

مقایسه نظرات ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی درباره عالم ذر

محسن حبیبی*

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

محمد حسن مشکی**

دانشجوی کارشناسی ارشد پیام نور گروه علوم قرآن و حدیث، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۲/۱۶)

چکیده

بحث عالم ذر از دیرباز تاکنون از جمله مباحث پرچالش میان مفسران قرآن کریم، متکلمان و فلاسفه مسلمان بوده است. ریشه این مسائل هم مربوط به آیه ۱۷۲ از سوره اعراف و احادیث وارده پیرامون آن می‌باشد. ملاصدرا آن را متعلق به عالم عقول یا علم الهی می‌داند و معتقد است این عالم که در آن خداوند از همه اولاد آدم اقرار به ربوبیت خود را گرفته، مربوط به عالمی به نام عالم عقول مفارق است. به نظر صدرا، در عالم ذر همین وجودات نفسانی عالم دنیا به صورت بسیط و دارای وحدت جمعی موجود هستند و حقیقت توحید به انسان فهمانده شده است، اما علامه طباطبایی می‌گوید این عالم همان نشئه ملکوتی انسان است که در عین اینکه جنبه ملکی دارد، اگر به وجود ملکوتی خود از راه دلش توجه کند، آن معارف کلی توحیدی را درک می‌کند. جوادی آملی با وجود آنکه در مبانی فلسفی معتقد به حکمت متعالیه صدرایی است و خودش هم شاگرد بارز علامه طباطبایی است، اما در این زمینه، اندکی از استادان خود فاصله می‌گیرد و می‌گوید این عالم همان فطرت و سرشت انسان است؛ یعنی عالم ذر و میثاق، همان عالم فطرت و شهود قلبی است. به نظر او، هرگاه انسان به ساختار درون خود رجوع کند، چون خدا او را با سرمایه توحیدی خلق فرموده است، می‌تواند آن حقایق کلی توحید ربوبی را درک کند. به نظر نویسندگان، سخن هر سه نفر از باب حمل شایع و مصداق به یک چیز برمی‌گردد و آن وجود نشئه‌ای به نام ذر، بدون تقدم زمانی و واجد تقدم رتبی و مکانی نسبت به عالم طبیعت است که در آن حقایق توحیدی بر انسان عرضه شده است، ولی آنچه که با ساختار کلام وحی و اشهاد انسان‌ها بر نفوس خویش سازگارتر می‌نماید، بیان علامه جوادی آملی است.

واژگان کلیدی: عالم ذر، میثاق ربوبیت، عالم فطرت، عالم عقول، علم الهی.

* E-mail: mohsenhabibi212@gmail.com

** E-mail: m.h.meshki313@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

به واسطه طرح مسئله‌ای با عنوان اخذ میثاق الهی در آیه ۱۷۲ سوره اعراف، در طول تاریخ اندیشه اسلامی، بحث و چالشی علمی در میان متفکران مسلمان در گرفته‌است. موضوع این است که این گرفتن میثاق و تعهد نسبت به ربوبیت و توحید در چه زمانی اتفاق افتاده‌است! هر مفسر و اندیشمندی نیز به نسبت اعتقادات کلامی و فلسفی خود و نیز روشی که در تفسیر برگزیده، به این پرسش پاسخی داده‌است. بسیاری بر اساس روایات تفسیری این باب، به عالمی به نام «عالم ذر» معتقد شده‌اند که در آن، این پیمان گرفته شده‌است. پرسش‌های این تحقیق عبارتند از: عالم ذر چیست؟ وجودش در کجاست؟ یک موطن حقیقی یا اعتباری است؟ متفکران آن را صرفاً به نام یک عالم نامگذاری کرده‌اند؟ حضور انسان‌ها در آن به چه کیفیتی بوده‌است؟ در آنجا چه اتفاقی افتاده‌است؟ ما نسبت به آن چه تکلیفی داریم؟

نتیجه طرح این بحث در مسائل کلامی و یا حتی اخلاق عملی نمایان می‌شود؛ زیرا اثبات وجود چنین موطنی قبل از خلقت، می‌تواند در سرنوشت و عاقبت کار انسان تأثیرگذار باشد. خدای متعال نیز در همان آیه ۱۷۲ سوره اعراف می‌فرماید: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾؛ یعنی غفلت از این مسئله می‌تواند پشیمانی بزرگی برای انسان در روز حساب ایجاد کند، در حالی که دیگر عذر و دلیلی هم بر آن نخواهد داشت و بالعکس، شناخت این عالم و عمل صحیح در قبال آن، راه آخرت را برای انسان روشن و مطمئن می‌سازد. این مقاله در پی آن است که به پرسش‌های بالا از نگاه سه اندیشمند مسلمان، یعنی ملاصدرا، علامه طباطبائی و جوادی آملی پاسخ گوید و به نوعی میان آن‌ها مقایسه‌ای برقرار کند.

۱. تاریخچه نظریات مطرح در تفسیر عالم ذر

در تاریخ اسلام، اهل نظر در تفسیر چیستی عالم ذر و چگونگی سؤال از انسان‌ها در آن، از مناظر گوناگون عقلی و نقلی ورود و ارائه نظر نموده‌اند. در ادامه، به برخی از نظریات اشاره می‌شود.

۱-۱. عالم وحی و نبوت

شیخ طوسی در تفسیر تبیان معتقد است که منظور از عالم ذر، یعنی خدای سبحان از طریق ارسال پیامبران و نزول وحی به انسان بیان نمود که تنها او پروردگار بشر است (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۵: ۲۴). این نظریه نیز با ظاهر آیه مخالف است؛ زیرا همان گونه که گفته شد، ظاهر آیه عالمی را قبل از دنیا نشان می‌دهد، چون کلمه «إذ» برای گذشته است و غالباً در آن «اذکر» در تقدیر است؛ یعنی «به یاد آور آن هنگام را» و در آن موقف همهٔ انسان‌ها گفته‌اند «قالوا بلی»، اما دعوت انبیاء را برخی پذیرفتند و برخی هم به آن ایمان نیاوردند. بنابراین، مسئلهٔ وحی نمی‌تواند مسئلهٔ میثاق باشد.

۲. خروج ذرات دارای شعور از صلب حضرت آدم^(ع)

برخی از مفسران بر اساس روایات، این موطن را «عالم ذر» نامیده‌اند و آن هم به این سبب بوده است که در آن روایات تأکید فراوانی بر این وجود دارد که تمام انسان‌ها در آن مکان یا آن عالم، به صورت ذراتی بوده‌اند و از آن‌ها میثاق و پیمان گرفته شده است که اشکالات فراوانی بر این نظریه وارد است؛ از جمله اشکالاتی وارد بر آن، مسئلهٔ تناسخ، ضعیف یا مرفوع بودن روایات و واژه «ظهر» در روایات است، در حالی که در آیهٔ شریفه، سخن از «من ظهورهم» است و نیز اشکال دیگر، واژه «ذر» می‌باشد، در حالی که در آیه، سخن از «ذریتهم» است (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۴ و ۵: ۷۶۵). محتوای این نظریه از این قرار است که بر اساس پاره‌ای روایات، خداوند متعال انسان‌ها را از اولین تا

آخرین از صلب حضرت آدم^(ع) به صورت ذرات ریز خارج نمود و همه را در یک مکان جمع کرد، آنگاه خطاب به همه آنها فرمود: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ آیا من پروردگار شما نیستم؟ و آنها همگی شهادت دادند که بله تو پروردگار مایی: ﴿قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾. طبق این دیدگاه، تمام نسل و اجیال بشری از ابتدا تا انتهای جهان خلقت به صورت ذراتی از پشت آدم خارج شده‌اند و قدرت فهم و تکلم هم داشتند که خداوند به آنها خطاب کرد: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؟ آنها گفتند: آری (ر.ک؛ قمی، بی تا: ۲۴۸ و اکبری، ۱۳۸۷: ۱۶۰) و اینکه هم‌اکنون کسی آن را به یاد نمی‌آورد، به این علت است که فراموشی عامی به همه انسان‌ها دست داده‌است، ولی معرفت و آگاهی نسبت به این مسئله وجود دارد.

