

یکی از آموزه‌های دینی ما مسلمانان عالم ذر است. بر اساس برخی از آیات قرآن کریم و نیز روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در موطن و عالمی، از همه انسان‌ها عهدی مبنی بر ربوبیت خدا و عبودیت انسان‌ها گرفته شده است. این آموزه مورد اتفاق بسیاری از مفسران، محدثان، فلاسفه مسلمان، متکلمان و عرفاست؛ ولی در چگونگی آن اختلافاتی وجود دارد. برخی از آنها قایل‌اند که خداوند همه انسان‌ها را در قالب موجوداتی ذری پیش از خلقت دنیوی به شکل انسان این‌جهانی، آفریده، و پس از افاضه عقل و شعور به آنان، از ایشان پیمان گرفته است. برخی دیگر از اندیشمندان با این نظر مخالف‌اند و آن را مخالف با عقل می‌دانند. از میان این گروه عده‌ای قایل به تمثیل و مجاز شدند و بیان داشته‌اند که آیات و روایات مربوط به عالم ذر بیانی مجازی و تمثیلی است نه واقعی و بیرونی. برخی دیگر معتقدند که خداوند با زبان وحی و عقل به صورت واقعی از انسان‌ها پیمان گرفته است. بعضی دیگر نیز قایل‌اند که این پیمان در عرض عالم نبوده، بلکه در سلسله طولی عالم قرار داشته است و در موطنی باطنی، خداوند از انسان‌ها پیمان گرفته است. حال پرسش این است که کدام‌یک از این دیدگاه‌ها به حقیقت نزدیک‌تر است و کدام قول را می‌توان برداشت صحیح از آیات و روایات دانست؟ ما در این نوشتار کوشیده‌ایم نظریات مختلف در تفسیر و تأویل آیات و روایات مربوط به عالم ذر را نخست بیان کنیم و سپس با هدف سنجش وثاقت آنها به نقد و بررسی و تطابق آنها با عقل و نقل همت بگماریم و سرانجام به داوری بین این آرا بپردازیم و قوی‌ترین رأی را برگزینیم.

آیات و روایات مربوط به عالم ذر

بحث عالم ذر برگرفته از آیات و روایات است. در قرآن کریم برخی آیات وجود دارد (اعراف: ۱۰۱ و ۱۷۲ - ۱۷۴؛ نجم: ۵۶؛ یس: ۶۰ - ۶۱؛ احزاب: ۸) که به عقیده مفسران به نحوی بر وجود عالمی دلالت دارند که در آن از انسان بر ربوبیت خدا عهد گرفته شده است (رک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۹۹؛ ج ۱۶، ص ۴۱۸؛ مکارم شیرازی ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۶). مشهورترین آنها در این زمینه این آیات هستند:

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 وَكَذَلِكَ نَقُصُّ الْأَيَّاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (اعراف: ۱۷۲-۱۷۴)؛ و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیست؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم»؛ تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم یا

چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن

محمد مصطفائی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) hekmat_senah@yahoo.com

kabir@ut.ac.ir

یحیی کبیر / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران (پردیس فارابی)

دریافت: ۹۴/۲/۱۰ - پذیرش: ۹۴/۷/۱۶

چکیده

یکی از آموزه‌های دینی مسلمانان عالم ذر است. از آنجاکه تعمیق فهم عقاید دینی به منظور قوت‌بخشی به ایمان و نیز توانمندسازی در مقابل شبهات ضروری است، با بررسی آرای مختلف اندیشمندان مسلمان به این بحث پرداخته شده است. متفکران مسلمان این بحث را از برخی آیات قرآن و نیز روایات وارده اخذ کرده‌اند. در عالم ذر، انسان به ربوبیت خدا و عبودیت خود شهادت داده است. درباره کیفیت این عالم بحث‌های فراوانی در گرفت و نظرات مختلفی نیز ارائه شده است. در مجموع هفت نظریه احصا شده که عبارت‌اند از: حجت بودن ظاهر روایات و روا نداشتن هر گونه تأویل در آن، قول به قدم ارواح بدون بدن، اختصاص عالم ذر به گروهی خاص از انسان‌ها نه همه آنها، مجاز و تمثیل بودن آیات و روایات وارده، تفسیر این عالم به اخذ پیمان با بیان واقع از طریق وحی و عقل، قول به شیئیت ماهیات و ثبوت معدومات، و تفسیری باطن‌گرایانه از معنای آیات و روایات مربوط به عالم ذر. بسیاری از این نظرات و اقوال با مشکلاتی همراه‌اند که به راحتی قابل حل نیستند؛ اما از میان آنها قوی‌ترین نظر تفسیری است که باطن‌گرایان بیان داشته‌اند.

کلیدواژه‌ها: عالم ذر، عالم میثاق، عهد الست، فطرت، علم حضوری.

بگویند پدران ما پیش از این مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از ایشان بودیم. آیا ما را به خاطر آنچه باطل اندیشان انجام داده‌اند هلاک می‌کند؟ و این گونه آیات [خود] را به تفصیل بیان می‌کنیم، و باشد که آنان [به سوی حق] بازگردند.

علاوه بر آیات، در متون روایی شیعه و سنی به روایاتی برخورد می‌کنیم که بر وجود عالم ذر دلالت دارند (ر.ک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۴۵؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲-۱، ص ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۱۸۱؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۰، ج ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۷۸). در صحت، وثاقت، و دلالت این روایات اختلاف نظر وجود دارد. برخی این روایات را قبول دارند و برخی بر آنها خدشه وارد می‌کنند. در تفسیر *البرهان* ۳۷ روایت (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۶۰۶) و در تفسیر *نورالتقلین* ۳۰ روایت (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۹۲) دربارهٔ عالم ذر وارد شده است. علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۲۹) دربارهٔ روایات مربوط به عالم ذر با ذکر روایاتی از سیوطی (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۴۵) و بحرانی (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۶) تواتر معنوی این روایات را هم از طریق اهل سنت و هم شیعه می‌پذیرد. برخی مفسران (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۹۱) نیز مجموع روایات را با ملاحظهٔ اختلافات در آن، چهل روایت می‌دانند و می‌گویند که بیشتر این روایات از *زراره* و بعضی از آنها از *صالح بن سهل* و بعضی از آنها از *ابی بصیر* و بعضی از *جابر* و بعضی از *عبدالله بن سنان* هستند. از آنجاکه اگر یک شخص واحد روایات کثیری را با مضمون متحد بیان دارد، همه آنها در حکم روایت واحد خواهند بود، بنابراین تعداد روایات کثیر کاهش می‌یابد و ده الی بیست روایت باقی می‌ماند که به این تعداد نیز به دلیل تعارضی که با یکدیگر دارند، نمی‌توان استناد کرد؛ زیرا برخی از روایات دال بر عهد و پیمان گرفتن خداوند از ذرات مستخرج از ظهر حضرت آدم هستند و برخی دیگر از آیات بر تمثیل و مجاز بودن عهد گرفته شده و پاسخ «بلی» دلالت دارند. برخی نیز همچون شیخ مفید تنها یک حدیث را با احتساب اختلاف در الفاظ و معانی صحیح می‌دانند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴).

