براساس نقل میبیدی کلبی، ابن عباس و سدی مکان واقعه را بترتیب: میان مکه و طائف، سرزمین نعمان (زمینی در کنار عرفات) و ما بین آسمان (بهشت) و زمین معرفی کرده‌اند. دو قول دیگر نیز وجود دارد که یکی بهشت و دیگری سرزمین «دهنا» در هند را بعنوان مکان اخذ میثاق قلمداد کرده است.^{۳۱} محیی الدین عربی (ف. ۶۳۸ هـ. ق.) برای توضیح دو مفهوم «اخذ ذریه از ظهر آدم» و «اشهاد آنان بر

محبی‌الدین، متعلق پیمان را فقط ربوبیت خداوند — نه توحید او — میداند، هرچند معتقد است عقیده به توحید نیز از اقرار به ربوبیت خداوند قابل استنتاج است. علت اینکه خداوند بر توحید خود پیمان نستاند آن بود که میدانست بعضی از انسانها در دنیا در عین ایمانی که به ربوبیت او دارند، به او شرکت خواهند ورزید. بنابراین بخاطر رحمت بی‌انتهایش بجهت ابقاء و عدم هلاکت آنان، بر توحید خود از آنان پیمان نستاند.^{۳۴}

محبی‌الدین در موضعی دیگر ایمان اطفال مسلمین را مستند به میثاق میکند و ضمن اشاره به اینکه اهل ظاهر ایمان اطفال مسلمین را تبعی میدانند، معتقد است اطفال مسلمین علاوه بر ایمان تبعی که بتبع والدین خود دارند و بواسطه آن احکام فقهی مسلمین بر آن بار میشود، یک ایمان اصالی هم دارند که در عهد الست بدان سرسپرده‌اند. وی تصریح میکند که بنا بر عقیده او، ایمان طفل مسلمان از ایمان یک بزرگسال، استوارتر و ثابتتر است، زیرا ایمان طفل هم اصالی است و هم تبعی و ایمان بزرگسال فقط اصالی است.^{۳۵}

محبی‌الدین در موضعی دیگر عقیده جنجال برانگیز انقطاع عذاب از مشرکین را، که در طول تاریخ اندیشه اسلامی همواره مورد نزاع عرفا و اهل ظاهر بوده است، با استناد به آیه میثاق و ایمان فطری و میثاقی مشرکین تبیین میکند. وی میگوید مشرکین ثمره «بلی» گفتن خود در نشئه میثاق را در آخرت خواهند چید، هرچند که در دنیا ادعای ربوبیت کرده باشند.^{۳۶}

صرف‌نظر از غزالی که آیه را از سنخ زبان حال دانسته است، شالوده تفاسیر عرفانی همچون تفاسیر روایی بر اعتقاد به حضور بنی‌آدم در نشئه‌ی پیش از

این عالم در محضر الهی و میثاق سپردن آنها، استوار است.

تفاوت‌های این و رهیافت تفسیری در چند نکته است: ۱- تقسیم‌بندی ذریات به دو رنگ سیاه و سفید که در تفاسیر روایی مشهود بود، در تفاسیر عرفانی احياناً در قالب دیگری جلوه‌گر شده است؛ بدین صورت که پاسخ عده‌یی از ذریات [ذریات سفید در لسان روایات] به خطاب الهی «بلی» و پاسخ طایفه‌یی دیگر [ذریات سیاه رنگ] «بل لا» معرفی گردیده است.^۲ — در بعضی تفاسیر عرفانی براساس اندیشه وحدت وجودی صوفیانه، مخاطب و موجب در عهد الست، واحد دانسته شده است.^۳ — در این دسته از تفاسیر، برقراری رابطه میان حالات این جهانی انسانها با تجربه‌یی که در عالم میثاق داشته‌اند بوفور و با تنوع زیاد بچشم میخورد؛ برخلاف تفاسیر روایی که این رابطه را تنها در شناخت خداوند جستجو میکنند.

۲-۳. تفاسیر کلامی

بنا به نقل شیخ طوسی (ف. ۴۶۰ ه. ق.) ابوالهذیل علاف در کتاب الحجة خود از حسن بصری (ف. ۱۱۰) و اصحاب او نقل کرده است که متنعم بودن اطفال در بهشت را ثمره ایمان آنان در عالم ذر میدانستند.^{۳۷} اما جبائی (ف. ۳۳۰ ه. ق.) معتقد بود اخذ ذریات از سوی خداوند، چیزی جز آفرینش آنها در اصلا بپدران و ارحام مادران و طی تطورات وجودی عادی

۳۴. همانجا.

۳۵. همان، ج ۱، ص ۶۷۰.

۳۶. همان، ج ۲، ص ۲۱۳.

۳۷. طوسی، محمدبن حسن، التبیان فی تفسیرالقرآن، با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بیتا، ج ۵، ص ۳۰-۲۹.

■ سید مرتضی علم الهدی

در موضعی آیه میثاق را دلیل بر فضل و برتری رسول خدا(ص) میداند؛ زیرا اولین کسی که در پاسخ خطاب الهی «بلی» گفت، حضرتش بود.

نیست و اخذ پیمان از آنان بوساطت انبیاء صورت گرفته است.^{۳۸}

شیخ طوسی از بلخی (ف. ۳۱۹ هـ . ق.) - از معتزله بغداد - و رمانی (ف. ۳۸۴ هـ . ق.) نقل کرده که مراد خداوند، افراد بالغ از بنی آدم است که قرن به قرن متولد میشوند، و مراد از گواه ساختن آنان بر خودشان، کامل ساختن عقول آنان و نصب ادله بر ربوبیت خود و تنبیه بر آن بواسطه ارسال رسل و انزال کتب است.^{۳۹} وی از قول رمانی نقل میکند که گفته است: کعب الاحبار خبر ذر را روایت کرده، ولی آیه را طبق آن تأویل نکرده است.^{۴۰}

سید مرتضی علم الهدی (ف. ۴۳۶ هـ . ق.) در موضعی آیه میثاق را دلیل بر فضل و برتری رسول خدا(ص) میداند؛ زیرا اولین کسی که در پاسخ خطاب الهی «بلی» گفت، حضرتش بود و این بدان دلیل بود که روح او نزدیکترین ارواح به ملکوت خداوند بود.^{۴۱} ولی لاهیجی (ف. بین ۱۰۸۸ تا ۱۰۹۵ هـ . ق.) معتقد است سید مرتضی همچون معتزله، روایات عالم ذر را انکار بلیغ کرده و آیه را به توالد و تناسل این جهانی و نصب ادله بر ربوبیت خداوند تفسیر نموده است.^{۴۲}