۳. تمثیلی از برهان بر وجود خداوند

برخی از مفسران مانند فخر رازی و زمخشری در تفسیر آیه ۱۷۲ اعراف، قائل به این امر شده‌اند که خطاب آیه بر سبیل مجاز و استعاری است، نه اینکه حقیقتاً اتفاق افتاده و واقع شده باشد؛ یعنی گویا خدای سبحان از انسان‌ها اقرار گرفته‌است، نه آنکه واقعاً محقق شده باشد (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۵: ۴۰۰). این‌ها افرادی هم هستند که چون نتوانستند حقایق این آیه را درک کنند، سخن از مسئله تمثیل به میان آورده‌اند؛ بدین معنا که اصلاً عالم میثاقی وجود ندارد، بلکه خداوند با برهان و دلیل خواسته تا ربوبیت خود را به همگان نشان دهد. زمخشری نیز در کشف مانند فخر رازی نظر داده‌است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۱۷ق، ج ۲: ۱۷۲). اما در ظاهر آیه، «قالوا بلی» و «شهدنا» واقعیت دارد و با مطرح کردن مسئله تمثیل و این نوع بیان که «گویا چنین بوده‌است»، مسئله کاملاً متفاوت است.

۴. عالم ارواح

برخلاف نظر بیشتر فلاسفهٔ مسلمان، همچون ابن‌سینا، سهروردی، قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری (دو شارح بزرگ حکمة‌الاشراق) که قائل به حدوث نفس هستند (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۱: ۴۰۲؛ همان، ج ۲: ۲۰۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۸۱ و شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۲۴)، متکلمانی مانند ابن‌عجیبه مراکشی قائل به قدم نفس پیش از بدن می‌باشند که در آن عالم، ارواح انسان‌ها مورد خطاب خدای متعال قرار گرفته‌اند که «ألست بربکم» (ر.ک؛ ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹ق.، ج ۲: ۱۵۴). این نظر متکلمان بر اساس روایاتی است که ضمن آن‌ها بیان شده خدای متعال ارواح انسان‌ها را دو هزار سال قبل از خلقت بدن‌های آنان آفریده‌است: «خلق الله الأرواح قبل الأبدان بألفی عام» (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۳۸). طبق این روایات، ارواح در آن عالم حضور داشته‌اند و همه در محضر عقل کُل یا صادر اول، مسائلی را از جمله همین میثاق ربوبیت درک نموده‌اند و بر آن گواهی داده‌اند. به عنوان نمونه گفتنی است که بر پایهٔ روایتی از امام صادق (ع)، حضرت ابراهیم (ع) طبق دستور الهی که به او فرمود: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تُوَكِّلْ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ﴾ (الحج / ۲۷)، همهٔ مردم، حتی آنانی که در اصلاّب پدرانشان بودند، به حج فراخوانده شدند که عده‌ای پذیرفتند و آن‌هایی که یک بار لیبک گفتند، یک بار و کسانی که دوباره گفتند، دو بار به حج مشرف می‌شوند (ر.ک؛ کلینی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۲۰۶). پس این روایات با وجود ارواح در عالمی پیش از این عالم تطبیق‌پذیر است، ولی بر آیهٔ مورد بحث قابل تطبیق نیست؛ زیرا در آنجا همگان لیبک نگفتند، ولی در آیهٔ مورد بحث، اجابت همگانی و «بلی» گفتن کلی است.

۵. عالم عقول

ملاصدرا می‌گوید در این نشئه، عقول انسانی به صورت متحد و بسیط حضور دارند و حقایق را درک می‌کنند. این بیان ملاصدرا پس از برشمردن نظریات دیگر به تفصیل بیان خواهد شد.

۶. عالم دنیا و قوای عقلانی

این احتمال را برخی شارحان صدرا مانند ملا محسن فیض کاشانی بیان نموده‌اند (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۵۱). به نظر ایشان، مراد از عالم ذر همین نشئه دنیا و قوه عقل است. اگر از عقل درست استفاده شود، در همین عالم، انسان می‌تواند این میثاق را درک کند. یکی از بزرگترین اشکالات وارد بر این دیدگاه آن است که با ظاهر آیه همخوانی ندارد؛ زیرا آیه ظهور در وقوع این اتفاق در عالمی پیش از دنیا دارد و از این رو، این ظهور برخلاف آن چیزی است که این افراد می‌گویند.

۷. عالم ملکوت

این نظریه را علامه طباطبائی ارائه داده‌است. وی در المیزان می‌گوید:

«خدای سبحان حیات اخروی و برزخی را با ویژگی‌های خاصی که هر یک دارد، برای همین انسان دنیایی ثابت می‌داند. همچنین، در آیه شریفه ﴿وَإِنَّ مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر / ۲۱) ثابت کرد که هر موجودی در خزائن خدای متعال وجودی ویژه دارد که پس از نزول به دنیا اندازه پیدا می‌کند. پس انسان پیش از وجود دنیایی، وجود بزرگ‌تری در خزائن الهی دارد که وجه دنیایی را ملک و وجه برزخی را ملکوت می‌گویند و اگرچه دو نشئه و عالم متفاوت هستند، ولی همزمان و متصل‌اند، اما ملکوت سابق و پیش‌تر از دنیا از نظر رتبه، اثر و عظمت است. آن وجه ایجاد و ملکوتی (کُنْ)

فیکون) هر انسانی بر وجه ملکی و دنیایی اش سابق است. لذا روح ملکوتی او هر لحظه می‌داند و می‌فهمد که ربّ او تنها خدای واحد متعال است و این نشئه میثاق ملکوتی بر این عالم دنیا دائماً سبقت و پیشی دارد و با ظاهر آیه هم که می‌فرماید "و اذ"، یادآوری آن تطابق دارد؛ زیرا هر لحظه اگر غبار غفلت از انسان رخت بربندد، دلش متوجه رب خود می‌گردد، حتی کفار و مشرکان در حالی که به اضطرار می‌افتند، چون پردهٔ غفلت کنار می‌رود، رو به سوی پروردگارشان می‌کنند؛ آن هم با اخلاص کامل. ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (یونس / ۲۲) نیز همان صبغهٔ ملکوتی انسانی اوست که با رفع غفلت، بیدار و آگاه می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۲۱).

۸. عالم فطرت

این نظریه از طرف آیت‌الله جوادی آملی ارائه شده است. به نظر ایشان، با مراجعه به فطرت و شهود قلبی می‌توان حقایق توحیدی را به صورت کلی دریافت نمود و این همان معنای پاسخ به پرسش «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» است. حال در این مجال، ابتدا دیدگاه ملاصدرا را دربارهٔ چیستی عالم ذر بیان می‌کنیم و آنگاه به نظریهٔ علامه طباطبائی و در پایان، به نظر آیت‌الله جوادی آملی خواهیم پرداخت.

۹. شرح نظر ملاصدرا دربارهٔ عالم ذر

ملاصدرا متأثر از همان روایاتی است که برخی از آن‌ها به ظاهر قبل از خلقت دنیا، وجود نشئه و عالم ذر را مطرح می‌کند؛ یعنی روایاتی که وجود روح را قبل از خلقت بدن بیان می‌کند؛ مانند روایتی که مجلسی در بحار الأنوار نقل کرده است: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام: خداوند ارواح را دو هزار سال قبل از اجساد آن‌ها خلق نمود» (مجلسی، ۱۳۹۳، ج ۵: ۲۶۶). البته باید اذعان داشت که نظریهٔ صدرالمتألهین شیرازی در باب عالم ذر، ضمناً متأثر از دیدگاه‌های فلسفی و حکمی او، یعنی نظریهٔ کلی او با عنوان