بیان و نقد نظر مثبتین ظاهرگرا

عده‌ای از دانشمندان مسلمان مانند *سیدبن طاوس*، *مولی صالح مازندرانی*، علامه مجلسی و *آیت‌الله مروارید* با اخذ ظاهر آیات مورد بحث و نیز استناد به طایفه‌ای از روایات قایل به ثبوت عالم ذر در نشئه‌ای مادی پیش از دنیای کنونی شدند (سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۲، مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۱۲۱، مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۵۶، باب ۱۰؛ مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۱۲۸). این عده چنین بیان

می‌کنند که خداوند حضرت آدم علیه السلام را آفرید، سپس از صلب آن حضرت نطفه‌هایی را که بعدها عین آن نطفه‌ها اولاد بلافصل او شدند، بیرون آورد و از آن نطفه‌ها نطفه‌های دیگری که بعدها فرزندان نطفه‌های اول شدند بیرون کشید، و اجزای آن را تجزیه کرد اجزای اصلی را از سایر اجزا جدا ساخت؛ آن‌گاه از میان این اجزا، اجزای دیگری را که نطفهٔ دیگر اجزا بودند بیرون آورد و همچنین از اجزای اجزا، اجزای دیگری را بیرون آورد و این عمل را آنقدر ادامه داد تا واپسین اجزایی را که از اجزای متعاقبه در تجزیه مشتق می‌شد بیرون آورد، و در نتیجه نطفه‌های مزبور به صورت ذراتی بی‌شمار درآمدند. سپس به این ذرات عقل و شعور داد و از آنها بر اساس مفاد آیات مورد بحث و طایفه‌ای از روایات، بر ربوبیت خود پیمان گرفت و این ذرات بلی گفتند. پس از اقرار دوباره به صلب حضرت آدم علیه السلام بازگشتند تا در زمان مقرر پا به عرصهٔ دنیا گذارند. البته بیان دیگری در این باره وجود دارد که علامه طباطبائی در تبیین نظرات این دسته از افراد ابراز داشته‌اند؛ بدین گونه که پس از اینکه خداوند ذرات را استخراج کرد، هریک از ذرات را به صورت انسان تام‌الخلقه‌ای درآورد و به آنها روح افاضه کرد و آن‌گاه از آنها پیمان گرفت (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۱).

با تعبیری که ظاهرگرایان از عالم ذر دارند، ناچار به پذیرفتن تقدم روح بر بدن می‌شوند. محققان علم تفسیر، اشکالاتی را بر این نظریه وارد کرده‌اند و آن را نپذیرفته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۸). منشأ این انکار نیز دو امر است: اول مخالفت با ادلهٔ نقلی و دوم مخالفت با احکام عقلی.

الف. مخالفت با ادلهٔ نقلی

۱. روایاتی که مثبتین ظاهرگرا برای اثبات مدعای خود بدان تمسک جسته‌اند، با ظاهر آیه تعارض دارد (سیدمرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۸؛ شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۴؛ سیدبن طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹). در ضمن بعضی از روایات ضعیف‌اند و درخور اعتماد نیستند. توضیح اینکه آیه خلاف چنین تفاسیری است؛ زیرا خداوند فرموده است «من ظهورهم»؛ یعنی از پشت‌های فرزندان آدم نه «من ظهره» یعنی از پشت حضرت آدم علیه السلام؛ یعنی ذریه از پشت‌های فرزندان آدم بیرون آمده، در صورتی که بر اساس مدعای مثبتین چنین تفسیری، ذریه همگی از پشت آدم بیرون کشیده شده و از آنها میثاق اخذ شده است و این با ظاهر آیه تخالف دارد.

برخی بر این دلیل اشکال وارد کرده‌اند و می‌گویند: آیه مورد بحث درباره فرزندان بلافصل آدم و اینکه ایشان هم از صلب آدم بیرون آمده‌اند ساکت نیست، و جمله «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ» به تنهایی کافی است در اینکه بر آن دلالت کند؛ چون کلمه «بَنِي آدَمَ» معنایش این است که از صلب آدم بیرون شده‌اند، و در دلالت بر این معنا هیچ نیازی به مؤنثه بیشتری نیست. همچنین کلمه ذریه که دلالت می‌کند بر اخراج اولاد اولاد از صلب اولاد و همچنین اولاد اولاد اولاد و به همین ترتیب تا واپسین اولاد، از کلمه بنی‌آدم استفاده می‌شود که خدای سبحان اولاد بلافصل آدم را از صلب آدم بیرون آورد، و از کلمه ذریه استفاده می‌شود که اولاد اولاد او را از صلب اولاد او بیرون آورد تا رسید به واپسین اولاد او (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۸؛ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۳۴). برخی مفسران (فخررازی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۵۱). در پاسخ به اشکال می‌گویند بیرون آمدن اولاد صلبی آدم ﷺ از صلب او از ناحیه خبر استفاده می‌شود؛ همچنان‌که بیرون آمدن اولاد اولاد از صلب پدران خود، از ناحیه آیه شریفه به دست می‌آید.

به نظر می‌رسد این اشکال وارد است و دلیل مزبور را مخدوش می‌کند؛

۲. خداوند در ادامه آیه می‌فرماید این کار را کردیم تا نگویند غافل بودیم یا عذر بیاورند که پدرانی مشرک داشته و بر دین پدران خود بزرگ شده‌اند. از اینجا برمی‌آید انسان‌هایی که از آنها میثاق گرفته شده، پدرانی مشرک داشته‌اند. نتیجه اینکه ذریه مورد خطاب نمی‌توانند به‌طور مستقیم از صلب حضرت آدم باشند (طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۷۶۵) و این بر خلاف تفسیر ظاهرگرایان است. نیز در آیه آمده که قبل از ذریه «مبطلون» افرادی باطل‌گرا وجود داشته‌اند؛ در صورتی که با پذیرش تفسیر مثبتین ظاهرگرا چنین لفظی از آیه مصداق نخواهد داشت؛ زیرا پیش از ذریه مستخرج از صلب آدم ﷺ خود حضرت آدم ﷺ بوده که وی بر باطل نبوده است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸؛ سیدبن‌طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۲).

۳. آیه را اگر به معنای حقیقی بگیریم، شامل قومی خاص می‌شود نه همه انسان‌ها (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۱۴؛ همو ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۸؛ طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸)؛ یعنی آیه تنها شامل افرادی می‌شود که پدرانی مشرک داشته‌اند، نه همه انسان‌ها؛ چون همه انسان‌ها دارای پدران مشرک نبوده‌اند.

به این دلیل و دلیل پیشین نیز عده‌ای خدشه وارد کرده‌اند. ایشان می‌گویند اینکه گفته شد: «و لازمه این کلام این است که بتوان برای ذریه، پدران مشرکی فرض کرد و این معنا شامل فرزندان بلافصل آدم نمی‌شود» و نیز اینکه بیان شود: «آیه شریفه عام نیست، بلکه تنها ویژه مشرکانی است که دارای پدران مشرک بوده‌اند و فرزندان بلافصل آدم و جمیع افراد باایمان و همچنین مشرکانی را که دارای پدران مشرک نبوده‌اند شامل نمی‌شود» اشکال صحیحی نیست؛ زیرا منظور آیه شریفه این است که خدای

سبحان این کار را کرد تا مشرکان در روز قیامت نگویند: «إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا...». این معنایش این نیست که فرد فرد مشرکان بگویند: «اینما اشْرک آبائی» تا برگشت معنای آیه به این شود که ما اگر این کار را نمی‌کردیم یک‌یک افرادی را که می‌خواستیم عذاب کنیم، می‌گفتند: من مشرک نشدم بلکه نیاکان من مشرک شدند و من تابع ایشان بودم نه متبوع. غرض آیه شریفه به چنین معنایی تعلق نگرفته، بلکه گفتار نقل شده، کلام مجموع مشرکان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰؛ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۳۵).

اشکال وارد شده به دلیل، منطقی به نظر می‌رسد. بنابراین دلیل مزبور را می‌توان ناتمام دانست؛

۴. ظاهر آیه میثاق و همچنین روایات مذکور با ظاهر برخی دیگر از آیات و روایات در تعارض است. مثلاً خداوند در قرآن چنین فرموده است: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» (نحل: ۷۸)؛ یعنی خداوند شما را از شکم‌های مادرانتان خارج ساخت درحالی که چیزی نمی‌دانستید (طوسی، بی‌تا، ص ۲۹). هیچ‌گونه علم نداشتن فرزندان آدم در هنگام تولد، دلالت می‌کند که نمی‌شود میثاق را به نحو ظاهری تفسیر کرد؛

۵. روایت دال بر اخذ میثاق از ذرات، ضعیف و غیرقابل اعتماد است (قول کسانی مثل جبائی، به نقل از طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۸).

اما اینکه گفته شود روایات ضعیف و غیرقابل اعتمادند صحیح نیست؛ زیرا بعضی از آنها صحیح و بعضی دیگر موثق‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۸؛ مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۲۹). پس این دلیل نیز نمی‌تواند محکم باشد.