شیخ طوسی (ف. ۴۶۰ هـ . ق.) در عین اینکه کلام

جبائی را تلقی به قبول کرده است، احتمال دیگری مطرح میکند و آن را «قریب» می‌شمارد: ممکن است احضار ذریه و اقرار گرفتن از آنان در نشئه پیشین درباره عده‌ی خاص اتفاق افتاده باشد، بدین توضیح که خداوند عقول طایفه‌ی از انسانها را در آن نشئه کامل گردانیده و از آنها اقرار گرفته باشد، بگونه‌ی که اکنون نیز آن واقعه را به یاد داشته باشند.^{۴۳}

شیخ مفید (ف. ۴۱۳ هـ . ق.) اصل جریان اخراج ذریه آدم بصورت ذرات را باستناد روایات متعدد دال بر آن می‌پذیرد. ولی ماجرای استنطاق آنان از سوی خداوند و اقرار و پیمان آنان را از اخبار «تناسخیه» می‌شمارد که حق و باطل را در هم آمیخته‌اند. وی آیه میثاق را از باب مجاز در لغت میداند و معتقد است مراد از آیه آنست که خداوند از افراد مکلفی که از صلب آدم به وجود می‌آیند، با کامل کردن عقلشان و راهنمایی آنان بوسیله آثار صنع خود که بر حدوث آنها و نیازشان به محدث دلالت دارد، از آنان پیمان می‌گیرد. مراد از شاهد گرفتن بنی آدم بر خودشان نیز همان آثار و عجایب صنع خداوند در وجود آنان است که شاهی بر ربوبیت او تلقی گردیده است. مقصود از بلی گفتن بنی آدم نیز آنست که آنان از ادله عقلی وجود خداوند امتناع نمی‌ورزند و بدان گردن مینهند؛ پس گویی که میگویند: «آری، به ربوبیت خداوند

۳۸. همان، صص ۲۸-۲۷.

۳۹. همان، ص ۲۷.

۴۰. همان، ص ۳۰.

۴۱. علم الهدی، سید مرتضی، رسالة المحکم و المتشابه المعروف بتفسیر النعمانی، قم، دار الشبستری للمطبوعات، بیتا، ص ۸۷.

۴۲. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، بتحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی (محدث)، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۱۲۴.

۴۳. طوسی، تفسیر التبیان، ج ۵، ص ۲۹.

آیه میثاق را از باب مجاز

در لغت میداند و معتقد است مراد از

آیه آنست که خداوند از افراد مکلفی

که از صلب آدم به وجود می‌آیند،

با کامل کردن عقلشان از

آنان پیمان میگیرد.

«الست برکم» و پاسخ «بلی» را از باب تمثیل و تخیل دانسته است. وی مقصود از آیه را نصب ادله بر ربوبیت و وحدانیت خداوند و شهادت عقل بدان دانسته که در آیه بمنزله اخذ میثاق تلقی گردیده است.^{۴۹}

امین الاسلام طبرسی (ف. ۵۴۸ هـ. ق.) مفسر امامی معاصر با زمخشری، در موضعی میثاق را به نصب دلایل از سوی خداوند بر ربوبیت او و مجهز ساختن بشر به قوه عقل تفسیر کرده است.^{۵۰}

۴۴. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تفسیر القرآن المحید، (تفسیر کلامی برگرفته از آثار شیخ مفید)، قم، بوستان کتاب، ۱۴۲۴، ص ۲۲۶، ۲۲۱.

۴۵. قاضی عبدالجبار، متشابه القرآن، ص ۳۰۴-۳۰۲.

۴۶. بزودوی، ابوالیسر محمد، اصول الدین، بتصحیح هانز بیترلنس، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳، ص ۲۱۲-۲۱۱.

۴۷. زابراهیه، پیروان ابوعاصم نامی از مردم ماوراءالنهر بودند که ظاهراً زابراه نام داشت و از فرق فقهی حنفی بشمار میروند (مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، با مقدمه کاظم مدیرشانه چی، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۰۹).

۴۸. بزودوی، اصول الدین، ص ۲۱۲.

۴۹. زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۷۶.

۵۰. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۸۲.

قاضی عبدالجبار معتزلی (ف. ۴۱۵ هـ. ق.) تفسیر «حشویه» از آیه که براساس قول به عالم ذر و استنطاق از ذریات و اقرار آنان استوار است را بر خلاف ظاهر آیه و دلیل عقل دانسته است. وی بتبع جبائی، مراد از آیه را چنین توضیح میدهد که خداوند از طایفه‌بی از فرزندان آدم با ارسال رسل و شناساندن آنان با ادله و حجج، پیمان گرفته است. سپس این طایفه، مخالفت ورزیده و انبیاء را رها کردند و در روز قیامت با ادعای غفلت، اعتذار میجویند.^{۴۵}

بزودوی (ف. ۴۹۳ هـ. ق.) متکلم حنفی مذهب، آیه را طبق احادیث وارد از طریق اهل سنت بر عالم ذر تطبیق کرده و این تفسیر را به عامه اهل سنت و جماعت نسبت میدهد.^{۴۶} وی از گروهی از قدریه بنام «زابراهیه»^{۴۷} یاد میکند که بر خلاف عامه اهل سنت و جماعت معتقد بوده‌اند میان ذرات سفید و سیاه فرقی نبوده و همه بیکسان در میثاق شرکت کرده و ایمان آورده‌اند. از نظر آنان فرزندان کفار در خردسالی مسلمان و موحدند. عامه اهل سنت و جماعت معتقد بودند ذریات سفید از روی طوع و رغبت و ذریات سیاه از روی کراهت و ناخشنودی، پاسخ خطاب الهی را داده‌اند.