حکمت متعالیه است. بر اساس دیدگاه ملاصدرا، هر چند انسان متشکل از روح و بدن است، اما هر دو با هم متحد هستند و یک شیء واحد را تشکیل می‌دهند؛ به عبارتی، درست است که هر یک از بدن و نفس روحانی جایگاهی متفاوت دارد، اما کمال نفس و ارتقای روحی در انسان باعث می‌شود که اتحاد جسم با روح بیشتر و در نتیجه، بدن او هم قوی‌تر و هم لطیف‌تر شود. از نظر او، نفس پیش از تعلق به بدن، در عالم عقول مجرده بوده‌است و در عالم عقول، نفوس با هم یک وحدت جمعی داشته‌اند که در آن عالم و در آن مرتبه از وجود خود، کلیات و کثرات نفوس را به بحث اجمالی و بسیط، در خود دارد و در آن عالم عقول، این وجود جمعی از نفس درک می‌کند که پروردگارش کیست و نسبت به ربوبیت خدای متعال شهادت می‌دهد و آن هم به نحو «عقل مفارقی» خواهد بود (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۵۷، ج ۲: ۲۰۳). به نظر صدرا، نفوس انسانی قبل از تعلق به ابدان، در عالم عقول واجد وجود جمعی هستند که در آنجا همه عقول مفارقات خواهند بود^۱. پس اینگونه به نظر می‌رسد که ملاصدرا تقدم ارواح را بر ابدان، تقدم زمانی نمی‌داند، بلکه این را تقدم رتبی و مقامی می‌داند؛ آن هم در نشئه‌ای که این ارواح مجردات عقلی با هم متحد هستند و منطوق روایت گرچه سخن از سال و زمان دارد، لیکن در مواجهه با مخاطب عصر اهل بیت^(ع) که هنوز رشد علوم عقلی و حکمی در مخاطبان به بلوغ و کمال مناسب نرسیده بود، چاره‌ای جز استعمال این نوع بیان نبوده‌است. به هر حال، او این را ممکن می‌داند که مقصود از خلقت ارواح قبل از ابدان این باشد که نفوس پیش از تعلق به بدن، نه با وجود متعدد و کثیر، بلکه یک موجود جمعی مجرد در عالم عقل‌های مفارق خلق شده‌اند.

بر اساس دیدگاه صدرا، اینگونه نیست که نفس به بدن منضم یا ملصق شده باشد، بلکه نفس و بدن با هم اتحاد دارند و هر دو یک شیء واحد با دو رویکرد روحانی و جسمانی هستند. یکی فانی و فرع و دیگری باقی و اصل! هرچه نفس کامل‌تر شود، بدن لطیف‌تر و روحانی‌تر می‌شود تا جایی که به مرتبه وجود عقلی برسد و هر دو شیء واحد شوند، به

گونه‌ای که بین آن دو هیچ مغایرتی نباشد. همچنین، او معتقد است از نفس صاحب این بدن که به رشد عقلانی و تجرد رسیده باشد، کارهای معنوی و روحانی و کرامات خاصی برمی‌آید (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹: ۹۸). پس می‌توان گفت که انسان در اثر اتصال خود به بخش عقلانی وجودش که همان مرتبهٔ اعلای حقیقت و وجود نفس است، می‌تواند مظهر و مظهر صفات افعالی خدای متعال شود؛ چه اینکه حقیقت عبودیت چنین است و معنای خلیفه الهی بودن او هم همین است، و گرنه اگر خلیفه و جانشین کسی باشد که موجودیت وحدانی او را درک نکند و یا درک کند، اما هیچ یک از افعال او شباهتی به مستخلف^{عنه} نداشته باشد، چگونه خلیفهٔ پروردگارش خواهد بود؛ چنان که امام صادق^(ع) به فضیل فرمود:

«یا فضیل العبودیة جوهره کنهها الربوبیة فما فقد من العبودیة وجد فی الربوبیة: ای فضیل، بندگی خدا گوهری است که باطن و عمقش همان ربوبیت خداست. پس هرچه از بندگی به دست نیامده باشد، در ربوبیت یافت می‌شود و هرچه از ربوبیت پنهان باشد، در بندگی خدا حاصل می‌شود». چنین کسی مصداق تام حدیث قرب نوافل است و تمام افعال او نیز با ارادهٔ خاص خداست و هم مورد رضایت او خواهد بود و هم مظهر صفات افعالی الهی می‌شود» (مصباح الشریعه، ۱۳۷۸: ۴۵۳ و کلینی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۵۳).

تاکنون معلوم شد ملاصدرا معتقد است که قبل از دنیا موطنی به نام عالم ذر وجود دارد که در آن انسان به ربوبیت پروردگارش اعتراف کرده‌است و هم‌اکنون نسبت به آن علم حضوری دارد. از منظر ملاصدرا، ویژگی خاص میثاق و پیمان مانند عهد و پیمان یک‌جانبه یا همان ایقاعاتی مانند وصیت، نذر، وقف و مانند آن است (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۴۱). همچنین، به سبب نزول قرآن و آیات محکم آن، او میثاق را در معنای محکم ساختن و استوارسازی از طرف خدا و هم از جانب بندگان با پذیرش اطاعت از آن به کار برده‌است (ر.ک؛ همان: ۲۴۶).

۱۰. قدیم بودن روح یا جسمانیة الحدوث بودن نفس

ملاصدرا در تطبیق میان روایات دال بر قدیم بودن روح، با نظریه خاص خود در نحوه پیدایش و بقای نفس (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء) بر اساس حرکت جوهری و تکامل همین بدن، بر این باور است که از یک نظر قدیم بودن روح را بپذیرد و از نظر دیگر، جسمانیة الحدوث بودن نفس را با آن جمع نماید. بنابراین، قائل به دو نشئه می شود که یکی عقلی و دیگری طبیعی است. اسم اولی را روح و اسم دومی را نفس می گذارد. او در تمام این مراحل، مراتب تشکیکی وجود انسان قبل و بعد از دنیا را برمی شمارد و می گوید: «نفس انسان در هر عالمی خواص و قوانین ویژه همان عالم را دارد که اگر سلسله رتبی هر عالم را در نظر بگیریم، عالم بالا، علت عالم بعدی است. پس عالم عقول مفارقات تأثیر گذار و در جایگاه علت برای عالم طبیعیات است. همین نفس در عالم عقول اقرار به وحدانیت رب خود دارد و اگر در این دنیا با وجود تمام جاذبه های متناسب با ماده، از وحی و انبیاء پیروی کند، می تواند به جمع آنها در عالم عقول راه یابد (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۳۴۶-۳۴۷ و همان، ۱۳۶۳: ۶۱).

از این رو، از دیدگاه صدرا، انسان ها قبل از موطن دنیا یک وجود عقلی داشته اند و خدای متعال در آن تجلی نموده است. ارواح در آن عالم است که ربوبیت و وحدانیت او را مشاهده کرده اند و هنگامی که نفوس به «ألستُ برکم» جواب «بلی» دادند و با اقرار به وحدانیت و ربوبیت او در عالمی پیش از این عالم، او را اجابت کردند.^۱

بنابراین، طبق آیه ۱۷۲ سوره اعراف، همه انسان ها اقرار به وحدانیت رب العالمین داشته اند. اما به اعتقاد ملاصدرا، اقرار آنها با هم متفاوت بوده است و مخاطبان از همان جا در راه های متفاوتی قرار گرفته اند. او در شرح اصول کافی، ذیل احادیث همین باب می گوید:

«ارواح بشری از آغاز حصول آن‌ها در عالم عقل و علم الهی، پنهانگاه‌های غیب و قله‌های قضا و قدر تا هنگام آشکار شدن خود از باطن غیب به جهان شهادت، مراتب گوناگونی را پشت سر می‌نهند تا جایی که بعضی نسبت به بعضی دیگر بالاتر و نورانی‌تر می‌شوند. همچنین، از نظر جمعیت، بسیط بودن و... متفاوت هستند» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱ م: ۴۷۳).

همچنین، او دربارهٔ شهود پروردگار نیز گفته‌است: «اگر انسان به علم حضوری، وابستگی و نیاز مطلقش را به خدای خود بشناسد، پس حتماً به ربوبیت خدا و عبودیت خویش اقرار کرده‌است» (همان، ۱۳۶۴، ج ۲: ۲۴۴). خلاصه آنکه او در باب موطن میثاق معتقد است در مقام تفصیل عقلی^۳ در عالم عقل و علم الهی، نفوس بشری میثاق و پیمان ربوبیت سپردند و مخاطب «ألسنت بر ربکم» حقیقت عقلی انسان است؛ چراکه هر نوع موجود طبیعی در عالم طبیعت، دارای صورت مفارق عقلی و صورت برزخی نوری در عالم اصول و علم الهی است. البته مُثُل افلاطونی هم از همان دست است و حکمای ربّانی و عرفانی گذشته نیز صورت‌های مثالی در علم الهی، یعنی در برزخ را ربّ‌النوع می‌نامیدند (ر.ک؛ همان: ۲۴۳). پس عالم ذر و موقف آن از دیدگاه صدرالمتألهین، همان عالم عقول یا عالم علم الهی است که ملاصدرا آن را با مُثُل افلاطونی پیوند می‌زند. بنابراین، به‌ناچار باید نفوس آدمیان با وجود کهتری عالم دنیا نسبت به مهتری عالم عقول، برای کسب کمالات و بازگشت به عقول مفارقی، بدین دنیا هبوط کند و تلاش و جهاد نماید (ر.ک؛ همان، ۱۹۸۱ م، ج ۸: ۳۳۲ و ۳۵۳).

