

موطن أخذ میثاق در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ اعراف از منظر علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی

ابراهیم کلانتری*

حمیدرضا شاملو**

چکیده

آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ اعراف مشهور به آیات میثاق از پیچیده‌ترین آیات قرآنی به لحاظ تفسیری است. یکی از مباحث اصلی در تفسیر این آیات بحث موطن أخذ میثاق است؛ به این معنا که، این میثاق الهی که مفاد آن ربوبیت الهی و عبودیت انسان است در کجا بسته شده و صحنه‌ای که پرسش «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و پاسخ «بلی» در آن رخ نموده در کجاست؟ مفسران از دیرباز نظرهای متفاوتی درباره موطن أخذ میثاق در این آیات ابراز داشته‌اند؛ از جمله علامه طباطبایی عالم ملکوت را موطن أخذ میثاق می‌داند اما آیت‌الله جوادی آملی این نظر را نقد و رد نموده و موطن فطرت را موطن أخذ میثاق دانسته است. این مقاله در پی آن است که، پس از تقریر نظر این دو مفسر، نشان دهد: قول ملکوتی بودن أخذ میثاق با مبانی قرآنی و برهانی سازگارتر است و دیگر آنکه تمام مواظنی که برای أخذ میثاق از سوی مفسران صورت‌بندی شده است به دو موطن ملک و ملکوت قابل ارجاع است.

واژگان کلیدی

آیات میثاق، موطن أخذ میثاق، موطن ملکوت، موطن فطرت.

ekalantari@ut.ac.ir

** دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تهران.

** دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). hamidrezashamluo@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۶/۲۲

طرح مسئله

آیات کریمه ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف مشهور به آیات میثاق‌اند:

وَ إِذْ 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 وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ؛

و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویند ما از این [امر] غافل بودیم. یا 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 می‌کنی؟

این آیات از مهم‌ترین و دقیق‌ترین آیات قرآنی، به لحاظ معنا و زیباترین آیات، به لحاظ اسلوب به شمار می‌روند؛ علامه طباطبایی درباره این آیات می‌نویسد:

الآيات تذكر الميثاق من بني آدم علي الربوبية و هي من أدق الآيات القرآنية معني و أعجيبها نظما. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۳۰۶)

این آیات از دیرباز مورد توجه مفسرین قرار گرفت و گروه‌های مختلف، با مذاق‌های متفاوت فکری، به تفسیر آن پرداختند و بر غموض و صعوبت معارف آن اشاره کردند. برای نمونه، خواجه عبدالله انصاری درباره این آیات می‌نویسد:

این آیات از روی فهم بر لسان حقیقت، رمزی دیگر دارد و ذوقی دیگر ... (میبدی، ۱۳۷۱: ۳ / ۷۹۳)

غموض و صعوبت این آیات باعث اختلاف در تفسیر و پیدایش آراء مختلف پیرامون این آیات شده است. فضل بن حسن طبرسی در این باب می‌نویسد: «اختلف العلماء من العام و الخاص في معني هذه الآية». (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴ / ۴۲۲)

قطع نظر از مباحث مختلفی که در ذیل این آیات مطرح شده است، بحث از موطن اخذ میثاق اساسی‌ترین بحث مطرح شده از سوی مفسران در ذیل این آیات است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۷۴)

این مقاله در پی آن است که، پس از نقل نظرات مختلف، نشان دهد قول علامه طباطبایی، مبنی بر ملکوتی بودن اخذ میثاق، به لحاظ قرآنی و برهانی به معنای آیات نزدیک‌تر است. از سوی دیگر،

موطن أخذ میثاق در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ أعراف از منظر علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی □ ۱۰۳

نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر ملکوتی بودن أخذ میثاق وارد نیست و نظر ایشان، مبنی بر فطری بودن موطن أخذ میثاق، قابل نقد است.

برای این کار، ابتدا قول ملکوتی بودن أخذ میثاق، بنا بر مبانی علامه طباطبایی در تفسیر قرآن براساس غرر آیات، تقریر شده است و نشان داده شده که میثاق ملکوتی در صورت ملکی خویش به دو صورت میثاق فطرت و میثاق تحت نبوت رسل، ﷺ رخ نموده است. این دو چهره ملکی ریشه در عهد ملکوتی دارند و وجوداً به آن وابسته هستند. سپس، نقدهای آیت‌الله جوادی آملی به نظریه ملکوتی بودن أخذ میثاق نقل، نقد و ردّ شده است.

در ادامه، قول آیت‌الله جوادی آملی، مبنی بر فطری بودن موطن أخذ میثاق، تقریر شده است و نقدهایی بر آن وارد شده است؛ نقدهایی که نشان می‌دهد قول ایشان دارای اختلال است. در نهایت، نشان داده شده است که تکثیر موطن أخذ میثاق خالی از اشکال نیست و تمام اقوال درباره موطن قابل ارجاع به دو موطن ملک و ملکوت است.

دیدگاه‌های مختلف درباره موطن أخذ میثاق

درباره موطن أخذ میثاق نظرهای مختلفی ابراز شده است. در ادامه، برخی از این نظرات مرور می‌گردد و به برخی از نقدهای وارد شده به این نظرها اشاره می‌شود:

یک. أخذ میثاق در عالم ذرّ

علامه طباطبایی این نظر را به حشویه و برخی از محدثین منسوب می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸ / ۳۱۸) خلاصه این نظریه این است که، پیش از آنکه ارواح بشری به ابدان تعلق گیرد و زندگی این جهانی آغاز گردد، خدای متعال ارواح اولین تا آخرین بشر را به ذرات ریزی که از صلب حضرت آدم ﷺ خارج شده بودند متعلق نمود و ایشان را بر خودشان شاهد گرفت. خداوند شهادتی بر ربوبیت خود و عبودیت آن ذرات، با القای سؤال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، گرفت و آن ذرات نیز این کلام الهی را «بلی» گفتند و شهادت به ربوبیت الهی و عبودیت خویش دادند. (برای نمونه ر.ک: ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۵ / ۱۶۱۳ - ۱۶۱۲)

بر این نظریه نقدهای بسیاری وارد شده است؛ (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۵ / ۳۰ - ۲۷) چرا که، افزون بر مخالفت با ظاهر آیه، با مسلمّات عقلی و قرآنی مغایر است. با این همه، چون برگرفته از ظاهر روایات است، مورد پسند اکثر حشویون و اهل حدیث قرار گرفته است.