وی از گروه دیگری از «قدریه» یاد کرده که اصل میثاق را انکار میکردند و معتقد بودند که بر پیمان مورد ادعا هیچ فایده‌یی مترتب نیست؛ زیرا اگر اثری بر آن مترتب بود باید همه کفار از نظر فقهی در حکم مرتدان باشند. بزودوی دو قول دیگر در تفسیر آیه نقل میکند که یکی شأن نزول آیه را یهودیان معرفی کرده و دیگری آن را بر خوارج تطبیق نموده است.^{۴۸}

زمخشری (ف. ۵۳۸ هـ. ق.) که از نظر کلامی گرایش به معتزله داشت، بتبع معتزلیان سرشناسی، مثل قاضی عبدالجبار و جبائی، احادیث عالم ذر را رها کرده و خطاب

■ بزودوی،

از گروهی از قدریه بنام

«زابرشائیه» یاد میکند که بر خلاف

عامه اهل سنت و جماعت معتقد بوده‌اند

میان ذرات سفید و سیاه فرقی نبوده و

همه بیکسان در میثاق شرکت

کرده و ایمان آورده‌اند.

به استناد روایات خاصه، تفسیر ناظر بر عالم ذر ارائه می‌دهد. وی معتقد است اخراج ذریات از پشت بنی آدم که در آیه از آن یاد شده، منافاتی با اخراج ذریات از ظهر خود آدم که مدلول روایات است، ندارد. لاهیجی این شبهه قدیمی معتزله را چنین پاسخ می‌دهد که خداوند فرزندان بلا فصل آدم را از صلب او و ذرات آنان را از اصلا ب خود آنان بیرون کشیده است؛ عدم ذکر آدم در آیه بجهت روشن بودن این معنی است که آدم منشأ جمیع ذریات است.^{۵۵}

چنانکه ملاحظه میشود در میان متکلمان در تفسیر آیه، دو رویکرد عمده وجود دارد: متکلمان ظاهرگرا، همچون اشاعره و حشویه که بزودوی آنها را عامه اهل سنت و جماعت معرفی کرده بود، بر ظاهر روایات عالم ذر پافشاری کرده و اصرار دارند که آیه را

۵۱. طبرسی، مجمع البیان، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، ص ۷۶۶.

۵۲. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، بتحقیق محمد جعفر یا حقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۸-۹.

۵۳. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۸.

۵۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، طهران، دارالکتب العلمیه، بی‌تا، ج ۱۵، صص ۵۲-۴۶.

۵۵. تفسیر شریف لاهیجی، ج ۲، ص ۱۲۴.

وی در موضعی دیگر علاوه بر تفسیر فوق، قول قاضی عبدالجبار را که معتقد بود آیه درباره طایفه‌یی از بنی آدم نازل شده که خداوند از طریق پیامبران با آنان اتمام حجت کرده است، محتمل می‌شمارد.^{۵۱} ابوالفتوح رازی (ف. ۵۵۴ هـ . ق.) هم احتمالاً تحت تأثیر طبرسی همین دو وجه را محتمل شمرده است.^{۵۲}

ابن شهر آشوب مازندرانی (ف. ۵۸۳ یا ۵۸۸ هـ . ق.) با تمسک به بعضی از وجوهی که قاضی عبدالجبار برای رد تفسیر عالم ذر ذکر کرده بود، مخاطب آیه را طایفه‌یی از انسانها میدانند که خداوند به زبان انبیاء، خویش را به آنان معرفی کرده و آنان نیز بدان اقرار نموده‌اند. او میگوید اشهاد و اعتراف حقیقی در کار نبوده است، بلکه چون خداوند آنان را بگونه‌یی آفریده که بر شناخت قدرت او دلالت دارد و نشانه‌های آفاقی و انفسی برای آنان نصب کرده، همین بمنزله گواه ساختن آنان بر خودشان تلقی شده است.^{۵۳}

فخر رازی (ف. ۶۰۶ هـ . ق.) دوازده دلیل در رد تفسیر اهل حدیث از آیه را احصاء کرده و با ادعای ضعیف بودن برخی از این وجوه، فقط به پاسخ سه دلیل می‌پردازد. وی معتقد است تفسیر اهل حدیث فی حد نفسه هیچگونه محذور عقلی ندارد و چون مدلول روایات صحیح است باید پذیرفته شود. از سوی دیگر این تفسیر با ظاهر آیه سازگار است؛ بدین معنی که ظاهر آیه قابلیت تحمل این تفسیر را دارد.

فخرالدین تفسیر آیه به توالد و تناسل انسانها در طی اعصار و قرون و وجود نشانه‌های ربوبیت خداوند در این عالم را به اهل نظر و اصحاب معقول نسبت می‌دهد و معتقد است این تفسیر خالی از اشکال بوده و منافاتی با تفسیر نخست ندارد.^{۵۴}

شریف لاهیجی (ف. بین ۱۰۸۸ تا ۱۰۹۵ هـ . ق.)

طبق آن تفسیر نمایند؛ ولی عقل‌گرایان، همچون معتزله و امامیه، بخاطر برخی محذورات عقلانی، که در آینده بدان اشاره خواهیم کرد، موطن میثاق را عالم کنونی میدانند و اخذ میثاق به نصب ادله عقلانی بر ربوبیت خداوند و احیاناً پیمان گرفتن انبیاء از انسانها تفسیر میکنند.

۲-۴. تفاسیر فلسفی

ملاصدرا (ف. ۱۰۵۰ ه. ق.) در تعداد قابل توجهی از آثار فلسفیش برای اثبات نوعی هستی سابق بر این عالم برای نفوس انسانی، به آیه میثاق استناد جسته است. وی در بحث معاد و حشر، در مقام بیان وجود عوالمی پس از عالم طبیعت، به وجود عالم قبل از آن استشهد میکند و آیه میثاق را از ادله نقلی آن میدانند.^{۵۶} وی در موضعی در مقام بیان واقعیت میثاق وعده الهی، حقیقت نظریه اخراج ذریات از صلب آدم را عمیق و آن را بشدت خارج از طور اهل بحث میدانند و ذهن آنان را از درک حقیقت این مطلب بسیار دور می‌شمارد.^{۵۷} صدرا در بیان کیفیت خطاب الهی به معدوم و توجیه آن، سه نظریه را ذکر میکند: او نظریه قائلین به ثبوت معدومات و شیئیت ماهیات را که معتزله و بعضی متصوفه به آن دست یازیده‌اند، به استناد براهین بطلان شیئیت معدوم، رد میکند. نظریه دوم که مبتنی بر قدم ارواح انسانی یا خلقت آن پس از ابدان است را نیز با ارجاع به براهین بطلان تقدم «وجودات مختصه نفوس» بر ابدان مردود می‌شمارد.