ب. مخالفت با احکام عقلی

۱. قبح اشهاد بر موجودات ذری: چنین اشهادی بر اطفال هم جایز نیست چه برسد به موجودات ذری؛ زیرا حجتی بر آنها نیست و سزاوار تکلیف نیستند (بلخی به نقل از سیدبن‌طاووس، بی‌تا، ص ۲۰۲؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۸). کسی و یا چیزی که از وی پیمان گرفته می‌شود، باید صاحب عقل و قوه تمیز باشد و اگر چنین باشد آن موقوف را از یاد نمی‌برد (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹). اگر گفته شود موجودات ذری عقل دارند، ولی خداوند آنها را دچار نسیان کرده است و ملازمه‌ای بین آن نیست، گفته می‌شود خداوند این اشهاد را برای عدم فراموشی و حجت بر انسان قرار داده و با فراموشاندن نمی‌توان بر انسان حجت قرار داد؛

۲. اگر عهد و اقرار فراموش شده باشد دیگر نمی‌توان بدان حجت گرفت، و مشخص است که بنی‌آدم میثاق را به یاد ندارند. بنابراین چگونه می‌توان بدان حجت جست؟ (همان)؛ زیرا چنین میثاقی برای آن بوده که در روز قیامت کسی نگوید از این حادثه بی‌خبر بودم؛ درحالی‌که عقلای امروز از آن حادثه بی‌خبرند. اگر گفته شود به سبب طولانی بودن زمان تعهد تا زمان حال، آن موقف را فراموش کرده‌اند یا اینکه فاصله طولانی نبوده اما از آنجاکه هریک از ما امور بسیاری را ضرورتاً می‌دانیم اما آنها را فراموش می‌کنیم، مانند اینکه بعضاً فراموش می‌کنیم که روز گذشته چه خورده‌ایم در پاسخ باید گفت که چیزی فراموش می‌شود که مورد اهتمام نباشد؛ اما جایز نیست که انسان عاقل امور بزرگ و خارق‌العاده را فراموش کند و اگر یک فرد هم فراموش کند جایز نیست که همه انسان‌ها آن را فراموش کنند (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۹؛ طوسی، ج ۵، ص ۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۴). در ضمن فاصله زمانی ما از عالم ذر بیشتر از فاصله ما تا قیامت نیست؛ درحالی‌که مردم در قیامت از احوال خود در دنیا باخبرند و چیزی از آن را فراموش نمی‌کنند، چطور می‌شود که احوال عالم ذر را فراموش کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹).

بر این دلیل نیز اشکالی وارد شده است که مورد قبول است. اشکال چنین است که اینکه گفته شد: «هیچ‌یک از ذریه نمی‌بایست این میثاق را فراموش کرده باشد» صحیح نیست؛ زیرا فراموش کردن موقف میثاق و خصوصیات آن ضرری به تمامیت حجت نمی‌زند. آنچه ضرر می‌زند، فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است، و این از صفحه دل زایل نمی‌گردد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰).

برخی از روایات نیز دال بر فراموشاندن موقف از ناحیه خداوند است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۲۳، از المحاسن؛ همان، ج ۵، ص ۲۴۳، از علل الشرائع؛ همان، ج ۵، ص ۲۵۷، از تفسیر العیاشی). همچنین ممتنع بودن اینکه گروه بی‌شمار ذریه، همگی خاطرات عالم ذر را فراموش کنند، صرف استبعاد است و هیچ دلیلی بر این امتناع نیست. علاوه بر اینکه اصل میثاق که همان معرفت به ربوبیت پروردگار است، فراموش نشده و نمی‌شود؛

۳. این حجتی را که خداوند بر انسان تمام کرده اگر تمامیتش موقوف به داشتن عقل و معرفت هر دو باشد، پس عقل از ذره انسان موقعی که به موطن اصلی‌اش که همان صلب است بازگشته تا موقعی که دوباره به دنیا بیاید قطعاً زایل می‌گردد و اگر هم کسی بگوید در این فاصله عقل از او مسلوب نشده، می‌گوییم در هنگام طفولیت تا رسیدن به حد بلوغ بهره‌گیری کامل از عقل از او سلب شده و

همین بس است برای اینکه نظام آن حجت را مختل سازد. اگر کسی بگوید تمامیت حجت موقوف به عقل نیست و داشتن معرفت کافی است، در پاسخ می‌گوییم اگر چنین است، پس چه حاجت به اشهاد و اخذ میثاق؟ حال آنکه ظاهر آیه این است که اشهاد و اخذ میثاق برای اتمام حجت بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۲). پس معنای ظاهرگرایان از آیه نمی‌تواند صحیح باشد. به بیان دیگر اگر حجت خدا به مجموع اشهاد و تعریف و اخذ میثاق هر سه تمام می‌شود، پس با فراموش کردن یکی از آنها حجت ناقص خواهد شد؛

۴. به بحث قطعی ثابت شده که به‌طور کلی علوم تصدیقی انسان که از آن جمله تصدیق به وجود رب است، بعد از حصول تصوراتی برای انسان حاصل می‌شود، و همه این تصورات و تصدیقات به احساسات ظاهری و باطنی منتهی می‌شوند، و داشتن این احساسات موقوف بر وجود ترکیب مادی دنیوی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۲)؛

۵. این عقلی که حجت بدون آن تمام نمی‌شود و اشهاد و اخذ میثاق بدون آن صحیح نیست، حتی در عالم ذر، عقل عملی است که جز در ظرف دنیا و زندگی در آن که زندگی اجتماعی است حاصل نمی‌شود؛ اما آن زندگی‌ای که ایشان فرض کرده و آن را عالم ذر نامیده‌اند، جای عقل عملی نیست؛ زیرا شرایط و اسباب حصولش در آنجا فراهم نیست (همان، ص ۴۱۳)؛

۶. اگر انسان در دارا شدن معرفت نیازمند این باشد که قبل از موجود شدنش در نشئه دنیوی در عالم دیگری به وجود ذری موجود شود و دوره اشهاد و اخذ میثاق را در آن عالم بپیماید تا در این عالم دارای معرفت به ربوبیت پروردگار شود، نباید هیچ فردی از افراد انسان از این قانون کلی مستثنا شود؛ حال آنکه آدم و حوا استثنا شدند (همان، ص ۴۱۴)؛

۷. قایل شدن به عالم ذر با بیان ظاهرگرایانه ملازم تصدیق به تناسخ است و تناسخ در همه ابعادش باطل است (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۹)؛

۸. لازمه قول به عالم ذر با بیان ظاهرگرایان، قدمت روح است و این امر با جسمانیة الحدوث بودن آن که مکتب ملاصدرا اثبات کرده در تنافی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۲).

نتیجه اینکه با توجه به مجموع ادله پیش گفته، به غیر از ادله‌ای که ضعف آنها بیان شد، پذیرش تفسیری ظاهرگرایانه از آیات مربوط به عالم ذر برای ما دشوار خواهد بود؛ زیرا باقی ادله‌ای که بیان کردیم، قوی هستند و نمی‌توان به راحتی آنها را نادیده گرفت.

بیان و نقد قول به قدم ارواح بدون بدن

در برخی روایات چنین آمده که خداوند ارواح را پیش از ابدان آفرید که در این روایات از ارواح تعبیر به اظله و اشباح می‌شود. خداوند به این ارواح حیات و عقل داد، سپس خود و رسل و حجج خود را به آنها شناساند و از آنها عهد و میثاق بر ربوبیت خود و نبوت رسول اکرم و خلافت دوازده امام و ولایتشان گرفت. حال ممکن است برخی افراد، از این روایات نتیجه بگیرند که ارواح نسبت به بدن قدیم‌اند و عالم ذر و میثاق را باید بر آنها حمل کرد. تفاوت این دیدگاه با مثبتین ظاهرگرا در این است که آنها برای این ارواح بدن ذری قایل بودند، اما در این دیدگاه بدنی در کار نیست و یا بدن مثالی مدنظر است. این روایات در *کافی*، *معانی الاخبار*، *علل الشرایع*، *بصائر الدرجات* و *اختصاص* از پیامبر اسلام، امیرالمؤمنین، امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام آمده‌اند؛ روایاتی مانند: «أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفُئَى عَامٍ، ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمَحَبَّ مِنَ الْمُبْغُضِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۱۳۸) و نیز «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخَذَ مِيثَاقَ الْعِبَادِ وَهُمْ أَظْلَةٌ قَبْلَ الْمِيلَادِ، فَمَا تَعَارَفَ مِنَ الْأَرْوَاحِ ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا ائْتَلَفَ» (همان، ص ۱۳۹).