دو. أخذ میثاق در موطن تمثیل

در این نظریه، تصویر ترسیم شده در آیات میثاق حمل بر تمثیل شده است؛ یعنی، چنین اتفاقی در

عالم خارج روی نداده است بلکه این صحنه تمثیلی است از حال انسان در جهان که هر لحظه به معاینه می‌بیند که تحت ربوبیت خدای عالم است و گویا پروردگارش دمامد می‌گوید آیا من پروردگار تو نیستم و او هر لحظه، با نگاه به خویشتن، این ربوبیت را در سراپای خویش می‌بیند و به عبودیت خود شهادت می‌دهد.

جارالله زمخشری شاخص‌ترین مفسر قائل به این قول است:

و معنی أخذ ذریّاتهم من ظهورهم: إخراجهم من أصلهم نسلاً و إشهدهم علی أنفسهم و قوله أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى شَهِدْنَا من باب التمثیل و التخییل! و معنی ذلك أنه نصب لهم الأدله علی ربوبیته و وحدانیته و شهدت بها عقولهم و بصائرهم التي رکبها فهم و جعلها ممیزه بین الضلاله و الهدی، فكأنه أشهدهم علی أنفسهم و قرهم و قال لهم: أ لست بربکم؟ و كأنهم قالوا: بلی أنت ربنا، شهدنا علی أنفسنا و أقرنا بوحدانیتک و باب التمثیل واسع فی کلام الله تعالی و رسوله علیه السلام و فی کلام العرب. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۱۷۶)

ابوحيان محمد بن يوسف اندلسی (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۹۵) سید محمد محقق داماد و سیدشرف الدین عاملی (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۲۵ - ۱۲۴) از قائلین این قول بر شمرده شده‌اند. بر این رأی نیز اشکال‌های بسیاری وارد شده است؛ مهم‌ترین آنها، حمل آیه بر مجاز و نادیده گرفتن ظرف «اذ» - که دلالت بر وقوع حادثه در گذشته دارد - است. (برای تفصیل بیشتر در نقد این قول ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۹۷ - ۹۵)

سه. اخذ میثاق در موطن عقل و وحی

این قول دیدگاه اولیه آیت‌الله جوادی آملی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۳۶ - ۱۳۵) که بعداً در تفسیر تسنیم از آن عدول می‌کند. طبق این نظر، موطن اخذ میثاق عقل و ارسال رسل است؛ با این توضیح که، خداوند توسط عقل؛ یعنی مبنای قابل توحید و ارسال رسل؛ یعنی مبنای فاعلی توحید، حجت را بر بشر تمام نموده و در قیامت راه احتجاج را بر بشر می‌بندد به طوری که اگر انسان دو بهانه بیان شده در آیه را در قیامت مطرح کند، خداوند به او پاسخ می‌دهد که من با دو حجت عقل و نقل ربوبیت خود و عبودیت تو را تبیین کرده‌ام. در این قول، این موضوع که موطن عقل و وحی، به لحاظ وجودی، مقدّم بر موطن تکلیف هستند به‌عنوان مغرّی برای نادیده انگاشتن ظرف وقوع داستان اخذ میثاق انگاشته شده است.

بر این نظر نقدهایی وارد است؛ نقدهایی که باعث شد آیت‌الله جوادی آملی از این نظر برگردد.

از جمله این نقدها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

یکم اینکه، در این قول بین دو دسته از آیات - آیه میثاق، یعنی آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف و آیات مربوط به میثاق عقلی، مثل آیه ۶۰ سوره یس و میثاق توسط ارسال رسل، مانند آیه ۱۶۵ سوره نساء، که از نظر مفهومی با یکدیگر تفاوت دارند و هر کدام سخن از موطن خاص و متفاوتی می‌زنند، خلط شده است و در تفسیر هر دو دسته از مبانی مشترکی استفاده شده است؛ دوم اینکه؛ در این قول، معنایی بر آیات میثاق حمل شده است که آیات از آن ابا دارند و با فضای جاری معنایی در آیات هم خوانی ندارد؛ زیرا آیات میثاق را حمل بر مواظنی نموده است که در منطوق آیات هیچ سخنی از آن دو نیست؛ یعنی، در این آیات، نه سخنی از تعقل رفته و نه اطلاعی از توحید و ربوبیت الهی از طریق نبوت و ارسال رسل داده شده است.

چهار. اخذ میثاق در موطن عقل

بعضی از مفسران احتمال داده‌اند که موطن اخذ میثاق نشئه دنیا باشد و مراد از اخذ میثاق اعطای قوه عاقله به انسان باشد؛ قوه عاقله‌ای که اگر خوب به کار گرفته شود، هر عاقلی به ربوبیت خدا و عبودیت خویش اعتراف می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۸۹)

آیت‌الله جوادی آملی بر این قول پنج اشکال وارد نموده است: ناسازگاری با موطن اخذ میثاق که از ظاهر آیات برمی‌آید که پیش از عالم طبیعت و نشئه دنیاست؛ ناهم‌خوانی با عموم آیه که اگر موطن اخذ میثاق عقل نظری باشد، سفهاء و مجانبین از دایره آن خارج‌اند و اگر عقل عملی باشد، کافران و مشرکان از شمول آن بیرون‌اند؛ ناسازگاری با تعلیل ذیل آیه، با این توضیح که، اگر حجّت عقل باشد، هر دو اشکال مشرکان در قیامت وارد خواهد بود و آنها می‌توانند بی‌خردی و تحت تأثیر قرار گرفتن خردهاشان با افکار مشرکانه پدرانیشان را حجت بیاورند؛ ناهماهنگی با علم حضوری مستفاد از آیه، با این توضیح که، براساس ظاهر آیه، شهادت انسان به ربوبیت خدا و عبودیت خودش با علم حضوری است درحالی که به‌کارگیری قوه عاقله و اقامه برهان تنها با بهره‌گیری از دانش‌های حصولی انجام می‌گیرد؛ ناهم‌خوانی با آیات دیگر که در آنها از لزوم وجود هدایت الهی انسان با وحی و نبوت در کنار هدایت با عقل سخن رفته است. (همان: ۸۹ - ۹۲)