براساس نظریه سوم که از آن خود صدراست و آن را قول محققین از اهل توحید می‌خواند، مخاطب خطاب «ألست بربکم»، حقیقت عقلانی انسان است که در عالم الهی و صقع ربوبی موجود است و حکمای باستان آن را رب النوع انسان می‌انگاشتند. خداوند

مرتبه‌یی از وجود نفوس انسانی را از صلب پدر عقلانی‌شان بیرون کشیده و آنان با قوه عقلانی خطاب الهی را شنیده‌اند و با زبان عقلی آن را پاسخ داده‌اند. صدرا تحت تأثیر آموزه‌های جنید، معتقد است مخاطب حق تعالی در نشئه تخاطب، به وجود ربانی، — نه وجود انسانی، — موجود بوده است؛ چنانکه نهایت امر انسان پس از طی درجات کمالی به همان وجود ربانی ختم میشود؛ یعنی مقامی که طبق حدیث قرب نوافل، خداوند سمع و بصر و لسان بنده‌اش می‌گردد. او بر این نکته تأکید می‌ورزد که نفوس انسانی در نشئه میثاق دارای هویتی جزئی و متمیز هستند، و تصریح میکند که نفس انسانی در میان موجودات این ویژگی را دارد که در هر سه نشئه عقلی، مثالی و طبیعی بشخصه حضور دارد.^{۵۸}

صدرالمآلهین سپس به تفسیر ذرات خارج شده از پشت آدم می‌پردازد. بنظر او آن حقیقت انسانی که مخاطب الهی بود جهات و حیثیات عقلیه متعددی داشت که ناشی از اشراقات کمالی واجبی و نقایص امکانی او بوده است. همین جهات عقلیه سبب کثرت وجودات کونی افراد انسان گردیده و مراد از ذرات

۵۶. نک: ملاصدرا، العرشیه، بتصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۳۹؛ همو، اسرارالآیات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ ش، ص ۱۸۵؛ همو، الاسفارالاربعه، ج ۹، بتصحیح رضا اکبریان، باشراف محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۷۳؛ همو، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، با مقدمه و تصحیح محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷ ش، ص ۱۱۲؛ همو، زاد المسافر، با شرح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ ش، ص ۲۲.

۵۷. ملاصدرا، تفسیرالقرآن الکریم، با تحقیق محمد جعفر شمس‌الدین، بیروت، دارالتعارف، ۱۹۹۸/۱۴۱۹، ج ۳، ص ۳۰۲.

۵۸. همو، اسفارالاربعه، ج ۹، ص ۲۷۱.

■ صدرا اخذ ذریه بنی آدم از پشت‌هایشان را به مشاهده رقیقه افراد انسانی در حقیقت پدران عقلانی تفسیر میکند. مراد از گواه ساختن بنی آدم بر خودشان نیز آنست که خداوند در آن نشئه ادراکی، توان مشاهده ذوات عقلی و نوریشان را به آنان عطا فرمود.

مستخرج از پشت آدم نیز همین جهات است.^{۵۹} صدرا در موضعی دیگر پس از نقل دو رأی مشهور در تفسیر آیه و ادله موافقین و مخالفین تفسیر عالم ذر از فخررازی، این اقوال را مبتنی بر گمانه زنیهای ذهنی شمرده و نظریه خود را مطابق برهان و کشف میخواند. مراد از «بنی آدم» در آیه، نفوس انسانی است که در آن مقطع در اصلا ب پدران عقلانی و معادن اصلی شان موجود بودند. وی در اینجا بجای «حقیقت عقلانی انسان» از «پدران عقلانی» نام میبرد. این تفاوت تعبیر، ناشی از نظریه‌یی است که صدرا درباره اختلاف نوعی افراد انسان دارد. بنابراین، او باید برای هر نوع به پدر عقلانی جداگانه‌یی قائل باشد. صدرا اخذ ذریه بنی آدم از پشت‌هایشان را به مشاهده رقیقه افراد انسانی در حقیقت پدران عقلانی تفسیر میکند. مراد از گواه ساختن بنی آدم بر خودشان نیز آنست که خداوند در آن نشئه ادراکی، توان مشاهده ذوات عقلی و نوریشان را به آنان عطا فرمود. صدرا سپس شنوندگان خطاب الهی را به سه دسته سابقین، اصحاب یمین و اصحاب شمال تقسیم میکند و پاسخ هر یک را بترتیب به زبان محبت، ایمان و اضطراب معرفی کرده برای هر یک از سه طایفه، میثاقی جداگانه

قائل میشود. او در پایان تفسیر، خود را سازگار با روایات عالم ذر می‌شمارد.^{۶۰}

ملا محسن فیض کاشانی (ف. ۱۰۹۱ ه. ق.) تفسیر استاد خود، ملا صدرا، را در ذیل آیه ذکر کرده و آن را تلقی به قبول مینماید. فیض در عین حال تفسیر قدیمی شیخ مفید و سید مرتضی که میثاق الهی را به «نصب دلایل عقلانی بر ربوبیت خداوند» ارجاع میداد، برخلاف استادش ملا صدرا، یکسره رها نمیکند و از آن در تفسیر مفهوم «شاهد گرفتن انسانها بر خودشان» استفاده میکند. بنابراین او میثاق را مربوط به عالم عقل میداند و در عین حال معتقد است که خداوند انسانها را در عالم طبیعت با نصب دلایل عقلانی بر ربوبیت خود، بر میثاقی که در نشئه عقلانی بسته‌اند به زبان تمثیل گواه گرفته است.

فیض احتمال دیگری نیز مطرح میکند و آن اینکه میثاق ممکن است در نشئه مثالی و ملکوتی اتفاق افتاده باشد.^{۶۱} او در موضعی دیگر ضمن اشاره به همان تفسیر ملا صدرا از آیه، به ذکر پاره‌یی روایات عالم ذر می‌پردازد و هیچ توضیحی درباره حمل روایات بر تفسیری که او و استادش ملا صدرا اختیار کرده‌اند، نمیدهد.^{۶۲}

علامه طباطبایی (ف. ۱۳۶۰ ه. ق.) مفسر معاصر، تفسیر عالم ذر را مورد انتقاد شدید داده است. علامه تفسیر عقل‌گرایانی همچون شیخ مفید و سید مرتضی

۵۹. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۰۷-۳۰۱.