این دیدگاه نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا اولاً وجود ارواح شخصی بدون بدن ممتنع است؛ زیرا تشخیص ارواح به بدن است؛ ثانیاً با جسمانیة‌الحدوث بودن و روحانیة‌البقاء بودن روح در تناقض است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۴۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۹۹ به بعد).

به‌طورکلی می‌توان اقوال مربوط به حدوث نفس و روح انسان را بر سه گونه دانست: حدوث روحانی، حدوث جسمانی و قدم نفس بر بدن. *صدرالمتألهین* معتقد است که نفوس ناطقه، جسمانیة‌الحدوث‌اند، ولی بعد از استکمالات، به مقام تجرد می‌رسند. مشهور علمای قبل از *صدرالمتألهین* (همچون *ابن‌سینا*) می‌گویند نفس، روحانی‌الحدوث و روحانی‌البقااست. برخی نیز از جمله شارح حکمت اشراق و علامه *شیرازی* معتقد به قدم نفوس‌اند. بر اساس دلیلی که علامه *شیرازی* (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۰ به بعد) از *فلاطون* نقل کرده و نیز تقریری که خود او و دیگر محققان در اثبات قدم نفس ذکر نموده‌اند، نفس نظیر عقل روحانی تام فرض شده و نحوه تعلقی بودن نفس به بدن غیر از نحوه وجود نفس به‌شمار آمده و تعلق به بدن از عوارض و سوانح بر وجود نفس و متأخر از جوهر تام آن دانسته شده است. ایشان از باب آنکه نفوس از ابداعات هستند و نفس امکان ذاتی، برای صدور نفوس از علت تام‌الوجود که عقل باشد، کافی است، به اذیت وجود آن حکم داده‌اند، و از باب عدم جواز تخلف علت تامه از معلوم ابداعی مجرد تام، حدوث زمانی را از نفوس برداشته و

پنداشته‌اند که اگر نفس حادث باشد و دارای موضوع حامل استعداد، باید با امکان حدوث آن، امکان فنای آن نیز باشد. آنان تصریح کرده‌اند که بدن، شرط تصرف نفس است نه شرط اصل وجود آن.

در رد این نظر می‌گوییم که قایلان به قدم روح توجه نکرده‌اند که شیء مجرد تام، بدون حدوث وجود و قبول عروض تغیر، از مرتبه عالی و کمال عزّ خود تنزل نمی‌کند و محل تصورات و ادراکات و اشواق و ارادات متجدد متغیر، شأن صور جسمانی واقع نمی‌شود؛ مگر آنکه از تجلی این حقیقت کلی محیط واسع، امری حادث شود که تعلق به بدن، نحوه وجود و داخل در حقیقت آن باشد؛ چه آنکه اگر موجود مجرد ابداعی ازلی تام‌الوجود و التجرد، دارای استعداد و حامل امکان تدبیر و تعلق به بدن نباشد و آن استعداد در مقام ظهور فعلی و تعلق تدبیری به بدن، از قوه به فعلیت نیاید، هرگز از برای نیل به کمالات ثانی در بدن تصرف نمی‌کند.

ادله قایلان به قدم نفس، متحمل این اشکال اساسی‌اند که این بزرگان گمان کرده‌اند نفس، درست نظیر عقل مجرد، بسیط حقیقی و دارای تجرد تام است و جهت نفسیت نفوس را امری عارضی پنداشته‌اند؛ بلکه از پاره‌ای اشارات و تنظیرات این اعظم از حکما معلوم می‌شود که تعلق نفس به بدن را تعلق غیرطبیعی و از امور اختیاری و هیوط نفس به عالم ماده و تنزل آن به صورت اجسام را، هیوط اختیاری و تنزل مسبوق به شوق و اراده نفسانی دانسته‌اند، نه تنزل و تعلق طبیعی غیراختیاری؛ و اینکه علامه *شیرازی* می‌گوید: «بدن، شرط وجود نفس نیست بلکه شرط تصرف است»، نشان‌دهنده آن است که ایشان بین تصرف صناعی و اختیاری- مثل تصرف و یا علاقه صاحب کتاب به کتاب و عطار به دکان و صاحب مال به اموال خود- و تصرف طبیعی ناشی از امتثال خطاب: «قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا» فرقی قایل نشده‌اند. نیز ندانسته‌اند که وجود تعلقی النفس، مقوم حقیقت نفس است و نحوه وجود آن می‌باشد و نتوان معتقد به این مقال شد که وجود نفسی و حقیقت تعلقی نفس، از اختیار و اراده نفس ناشی است؛ به این معنا که نفس در مقام و موطن عقل، دارای وجودی عقلانی و مجرد تام است، و تصرف در جسم و تدبیر بدن، امری زاید و عارض بر وجود آن می‌باشد، در حالتی که بدن، ماده و نفس صورت تمامیت آن و بالأخره از ترکیب این دو، موجود متحصّل داخل در نوع انسانی حاصل می‌شود. و صحت حمل، دلیل بر اتحاد وجودی نفس و بدن است.

حق آن است که وجود، پس از تنزل از مقام قدس ربوبی و طی درجات عقول طولی و عرضی در مقام معراج تحلیل به صورت هیولا و ماده، منتزل در عالم اجسام و مستقر در ارحام می‌شود و از مقام جسمانی آغاز می‌کند و در مقام عروج ترکیبی به مقام فنای فی الله می‌رسد؛ و تجرد و استغنا از بدن،

شأن مقام حقی نفس است نه مقام خلقی؛ و مقام تصرف و مرتبه نفسیت آن همان طور که با حدوث بدن جسمانی حادث می شود، با همین وجود حدوثی فانی می گردد.

اینکه در زبان حکمای متأخر در دوران اسلامی شایع است که *افلاطون الهی* استاد فیلسوف اعظم *ارسطو* به قدم نفوس ناطقه قایل و معتقد است، بنا بر موازین علمی و مآخذ قطعی، صحیح به نظر نمی آید؛ زیرا مجرد تام و تمام از آنجاکه حالت منتظره ندارد و جمیع کمالات وی به حسب اصل وجود، از قوه به فعلیت آمده است و نسبت آن به جمیع اجسام و جسمانیات جهت احاطی و قیومی و مدبر نظام کلی است نه نظام جزئی بدن خاص، به هیچ نحو به بدن مضاف نمی شود مگر به اضافه اشراقی عقلانی و تجلی و ظهور ایجابی، نه اضافه تعلقی و تدبیری جهت نیل به کمالات؛ در حالتی که عقل، کمال مفقود ندارد تا از راه تصرف در بدن آن را بیابد. علاوه بر آنچه ذکر شد، *افلاطون* از قایلان به حرکت جوهر و از معتقدان به حدوث زمانی عالم وجود و معتقد به سیلان و تقلب و انقلاب ذاتی در مواد عالم ماده است و قهراً باید به حدوث ابدان و نفوس به حسب حاق وجود خارجی معتقد باشد. دیگر آنکه *افلاطون* برای حقایق انواع عالم ماده و زمان، حقیقت ملکوتی و اصلی قایل است، و این حقایق را رقایق و اطوار و ظهورات ملکوت و بالآخره انسان مادی دنیوی را عرض و صورت و ظاهر دانسته و انسان حقیقی نزد او انسان ملکوتی است؛ و مراد وی از قدم نفوس، قدم ارواح یعنی کینونت عقلانی و ملکوتی و دهری نفوس است نه وجود دنیوی و مادی انسان (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۴ به بعد).