پنج. اخذ میثاق در موطن وحی

از نظر برخی از مفسران، موطن اخذ میثاق می‌تواند موطن وحی و نبوت باشد؛ یعنی، خدا با زبان انبیاء الهی، ﷺ و از راه وحی، درباره ربوبیت خود و عبودیت بشر، از او عهد گرفته است. (همان: ۹۲ - ۹۳)

آیت‌الله جوادی آملی بر این نظر نیز نقدهایی وارد نموده است: این قول با ظرف اخذ میثاق، که از ظاهر آیه مستفاد است، ناسازگار است؛ این قول با اخذ میثاق همگانی و هم‌زمانی که از ظاهر آیه مستفاد است ناسازگار است؛ زیرا اخذ میثاق از انسان‌ها، بر پایه معارف وحیانی و توسط انبیاء الهی، امری تدریجی است و همه به آن «بلی» نگفته‌اند. (همان: ۹۳)

شش. اخذ میثاق از ارواح

این قول را آیت‌الله جوادی آملی از برخی از روایات استفاده می‌کند و نامناسب با ظاهر آیات میثاق می‌داند:

بر پایه بعضی روایات، خدا ارواح را دوهزار سال - بیشتر یا کمتر - پیش از ابدان آفریده است ... ممکن است موثقی فراوانی وجود داشته و ارواح در نشئه خاص خودشان میثاقی هم سپرده باشند؛ لیکن مفاد آیه مورد بحث آن مطلب را ثابت نمی‌کند، بلکه درباره نشئه کثرت و انسانیت است که به صورت تفصیلی همه ذریه بنی‌آدم از پشت پدرانشان آفریده شده‌اند و از تک‌تک آنها اقرار گرفته شده است، پس حمل آیه اخذ میثاق بر پیمان گرفتن از ارواح برخلاف ظاهر آیه است. (همان: ۱۰۹)

قول ششم و هفتم که عبارت‌اند از اخذ میثاق در موطن ملکوت، که مطابق با نظر علامه طباطبایی است، و اخذ میثاق در موطن فطرت، که مطابق با نظر آیت‌الله جوادی آملی است، چون دو قول اصلی مورد نظر این مقاله هستند به‌طور مجزا و مبسوط به آنها پرداخته می‌شود.

تقریر نظر علامه طباطبایی

در سیره تفسیری علامه طباطبایی، که مبتنی بر روش قرآن به قرآن است، آیاتی با عنوان «غرر آیات قرآنی» معرفی می‌شوند. این آیات چفت‌های معنایی برای اتصال آیات مختلف قرآن به یکدیگر هستند و اساس ترسیم جهان بینی قرآنی به شمار می‌آیند. برای نمونه‌ای از غرر آیات قرآنی، می‌توان به آیات «قدر» اشاره کرد. (برای اطلاع کامل از سیره تفسیری علامه طباطبایی ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱ / ۴۲۲)

تبیین نظر تفسیری علامه درباره آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف نیازمند پرداختن به یکی از غرر آیات قرآن از منظر ایشان است؛ آیه ۲۱ سوره حجر که معارف کلیدی بسیاری را به دست می‌دهد:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ

و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای

معین فرو نمی‌فرستیم.

علامه درباره جایگاه بنیادی این آیه چنین می‌گوید:

و الذي يعطيه التدبير في الآيه و ما يناظرها من الآيات الكريمة أنها من غرر كلامه تعالي تبين ما هو أدق مسلکا و أبعد غورا مما فسروها به و هو ظهور الأثياء بالقدر و الأصل الذي لها قبل إحاطته بها و اشتماله عليها. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲ / ۱۴۳)

علامه در تفسیر این آیه، پس از تضعیف سه نظریه از مفسران مختلف، به تبیین نظر خویش می‌پردازد: در آیه مورد بحث، عمومیت خاصی وجود دارد که از سیاق نفی جاری در آیه، تأکید بر این نفی با حرف «من» و نیز کاربرد کلمه «شيء»، که از عمومی‌ترین کلمات قرآن است، دانسته می‌شود؛ بنابراین، هیچ فردی از موجودات از دایره شمول آن بیرون نیست. از همین جا مشخص می‌گردد که هیچ موجودی نیست مگر اینکه در خزائن الهی وجود دارد. (همان)

سپس، علامه به تبیین جمله «تُنَزَّلُ» می‌پردازد و نشان می‌دهد که اولاً، خداوند شیء را نازل از سوی خود می‌داند؛ ثانیاً، مفهوم نزول مستلزم نحوی از بالایی و پایینی است و این بالایی و پایینی حسّی نیست بلکه مرتبه‌ای و وجودی است. (همان)

علامه با استفاده از قسمت پایانی آیه روشن می‌کند که این نزول وجودی تدریجی همان چیزی است که ظهور و تعین موجودات به آن وابسته است؛ یعنی، اگر قدر و اندازه نباشد هیچ موجودی متمایز و متعین نخواهد شد. از سوی دیگر، این آیه نشان می‌دهد که هر چیزی، قبل از نزولش به این عالم و استقرار در آن، در خزائن الهی مستقر است و قدر و حدّ آن هم دوش با نزول پیدا می‌شود؛ پس هر چیزی قبل از نزول مقدر به قدر و محدود به حدّ نیست و در عین حال باز همان شیء است. (همان: ۱۴۵ - ۱۴۴)

علامه سپس به شرح چگونگی خزائن می‌پردازد و اثبات می‌کند که هر خزینه محدود به خزینه بالاتر از خود است و اشیاء در آنها، به فراخور هر خزینه، قدر و اندازه‌ای به خود می‌گیرند. همچنین، او از کلمه تنزیل در جمله «تُنَزَّلُ» تدریج را استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که نزول شیء مفروض به خزائن پایین‌تر مرحله به مرحله است و در هر مرحله قدری تازه به خود می‌گیرد تا اینکه به عالم دنیا رسیده و در تمام جهات محدود می‌گردد. او از تعبیر «عنده»، به کمک آیه ۹۶ سوره نحل، استفاده می‌کند تا نشان دهد که این خزائن فوق عالم مشهود ما و مانا، لایزال و لایتغیر هستند. (همان: ۱۴۵)