۶۰. همو، شرح اصول الکافی، ج ۳، کتاب التوحید، بتصحیح محمود فاضل یزدی مطلق، باشراف محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۵، ص ۶۷۹-۶۷۲.

۶۱. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، بتحقیق حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۰.

۶۲. همو، الأصفی فی تفسیر القرآن، بتحقیق محمدحسن درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۱.

را که میثاق الهی را به نصب ادله عقلانی بر ربوبیت خداوند تأویل میکردند، با ظاهر آیه ناسازگاری انگارد؛ زیرا در صدر آیه لفظ «اذ» استعمال شده است که دلالت بر تقدم ظرف قصه بر ظرف خطاب دارد. اگر خطاب آیه متوجه اهل دنیاست و ظرف قصه‌یی که در آیه ذکر شده است عین ظرف وجود انسان در دنیاست، مصححی برای تعبیر از ظرف قصه به لفظ «اذ» نداریم.

علامه سپس تفسیری دوگانه از آیه ارائه میدهد و معتقد است آیه علاوه بر آنکه دال بر قصه خلقت نوع انسانی بنحو تولید مثل و منطبق بر حال شهود نوع انسانی در این دنیاست، بر این نکته نیز دلالت دارد که این قصه نوعی تقدم بر نظام مشهود دارد. بر این اساس، نشئه مشهود مسبوق به نشئه انسانی دیگری است که عیناً همین نشئه دنیوی است و همه افراد انسانی در آن حضور دارند، پروردگار خود و وحدانیت او را مشاهده میکنند و به او و هر حقی که از جانب اوست، اعتراف مینمایند.^{۶۳}

استاد جوادی آملی نظر علامه طباطبایی را از جهات عدیده مورد انتقاد شدید قرار داده است. سریان میثاق ملکوتی با خداوند در میان تمام موجودات و عدم اختصاص آن به انسان، عدم وجود شاهد قرآنی بر میثاق ملکوتی و وجود شواهد فراوان بر میثاق دنیایی بوساطت انبیاء، عدم حجیت علم ملکوتی در موطن ملکوی بعضی از اشکالات استاد است. استاد که تفسیر عالم ذر را نیز مورد مناقشه میداند دو احتمال در تفسیر آیه مطرح کرده است: اول آنکه زبان آیه تمثیلی باشد و دوم آنکه مراد از آیه بیان این واقعیت خارجی باشد که خداوند بلسان عقل و وحی با زبان انبیاء از انسان میثاق گرفته است؛ یعنی همان تفسیری که معتزلیانی چون جبائی و قاضی عبدالجبار اختیار کرده بودند.^{۶۴}

۰۳. بررسی تطبیقی تفاسیر

چنانکه ملاحظه میشود در طول تاریخ اندیشه اسلامی تفاسیر متعدد و متباینی از آیه میثاق ارائه شده است. سؤال اساسی اینست که آیا امکان ارجاع این نظریات پراکنده و گوناگون به دو یا چند نظریه عمده وجود دارد؟ پاسخ به این سؤال در گرو تحلیل تفاسیر یاد شده است. اهل حدیث، اعم از شیعه و سنی، با اتکا به ظواهر احادیث مربوط به آیه، معتقد به وجود یافتن تمام افراد انسان در نشئه‌یی پیشین بصورت ذرات پراکنده در هوا و دارای قوای ادراکی شده بودند و میثاق و خطاب و جواب الهی را مربوط به آن نشئه میدانستند. ایشان زبان آیه را زبانی حکایی میدانند که از رویدادی واقعی در عالمی پیشین حکایت میکند و از یک واقعه خارجی که ظرف آن عالمی سابق بر عالم کنونی است، خبر میدهد. مفسرانی همچون مقاتل (ف. ۱۵۰ هـ. ق.)، علی بن ابراهیم قمی (زنده بسال ۳۰۷ هـ. ق.)، فرات کوفی (زنده بسال ۳۰۷ هـ. ق.)، عیاشی (ف. ۳۲۰ هـ. ق.)، سیوطی (متولد ۸۴۹ هـ. ق.) در الدر المنثور، بحرانی (ف. ۱۱۰۷ هـ. ق.) و عروسی حویزی (ف. ۱۰۹۷ هـ. ق.) از این دسته بودند.

مقاتل (ف. ۱۵۰ هـ. ق.) به معرفی مکان اخراج ذرات از پشت آدم پرداخته و ذرات را بر اساس رنگشان به دو دسته سفید و سیاه تقسیم میکند. این نشان میدهد که نگاه او به مضمون آیه، نگاهی واقع‌گرایانه و حتی جسمانی است و تلقی وی از روایات عالم ذر و آیه میثاق کاملاً مادی است.

۶۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۳۲۵ بعد.
۶۴. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن (جلد دوازدهم از تفسیر موضوعی قرآن)، قم، اسراء، ۱۳۷۸، ص ۱۳۶-۱۲۲.

حویزی (ف. ۱۰۹۷ هـ . ق.) بحرانی (ف. ۱۱۰۷ هـ . ق.) نیز مشهود است. اساس تفاسیر عرفا و صوفیه نیز عموماً بر همان تفسیر محدثان استوار است. در این میان تفاسیر کسانی چون بایزید بسطامی (ف. ۲۶۱ هـ . ق.)، جنید بغدادی (ف. ۲۹۸ هـ . ق.) و حلاج (مقتول ۳۰۹ هـ . ق.) که قائل به نوعی فناء ذریات در ذات خداوند و نوعی اتحاد وجودی میان آنها هستند از عمق بیشتری برخوردار است.

علی بن ابراهیم قمی (زنده بسال ۳۰۷ هـ . ق.) به رتبه‌بندی ذریات در عالم ذر پرداخته است. او مقربترین ذریات به خداوند را ذریهٔ مربوط به پیامبر اسلام (ص) میدانست که از همهٔ زودتر پاسخ بلی داده بود. براین اساس از نظر او حتی هویت ذریات نیز در نشئهٔ میثاق معلوم بوده است. او براساس روایتی از امام صادق (ع) خطاب و جواب را در حالت رویارویی ذریات با خداوند (معاینه) تلقی میکند. جزئیاتی که علی بن ابراهیم برای عالم میثاق نقل

■ نگاه محیی‌الدین عربی به مفاد آیه

چندان واقع‌گرایانه است که نه تنها بر واقعه میثاق در عالم ذر، آثار دنیوی بار میکند بلکه آثار ایمان عهد الست را به عالم آخرت نیز تسری میدهد. او اطفال را به استناد ایمان عهد الست، «بالاصاله» مؤمن تلقی کرده و بر همین اساس ایمان اطفال مسلمین را هم اصالی و هم بتبع والدین میداند.