۱۱. علت فراموشی موطن میثاق از نگاه ملاصدرا

از دیدگاه صدرالمتألهین هبوط و تنزل نفس انسان از عالم بالا به عالم طبیعت باعث شده‌است آن عهد را در دنیا فراموش کند و به واسطهٔ کثرت برخورد با جهان مادی و جهات همراه با ظلمت، عهدش را بشکند؛ زیرا در این عالم شهوت و غضب در جانب عمل و روش و نیز وهم و خیال در جانب انگیزش و تفکر، جان او را از توجه به ربّ خود

غافل سازند. البته این در صورتی است که مهار جانش به دست این قوایی بیفتد که خودشان مکلف به طاعت از عقل هستند و عقل الهی بر آن‌ها حکمرانی نکند. رابطه این عالم و عوالم بالا هم از دید صدرایی همان گفته‌های افلاطون در باب عالم مُثُل است؛ یعنی آنچه انسان در این عالم می‌آموزد، یادآوری معارفی است که در عالمی بالاتر، یعنی عالم مُثُل فراگرفته است که باید در اینجا با جهاد و تلاش به منصفه ظهور و عمل برساند. اما وقتی نفس به بدن تعلق گرفت، همه معارف فراموش شده است تا به تدریج با تربیت نفس در این عالم، دوباره آن‌ها را به یاد بیاورد (ر.ک؛ افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۴: ۱۷۳۲). چنان‌که گفته شد، این نظریه مورد تأیید ملاصدرا مبنی است بر اینکه نفس مجرد و بالاتر از عالم ماده است و از این رو، علم به آن حضوری و شهودی است. این موضوع موجب شده او معتقد شود به رغم اینکه نفس تعلق به عالم طبیعت و بدن خاکی داشته باشد، بدن برای نفس حکم حجابی را داشته باشد و پیوسته برای آن تراحم ایجاد نماید تا اینکه آن معارف و پیمان‌ها فراموش شوند. بنابراین، ملاصدرا مُثُل افلاطونی را ابتدا با استدلال‌ها اثبات می‌کند، سپس آن را با موطن میثاق و عالم ذر تطبیق می‌دهد و خود نیز نام آن را «عالم عقول» یا «علم الهی» می‌نهد.

۱۲. بیان دیدگاه علامه طباطبائی

علامه می‌گوید:

«تعبیر ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء / ۸۵) واقعاً بیان حقیقت روح است و استنکاف از جواب و عدم بیان حقیقت نیست، چون در این آیه شریفه، خداوند سبحان روح را موجودی امری و غیر خلقی معرفی می‌نماید... از اینجا معلوم شد که روح با سایر موجودات عالم امر، در شئون و اوصاف و اطوار وجودی مشترک است. در آیه دیگری آمده است: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (ص / ۷۲)؛ یعنی پس آنگاه که او را با خلقت کامل بیاراستم و از روح خود در او بدمیدم و از آن فهمیده می‌شود که روح، غیر بدن است، ولی در عین

حال، خداوند سبحان فرموده است: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ (طه / ۵۵)؛ یعنی ما شما را از خاک آفریدیم و هم به این خاک بازمی‌گردانیم و هم بار دیگر [و در روز قیامت] از این خاک بیرون می‌آوریم که از آن فهمیده می‌شود روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که هویت میان آن دو صدق می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۸-۳۰).

به اعتقاد وی، انسان دارای دو جنبه ملکوتی و ملکی است و مقصود آیه ۱۷۲ اعراف، همان جنبه ملکوتی اوست؛ زیرا از عبارت «إِذْ أَخَذَ» که در آن «اذکر» در تقدیر است، استفاده می‌شود که اولاً قبل از این موطن محسوس، موطن دیگری بوده است و ثانیاً صحته اخذ میثاق مقدم بر این نشئه است، ولی این دو موطن گرچه یکی نیستند، ولی متباین از هم نیستند و متحدند. با توجه به این که ملکوت از محور زمان خارج است، این تقدم زمانی نیست، بلکه رتبه و شأن او برتر و مقدم است. این مطلب را می‌توان از برخی آیات، از جمله آیه ۲۱ سوره حجر استنباط نمود که می‌فرماید: ﴿إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾؛ یعنی خزائن همه موجودات در نزد ماست. پس آنچه نزد شماست، وجود مادی اشیاء است، ولی نزد ما وجود مجرد و ملکوتی آن‌ها در خزائن الهی است که برخلاف دنیا زوال‌ناپذیر و غیرقابل تغییر است؛ چنان که در قرآن آمده است: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل / ۹۶). پس ملکوت اشیاء باقی، غیرمتحرک و مصون از تدریج و زوال است. پس در حقیقت، خداوند به آن انسان ملکی امر می‌کند که به یاد موطن و جنبه ملکوتی خود باش تا به من توجه کنی (ر.ک؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۷۱-۱۷۲).

به نظر می‌رسد گرچه اصل در انسان روح اوست؛ زیرا روح است که او را اداره می‌کند و جسم به منزله مرکب و خدمتکار روح انسان محسوب می‌شود، اما این دو جنبه با هم اتحاد دارند، بلکه اگر جسمانیة الحدوث بودن انسان را بپذیریم، روح هم در اثر تغییر جوهری همان جسم به وجود آمده است. لذا وقتی انسان کارهای فیزیکی و جسمانی

انجام می‌دهد، مستقیماً به مسائل معنوی تبدیل می‌شود و در روح او اثر می‌گذارد و کم‌کم از حال معنوی به ملکه و بعد در اثر ممارست در آن عمل، به صفت ثابت روحی تبدیل می‌شود؛ به عنوان نمونه، هرچند در نماز حرکات جسمانی دارد، ولی همین حرکات و سکانات در روح فرد اثر معنوی دارد و فرد می‌تواند این را در خود به یک صفت تبدیل کند و دائم در نماز باشد ﴿الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ﴾ (المعارج/ ۲۳). همان گونه که باباطاهر هم در این موضع گفته است: «خوشا آنان که دائم در نمازند!». برعکس، او قدرت و توان این را دارد که حقایق و نیات معنوی را به عرصه عمل و کار دنیایی بکشاند و نشان دهد دنیا و مادیات اگر با روح خلیفه الهی، یعنی انسان متقی و کامل اداره شود، سراسر توحید و نور خواهد بود. همان گونه که امام خمینی^(ره) نیز سروده است:

«سالک در این سلوک به دنبال کیستی؟ من یار را به کوچه و بازار می‌کشم»
(موسوی خمینی، ۱۳۸۷: ۹۳).

پس از نظر اینکه عالم ملکوت بر ملک تقدم دارد و آن را اداره می‌کند، ولی رشد انسان در عالم ملکوت و رسیدن به کمالات روحی خود مستلزم عمل و تلاش در وادی مُلک است: ﴿وَأَنْ تَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ (النجم / ۳۹).

انسان در موطن ملکوت، خدایش را به عنوان رب و خودش را به عنوان عبد شهود می‌کند و در این زمینه علامه می‌گوید نشئه ملکوت از حجاب مصون است و سالکی که جان ملکوتی خود را از غبار گناه و غفلت حفظ کند و به آن وادی امن راه یابد، چشم دلش باز می‌شود. لذا حقیقت ربوبیت خداوند در آنجا روشن و آشکار خواهد بود. البته این نظر علامه به گونه‌ای شبیه همان بیان ملاصدر است، با این تفاوت که او این نشئه را مافوق ملکوت می‌داند و پیش‌تر گذشت که او اعتقاد دارد با رجوع انسان به نشئات مافوق ملکوت و رسیدن به عقول جمعی و جبروتی که در آن علم الهی به کلیات و حقایق ربوبیت و نیز توحید در دسترس انسان خواهد بود.