بنا بر آنچه در بالا تقریر شد، معلوم می‌شود که هیچ موجودی از این حالت نزول تدریجی خارج نیست

و حتی موجودات اعتباری نیز نشأت گرفته از موجودات حقیقی عنداللهی هستند. (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۷ - ۵) علامه این مطلب بنیادی در سیره تفسیری خویش را در مواضع مختلفی در *المیزان* و رسائل خود تبیین می‌کند و با اتکا بر آن آیات بسیاری را تفسیر می‌کند. برای نمونه در رساله و سائط می‌نویسد:

یکی از این ادله [برای اثبات عوالم کلی وجود] آیه ۲۱ سوره حجر است ... این آیه با عمومیتی که دارد، بیانگر آن است که همه موجودات این جهان، نزد خدای متعال وجودهایی گسترده و نامحدود و بی اندازه دارند؛ زیرا ظاهر آیه آن است که «اندازه» همراه با تنزیل و پایین آمدن، پدید می‌آید و این تنزیل به صورت «تجافی» نیست که محل نخستین خالی بماند، زیرا خدا می‌فرماید: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ»^۱ (نحل / ۹۶) و اگر این آیه را ضمیمه کنیم به آیات: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»^۲ (قصص / ۸۸) و «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»^۳ (الرحمن / ۲۷ - ۲۶) نتیجه می‌دهد که آنچه نزد خداوند است «وجه» او می‌باشد. آنگاه آیه: «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ»^۴ (رعد / ۸) دلالت می‌کند که خداوند در هر چیزی وجهی دارد و به بیان دیگر در هر شیئی یک «وجه خدایی» و یک «وجه خلقی» وجود دارد. (طباطبایی، ۱۳۸۱: ۱۴۸)

علامه طباطبایی موطن اخذ میثاق را عالم ملکوت می‌داند و ملکوت وجه خدایی عالم خلق است:

أن المراد بالملكوت الجهة التالية له تعالي من وجهي وجود الأشياء و بالملك الجهة التالية للخلق. (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق: ۱۷ / ۱۱۶)

برای توضیح این جمله می‌توان گفت:

آیاتی همچون «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ۗ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۵ (یس / ۸۳ - ۸۲) و «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. آنچه پیش شماسست تمام می‌شود و آنچه پیش خداست پایدار است.
۲. جز ذات او همه چیز نابودشونده است.
۳. هر چه بر [زمین] است فانی شونده است. و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند.
۴. و هر چیزی نزد او اندازه‌ای دارد.
۵. چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش»؛ پس [بی درنگ] موجود می‌شود. پس [شکوهمند و] پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست، و به سوی اوست که بازگردانیده می‌شود.

كَلَّمَح بِالْبَصَرِ^۱ (قمر / ۵۰) ثابت می‌کنند که وجود تدریجی موجودات و انسان، امری از جانب خداست «امر من الله» که به صورت دفعی به آنها داده شده و با کلمه «کن» یکباره افاضه شده، پس همه موجودات دو وجهه وجودی دارند: وجهه‌ای که رو به سوی دنیا دارند و به شکل تدریجی از قوه به فعل و اندک‌اندک از عدم به وجود می‌آیند ... و وجهه‌ای که رو به سوی خدای سبحان دارد و هر موجودی به اعتبار این وجهه‌اش غیرتدریجی است ... هر چند این دو وجهه برای یک چیزند، دو وجهه‌اند و هریک ویژگی خاصی دارد و حکمی مخصوص ... تدبّر در آیات یادشده درباره ملکوت و بازگشتی دوباره به آیه «إِذْ أَخَذَ...» روشن می‌کند که آیه مورد بحث، تفصیل اجمالی است که در آن آیات بدان اشاره شده ... (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۱۰۰ - ۹۸)

به دیگر سخن، عالم ملکوت آنجا است که تمام موجودات مستغرق وجود الهی هستند و هیچ حجابی بین آنها نیست تا مانع از شهود ربوبیت الهی گردد. چون عالم ملکوت - آن چنان که گذشت - باطن عالم ملک است و هرچه در عالم ملک ظاهر است، چکیده عالم ملکوت است، پس رابطه آن با عالم ملک به نحو بطون و ظهور است؛ یعنی، عالم ملکوت باطن عالم ملک است. حال، چون عالم ملکوت عالم وحدت است و کثرات در آن راه ندارند و امور آن با «کن» الهی و بدون تدریج بلکه به‌طور دفعی افاضه می‌شود، آن شهود بی‌پرده و ملکوتی و آن پیمان‌الست در آیات میثاق، در قوس نزول خود و در صورت ملکی خویش، منحل به دو صورت می‌گردد: یکی، فطرت ودیعه نهاده شده در انسان و دیگری ارسال رسل و انبیاء الهی.

مطلب اخیر، به خوبی می‌تواند ریشه معرفت فطری را روشن نماید؛ چه اینکه، فطرت نوعی معرفت است و لابد باید ریشه در معرفتی شهودی داشته باشد و موطن این شهود - با توضیحاتی که گذشت - عالم ملکوت است. پس آن اخذ میثاق بی‌پرده و شهود ناب در عالم ملک، به دلیل اینکه محجوب به حجب نورانی و ظلمانی است، به صورت فطرت نهفته در وجود انسان و ارسال رسل رخ می‌نماید. از سوی دیگر، چون انسان در نشئه ملک، به دلیل وجود حجب، دچار نسیان میثاق ملکوتی می‌گردد، فطرت مدسوسش را خداوند توسط تذکر بیدار می‌کند؛ از همین جاست که انبیاء الهی، ﷺ مذکر خوانده شده‌اند.

نکته قابل توجه در این بحث این است که آن اخذ میثاق رخدادی واقعی بین علت و معلول و

۱. و فرمان ما جز یک بار نیست [آن هم] چون چشم به هم زدنی.

ربّ و مربوط است؛ زیرا معلول عین ربط به علت خویش است؛ نیز چون در نشئه حقیقت شهود جاری است، آن شهود در عالم ملک ظهور می‌کند و تجلّی آن به صورت عقل ظاهر و عقل باطن نمایان می‌گردد.