بیان و نقد مثبتین بعضی نگر

برخی از محدثان همچون شیخ *طوسی* (طوسی، بی تا، ج ۵ ص ۲۷. ایشان آیه را مخصوص قومی می داند که پدران آنها مشرک بودند و این را از ظاهر آیه بیان می کند)، *سید مرتضی* (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۹) و *جبائی* (به نقل از *طوسی*، بی تا، ج ۵، ص ۲۷ و ۲۸) در مقام تفسیر آیه میثاق و عالم ذر در کتب خود، پس از اشکال به نظر مثبتین ظاهرگرا یکی از وجوه قابل حمل بر آیه میثاق را این می دانند که خداوند به جماعتی از ذریه بنی آدم عنایت کرد و آنها را آفرید و بالغ گردانید و عقولشان را کامل کرد؛ سپس از طریق زبان رسلش درباره معرفت او و آنچه از طاعتش واجب است اقرار گرفت و همگی آنها بدان اقرار کردند و خود را بر خودشان بدان گواه گرفت تا اینکه روز قیامت نگویند ما از غافلان بودیم یا اینکه به مشرک بودن پدران خود اعتذار ورزند (البته وجه دومی را نیز *سید مرتضی* بیان

می دارد که در آن وجه، آیه را در مقام مجاز و تمثیل می داند (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۲۹) و در مطالب بعدی بدان اشاره خواهیم کرد). آنچه بعضی از علما در تفسیر آیه به اشتباه انداخته و آنها را مجبور به پذیرش تفسیر ظاهرگرایانه کرده، این است که آنها گمان می کنند که لفظ ذریه تنها بر کسی بار می شود که کامل و عاقل نباشد؛ در صورتی که چنین نیست؛ زیرا ما جمیع بشر را ذریه آدم می دانیم که در این جمیع، عقلا و کاملان وجود دارند. خداوند در قرآن می فرماید: «رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ» (غافر: ۸). لفظ صالح در این آیه بر کسی جز عاقل و کامل اطلاق نمی شود.

در حمل این وجه بر آیه دلیلی وجود ندارد و صرف حمل تفسیری بر آیه بدون ذکر دلیل، موجب صحت حمل نیست. از سوی دیگر این وجه با ظاهر آیه نیز ناسازگار است؛ زیرا آیه اشاره به جمیع ذریه بنی آدم دارد نه بخشی از آنها. علامه *طباطبائی* نیز در رد این دیدگاه در تفسیر *المیزان* (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۰۴) به طور مبسوط سخن گفته اند.

بیان و نقد قایلان به مجاز و تمثیل

برخی از علمای اسلام همچون *باخی* (به نقل از *طوسی*، بی تا، ج ۵، ص ۲۷)، *رمانی* (به نقل از همان ص ۲۵)، *سید مرتضی* (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۱۳؛ ج ۱، ص ۲۸)، *شیخ مفید* (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴)، *زمنخسری* (زمنخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶) *محقق داماد* (داماد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۲)، و از معاصران *سید شرف الدین جبل عاملی* (جبل عاملی فلسفه الميثاق و الولاية، ص ۳، به نقل از *جوادی آملی*، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴) و *آیت مکارم شیرازی* (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۳۸۶، ص ۸۹) در مقام تفسیر آیه میثاق قول به مجاز و تمثیل را پذیرفته اند. این عده می گویند وقتی که ادله قاطعی بر امری دلالت کنند، اثبات آن واجب است و نباید از آن با خبر محتمل، و یا به قولی که معارض با ادله است رجوع کرد؛ بلکه باید از ظواهر آیات قرآن که جزو متشابهات است دست کشید. این عده ادله مختلفی در نفی ادله مثبتین ظاهرگرا که در بخش های قبلی بدان اشاره شد (از جمله ضعیف بودن روایات و تعارض آنها با آیه میثاق، ملازم بودن با قبول تناسخ، عدم امکان عقلی فراموشی آن موقف در صورت وقوع) می آورند و در نهایت می گویند مسئله ربوبیت الله و عبودیت انسان آن قدر روشن است که گویا همه انسان ها گفتند: بلی؛ نظیر آنچه در سوره فصلت، آیه ۱۱ آمده «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انْتِئَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتْنا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»؛ خدای سبحان به آسمان و زمین فرمود: خواه و ناخواه باید

بیان و نقد قول به بیان واقع بودن وحی و عقل

بعضی از اندیشمندان مسلمان مانند آیت‌الله جوادی آملی در بیان عالم ذر و در تفسیر آیه میثاق می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۶ و ۱۳۵) مراد از آیه بیان واقعیت خارجی است، نه اینکه تمثیل باشد؛ یعنی خداوند سبحان به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا از انسان میثاق گرفته است، و در واقع موطن وحی و رسالت همان موطن اخذ میثاق است؛ یعنی در برابر درک عقلی که حجت باطنی خداست و مطابق است با محتوای وحی که حجت ظاهری خداست، خدا از مردم پیمان گرفت که معارف دین را بپذیرند. چنان‌که در سوره یس آمده است: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (یس: ۶۰)؛ ای فرزندان آدم آیا من به وسیله وحی و رسالت از شما پیمان نگرفتم که شیطان را نپرستید؟ در قیامت هم خداوند به انسان‌ها می‌فرماید: من با دو حجت عقل و نقل، ربوبیت خود و عبودیت تو را تبیین کردم. دیگر نمی‌توانید در آن روز بگویید: ما از توحید و دیگر معارف دین غافل، و یا وارث شرک نیاکانمان بودیم؛ زیرا عقل از درون و انبیا از بیرون، ربوبیت الله و عبودیت شما را، به‌گونه‌ای که نصاب مقتضی، تام بوده و هرگونه مانعی از بین رفته باشد، تثبیت کرده‌اند. به عبارت دیگر رسالت وحی که حجت بیرونی خداست و برهان عقلی که حجت درونی خداوند است، زمینه را تثبیت می‌کند و به دنبال آن تکلیف الهی می‌آید. اول پیامبران می‌آیند و مقدمات پذیرش را فراهم می‌آورند و سپس تکلیف حادث می‌شود؛ چنان‌که در آغاز عقل برهان اقامه می‌کند و سپس با قبول تثبیت می‌شود. همان‌طور که تقدم ملکوت بر ملک زمانی نیست، لازم نیست تقدم موطن عقل و وحی بر تکلیف نیز، تقدم زمانی باشد؛ زیرا همان‌طور که امام صادق علیه السلام فرمود «الحجة قبل الخلق» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۴)، عقل و وحی و رسالت قبل از تکلیف‌اند، عقل و تنزیل مبنای تکلیف هستند. در صورت پذیرفتن این دیدگاه با هیچ‌یک از اشکالاتی که بر نظرات دیگر وارد است مواجه نخواهیم شد؛ زیرا اولاً رسالت و وحی و عقل مصحح تکلیف مخصوص انسان است و غیر انسان را شامل نمی‌شود؛ ثانیاً نشئه تفکر و نشئه ارسال پیامبران همین نشئه حسی و دنیوی است؛ ثالثاً محتوای آیه محل بحث با همه آیاتی که می‌گویند ما به انسان‌ها عقل داده، برای هدایت آنها وحی فرستادیم تا در روز قیامت عذر نداشته باشند، سازگار است.

به نظر نگارنده این نظریه نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا در آیه میثاق انسان‌ها پس از اعلام تعهد مبنی بر ربوبیت خداوند بلی گفته‌اند، یعنی پذیرفته‌اند؛ در صورتی که با وجود وحی و عقل در موطن واقع، می‌بینیم که بسیاری از انسان‌ها کافر و یا مشرک هستند؛ یعنی به ندای عقل و لسان وحی بلی نگفته‌اند و این با آیه اخذ میثاق سازگاری ندارد. آری، اگر بگوییم آیه مجاز است و همه در فطرت و نهان خود بر ربوبیت خدا اذعان

بیایند. همه عرض کردند: ما با طوع و رغبت مطیع عوامل تکوینی تو هستیم. ظاهر آیه آن است که خدای سبحان با آنها گفت‌وگو کرد و فرمود بیایند و آنها هم گفتند: ما همراه سایر اطاعت‌کنندگان آمده‌ایم؛ درحالی که در واقع گفت‌وگویی بین خدا و آسمان و زمین نبوده است. صاحبان این نظر آیه میثاق را بر تمثیل حمل کرده، می‌گویند: آیه میثاق نیز نظیر آیه سوره فصلت است که قول و امر و نهی لفظی در کار نیست، بلکه در حقیقت تمثیل بوده است. نظام آفرینش چون تابع اوامر الهی است، گویا خدا به اینها گفته اطاعت کنید و گویا آنها گفته‌اند: ما مطیعیم؛ و این معنا در عبارت به صورت قول و صیغه امر حاضر تعبیر شده است. در *صحیفه سجاده* (دعای هفتم) مضمون همین مطلب آمده است که امام سجاد علیه السلام فرمود: «فهی بمشیتک دون فولک مؤتمرة وبارادتک دون نهیک منجره»؛ یعنی اشیا و اعیان خارجی به صرف اراده تو امرپذیرند و به صرف کراهت تو از کار می‌ایستند و آن را ترک می‌کنند و لازم نیست به آنها امر قولی و یا نهی لفظی کنی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۵). باید توجه داشت که این‌گونه تمثیل‌ها در قرآن کریم کم نیستند.