برخی منتقدان روش علامه در تفسیر قرآن بیان می‌کنند که علامه در مسائل تفسیر قرآن یا تحلیل‌های عقلی، روایات را دارای حجیت نمی‌داند. البته این موضوع تا حدی درست به نظر می‌رسد؛ زیرا خود علامه می‌گوید: «خبر متواتر و قطعی پیش شیعه مطلقاً حجت است، ولی خبر غیرقطعی و خبر واحد تازه به شرطی که مورد وثوق باشد، تنها در احکام شرعیه حجیت دارد» (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۲۹). ایشان برخلاف مفسرانی چون آیت‌الله خوئی و آیت‌الله معرفت که به صراحت قائل به حجیت خبر واحد معتبر، حتی در تفسیر هستند (ر.ک؛ خوئی، ۱۴۳۰ ق.: ۳۹۸ و معرفت، ۱۳۸۶، ج ۷: ۱۱۳)، در تفسیر المیزان مکرراً تأکید می‌کند که حجیت خبر واحد مختص فقه است و در تفسیر فاقد اعتبار است؛ به عنوان نمونه، علامه در مجلد دهم تفسیر چنین می‌گوید: «خبر واحد جز در احکام شرعیه فرعیه آن هم فقط در جایی که با ظن نوعی موثوق الصدور باشد، حجت نیست. در قضایای تاریخی و امور اعتقادی، حجیت خبر واحد معنا ندارد؛ زیرا فاقد اثر شرعی است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۳۵۱). حال جدای از مباحث فنی روایی و کلامی پیرامون این سخن، با بررسی نظرات تفسیری خود علامه درمی‌یابیم که او برخلاف ادعایش عملاً در تفسیر بسیار از روایات متأثر بوده است و از آن‌ها به دفعات بهره‌برداری کرده است. نوع نگاه علامه به روایات و به کارگیری روایات از سوی ایشان در تفسیر نشان می‌دهد که او گرچه به صورت نظری در مسائل اعتقادی و کلامی جایگاهی برای خبر واحد، امارات و ظنون نمی‌بیند، اما در این نوع مقولات، مانند جریان معراج، عملاً از روایات در آثارش به طور گسترده استفاده کرده است و روایات در نوع نگاه عقلانی و استدلالی او مؤثر بوده است (ر.ک؛ همان، ج ۳: ۳۲۹). نمونهٔ دیگر این نوع استفاده را در باب تفسیر عالم ذر می‌بینیم. آنجا که ایشان اثبات می‌کند زبان عالم ذر حقیقتاً سخن و بیان است و برخلاف نظر گروهی که این آیه را استعاره تفسیر کرده‌اند، صرفاً زبان حال نیست. ایشان برای این تفسیر متأثر از روایتی دربارهٔ کیفیت سخن گفتن خدای متعال با موسی^(ع) است (ر.ک؛ همان، ج ۸: ۳۲۹). روایت دیگر این باب آن است که ابوبصیر از امام صادق^(ع) می‌پرسد: «کیف أجابوا و هم ذر؟ قال: جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه؛ یعنی

فی الميثاق: یعنی خداوند در وجود آن ذرات چیزی را قرار داده که اگر از آن‌ها سؤال شود، جوابش را می‌دهند» (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۲). علامه در ادامه این روایت توضیح می‌دهد که جواب آن‌ها در عالم به نحوی بوده که اگر به عالم دنیا نازل می‌شدند، همان جواب، جواب دنیوی ایشان به زبان و کلام لفظی می‌شد. وی از این روایت برداشت می‌کند که امام به صراحت از سؤال و جواب و نیز سخن و بیان اهل عالم ذر صحبت می‌نماید و این را تأییدی بر نظر خود می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۲۹).

۱۳. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی مسئله عالم ذر را از سنخ دانش و علم، آن هم علمی حضوری می‌داند، همان گونه که قرآن کریم متفاوت از دانش‌هایی که پس از تولد انسان تحصیل می‌شود و پس از مدتی از یاد او می‌رود، بلکه از دانش و بینش دیگری سخن گفته که از آغاز خلقت انسان با وی همراه بوده است و اینک نیز با او همراه هست و از او می‌خواهد به آن توجه کند. «إذ» در این آیه، منصوب به ناصب محذوف یعنی «اذکر» است. پس می‌فرماید همگان به یاد آورید که من یگانه پروردگارتان هستم. در ذیل قسمت «و أشهدهم عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» شهادت مربوط به ادای آن در محکمه و دادگاه الهی نیست، بلکه مربوط به ظرف تحمل آن، یعنی سابق بر محل ادای شهادت است و در زندگی دنیا نیز راه غفلت و انحراف را بر همه مردم می‌بندد؛ به تعبیر دیگر، اگر از یک آینه پرسیم تو در خودت چه می‌بینی؟ او خواهد گفت: من آینه‌ام و از خود هیچ ندارم، جز اینکه نمایشگر رخ دیگری باشم. آیت و آینه بودن فطرت و ساختار انسان در نگاه قرآن، وصفی حقیقی است که هم خودش از آن آگاه است و هم خلقت خداوند بر آن استوار شده است: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ أَتَتَىٰ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم / ۳۰). این همان دین حنیف الهی است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾. پیام فطرت، معرفت حضوری انسان به خداست و از سنخ دانش حصولی نیست، بلکه فراتر از این‌ها، در بخش اندیشه و نظر، در انسان جزمی محکم و

صحیح و در بخش انگیزه و عمل، کشش و جاذبه‌ای مقدس و قوی به سمت توحید و ربوبیت خدای متعال ایجاد می‌کند. البته به تعبیر قرآن گاهی هم ممکن است این گنج فطری با گناه دفن شود: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا﴾ (الشمس/۷)، ولی هرگز نابود نمی‌شود. نصاب لازم برای تکلیف از دید داشتن عقل و فطرت در تمام انسان‌ها هست و خدای سبحان نفس انسان را با این سرمایه فطری آفریده است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۱: ۱۲۶ و ۱۲۸). از این روست که پیامبر (ص) فرمود: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ» (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۳). لذا انسان کلیات فجور و تقوا به او الهام می‌شود که ملهم همان خدای سبحان است و بشر در مکتب الهی درس الهام خوانده است و محور درس او هم آشنایی با فجور و تقواست، نه درس‌های اعتباری! خداوند در درس الهام به او می‌فرماید: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و همه می‌گویند: «بلی». اما با برخورد انسان با نشئه دنیا و جذابیت‌های آن، برخی از نفس ملهم پاک برخوردارند و برخی صاحب نفس ملهم مدفون شده زیر خاک غرایز: ﴿قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيْهَا﴾. «دسیسه» و «دَسَسَ»؛ یعنی: «آن نفس پاک را دفن کرد». به تعبیر امام علی (ع)، هدف ارسال انبیاء، آشکار کردن همین سرمایه مدفون شده است: «وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (شریف الرضی، ۱۳۷۹: خ ۱). البته این به معنای بدیهی بودن شناخت فطری نیست، چون ممکن است یک حقیقت حضوری در انسان نیازمند دقت نظر و رشد باشد، و گرنه در حد یک مفهوم ذهنی برای انسان آشکار می‌شود (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۱۳).

۱۴. اشکالات وارد بر نظریه ذرات ذی شعور در بیان آیت‌الله جوادی آملی

ایشان معتقد است اگر منظور از میثاق، فطرت نباشد و عهد و پیمانی پیش از این دنیا باشد، دچار مشکلی می‌شویم که به قرار ذیل است. در آیه ۱۷۲ سوره اعراف، «إِذْ» یعنی «یاد بیاور» (أذکر إذ) و این در حالی است که احدی از ما یادمان نیست که چنین اتفاق در کدام عالم بوده است و هرچه ببیندیشیم، کمتر چیزی به خاطر می‌آوریم! شاهد بر این

مطلب آنکه بسیار اتفاق می‌افتد که در اثر اتفاقات بزرگ و مخاطره‌آمیز بسیاری از خاطرات از یاد انسان می‌رود و هیچ سختی و اتفاق بزرگی مانند مرگ نیست که «طامة الکبری» است و درست است که بسیاری از مسائل ذهنی با فشار مرگ از یاد انسان می‌رود، اما با این حال، انسان که وارد برزخ شد و بعد قیامت را با موفقیت آن طی نمود و ان‌شاءالله وارد بهشت شد، باز از دنیا مطالبی یادش هست، گاهی می‌گوید: ﴿إِنِّي كَان لِي قَرِينٌ﴾ (الصافات/۵۱)؛ یعنی من یک دوست بدی در دنیا داشتم که می‌خواست من را منحرف کند. یا اگر خدای نخواست وارد جهنم شود، می‌گوید ما در دنیا اهل نماز گزاردن نبودیم: ﴿وَلَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ (المدثر/۴۳).