سهل بن عبدالله تستری (ف. ۲۸۳ هـ . ق.) به رابطه‌ی میان عالم میثاق با عالم کنونی معتقد بود و برخی حالات روانی در این عالم را با تجربه‌های نفس انسان در عالم ذر پیوند میداد، چنانکه رویم بن احمد (ف. ۳۰۳ هـ . ق.) جنب و جوش و وجد صوفیانه در حال ذکر را با شنیدن خطاب الهی در عهد الست مرتبط میدانست. اندیشه برقراری پیوند میان حالات روانی و درجات عرفانی افراد با عالم ذر در مستملی بخاری (ف. ۴۳۴ هـ . ق.) نیز مشاهده میشود؛ او مقاماتی همچون کفر، ایمان، وصال، خوف و زهد، بشارت و رجا، انبساط خاطر و بهت و حیرت را ناشی از آن مقامی در عالم الوهی میدانست که خطاب از آنجا صادر شده است. اعتقاد به چنین رابطه‌ی نشان میدهد که اینان نیز همچون اهل حدیث، آیه را حکایتگر واقعه‌ی در نشئه پیشین میدانند.

کرده است کاشف از آنست که او از عالمی کاملاً واقعی سخن میگوید که از عالم مورد نظر مقاتل هم واقعیت‌تر مینماید.

این اندیشه در مفسران بعدی همچون فرات کوفی (زنده بسال ۳۰۷ هـ . ق.) همچنان زنده است؛ بگونه‌ی که او براساس روایات، نامگذاری علی (ع) به امیرالمؤمنین (ع) را مربوط به عالم ذر میدانند. در عیاشی (ف. ۳۲۰ هـ . ق.) شاهد جزئیات بیشتری از عالم میثاق هستیم بگونه‌ی که خلقت ذریات از همان خاکی که آدم از آن آفریده شده تلقی گردیده است؛ ذریات دارای زبان و قلب هستند؛ در عین ذره بودند خداوند به آنان قوای ادراکی عطا فرموده است و حتی از قوه اختیار برخوردارند و میتوانند از فرمان الهی مبنی بر ورود به آتش امتناع ورزند.

این نگاه در مفسران حدیثی بعدی همچون سیوطی (م. ۸۴۹ هـ . ق.) در الدر المنثور، عروسی

■ نخستین کسانی که در تاریخ اندیشه اسلامی، تفسیر عالم ذر گرایانه آیه را رها کرده‌اند معتزلیانی همچون ابوالقاسم بلخی، جبائی، رمانی و قاضی عبدالجبار معتزلی هستند که متکلمان امامیه همچون شیخ مفید و سید مرتضی از آنان پیروی کردند.

خداوند بمنزله استنطاق از انسانها تلقی شده و عدم امتناع آنان از پذیرش این ادله عقلانی بمنزله پاسخ مثبت به استنطاق خداوند. در عین حال این زبان تمثیلی، شناختاری است و از یک واقعیت خارجی خبر میدهد و آن، وجود ادله عقلانی بر ربوبیت خداوند و قبول آن از سوی انسانهاست.

تفاوت دیگر نظریه شیخ مفید با نظر جبائی و قاضی عبدالجبار آنست که به نظر شیخ مفید، پیمان الهی عمومی بوده و اختصاصی به طایفه خاصی از بنی آدم ندارد. ولی جبائی و قاضی عبدالجبار آن را مختص به طایفه‌یی از بنی آدم میدانستند.

اما چه چیزی باعث شده است که متکلمان معتزلی و امامی، تفسیر حشویه را رهاکنند و رأی دیگری ابراز نمایند؟ چنین تطوری در تفسیر آیه میثاق چگونه تبیین میشود؟ پاسخ واضح است: بر تفسیر عالم ذری حشویه از نگاه معتزله و امامیه اشکالات عقلی وارد است، از جمله اینکه: ذریات در حال اخذ میثاق از دو حال خارج نیستند؛ یا زنده نبوده‌اند، که در این صورت میثاق گرفتن از آنان و گواه ساختن آنان بر خودشان صحیح نیست؛ یا زنده بوده‌اند که در این صورت باید حداقل تعدادی از آنان این ماجرا را به یاد داشته باشند.^{۶۵}

۶۵. قاضی عبدالجبار، متشابه القرآن، ص ۳۰۴-۳۰۲.

این تلقی واقع‌گرایانه در محیی‌الدین عربی (ف. ۶۳۸ هـ. ق.) به اوج خود رسیده است. نگاه او به مفاد آیه چندان واقع‌گرایانه است که نه تنها بر واقعه میثاق در عالم ذر، آثار دنیوی بار میکند بلکه آثار ایمان عهد الست را به عالم آخرت نیز تسری میدهد. او اطفال را به استناد ایمان عهد الست، «بالاصاله» مؤمن تلقی کرده و بر همین اساس ایمان اطفال مسلمین را هم اصالی و هم بتبع والدین میدانند. وی از همین جهت معتقد بود که ایمان آنان از ایمان بزرگسالان استوارتر است. محیی‌الدین عقیده انقطاع عذاب از مشرکین را نیز با اتکاء به مفاد آیه میثاق مستدل میساخت و میگفت: آنان بخاطر همان ایمان عهد الست بالاخره از عذاب رهایی خواهند یافت.