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف از آیات یگانه قرآن کریم است و هیچ ربط مفهومی با آیات مربوط به فطرت چون آیه: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ»^۱ و آیات مربوط به ارسال رسل چون: «رُسُلًا مَّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»^۲ ندارد؛ زیرا این آیات ناظر به صورت ملکی میثاق الستاند و آیات میثاق تنها آیاتی هستند که اصل و ریشه این صور ملکی را بیان می‌کنند.

مؤید این برداشت مطلبی است که علامه در ذیل یکی از همین آیات، که جنبه ملکی آیات میثاق را بازگو می‌کند، آورده است؛ او در ذیل آیه بیستم سوره رعد می‌نویسد:

المراد بهذا العهد و الميثاق بقريظة ما ذكر في الآية السابقة من تذكرهم هو ما عاهدوا به ربههم و واثقوه بلسان فطرتهم أن يوحده و يمجروا علي ما يقتضيه توحيده من الآثار فإن الإنسان مفطور علي توحيده تعالي و ما بهتف به توحيده و وهذا عهد عاهدته الفطرة و عقدتته. و أما العهود و المواثيق المأخوذة بوسيلة الأنبياء و الرسل عن أمر من الله و الأحكام و الشرائع فكل ذلك من فروع الميثاق الفطري فإن الدين فطري. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱ / ۳۴۲)

از اینجا مشخص می‌شود که علامه بین این دو دسته آیات که هر دو سخن از عهد می‌کنند، ولی یکی ناظر به عهد ملکوتی است و دیگری ملکی، فرق نهاده است. در اینجا، او عهد فطری و عهد توسط انبیاء الهی را در کنار هم ذکر می‌کند و سخنی از عهد ملکوتی نیست.

آیت‌الله جوادی آملی نظریه ملکوتی بودن اخذ میثاق را دارای بیشترین ویژگی‌هایی می‌داند که از آیات میثاق استظهار می‌شود؛ اینکه، این نظریه موافق با ظاهر آیات است، با این توضیح که این تفسیر با ظاهر آیات، که بر تقدّم موطن میثاق دلالت دارد، سازگار است و محذورات نظریه‌های دیگر،

۱. پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن، با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار. (روم / ۳۰).
۲. پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهبانه و] حجتی نباشد. (نساء / ۱۶۵)

همانند تناسخ و ... در آن نیست؛ اینکه، این نظریه موافق با امکان یادآوری است که از فعل مقدر «اذکر» در آیه فهمیده می‌شود، با این توضیح که چون موطن ملکوت همراه موطن ملک در دنیا نیز مطرح است و رابطه انسان با آن برقرار است، همه حتی مشرکان و ملحدان نیز می‌توانند با زدودن غبار شرک و کفر میثاق الهی را به یادآورند؛ اینکه، چون نشئه ملکوت از خطا، غفلت و نسیان مبراً است، پس احتجاج خدا در قیامت به جاست و بهانه غفلت و تربیت در محیط شرک آلود مقبول نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۱۰۶ - ۱۰۵)

نقدهای آیت‌الله جوادی آملی بر نظر علامه طباطبایی و پاسخ به آنها

آنچنان که گذشت، آیت‌الله جوادی آملی نظر علامه طباطبایی را درباره موطن اخذ میثاق واجد محاسن بسیار نسبت به سایر نظرات می‌داند، ولی در عین حال، آن را مناقشه‌بردار می‌خواند و در نهایت آن را رد می‌کند. در اینجا، این مناقشه‌ها نقل و سپس، با توجه به تقریری که از نظر علامه ارائه شد، نقد و رد می‌شوند.

الف) اختصاص نداشتن آن به بنی‌آدم

اشکال: بنا بر آیات متعدد قرآن، مانند آیات ۸۳ یس و ۵۶ هود، مجموعه نظام هستی دارای ملکوت است و همه موجودات در ملکوت خود خدا را به ربوبیت و خود را به عبودیت می‌شناسند و این خاص انسان نیست. از سوی دیگر، هرچه در عالم امر بگذرد صبغه تکوینی دارد و در این میان بین انسان و غیر انسان تفاوتی نیست. (همان: ۱۰۶ و نیز جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۳۲ - ۱۳۱)

پاسخ: اینکه جنبه ملکوتی داشتن فقط خاص انسان نیست و هر موجودی دارای صورتی امری و رویه‌ای به سوی خداست، مطلب حق و صحیحی است؛ اما، این مطلب دلیل بر یکسانی و تساوی ارزش وجودی تمام موجودات در نشئه ملکوت نیست؛ از آنجاکه ملک و ملکوت در هم تنیده شده‌اند، معامله با صورت ملکوتی بر مبنای صورت ملکی‌ای خواهد بود که آن حقیقت ملکوتی در آینده وجودی خویش آن را احراز خواهد نمود. مؤید این مطلب آیات متعددی است که بر کرامت انسان نسبت به دیگر موجودات دلالت می‌کند؛ مانند آیات سوم به بعد سوره بقره که ضمن آن خداوند، در یک تمثیل تکوینی، انسان را مسجود ملائک قرار می‌دهد. پس بین انسان و غیرانسان تفاوت بسیاری هم از نظر قابلیت ملکی، و به طریق اولی، از نظر ملکوتی وجود دارد. نظام تشکیکی و مرتبه‌ای هستی نیز دال بر این مطلب است. در آیات بسیاری، خداوند بین موجودات ملکوتی بعضی را بر بعض دیگر برتری بخشیده است؛ مثلاً، جبرئیل امین را «مطاع» خوانده (تکویر / ۲۱ - ۱۹) و یا از زبان ملائک آمده است:

وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ؛ و هیچ‌یک از ما [فرشتگان] نیست مگر [اینکه] برای او [مقام و] مرتبه‌ای معین است. (صافات / ۱۶۴)

و این به دلیل قوت و ضعف این موجودات در قابلیت ملکی و ملکوتی شان در پذیرفتن ولایت الهی است.