این نظریه مورد نقد است؛ زیرا اولاً درباره نظریه تمثیل باید گفت اگرچه حمل بر تمثیل به امکان عقلی ممکن است، به صرف امکان عقلی نمی‌توان آیه را بر آن حمل کرد؛ زیرا حمل آیه بر تمثیل باید با دلیل لفظی یا قرینه تعیین‌کننده عقلی همراه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰). شاید گفته شود این نقد وارد نیست؛ زیرا آنها ادله بسیاری ذکر می‌کنند که بیانگر مخالف عقل بودن تفسیر مثبتین ظاهرگراست؛ بنابراین مجاز به حمل آیه بر تمثیل هستند؛ ولی باید توجه داشت که صرف اینکه ادله بسیاری بر تعارض با عقل برای نظری متصور باشد، نمی‌شود سریع آن را بر تمثیل حمل کرد. به عبارت دیگر ادله عقلی، نفی آن دلیل را به اثبات می‌رسانند و بیش از این را نمی‌رسانند؛ اما برای پذیرش هر نظری غیر از نظر رده‌شده باید دلیل وجود داشته باشد. وقتی گزینه‌های پرشماری پیش‌رو داریم، برای ترجیح هریک از آنها باید دلیل داشته باشیم؛

ثانیاً سیاق آیه مساعد با این تفسیر نیست؛ زیرا خدای تعالی آیه شریفه را با جمله «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ» افتتاح کرده و از ظرف وقوع این داستان، به لفظ «اذ» (زمانی که) تعبیر فرموده، و این تعبیر دلالت دارد بر اینکه این داستان در زمان‌های گذشته و یا در ظرف محقق‌الوقوعی مانند صورت گرفته است؛ ثالثاً احادیث صحیح و نیز برخی احادیث موثق درباره عالم ذر وجود دارند که نمی‌توان آنها را رها کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰).

دارند، مطلب صحیح است. پس دلیل ذکر شده برای بیان واقع بودن کامل نیست. علامه طباطبائی نیز - با بیان اینکه نشئه طبیعت و دنیا، همان نشئه‌ای است که وحی و عقل در آن حضور دارند نه اینکه مقدم بر آن باشند، درحالی که مفاد آیه آن است که صحنه اخذ میثاق و تعهد، مقدم بر وضع کنونی بشر است و انسان باید آن را به یاد آورد- این نظریه را رد می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸).

قول به شبیئت ماهیات و ثبوت معدومات

یکی دیگر از نظراتی که کوشیده است آیه میثاق را تفسیر کند، نظر کسانی است که قائل به ثبوت معدومات و شبیئت ماهیات قبل از وجودشان هستند؛ مانند معتزله که قائل به ثبوت خارجی معدوم هستند و در بیان اخذ پیمان و اشهاد انسان‌ها می‌گویند ماهیات انسان‌ها قبل از خلق دارای نحوه‌ای از ثبوت و شبیئت در خارج است و در همین ظرف از آنها پیمان بر ربوبیت خدا گرفته شده و ایشان نیز اقرار کرده‌اند. یا مانند برخی از متصوفه که قائل به ثبوت علمی انسان به نحو ازلی هستند و درباره میثاق می‌گویند این میثاق در ظرف علم خداوند است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۲).

این نظریه مبتنی بر شبیئت ماهیات و ثبوت ماهیات است که ادله عقلی در رد آن وجود دارد. (ر.ک: شعرانی، ۱۳۹۳ق، ص ۲۰)، از جمله اینکه ماهیت با نظر به ذات، سلب ضرورت وجود و عدم است و برای ترجیح هریک از طرفین به علت نیاز است. اگر به نحوه‌ای از وجود برای ماهیت قائل شویم، به موجودیت شیء قبل از ترجیح وجود شیء قائل شده‌ایم که این امر محال است.

بیان و بررسی قول مثبتین باطن‌گرا

دیدگاه آخری که درباره عالم ذر و نیز تفسیر آیات و روایات مربوط به آن بررسی می‌کنیم دیدگاه مثبتین باطن‌گراست. این دیدگاه اخذ پیمان و اقرار به ربوبیت خدا و عبودیت بندگان و اشهاد بر آن را واقعی می‌داند، نه تمثیلی؛ ولی آن را مانند مثبتین ظاهرگرا در نشئه مادی نمی‌انگارد، بلکه ظرف وقوع این عالم را باطن عالم می‌داند که تقدمی رتبی بر عالم ماده دارد و با مفاد آیه میثاق همخوانی دارد.

در این دیدگاه چند تقریر وجود دارد: در یک تقریر که صدرالمتألهین، فیض کاشانی، مرحوم سبزواری و دیگران (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۳؛ سجادی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰ و ۳۹۳ و ۴۲۶؛ کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱ ص ۵۰۲؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۶۰؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷ و ۳۵۱؛ طالقانی، ۱۳۷۳، ج ۲ ص ۳۷۰) ارائه کرده‌اند، قضیه میثاق و اشهاد به حقیقت انسان که در عالم الهی و در صقع ربوبی موجود است نسبت داده شده است. نظر صدرالمتألهین چنین است:

وجود دانی در وجود عالمی به وجودی جمعی احدی، موجود و محقق است. و در شرع، از مرتبه این تحقق، به عالم ذر تعبیر شده است و ذر مطلق عالم اعیان ثابت و مرتبه واحدیت و مرتبه اخیر ذر- که ذراری آدم اقرار به عبودیت و وحدت حق نمودند و این مرتبه، عالم میثاق و عالم اقرار به «بلی» و به واسطه عدم تعین حقایق به وجود خاص و اندکاک و اندماج آنها به وجودی جمعی علی به صور نسل صغار- مورچه- تشبیه شده‌اند- عالم مثال و برزخ منفصل و مثال مطلق است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۲۷).

عبارات مرحوم فیض کاشانی نیز قریب به این مضمون است. ایشان می‌گوید:

«لَا إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»؛ یعنی زمان بودن نفوس آنها در اصلاص پدران عقلی‌شان و از آن پدران تعبیر به ظهور شده است؛ زیرا هریک از آنها ظهر یا مظهر طایفه‌ای از نفوس هستند یا او نزدش ظاهر است به دلیل اینکه دارای صور عقلی نوری هست که با ذواتش ظاهر است. و آشدهم علی آنفهم یعنی در آن نشئه ادراکی عقلی، به آنها شهود ذوات عقلی و هویات نوری‌شان داده شد که با آن قوای عقلی آگست برپگم را می‌شنوند؛ همان‌طور که در دار دنیا به این قوای بدنی خطاب را می‌شنوند و با زبان آن عقول گفتند بله تو پروردگار ما هستی که به ما وجودی قدسی ربانی اعطا فرمودی (کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱ ص ۵۰۲).

علامه حسن زاده نیز همین قول را قبول دارند و چنین بیان می‌کنند:

عالم ذر چنان‌که از روایات آن با تأیید و تسدید روایات دیگر، و اصول براین عقلیه مستفاد است، عبارت از فرقان کثرت از متن قرآن وحدت در قلب لیلۃ‌القدر است فافهم... حضرت آدم صفی (صلوات‌الله‌علیه) در یک القای سبوحی و مشاهدات روحی، ذریت خود را به صورت انبوه ذر مشاهده کرده است، و مشابه آن برای نفوس مستعدۀ دیگر، بخصوص صاحب عصمت نیز روی می‌آورد. از این واقعه شهودی تعبیر به عالمی شده است که عالم ذر گویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۳۴؛ نیز ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۳۳۶).