نخستین کسانی که در تاریخ اندیشه اسلامی، تفسیر عالم ذر گرایانه آیه را رها کرده‌اند معتزلیانی همچون ابوالقاسم بلخی (ف. ۳۱۹ هـ. ق.)، جبائی (ف. ۳۰۳ هـ. ق.)، رمانی (ف. ۳۸۴ هـ. ق.) و قاضی عبدالجبار معتزلی (ف. ۴۱۵ هـ. ق.) هستند که متکلمان امامیه همچون شیخ مفید (ف. ۴۱۳ هـ. ق.) و سید مرتضی (ف. ۴۳۶ هـ. ق.) از آنان پیروی کردند. در این میان جبائی و قاضی عبدالجبار، میثاق الهی در آیه را بر پیمانی که خداوند از زبان پیامبران با مردم بسته است، تطبیق کرده بودند. براساس تفسیر جبائی و قاضی عبدالجبار، آیه زبانی حکایی دارد و از این واقعیت خارجی خبر میدهد که خداوند با طایفه‌یی از انسانها بواسطه انبیاء پیمان بسته است. ولی شیخ مفید در تفسیر میثاق الهی معتقد است، دلایل ربوبیت خداوند چنان واضح و آشکار است که گویی خداوند از انسانها بواسطه آن میثاق ستانده است. بنابراین زبان آیه از دیدگاه شیخ مفید، زبانی نمادین و تمثیلی است. نصب ادله عقلانی از سوی

ق.) بعنوان یک فیلسوف نمیتواند فهم ظاهرگرایانه حشویه از احادیث ذر را بپذیرد. از سویی او بعنوان دانشمندی پایبند به نصوص دینی نمیتواند حجم عظیم روایاتی که از طریق فریقین درباره عالم ذر و استنطاق ذریات در آن عالم نقل شده است را رها کند. وی ادله اصحاب معقول بر رد تفسیر حشویه را استدلالهایی خالی از ذوق و برخاسته از شیوه بحثی محض میدانند.^{۶۷} او حقیقت اخراج ذریات بنی آدم را بالاتر از قدرت فهم اصحاب بحث رسمی می خواند.

نوآوری ملاصدرا

ملاصدرا با ارائه تفسیری فلسفی از حقیقت ذرات مستخرجه از صلب آدم و اخذ آن از صلب پدران عقلی، پایبندی خود به نصوص دینی و اهمیت آن را بار دیگر اثبات میکند.

صدرا با ارجاع میثاق به عالم عقول که عالم مجردات محض است و حقایق امور که بر موجودات آن عالم مکشوف است، تفسیری قابل قبول از آیه ارائه میدهد. بنظر او انسانها در آن نشئه عقلانی با همان قوه عقلانی، خطاب الهی را شنیدند و پاسخ دادند. گویا صدرا میخواهد تجلی خداوند بر وجود عقلانی انسانها را بمنزله خطاب الهی و استنطاق آنها درباره ربوبیت خود تلقی نماید و مکشوف بودن این ربوبیت برای آنها را نیز بمنزله پاسخ آنان به خطاب الهی قلمداد کند.

بنابراین صدرا زبان آیه را بنوعی نمادین و تمثیلی تلقی کرده است. بدین معنی که واقعاً گفت و شنودی در میان نبوده و خطاب و جواب لفظی در کار نبوده است و آنچه در آیه آمده زبان حال وجود عقلانی

۶۶. همانجا.

۶۷. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۳۷۱.

برای فرار از شق اخیر همین اشکال بود که شیخ طوسی، این احتمال را مطرح کرد که شاید ماجرای اخراج ذریه و اخذ اقرار از آنان صرفاً درباره عده‌یی از انسانها اتفاق افتاده باشد که هم اکنون نیز این واقعه را به یاد دارند؛ نه همه آنها.

از طرفی طبق آنچه در ذیل آیه آمده، هدف از اخذ این میثاق اتمام حجت بر بنی آدم است تا در روز قیامت ادعای غفلت نکنند. اکنون که واقعه عالم ذر در ذهن و یاد هیچ یک از افراد انسانی نیست خداوند نمیتواند بواسطه آن، بنی آدم را مؤاخذه کند. عهد و پیمانی که بدون اختیار انسانها، فراموش شده است نمیتواند مستند خدایی واقع شود که به صفت عدل متصف است. چنین مؤاخذه‌یی عقلاً قبیح است و عقلاء، پیمانی را که بدون هیچگونه تقصیر و کوتاهی فراموش شود، قابل احتجاج نمیدانند. بنابراین اخذ چنین میثاقی لغو خواهد بود و لغو هم بر خداوند قبیح است. از این گذشته تفسیر حشویه، با ظاهر آیه نیز سازگار نیست، زیرا اولاً در آیه سخنی از اخذ ذریات از بنی آدم است و نه آدم. اگر بگویید مراد از بنی آدم همان ذرات موجود در پشت آدم است، در پاسخ میگوییم: اولاً عنوان بنی آدم بر آن ذرات صادق نیست؛ و ثانیاً در ذیل آیه عبارتی آمده است که نشان میدهد آیه مختص به کفار است و آن عبارت «انا کنا من هذا غافلین» است که نمیتواند از زبان مؤمنین باشد.^{۶۶}

فخررازی (ف. ۶۰۶ ه. ق.) بعنوان یک متکلم اشعری، دوازده دلیل معتزله بر رد تفسیر حشویه را احصاء کرده و تلاشی ناموفق را برای پاسخ دادن از آنها سامان داده بود. تلاش او از آن جهت ناموفق ارزیابی میشود که پاسخهایش عمدتاً بر مبانی فکری اشعری مبتنی است که در جای خود رد شده است. اما در میان تفاسیر فلسفی، ملاصدرا (۱۰۵۰ ه. ق.)

انسانها در مواجهه با ذات اقدس خداوند است. ملاصدرا بیگمان در آن بخش از کلام خود که ذریات را در هنگام میثاق، به وجود ربانی موجود میداند، نه به وجود انسانی، تحت تأثیر جنید بغدادی است. جنید در کتاب الفناء از این نوع وجود سخن گفته بود. ملاصدرا نیز همچون جنید برای بیان نحوه این وجود به حدیث قرب نوافل استشهاد کرده و میگوید: همانطور که نقطه کمالی عبد آنست که به درجه فناء در ذات حق بار یابد، در عهد الست نیز چنین وجودی داشته است. وی به این سخن جنید هم استشهاد میکند که «النهاية هي الرجوع الى البداية».^{۶۸}

بدین سان ملاصدرا با اتکا بر داده‌های حدیثی، عرفانی و فلسفی، تفسیری بدیع از آیه ارائه میکند که نشان میدهد نوآوری‌های او به عالم فلسفه اختصاص ندارد و او در دانشهایی چون تفسیر نیز با ابتکار آراء جدید هنرنمایی میکند.

تفسیر ملاصدرا چندان جامع و همه جانبه نگر است که فیض کاشانی حتی در زمانی که از فلسفه رویگردان شده و به نوشتن دو تفسیر حدیثی صافی و اصفی اشتغال ورزیده بود، نتوانست از آن چشم بپوشد.