ب) عدم تأمین کثرت ترتیبی

اشکال: از آیات میثاق این گونه استنباط می‌گردد که کثرت با ترتیب بنی آدم است که منوط به تولد و تناسل است و این کثرت غیر از کثرت آخرت است که همه هم‌زمان سر از خاک برمی‌دارند و گویا همه فرزندان خاک‌اند. اما کثرت در نشئه ملکوت، چون کثرت در آخرت، بی‌ترتیب است. همه با چهره ملکوتی هم‌زمان با خدای سبحان پیوند دارند و این کثرت با کثرت ترتیبی جاری در ظاهر آیات میثاق سازگار نیست.

پاسخ: اگر بپذیریم که صورت ظاهری اخذ میثاق ملکوتی همان ارسال رسل و مفسور بودن انسان به فطرت الهی است، این اشکال وارد نخواهد بود؛ با این توضیح که آن حجت امری در موطن ملکوت به صورت خلقی نیز، به شکل هم‌عنان، موردنظر بوده است و مفروض گرفته شده است. همین موضوع است که باعث می‌گردد خدای متعال در قیامت، در عین اینکه بر اخذ میثاق ملکوتی استدلال می‌کند، به طریق ظهور و بطون، بر مبنای فطرت و ارسال رسل نیز استدلال کند. اگر این اشکال وارد باشد، لازم می‌آید که خدا در قیامت به ارسال رسل استدلال ننماید؛ چه اینکه، نبوت امری کاملاً خلقی و مربوط به این جهان است و راهی به ملکوت ندارد. (برای توضیح خلقی بودن نبوت رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۷۳ - ۷۲)

ج) راه نیافتن شرک در ملکوت

اشکال: اینکه موطن آیه میثاق را ملکوت بدانیم با تعلیل ذیل آیه ناسازگار است؛ زیرا این تعهد و میثاق برای این است که انسان در قیامت احتجاج نکند که ما غافل بودیم یا پدران ما مشرک بودند. درحالی‌که در موطن ملکوت غفلت و شرک راه ندارد و پدر و پسری نیست تا کسی احتجاج کند به اینکه ما غافل بودیم یا پدرانمان مشرک بودند و ما هم مشرک شدیم. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۱۰۷)

پاسخ: درست است که موطن اصلی اخذ میثاق ملکوت است، اما این بدین معنا نیست که گفتگوی ذیل آیه را کاملاً از صورت ملکی اخذ میثاق ملکوتی جدا ساخته و بی‌ارتباط کنیم. آن‌چنان که گذشت، صورت ملکی پیمان ملکوت، فطرت و ارسال رسل است و این دو صورت ملکی،

موطن أخذ میثاق در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ أعراف از منظر علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی □ ۱۱۳

اگر میثاق ملکوتی انجام نمی‌شد، مورد فراموشی و انکار قرار می‌گرفتند؛ چه اینکه، هیچ امری نمی‌تواند در عالم دنیا باشد و مورد نسیان کامل قرار نگیرد، الا اینکه، حصّه‌ای از امور فرازمانی و غیرمادی داشته باشد. اگر اخذ پیمان ملکوتی انجام نمی‌گرفت، ریشه معرفت تبدیل‌ناپذیر فطرت قطع می‌شد و از سوی دیگر، سخنان انبیاء الهی علیهم‌السلام هیچ‌گاه شنیده نمی‌شد. اگر اخذ پیمان ملکوتی نبود، دیگر سخن از مدسوس شدن فطرت در دنیا بر اثر غفلت به میان نمی‌آمد، بلکه فطرت معرفتی زمان‌مند، مکان‌مند و بی‌تکیه به حقیقت ملکوتی می‌شد و بر اثر غفلت معدوم می‌گشت.

د) نارسایی پیمان گرفتن در موطن شهود برای حفظ میثاق در موطن غفلت

اشکال: اگر خداوند در موطن ملکوت از انسان‌ها تعهد گرفته باشد، این تعهد در عالم «کن» و امر نمی‌تواند مبنایی برای عالم «یکون» و خلق باشد؛ چه اینکه این عالم، عالم نسیان است و هیچ‌گاه عهد در عالم شهود حجّت برای عالم غرور، نسیان و حجاب نخواهد بود. (همان: ۱۰۸ - ۱۰۷)

پاسخ: آن‌چنان که در پاسخ به مناقشه سوم گذشت، مقدمه و علة العلل توجه به فطرت در این جهان و لَبّیک گفتن به پیامبران الهی همان عهد مأخوذ است؛ به این صورت که اگر شهود بی‌پرده ملکوتی نبود و اگر آن میثاق در کنه وجود انسان در ملکوت به ودیعه نهاده نمی‌شد، در این عالم نه نبوتی مؤمنانه پذیرفته می‌شد و نه کسی، درحال انقطاع اسباب، به معرفت فطری خویش از مسبب‌الاسباب بازمی‌گشت و به او متوسّل و متوکّل می‌شد.

از سوی دیگر، آیت‌الله جوادی آملی، در جایی که محاسن نظریه ملکوتی بودن اخذ میثاق را برشمرده، امکان یادآوری اخذ میثاق ملکوتی را در عالم ملک، به دلیل ربط وجودی آن‌ها، ممکن دانسته است؛ (همان: ۱۰۵) اما در اینجا، سخن خود را نقض نموده و میثاق بسته شده در عالم ملکوت را حجّت برای عالم ملک نمی‌داند.