در این صورت، اگر ما در یک موطنی تعهد سپردیم، بالأخره یکی از ما باید یادمان بیاید و اگر یادمان نیاید، به تعبیر برخی علما، مانند شیخ طوسی در تبیان و طبرسی در مجمع‌البیان، همان شبهه تناسخیه^۴ می‌شود که می‌گویند انسان قبل از اینکه به این بدن متعلق باشد، به بدن دیگری متعلق بوده است و اکنون محصول کار قبلی خود را می‌چشد. پس تعلق روح انسان به بدنی شبیه یک ذره در عالم قبل از قبیل تناسخ، باطل است!

طبق آیه ﴿إِنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾، هم ایشان بیان می‌دارد که مگر در آن عرصه قبل از عالم دنیا، آن طوری که روایت می‌گوید، اصلاً مشرکی یا مؤمنی بوده است؟ یعنی زمانی که دین نیامده بود تا کسی ایمان به آن بیاورد، یا شرک به خدا بورزد، فرد چه چیزی را شریک قرار دهد؟ (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲۸). حرف «من» در آیه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، تبعیضه نیست؛ یعنی خداوند از جنس انسان پیمان گرفته است. چون تبعیض به این معناست که از برخی پیمان گرفته باشد و از برخی نگرفته باشد و گروه دوم می‌توانند در قیامت به یکی از دو بهانه احتجاج کنند که ما غافل بودیم یا در محیط شرک آلود نیاکان رشد کردیم، در حالی که برهان ذیل آیه می‌فرماید: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف/۷۲) و چون صبغة نفس انسانی ﴿وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا﴾ (الشمس/۷)، ثابت و مجرد است و از این منظر،

همهٔ نفوس در پاسخ پروردگارشان که ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ می‌گوید: ﴿بَلَىٰ﴾ (همان، ۱۳۹۳، ج ۳۱: ۳۷). همچنین، تعبیر به «بنی آدم» خود حضرت آدم را هم فرا می‌گیرد؛ زیرا این بیان در ادبیات عرب و یا حتی ادبیات تازی و فارسی هم هست که مراد از «بنی آدم»، «ولد آدم» و «آدمی‌زاد»، همهٔ افراد نوع انسان را فرامی‌گیرد؛ مانند سخن سیدالشهدا «خط الموت علی ولد آدم، مخط القلادة علی جید الفتاة» (ابن طاووس، ۱۳۷۰: ۶۰-۶۱ و مجلسی، ۱۳۹۳، ج ۴۴: ۳۶۶)؛ یعنی مرگ بر گردن فرزندان آدم مانند گردن‌بند بر گردن دختران آویخته شده‌است. همان گونه که مشاهده می‌شود، در اینجا مراد از «ولد آدم»، فقط فرزندان آدم نیست، بلکه تمام انسان‌ها و از جمله خود حضرت آدم، همه محکوم به مرگ هستند. به بیان ایشان، تعبیری لطیف‌تر از عبارات آیه برای رساندن پیمان عام شمولی نیست که شامل تک‌تک افراد انسانی، حتی آدم و حوا (علیهما السلام) شود. همان گونه که گاهی الف و لام جنس با وجود شاهد و قرینه بر استغراق جنس دلالت می‌کند؛ مانند «الإنسان» در سورهٔ عصر که به قرینهٔ استثناء در این آیات، مراد از آن استغراق همهٔ اجناس انسانی است. در آیهٔ مورد بحث هم کلمات «مِن بنی آدم»، «مِن ظهورهم» و «ذَرِيتَهُمْ» قرینه است که همهٔ افراد انسان مراد هستند و هیچ فردی خارج از این حکم نیست، چون هر کسی در جهان ذریهٔ دیگری است و خود آن شخص ذریهٔ سابق است و آیهٔ شریفه همهٔ ذراری را در بر می‌گیرد (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۱: ۳۹).

۱۵. عالم ذر همان عالم فطرت

آیت‌الله جوادی آملی عالم ذر را همان فطرت می‌داند. به نظر ایشان، اولاً پیمان‌گیری همان راه دل و شهود قلبی و مربوط به فطرت و ساختار خداشناس درون است. ثانیاً همواره از ابتدای وجود انسان با او همراه و هم‌دل است و دلپذیر و دلخواه اوست. لذا در مسئلهٔ توحید و کلمهٔ لا إله إلا الله در این دیدگاه معتقدند که انسان موحد، منظورش از لا إله إلا الله این است که غیر از همان خدای واحد دلپذیر، دلخواه و دل‌شناس من، هیچ

خدایی دیگری را نه می‌شناسم و نه می‌پرستم؛ زیرا پیوسته قلب و فطرت آن را شهود می‌کند. البته گاهی برخی مانند آیت‌الله معرفت کمی بین این دو تفاوت قائل می‌شوند و به جای استعمال فطرت، قائل‌اند که لازم است از لفظ دل و شهود قلبی استفاده کرد. ایشان می‌گویند اگر به قلب خود رجوع کنیم، به صورت کلی درک می‌کنیم که یکی هست و هیچ نیست جز او (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۸۶، ج ۷: ۱۲۰). ظاهراً آیت‌الله جوادی این‌ها را منفک از هم نمی‌داند. از نظر او، راه فطرت و دل، هر دو یکی هستند و این همان راهی است که مستقیم با خدای سبحان پیوند دارد و در هر حالی، با همه انسان‌ها، چه دانشمند و چه عامی، کودک و پیر، زن و مرد، و یا حتی گناهکاری که خود را در معرض خطر و هلاکت یافته‌است و به خدا التماس و التجاء می‌کند، به شکل موجبه کلیه و قضیه حقیقه برای تک‌تک انسان‌ها در هر روزگار و سرزمین و نسل، همراه است و تغییر و تبدیل‌پذیر نیست. آیه مورد بحث به راه فطرت اشاره دارد و از این رو، با آیات دیگری چون ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم / ۳۰) و آیه ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (الشمس / ۷) هماهنگ است.

قرآن کریم همگان را به این طریق تشویق می‌کند که اگر به یقین برسند و مطابق آن عمل کنند، زمینه‌ای فراهم می‌شود که غیب و بهشت و جهنم (و حقایق معرفتی) را هم‌اکنون ببینند: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ، لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾ (التماثر / ۶)؛ به عنوان نمونه، می‌توان به جریان حارثه بن مالک نزد پیامبر (ص) اشاره کرد. او در پاسخ پرسش حضرت از حالت خود عرض کرد: «گویا بهشت و بهشتیان و جهنم و اهل آن را مشاهده می‌کنم: کَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَى عَرْشِ رَبِّي وَقَدْ وُضِعَ لِلْحِسَابِ» (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۵۴). البته مرحله «کأن» بالاتر هم دارد و آن این است که از «گویا می‌بینم» به «آن» برسد و بگوید: «می‌بینم». این راه گرچه پوینده‌اش کم است، اما رفتنی و دست‌یافتنی است.