۴. ساختار زبانی آیه

اکنون می‌توان نظریات در مورد آیه را از حیث تحلیل ساختار زبانی به دو دسته کلی تقسیم کرد: الف) نظریاتی که زبان آیه را حکایی و اخباری میدانست و آن را حاکی از یک واقعه خارجی تلقی میکرد. این نظریات به دو دسته عمده تقسیم میشود: ۱- نظریه محدثین، متکلمین اشعری و عموم صوفیه و عرفا که آیه را حکایت از نشئه ذر و استنطاق ذریات

■ صدرا می‌خواهد

تجلی خداوند بر وجود عقلانی
انسانها را بمنزله خطاب الهی و استنطاق
آنها درباره ربوبیت خود تلقی نماید و
مکشوف بودن این ربوبیت برای آنها
را نیز بمنزله پاسخ آنان به خطاب
الهی قلمداد کند.

در آن عالم میدانستند. در این میان صوفیانی چون ابویزید بسطامی، جنید و حلاج، ذریات را فانی در وجود حق و موجود به وجود ربانی میدانستند؛ ولی محدثین، اشعریها و سایر صوفیه نوعی تلقی جسمانی از عالم ذر داشتند. بنابراین نظریه، تمام انسانها اعم از بالغ و غیر بالغ و عاقل و غیر عاقل، مخاطب خطاب الهی قرار گرفتند.

۲- نظریه معتزلیانی چون جبائی و قاضی عبدالجبار که آیه را حکایت از پیمان خداوند با مردم از زبان انبیاء میدانستند. طبق این نظریه، ظرف این میثاق، جهان کنونی است و مخاطب آیه تنها آن طایفه از انسانها هستند که دعوت انبیاء به آنان رسیده است. در میان معاصران، استاد جوادی آملی این نظریه را برگزیده بود.

ب) نظریاتی که آیه را دارای زبان تمثیلی و نمادین میدانست؛ بدین معنی که آیه از گفت و شنود و خطاب و جواب لفظی خبر نمیدهد، بلکه سیاق آن بر سبیل مجاز و تمثیل است؛ در عین حال جنبه شناختاری در آن محفوظ است و می‌خواهد حقیقتی را برای مخاطبان مکشوف سازد. این نظریات نیز به سه دسته عمده قابل تقسیم است:

۱- نظریه شیخ مفید و سید مرتضی که خطاب

۶۸. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۳، ص ۳۰۶.

«الست بر بکم» را بر نصب ادله عقلانی بر ربوبیت خداوند و پاسخ «بلی» را بر عدم امتناع انسانها از پذیرش این ادله تطبیق می‌کرد. این نظریه ظرف میثاق نمادین انسانها با خداوند را عالم کنونی و مخاطب خطاب «الست بر بکم» را عقلای از بنی آدم تلقی می‌کرد.

نظریه رمانی و بلخی نیز نزدیک بهمین معنی بود و در همین دسته قابل طبقه‌بندی است.

۲- نظریه ابو حامد غزالی که آیه را زبان حال انسانها در همین عالم میدانست و آن را بر خداشناسی فطری - با ابهاماتی که این مفهوم در غزالی داشت - تطبیق می‌کرد.

۳- نظریه ملاصدرا که ضمن تحفظ بر روایات عالم ذر در تفسیر آیه، آن را زبان حال وجودات عقلانی انسانها در نشئه عقلانی میدانست. طبق نظر ملاصدرا نیز خطاب آیه به عموم انسانهاست و ظرف میثاق عالم جبروت است.

۴- نظریه علامه طباطبایی که ضمن آنکه - همچون شیخ مفید و سید مرتضی - آیه را حاکی از نظام مشهود در عالم کنونی تلقی کرده است آن را بر نشئه جمعیه‌یی که سابق بر نظام مشهود و متحد با آنست نیز قابل تطبیق میدانست. بنابراین آیه، تحمل هردو معنی را دارد.

۵. زبان تمثیلی، شناختاری یا غیرشناختاری

تاکنون روشن شد که مفسران در تفسیر آیه، دو رهیافت عمده دارند که یکی زبان آیه را حکایی و دیگری تمثیلی و نمادین تلقی می‌کند. اکنون سؤال اینست که آیا تلقی رهیافت تمثیل گرایانه از آیه، شناختاری است؟ بدین معنی که آیا در این رهیافت، زبان تمثیلی آیه بدنبال ارائه یک معرفت جدید به

مخاطبان است و از یک واقعیت خارجی خبر می‌دهد؟ یا آنکه صرفاً - بعنوان مثال - با هدف انگیزش و ترغیب انسانها برای گرایش به ایمان به ربوبیت خداوند بیان شده است؟

پاسخ آنست که در مطالعه تاریخی ما، تلقی غیرشناختاری از زبان تمثیلی آیه مشاهده نشد. بدین معنی که تمام کسانی که زبان آیه را تمثیلی و نمادین انگاشته بودند، از آن تلقی شناختاری داشتند و آیه را بیانی از یک واقعیت خارجی میدانستند؛ با این تفاوت که دسته‌یی همچون بلخی، رمانی، شیخ مفید و سید مرتضی آن را اشاره به فراوانی و روشنی ادله ربوبیت خداوند دانسته بودند؛ بعضی همچون غزالی آیه را حاکی از خداشناسی فطری انسانها تلقی کرده بودند و دیگرانی همچون ملاصدرا و فیض کاشانی آن را زبان حال حقایق عقلانی یا مثالی انسانها در نشئه عقلی یا مثالی انگاشته بودند. بنابراین در میان دانشمندان سلف هرگاه از نمادی بودن آیه سخن رفته است، در چارچوب شناختاری بودن زبان قابل تحلیل است.

۶. نتیجه

مطالعه تاریخی آراء مفسران در ذیل آیه میثاق ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که فهم آنان نسبت به آیه تطوراتی را طی کرده است. تطورات مزبور نسبت به تکامل اندیشه بشری در عرصه‌های کلامی، عرفانی و فلسفی بی تفاوت نیست و بعنوان تابعی از این تکامل قلمداد می‌شود.

براین اساس، تطورات مزبور را میتوان با عنایت به مبانی علمی و تخصصی دانشمندی که در این سیر تاریخی به نوآوری پرداخته بودند تبیین نمود و تا حدودی نشان داد که هر یک از این تطورات در پی پر کردن کدام خلأ معرفتی رخ داده است.