تقریر نظر آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی موطن اخذ میثاق را، در آیات مورد نظر، موطن فطرت می‌داند. از نظر او اخذ پیمان در موطن فطرت همان است که از آن به راه دل، فطرت و شهود تعبیر می‌کنند. از نظر آیت‌الله جوادی آملی، این تفسیر از موطن اخذ میثاق از اشکال‌های تفسیرهای ششگانه دیگر خالی است و با ظاهر آیات سازگار است. براساس این نظریه، خداوند در موطن فطرت از همه بنی‌نوع بشر پیمان بر توحید ربوبی خویش گرفته است و همه بر ربوبیت او گردن نهاده‌اند و اقرار کرده‌اند. این پیمان نه به زبان عقل و استدلال و نه به زبان وحی و معجزه بوده است بلکه به زبان فطرت بوده است. از منظر

او، این عهد در اصل خویش برای تمام انسان‌ها یکسان بوده است ولی در همه دارای استواری یکسان نیست و این امر از عوارض امور دنیاست و گرنه اصل ربوبیت را همه باور داشته و به آن مؤمن‌اند. (همان: ۱۱۱ - ۱۱۰)

آیت‌الله جوادی آملی برای توضیح نظریه خویش به راه‌هایی که خدا برای تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان قرار داده است، می‌پردازد و عقل، نقل و فطرت را راه‌های سه‌گانه سعادت انسان معرفی می‌کند. از نظر او، به راه عقل در آیات بسیاری اشاره شده است و انسان به تعقل و تدبیر تشویق شده است. راه وحی نیز براساس ارسال رسل و انزال کتب صورت بسته است و حجت را بر او تمام کرده است. اما راه فطرت و دل، راهی است که مستقیماً با خدای سبحان پیوند دارد و در هر حالی با همه انسان‌ها، به شکل موجه کلی و قضیه حقیقی، در هر عصر و مصری همراه است و تغییر و تبدیل‌پذیر نیست. (همان: ۱۱۳ - ۱۱۱)

آیت‌الله جوادی آملی سپس این راه‌ها را به مثابه موازن احتجاج خداوند با انسان قلمداد می‌کند که خداوند طی آنها حجت را بر انسان تمام کرده تا در قیامت راه عذر و بهانه را مسدود نماید. این موازن، براساس راه‌های پیش‌گفته، عبارت‌اند از: موازن عقل و استدلال، موازن نقل و وحی، موازن اخذ میثاق. در توضیح این موازن همان توضیحات بحث راه‌ها ارائه شده است؛ الا اینکه، در قسمت سوم به‌جای موازن فطرت از عنوان موازن اخذ میثاق استفاده شده است. (همان: ۱۱۵ - ۱۱۴)

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح قسم سوم اضافه می‌کند که از استدلال ذیل آیه میثاق برمی‌آید که، علاوه بر ضرورت عقل و وحی، اخذ میثاق هم ضروری است و حتماً باید انجام گیرد و اگر انجام نشود حجت بر انسان تمام نخواهد شد. او با اشاره به آیه: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِيُنذِرَ لِكُلِّ نَفْسٍ مِّنْهُمْ لَوْ لَمْ يَأْتِ الْوَحْيَ لَمْ يَكُن لِّلنَّاسِ عَاقِلَةٌ» (نساء / ۱۶۵)

و آیات میثاق به این نتیجه می‌رسد که مدار اخذ میثاق با مدار عقل و وحی متفاوت است و هر یک از این سه موازن دارای جایگاه هدایتی مخصوص به خود هستند. از نظر او، دلیل دیگر تفاوت جوهری این سه راه همگانی بودن قبول اخذ میثاق و تشنگی و عدم‌پذیرش همگانی دو راه عقل و وحی است. (همان: ۱۱۶ - ۱۱۵)

آیت‌الله جوادی آملی سپس، با تغییر بحث از موازن فطرت به راه فطرت، با استفاده از آیه فطرت به برشمردن ویژگی‌های اخذ میثاق فطری می‌پردازد و تبدیل‌ناپذیری و همگانی بودن را از خصوصیات این نوع از اخذ میثاق بر می‌شمرد و در ادامه به شبهات حول این نظریه می‌پردازد. (همان: ۱۳۶ - ۱۱۶)

نقد نظر آیت الله جوادی آملی

اصلی ترین نقدی که بر نظریه فطری بودن موطن اخذ میثاق وارد است، عدم تنقیح معنای موطن است. پاسخ به این سؤال که موطن اخذ میثاق به چه معناست؟ با توجه به آیات مورد بحث، این است که موطن اخذ میثاق، یعنی جایی که پرسش و پاسخ خداوند و انسان در آن رخ داده است. طی این اخذ میثاق، انسان با توجه به علم حضوری اش به خود، خدا و اصل میثاق به ربوبیت خدا و عبودیت خویش معترف شده است. این اعتراف و این علم حضوری در معرفت فطری - چنان که آیت الله جوادی آملی به تفصیل درباره آن توضیح داده است - موجود است.

فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان ها باشد ... فطرت که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است ... فطرت به معنای خاص که در مقابل طبیعت مطرح می شود، یعنی انسان مرکب از بدن مادی و روح مجرد است که طبیعت به بدن مادی او بر می گردد و فطرت به روح مجرد او؛ زیرا آنچه که ادراک می کند و فراطبیعی را می فهمد و موجودات غیبی را با چشم ملکوتی خود مشاهده می کند و عهد می بندد و خود را غریب و بدهکار مورد معاهده غیبی می داند و به ربوبیت خدا اعتراف می کند و به عبودیت خویش نسبت به ذات اقدس الهی معترف است، همان روح مجرد انسانی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۷ - ۲۴)

از تعاریف بالا مشخص می گردد که معرفت فطری از مختصات روح مجرد انسان است و بی ارتباط با امور دنیاست؛ زیرا معرفت حضوری نمی تواند ریشه در عالم ملک داشته باشد. محل بروز و ظهور این معرفت حضوری عالم دنیاست ولی ریشه آن در عالم ملکوت و آلت آن «چشم ملکوتی» روح انسانی است.

شاید گفته شود که این مطالب تأیید اخذ میثاق در موطن فطرت خواهد بود اما چنین نیست؛ تدقیق در مطالب بالا روشن می نماید که اتفاقاً موطن معرفت فطری، که غیر از عالم ملک است، جایی نیست مگر عالم ملکوت.^۱ عالم ملکوت جایی است که امکان معرفت حضوری و دستیابی به آن وجود دارد.

در اینجا لازم است که به رابطه معرفت با عوالم کلی وجود پرداخته شود: انواع معرفت کاملاً

۱. این مطلبی است که عیناً در کلمات آیت الله جوادی آملی، آنچنان که در چند سطر پیش آمده است، دیده می شود.