در خطبه ۱۹۳ نهج‌البلاغه از امیرالمؤمنین علی (ع) درباره پویندگان این راه نقل شده‌است: «هُمُ وَالْجَنَّةُ كَمَنْ رَأَاهَا فَهُمْ فِيهَا مُنْعِمُونَ»؛ یعنی نسبت این اشخاص با بهشت

چنان است که آن را می‌بینند و اهل آن را که در نعمت هستند، مشاهده می‌کنند (شریف الرضی، ۱۳۷۹: خ ۱۹۱ و جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۱: ۱۱۳-۱۱۴). بنابراین، اگر چنانچه ما اندکی از روی قلب و فطرت خود غبارروبی کنیم و اهل استغفار و مراقبت از دل باشیم، همه این حقایق را می‌بینیم، همان گونه که با عنایت حضرت امام صادق^(ع) آن غبار غفلت کنار می‌رود و قلب ابوبصیر از شاگردان ایشان یک چنین حالتی می‌شود که «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ بِمَشْهَدِهِ الْعُيُونُ، بَلْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ». همچنان که امام علی^(ع) در خطبه ۱۷۹ نهج البلاغه می‌فرماید: «دیدگان، خدا را با چشم نمی‌بینند، بلکه دل‌ها او را با حقایق ایمان درک و شهود می‌کنند» (شریف الرضی، ۱۳۷۹: خ ۹۷۱).

ابوبصیر نابینا از حضرت درباره دیدن خدا سؤال می‌کند و حضرت در پاسخ می‌فرماید: «مگر اکنون خدا را نمی‌بینی؟ و او می‌گوید: چرا، می‌بینم: «أخبرني عن الله عز وجل، هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال عليه السلام: ألسنت تراه في وقتك هذا؟» (ابن بابویه قمی، ۱۳۸۸: ۱۱۷).

به نظر آیت‌الله جوادی آملی، همچنان که آن کسی هم که در کشتی در حال خطر غرق شدن خود را می‌یابد، نه از روی ترس غرق شدن، بلکه با رفتن غبار غفلت از روی قلبش، مخلصانه خدایش را می‌خواند: ﴿دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾، نه اینکه «دَعُوا اللَّهَ خَوْفًا مِنَ الْغَرَقِ»؛ یعنی در آن مقطع، موحد حقیقی هستند، این چنین نیست که از روی ترس بگویند «یا الله» که اگر از روی ترس بود، می‌فرمود «خَوْفًا» یا «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۲۸).

از این رو، روشن می‌شود که همگان با قلب خود تعهد سپرده‌اند که پروردگارشان همان خدای واحد است. در کافی روایتی است که در آن «علی بن مسکان» از امام صادق^(ع) درباره آیه ۱۷۲ اعراف چنین می‌پرسد:

«انسان‌ها در آن نشئه، عیناً خدا را می‌بینند؟ امام در پاسخ فرمود: بله! اصل معرفت خدا در دل‌ها مانده‌است، به دلیل اینکه هر وقت غباری را بزایند، آن

مطلوب مشهود می شود، گرچه موقف تعهد از یادشان رفته است که البته در قیامت باز متذکر می شوند و اگر این چنین نبود، هیچ کس نمی فهمید خالق و رازقش کیست!» (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۳).

ذیل این روایت، پرسشی رخ می دهد: آیا گزارش معاینه و مشاهده خدا، یعنی شهود عینی خدا با کذب و نفاق همخوانی دارد؟! پاسخ، منفی است؛ زیرا این مشاهده تخلف پذیر نیست! اینکه فرمود «اگر آن شهود نبود، هیچ کس نمی دانست خالق و رازقش کیست؟»؛ یعنی اگر چنانچه آن پیوند معنوی و فطری نبود، انسان با یک سلسله علوم حصولی، برهان و استدلال به شناخت خدا نمی رسید، بلکه فقط یک مفهوم ذهنی از خدا می داشت. اینکه در اذهان ماست، خدا نیست؛ زیرا آن مفهوم ذهنی هم از منشئات و پدیده های نفس است و مولود ذهن ماست، در حالی که خدا ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُوَلَدْ﴾ است. اینکه فرمود بعضی ها با قلب ایمان نمی آورند؛ یعنی بعضی ها به گونه ای هستند که اگر بعد از مُردن باز هم زنده شوند و به دنیا برگردند و تمام وقایع را یاد داشته باشند، باز هم با قلب ایمان نمی آورند؛ یعنی با زبان و برهان می توانند توحید و حق را بازگو کنند، اما هنوز دل، منقاد نشده است. همانند مشرکانی که پس از نجات از خطر غرق شدن و به ساحل آمدن، دوباره خدا را فراموش می کنند. همان گونه که شخصی از امام صادق (ع) سؤال کرد: چه دلیلی بر وجود خدا هست؟ حضرت در پاسخ فرمودند: آیا شده در دریا کشتی تو بشکند و هیچ نجاتی نباشد؟ عرض کرد: بله! در آن حال به کسی متوسل شدم که قدرتش فوق همه قدرت هاست و او می تواند نجات بخش باشد. حضرت فرمود: این همان خداست که قادر بر نجات بخشی است، در جایی که هیچ نجات دهنده ای نباشد (ر.ک؛ ابن بابویه قمی، ۱۳۸۸: ۲۳۱).

۱۶. جمع‌بندی و مقایسه دیدگاه سه اندیشمند مورد نظر

۱- بر اساس آیه ۱۷۲ و ۱۷۳ سورهٔ اعراف، در یک نشئه و عالم، از انسان‌ها پیمان‌بندگی برای ربوبیت خدای متعال گرفته شده‌است که در شکل این میثاق، مکان و موطن آن اختلاف هست.

۲- به نظر مؤلف این مقاله، دیدگاه ملاصدرا با وجود سبقه و صبغهٔ عقلی و فلسفی، متأثر از روایات است و در حقیقت، همین همراهی فلسفهٔ او با قرآن و معصومان^(ع) است که فلسفهٔ او را تبدیل به حکمتی متعالیه و بی‌نظیر نموده‌است. ملاصدرا برای نفس بشری سه نشئهٔ عقلی، مثالی و طبیعی در نظر می‌گیرد و از دیدگاه او، تقدم روح بر بدن همان وجود نفس به اعتبار نشئهٔ عقلی اوست که اینگونه می‌نماید که وی اتصالی بین این سه نشئه، چونان مُثُل افلاطونی با نفوس در عالم دنیا قائل است که در طبیعت نفس انسان، دارای اضعف وجود است و تلاش می‌کند تا به حقایق بالاتر و عالم عقول، یعنی اقوی مرتبهٔ وجود دست یابد و توجه نماید که در آنجا آن حقایق توحیدی را درک می‌کند؛ یعنی به نظر می‌رسد او با این اقدام میان روایات خلقت ارواح با نظریهٔ جسمانیة‌الحدوث بودن نفس پیوندی ایجاد کرده‌است؛ زیرا نفس در عالم ماده را جلوه‌ای از آن نفس موجود در عالم عقول مفارق تلقی می‌کند و البته نه به صورت تجافی، یعنی به این معنا نیست که همان نفس از عالم بالا به زمین بیاید، بلکه این به شکل تجلی خواهد بود. بحث تجافی شبیه دیدگاه ارسطوست که مخالف مُثُل افلاطونی بود و شبیه چنین دیدگاهی نسبت به وجود نفس در این دنیا و عالم عقل داشته‌است و اتصالی را بین آن دو به نحوی که افلاطون می‌گوید، قائل نبوده‌است (ر.ک؛ ارسطو، ۱۳۷۸: ۷۴). از دیدگاه ملاصدرا، نشئهٔ میثاق، عالم عقول یا عالم علم الهی است که نفوس در آن یک وجود جمعی دارند. به عقیدهٔ صدر المتألهین، این تعلق به بدن مادی و هبوط نفس وقتی با جهل و تاریکی همراه می‌شود، باعث غفلت از عالم میثاق می‌شود. گویا ملاصدرا عالم میثاق و نشئهٔ

مربوط به مُثُل افلاطونی را یکی می‌داند که در آنجا انسان از طریق علم حضوری و شهودی به حقیقت وجود خدا و ربوبیت او اقرار می‌کند.