تقریر دیگر از این دیدگاه تقریری است که علامه طباطبائی بیان داشته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۶). ایشان می‌فرمایند مقصود آیه جنبه ملکوتی انسان‌هاست؛ یعنی جای شهود و اشهاد و موطن میثاق ملکوت انسان‌هاست؛ زیرا با توجه به ظاهر آیه که فرمود: «واذ اخذ» یعنی «اذکر»؛ به یاد بیاور آن موطنی را که خدای سبحان از فرزندان بنی آدم میثاق گرفت، استفاده می‌شود که اولاً قبل از این موطن ظاهری محسوس موطن دیگری وجود داشته است که در آن موطن همگان میثاق سپردند که خدای سبحان رب است و انسان‌ها عبدند؛ ثانیاً صحنه اخذ میثاق مقدم بر نشئه حس و طبیعت است. به عبارت روشن‌تر انسان دارای دو جنبه و دو موطن وجودی است و این دو موطن متباین همدیگر نیستند، بلکه متحدند، گرچه واحد نیستند؛ و این دو موطن، یکی موطن ملک است و دیگری موطن ملکوت، و موطن ملکوت بر موطن ملک مقدم است و تقدم آن، تقدم زمانی نیست؛ زیرا

ملکوت از محور زمان خارج است و انسان در موطن ملکوت، خدا را به‌عنوان رب و خویشتر را به‌عنوان عبد مشاهده کرده. این معنا را، که انسان دارای دو جنبهٔ ملکی و ملکوتی است و جنبهٔ ملکوتی وی مقدم بر جنبهٔ ملکی اوست، می‌توان از چند آیه استفاده کرد. از جمله آیهٔ ۲۱ سورهٔ «حجر» است که فرمود: همه موجودات دارای خزاین اند و ما آن را با اندازهٔ معین نازل می‌کنیم.

برخی از شاگردان علامه طباطبائی همچون آیت‌الله مصباح نیز شبیه به این تقریر را بیان نموده‌اند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۷).

دیدگاه مزبور مورد نقد برخی از علما همچون آیت‌الله جوادی آملی واقع شده است. ایشان می‌گویند: این نظر عمیق گرچه بسیاری از لطایف قرآنی را در بر دارد و خود راهگشای مطالب فراوان دیگری است، لیکن از چند جهت مورد تأمل است:

الف) اینکه فرمودند: انسان دارای دو چهره ملکی و ملکوتی است، مطلب حقی است؛ ولی همچنان‌که از اطلاق و عموم ادلهٔ نقلی بر می‌آید، دو چهره داشتن مخصوص انسان نیست، بلکه هر موجودی دارای دو چهره است؛ ب) با توجه به مفاد آیه که هدف از اخذ میثاق اتمام حجت خداوند بر انسان‌هاست، معلوم می‌شود اخذ میثاق به‌عنوان حجت بالغه الهی مطرح است؛ درحالی‌که به جز این آیه که مورد تأمل است، هیچ آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که دلالت کند موطن ملکوت، موطن اخذ میثاق است و این اخذ تعهد حجت بالغه حق است؛ بلکه از موارد مختلف در قرآن کریم استفاده می‌شود که خداوند در دنیا و آخرت با وحی و رسالت حجت خود را بر انسان تمام کرد و انسان در برابر خدا حجت ندارد؛

ج) با توجه به تفاوتی که بین موطن ملک و موطن ملکوت از نظر قوانین عام وجود دارد، هرگز آگاهی موطن ملکوت، حجت برای موطن ملک نخواهد بود؛

د) چهرهٔ ملکوتی عالم و آدم به گونه‌ای است که هرگز کفر و نفاق در آن راه پیدا نمی‌کند، درحالی‌که از روایاتی (مانند بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۸، ح ۱۴) که در ذیل آیه محل بحث وارد شده، استفاده می‌شود که عده‌ای در آن موطن به ظاهر «بلی» گفتند، ولی در باطن، کافر بودند و منافقانه کفر خود را کتمان کردند. لذا نمی‌توانیم موطن اخذ میثاق را همان موطن ملکوت بدانیم؛

ه) اساس تفسیر قرآن بر حفظ ظهور لفظی است، به‌طوری‌که بدون قرینه، هیچ لفظی بر خلاف ظاهرش حمل نشود. علامه طباطبائی (رحمه الله) برای حفظ ظهور کلمهٔ «اذ اخذ» نشئه اخذ میثاق را سابق بر نشئه کنونی دانسته‌اند، درحالی‌که حفظ ظاهر لفظ اختصاص به این کلمه ندارد؛ بلکه باید ظاهر همهٔ الفاظ مورد بحث، حفظ شود، درحالی‌که چنین نشده است.

نقد نظر آیت‌الله جوادی آملی

به نظر نویسنده نقدهایی که آیت‌الله جوادی آملی بر دیدگاه مثبتین باطن‌گرا ابراز نموده‌اند خالی از اشکال نیستند؛ زیرا:

الف) درست است که همهٔ موجودات دارای دو وجه ملکی و ملکوتی هستند، این امر مغلض مضمون برداشت علامه از آیات نیست. علامه نیز این امر را منکر نیستند که همه موجودات دارای این دو وجه هستند و دو وجهی بودن اختصاص به انسان ندارد. با قبول برداشت علامه چنین می‌توان گفت که خداوند خواسته جنبهٔ ملکوتی انسان‌ها را به یاد آنها بیاورد؛ چون در دنیا نیاز بدان دارد تا به ربوبیت خدا و عبودیت خود معترف باشند؛ زیرا تکلیف تنها برای انسان‌ها وارد شده و از این حیث نیاز به یادآوری را آن موطن دارند. یادآوری نیز باید به معنای درک وجدانی دانست و این درک آن موطن، چون از انسان‌ها جدا نیست و همواره با نشئهٔ ملکی انسان‌ها متحد است، میسر است. فقط کافی است انسان‌ها مقداری به درون خود مراجعه کنند و از این خواطر بگذرند. به عبارت دیگر اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند و آیه نیز نگفته که وجه ملکوتی تنها به انسان‌ها اختصاص دارد و در این مورد فرقی بین انسان و سایر موجودات نیست؛ اما تمایز در این است که چون انسان در دار دنیا مکلف شده، نیاز به یادآوری دارد. از این جهت آیه چنین بیان شده است. دربارهٔ این مطلب که حمل برداشت علامه بر این آیه مشکل است، باید گفت اتفاقاً از میان همهٔ برداشت‌های مختلف از آیه سازگارترین آنها همین است؛ زیرا بقیه نظرات مشکلاتی دارند و وقتی آنها از دور خارج شوند. این برداشت به راحتی حمل خواهد شد. این گفته که هر گونه عبور از ظاهر نیازمند دلیل نقلی است نیز درست نیست؛ زیرا بعضی از ظواهر با ادلهٔ بین عقلی در تعارض اند و از این جهت نمی‌توان آنها را پذیرفت؛

ب) وحی و عقل به حجت‌های الهی برای همهٔ انسان‌ها هستند، و آیات بسیاری نیز در این زمینه وجود دارند؛ اما نکته‌ای که باید در این زمینه مورد توجه قرار گیرد این است که همهٔ انسان‌ها به این دو پاسخ مثبت نداده‌اند. خداوند هم در قیامت به پاسخ بلی گفتن انسان‌ها احتجاج می‌کند؛ یعنی می‌فرماید شما که پذیرفتید و جواب بلی هم گفتید، پس چرا بر پیمان خود باقی نماندید؛ اما اگر آیه را تنها حمل بر وحی و عقل بدانیم، بسیاری از انسان‌ها می‌گویند که وحی را دریافت یا فهم نکرده‌ایم و از عقل خود هم نتوانستیم به ربوبیت خدا و عبودیت خود نیل پیدا کنیم و لذا می‌توانند در مقابل احتجاج پاسخ دهند و بگویند ما بلی نگفتیم و بنابراین نباید مواخذه شویم. به عبارت دیگر، رابطهٔ حجت عقل و وحی می‌تواند یک‌سویه باشد؛ یعنی ایجاب تنها و در مقابل قبولی رخ نداده باشد؛ اما آیهٔ مورد بحث می‌گوید رابطهٔ دوسویه بوده و علاوه بر عرضهٔ خدا، قبول از ناحیهٔ خلق رخ داده است؛

پدران ما مشرک بودند. خداوند فردی را مورد خطاب قرار داده که در حال حاضر در نشئه دنیاست و مفاهیم ابوت و بنوت را می‌فهمد و این مفاهیم در این نشئه معنادارند. به عبارت دیگر اتفاقی که در عالم میثاق افتاده تنها همین بوده که خدا خود را به انسان عرضه کرده و انسان به ربوبیت خدا اقرار کرده و بلی گفته است. دیگر در عالم میثاق نگفته به این دلیل از شما میثاق می‌گیرم تا در آینده نگویند از غافلان بودیم یا پدران ما مشرک بودند؛ بلکه ذیل آیه اول و آیه دوم مربوط به عالم میثاق نیست؛ هدفی است که خداوند آن را برای کسی که در نشئه دنیوی است بیان می‌کند. لفظ قیامت در ذیل آیه اول وجود دارد.

نتیجه‌گیری

از بین نظریات موجود در باب عالم ذر یا عالم میثاق، نظر ظاهرگرایان خالی از اشکال نیست؛ اما نظرات دیگر را به نحوی می‌توان با هم جمع نمود. نظر مثبتین باطن‌گرا و ثاقت بیشتری دارد و با بیان آیه بیشتر همخوان است. این نظر می‌تواند دربرگیرنده نظر تمثیل و یا قول به بیان واقع بودن عقل و وحی باشد؛ بدین گونه که در برابر کسانی که قائل به تمثیل هستند و می‌گویند خدا با دادن فطرت و عقل به انسان‌ها و اقرار این دو به ربوبیت الهی از آنها پیمان گرفته است و پرسش و پاسخ بیان شده در آیه از باب مجاز و تمثیل است، و قایلان به بیان واقع بودن عقل و وحی نیز که می‌گویند خدا حقیقتاً از طریق وحی و عقل از انسان‌ها پیمان گرفته است، پرسیده می‌شود که جایگاه عقل و فطرت در نفس‌شناسی چیست؟ به هر حال این امور در صقع نفس موجودند و خارج از نفس نیستند. از طرفی اموری مادی و توأم با عوارض ماده نیز نیستند. پس عقل و فطرت که بیان دیگر عقل صاف است، امری مجرد است و جایگاه مجردات نیز در جهان‌شناسی از عالم ملکوت آغاز می‌شود. در پیشگاه مجردات نیز که مانع و حجابی وجود ندارد و مجردات حضوراً به ربوبیت خدا شعور دارند. پس چنین می‌توان گفت که دو قول مزبور به همان سخن علامه طباطبائی باز می‌گردند و تنها نوع بیان فرق می‌کند. در آیه مذکور (سوره اعراف) نیز خداوند تعبیر به اشهاد بر خود فرموده است و این معنا دال بر علم حضوری دارد؛ زیرا خود را بر خودشان شاهد گرفته و این به معنای علم حضوری است.

ج) موطن ملک و ملکوت از هم جدا نیستند و بلکه موطن ملکوتی جنبه اعلا نسبت به ملک دارد و این دو با یکدیگر متحدند. بر اساس مشرب متعالیه هر کس از توجه ملک برهد و نفسش قوت داشته باشد، در همین زندگی جاری خود از جنبه ملکوتی خود باخبر می‌شود و نسبت بدان اشعار پیدا می‌کند. وی حضوراً می‌بیند که خدا می‌فرماید الست برکم و وی در جواب می‌گوید بلی و علم به ربوبیت خدا و عبودیت خود برای وی حاصل می‌شود؛ و اینکه علم از سنخ حضور است نه حصولی است. کسانی نیز که از قوت نفس برخوردار نیستند، نسبت به جنبه ملکوتی خود اشعار ندارند و نمی‌توانند اخذ پیمان الهی و جواب مثبت خود را درک کنند؛ اما چون جنبه ملکوتی نسبت به ربوبیت خدا و ربوبیت خود اذعان دارد و این جنبه نسبت به جنبه ملکی حالت علی دارد و به نحوی در جنبه ملکی تأثیر دارد، از این جهت اثر پیمان و جواب بلی در نفس آنها باقی است و این همان چیزی است که ما از آن تعبیر به وجدان و یا فطرت می‌کنیم. هر چقدر انسان توجه خود را شواغل حسی و مادی و ارهد و به درون خود سیر کند، اثر وجدان قوی‌تر خواهد بود و انسان به معاینه نزدیک‌تر می‌شود و مشاهده‌اش نزدیک‌تر خواهد شد و دیگر مشاهده از راه دور نیست؛

د) به نظر می‌رسد روایاتی که می‌گویند برخی از انسان‌ها نسبت به پیمان الهی قلباً جواب منفی داده‌اند، صحیح نباشند؛ زیرا این با معنای آیه در تعارض است. آیه بیان می‌دارد که پس از اخذ تعهد، همه بلی گفته‌اند و چون همه پذیرفته‌اند احتجاج معنا می‌یابد. اگر در هنگام اخذ میثاق برخی انسان‌ها قلباً جواب منفی داده باشند، می‌توانند در قیامت بگویند ما در همان زمان عرضه قلباً نتوانستیم مطلب را درک کنیم و ربوبیت خدا را درک نکردیم، ولی بالااجبار بلی گفتیم و اکراه و اجبار نیز نمی‌تواند مبنای حجت قرار گیرد. از همین جهت دیگر مفاد آیه میثاق و احتجاج بدان معنی نخواهد یافت. علاوه بر آن برخی روایات دیگر وجود دارند که می‌گویند برخی از انسان‌ها بالعیان جواب منفی دادند؛ یعنی چنین روایاتی علاوه بر تعارض با ظاهر آیه، با ظاهر روایات دیگر نیز در تعارض‌اند؛

ه) بیان پنجم آیت‌الله جوادی آملی نیز صحیح نیست؛ زیرا خداوند در این آیه فردی را در نشئه دنیا مورد خطاب قرار داده و دو نشئه دیگر را برای وی بیان می‌دارد: یک نشئه همان عالم میثاق است که قبل از این نشئه دنیوی است که بیان می‌کند آن نشئه را به یادآور، و نشئه بعدی نشئه قیامت است که بیان می‌کند با یادآوری نشئه میثاق در نشئه قیامت، نگوئی ما از غافلان بودیم یا اینکه

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، شرح بر زاد المسافر، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثة، تهران، بنیاد بعثت.
- برقی، احمدین محمد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، تفسیر موضوعی قرآن: فطرت در قرآن، چ چهارم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، هزار و یک کلمه، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- داماد، میرمحمدباقر، ۱۴۰۳ق، التعلیقہ علی اصول الکافی، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، خیام.
- زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چ سوم، بیروت، دار الکتب العربی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، التعلیقات علی الشواهد الربوبیة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجماعی للنشر.
- _____ ۱۳۸۳، اسرارالحکم، قم، مطبوعات دینی.
- _____ ۱۳۶۹، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سیدبن طاووس، بی تا، سعد السعود للنفوس منضود، قم، نشر محمد کاظم الکتبی.
- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۹۹۸م، امالی المرتضی: غررالفوائد و دررالقلائد، قاهره، دار الفکر العربی.
- _____، ۱۴۰۵ق، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، اثبانی فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، نشر اسلامی.
- صدرالمألهین، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجه‌وی، چ دوم، قم، بیدار.
- قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، ۱۳۸۳، شرح حکمة الاشراف، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شعرانی، ابوالحسن، ۱۳۹۳ق، ترجمه تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیه.
- طالقانی، نظر علی، ۱۳۷۳، کاشف الأسرار، به کوشش مهدی طیب، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عروسی حویزی، علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تهران، چاپخانه علمیه.

فخررازی، محمدبن عمر، بی تا، التفسیر الکبیر، تهران، بی تا.

کاشانی، فیض، ۱۴۰۶ق، الوافی، تحقیق علامه سیدضیاء الدین، اصفهان، امیرالمؤمنین.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، چ دوم، تهران، اسلامیه.

مازندرانی، مولی صالح، ۱۳۸۸ق، شرح أصول الکافی، با تعلیقات محقق شعرانی و تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الأنوار، بیروت، الوفاء.

مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸ق، تنبیها ت حول المبدأ والمعاد، چ دوم، مشهد، آستان قدس رضوی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، معارف قرآن ۱-۳: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، المسائل السرویة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۹، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب.

_____ ۱۳۸۶، یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه.