۳- به نظر می‌رسد ملاصدرا عالم میثاق و نشئه مربوط به مُثُل افلاطونی را یکی می‌داند که در آنجا انسان از طریق علم حضوری و شهودی به حقیقت وجود خدا و ربوبیت او اقرار می‌کند. با توجه به دیدگاه این سه اندیشمند به این نتیجه می‌رسیم که با وجود برخی اختلافات موجود میان آنها، می‌توان گفت دو نفر متأخر از ملاصدرا متأثر هستند و شاید بتوان چنین برداشت نمود که علامه طباطبایی و جوادی آملی همان نظریات عقلانی صدرایی را دربارهٔ عالم ذر از زبان یک مفسر متأخر قرآن و محدث مسلط به خاستگاه و ذائقه اهل بیت^(ع) بیان نموده‌اند و هر یک با ذوق علمی و عرفانی خود آن را به زبانی بیان نموده‌اند. گرچه به حمل اولی بین هر سه نفر در مفاهیم ارائه شده اختلاف کلامی مشاهده می‌شود و نظریات هر سه را نمی‌توان عین هم دانست، اما می‌توان گفت بنا به حمل شایع، هر سه به یک چیز اشاره داشته‌اند. ملاصدرا سخن از عالم عقول مفارقی می‌گوید که مبرا از هر نوع خطاست و از بالا متصل به ملکوت یا عالم مثال و آنگاه به طبیعت و دنیا است و بر اساس آن، سالک حقیقت می‌تواند از این نردبان بالا رود و بفهمد که ریش کیست و توحید ربوبی چیست، ولی علامه طباطبایی این را به وجود جمعی ملکوتی تعبیر می‌کند که در هر انسانی بدون استثناء همراه با همان جنبهٔ مُلکی و مادی‌اش در عالم دنیا وجود دارد. با همین وجه است که عارف می‌تواند مکاشفاتی کند و رؤیا و خواب ببیند و یا از فرشتگان الهام دریافت کند؛ یعنی همان وجودی که روحانیه البقاء بودن انسان را تأمین می‌کند. گرچه در تعریف‌های فلسفی و کلامی عالم عقل و ملکوت متفاوت از هم هستند و عالم عقول مربوط به مجردات تام و ملکوت به مثال منفصل و مجردات غیرتام و یا همان عالم برزخ برمی‌گردد و عالم جبروت یا عقول فوق ملکوت است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۶۲: ۱۹۱). اما گویا هر دوی این اندیشمندان، دو روی یک سکه را گزارش کرده‌اند، از آن رو که عالم میثاق را مربوط به زمان و مکانی قبل از خلقت نمی‌دانند، بلکه همراه

انسان و در نشئه‌ای فوق ملکی و شایسته دسترسی و توجه می‌دانند. آیت‌الله جوادی نیز به فطرت و ساختار آینه‌گون درون بشر نظر دارد که هرگاه به آن توجه شود، حقایق کلی توحیدی درک می‌شود، به شرطی که غبار غفلت و گناه از جان پاک شده باشد. در این حالت است که با نگاه و توجه انسان به آن بدون هیچ خطایی، رنگ رخسار یار و تجلی ربوبیت آن احد واحد را می‌نمایاند. تفاوت نظر آیت‌الله جوادی با دو استاد خود آن است که ایشان انسان را از حیث ساختار و سرشت مخصوص خود صاحب قابلیت درک حقایق کلی توحیدی می‌داند، نه نسبت به جنبه‌های متفاوت وجودی خود. پس هر سه بزرگوار معتقدند که عالم ذر موطن و مکانی قبل از خلقت نیست، بلکه هم‌اکنون موجود است و هر سه آن را متصل به این وجود طبیعی و نفسانی انسان می‌دانند و البته قابل دسترسی! اما ملاصدرا آن را به عالم عقول فوق ملکوت و مثال، و علامه طباطبائی آن را به جنبه وجود انسان در ملکوت و جوادی آملی به فطرت و ساختار مخصوص سرشت جان انسان منتسب می‌دانند.

پی‌نوشت‌ها:

۱- مسئله عقول دهگانه که یکی از آن‌ها عقل مفارق است، از قدیم در میان فلاسفه مطرح بوده است، فلاسفه‌ای مانند انکساکوروس، ارسطو، سقراط، افلاطون که جهان را به مجردات و مادیات تقسیم نموده‌اند و برای هر یک از عقول دهگانه مراتبی را قائل شده‌اند که «نخستین عقل» یا «صادر اول» به «عقل مفارق» تعبیر می‌شود. در نزد فلاسفه، عقل مفارق نقش زیربنایی در وجود و هستی دارد (ر.ک؛ طوسی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۰ و شعرانی، ۱۳۷۱: ۲۲۹).

۲- «فقد انكشف لك أنّ لافراد البشر قبل ورودهم إلى الدنيا، هویات عقلیة، مستخرجة من ظهر أبيهم، فتجلى الله عليهم قبل وجودهم و ربّاهم و شاهدوه و سمعوا خطابه، و أجابوا إقراراً بوحدانية و ربوبية: یعنی برای شما معلوم شد که افراد بشر قبل از ورود به دنیا

موجودات و هویات عقلی بودند و خداوند بر آنان تجلی کرد قبل از وجود در دنیا و پرورش داد آن‌ها را و او را مشاهده و خطاب او را استماع کردند و بر ربوبیت و یگانگی او اقرار نمودند» (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۴۵).

۳- ملاصدرا در کتاب *اسرار الآیات*، سه نشئه برای عقل قائل است که عبارتند از: اول مقام بسیط عقلی، دوم مقام تفصیلی عقلی و سوم مقام صور مثالی (ر.ک؛ صدرای شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۸۶).

۴- بنا بر این نظریه، روح انسان در تولدها و مرگ‌های پی‌درپی از بدنی به بدن دیگر منتقل می‌شود تا بالأخره به ترکیه کامل و طهارت روح و دیدن جزا و سزای اعمال بدش برسد [= تناسخ بودن یا نبودن] (ر.ک؛ فتحی‌فر، ۳۹۴: ۴۰).

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۸). *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۷). *اللاهوف علی قتلی الطفوف*. تهران: نشر جهان.
- ابن عجبیه، احمد. (۱۴۱۹ ق.). *البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید*. قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن بابویه قمی، محمدبن علی (صدوق). (۱۳۸۸). *توحید*. قم: نشر علویون.
- ارسطو. (۱۳۷۸). *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- اکبری، محمدرضا. (۱۳۸۷). *عالم در آثار شگفت‌انگیز زندگی انسان*. قم: مسجد مقدس جمکران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *تفسیر تسنیم*. ج ۳۱. قم: اسراء.

- _____ . (۱۳۸۷). *فطرت در قرآن*. قم: اسراء.
- _____ . (۱۳۸۸). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ ق.). قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- رازی، فخرالدین محمد. (۱۴۲۰ ق.). *تفسیر کبیر*. ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث.
- سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. به تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۴ ق.). *در المنثور فی تفسیر الماثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شریف‌الرضی. (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*. ترجمه محمد دشتی. قم: نشر مشهور.
- شعرانی، ابوالحسن. (۱۳۷۱). *ترجمه و شرح کشف المراد*. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
- الشهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق (الشهرزوری)*. مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الشیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراق*. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. با تصحیح محمد خواجه‌ای. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۳۶۳). *المشاعر*. تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ . (۱۹۸۱ م.). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ . (۱۳۹۵). *شبهه در اسلام*. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا پایان*. ترجمه صادق لاریجانی. قم: بوستان

کتاب.

- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۵۶). *مجمع البیان*. ج ۴: تهران: فراهانی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۶). *تفسیر تمییز*. ج ۵. تهران: کتابخانه طهوری.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۴۲۱ ق.). *التفسیر*. قم: مکتبه العلمیه الإسلامیه.
- فتحی فر، مرتضی. (۱۳۹۴). *تناسخ بودن یا نبودن*. تهران: چاپ و نشر غرب.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۳۸۶). *تفسیر صافی*. قم: نوید اسلام.
- قمی، علی بن ابراهیم. (بی تا). *تفسیر القمی*. نجف: مطبعة النجف الأشرف.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۷). *اصول کافی*. ج ۲. قم: سوره.
- لطفی، محمد حسن. (۱۳۶۷). *مجموعه آثار افلاطون*. ج ۴. تهران: خوارزمی.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۹۹۳ م.). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسة دار احیاء تراث الإسلامیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۵). *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*. ج ۱. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مصطفوی، حسن. (۱۳۷۸). *ترجمه مصباح الشریعه*. ج ۱. تهران: مرکز نشر علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). *آشنایی با علوم اسلامی*. ج ۱. قم: صدرا.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۶). *التمهید*. ج ۷. قم: مؤسسه التمهید.
- مفید، محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق.). *تصحیح الإعتقادات الإمامیه*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۸۷). *دیوان اشعار عرفانی*. تهران: چاپ و نشر عروج.