تخته‌بند و منوط به مواطن معرفت هستند. در یک تقسیم‌بندی عقلی، انواع معرفت از دو نوع خارج نیستند یا حضوری‌اند و یا حصولی؛ علم حضوری، بر خلاف علم حصولی، علمی است که در آن ماهیت واسطه علم عالم به معلوم نیست، بلکه در آن وجود معلوم نزد عالم حضور می‌یابد و عالم بدون واسطه صور ذهنی، به وجود معلوم علم می‌یابد. (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲ / ۱۵۵ - ۱۵۴)

علم حضوری موطنی کاملاً غیرمادی و وجودی دارد. بر خلاف علم حصولی که موطن جریان آن موطن ماهیت است.^۱ بنابراین، انواع معرفت از دو حال خارج نیستند: یا حضوری‌اند یا حصولی و بر همین اساس مواطن معرفت یا ملکی‌اند یا ملکوتی.

نگاه علامه طباطبایی به موضوع موطن اخذ میثاق ریشه در این تقسیم‌بندی اساسی دارد. او بنا بر لزوم پیشینی بودن میثاق و حضوری بودن آن ملکوتی بودن موطن میثاق را صورت‌بندی نموده است و با این روش موطن دقیق معرفتی را که بویی از عالم دنیا نبرده مشخص کرده است.

براساس مطالب بالا، می‌توان گفت که افزودن اسمی مواطن میثاق دستاورد معرفتی چشم‌گیری ندارد بلکه مایه سردرگمی و عدم اتقان در صورت‌بندی معارف قرآنی می‌گردد؛ زیرا از مواطنی سخن می‌گوید که نمی‌توان خصوصیات عامی را برای آنها برشمرد و صرفاً چیزی در حد تسمیه‌ای غیردقیق است. پس سخن گفتن از مواطنی چون موطن فطرت، موطن ذر، موطن وحی، موطن تمثیل و ... در این بحث رهزن است.

برای روشن شدن بحث اخیر پرداختن به برخی تناقضات در تکثیر مواطن اخذ میثاق می‌تواند راهگشا باشد: آن‌چنان‌که در خلال مباحث گذشت، یکی از اقوالی که آیت‌الله جوادی آملی به نقد آن پرداخت قولی بود که موطن اخذ میثاق را موطن عقل می‌دانست؛ این نقل و نقد و ردّ در حالی انجام شده است که این عنوان قائلی ندارد و قائلینی که این قول به آنها نسبت داده شده کسانی هستند که، به تبعیت از زمخشری حتی در نحوه بیان، قائل به اخذ میثاق در موطن تمثیل هستند! برای اثبات این مدّعا به نقل نظراتی پرداخته می‌شود که در تسنیم به‌عنوان منقولات قائلان این قول برشمرده شده‌اند: زمخشری از جمله قائلان این قول برشمرده شده است، (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۸۹)

درحالی‌که او قبلاً از قائلان به قول تمثیل و تخییل شمرده شده بود.

از جمله قائلان دیگر، به ملامحسن فیض کاشانی اشاره شده است (همان). نظر فیض کاشانی در ذیل آیه چنین است:

۱. اینکه موطن علم حصولی، عالم ماهیات باشد، به این معنا نیست که اصل علم را در علم حصولی مادی انگاشته باشیم.

أخرج من أصلهم نسلهم علي ما يتوالدون قرناً بعد قرن يعني نثر حقائقهم بين يدي علمه فاستنطق الحقائق بالسنّة قابليّات جواهرها و ألسن استعدادات ذواتها و أشهدهم علي أنفسهم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِي شَهِدْنَا، اي و نصب لهم دلائل ربوبيته و ركب في عقولهم ما يدعوههم إلي الإقرار بها حتّي صاروا بمنزلة الإِشهاد علي طريقة التمثيل نظير ذلك قوله عزّ و جلّ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ و قوله جلّ و علا فَقَالَ لَهَا و لِلأَرْضِ أَتَيْنَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ و معلوم أنه لا قول ثمّ و إنّما هو تمثيل و تصوير للمعني. (فيض كاشاني، ۱۴۱۵: ۲ / ۲۵۱)

ناصرالدين عبدالله بن عمر بيضاوی نیز از جمله قائلان به اين قول برشمرده شده است. نظر بيضاوی در ذيل آيه چنین است:

و أشهدهم علي أنفسهم أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِي شَهِدْنَا اي و نصب لهم دلائل ربوبيته و ركب في عقولهم ما يدعوههم إلي الإقرار بها حتّي صاروا بمنزلة من قيل لهم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلِي فنزل تمكينهم من العلم بها و تمكنهم منه بمنزلة الإِشهاد و الاعتراف علي طريقة التمثيل. (بيضاوی، ۱۴۱۸: ۳ / ۴۱)

ابوحيان اندلسی نیز جزء قائلان به اين قول شمرده شده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۸۹) کلام او اين گونه است:

اختلفوا في كيفية الإخراج و هيئة المخرج و المكان و الزمان و تقرير هذه الأشياء محلها ذلك الحديث و الكلام عليه و ظاهر هذه الآية ينافي ظاهر ذلك الحديث و لا تلثم ألفاظه مع لفظ الآية و قد رام الجمع بين الآية و الحديث جماعة بما هو متكلف في التأويل و أحسن ما تكلم به علي هذه الآية ما فسره به الزمخشري قال من باب التمثيل و التخييل و معني ذلك أنه تعالي نصب لهم الأدله علي ربوبيته و وحدانيته و شهدت بها عقولهم و بصائرهم التي ركبها فيهم و جعلها مميزة بين الضلالة و الهدى فكأنه سبحانه أشهدهم علي أنفسهم و قرهم و قال أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ و كأنهم قَالُوا بَلِي أنت ربنا شهدنا علي أنفسنا و أقرنا لوحدانيتك و باب التمثيل واسع في كلام الله تعالي و رسوله صلي الله عليه و سلم، و في كلام العرب. (اندلسی، ۱۴۲۰: ۵ / ۲۱۹ - ۲۱۸)

همچنين مطلبی که در مجمع البيان در بررسی اقوال آمده چنین است:

أن المراد بالآيه أن الله سبحانه أخرج بني آدم من أصلاب آبائهم إلي أرحام أمهاتهم ثم

رقاهم درجه بعد درجه و علقه ثم مضغه ثم أنشأ كلا منهم بشرا سويا ثم حيا مكلفا و أراهم آثار صنعه و مكنهم من معرفة دلائله حتي كأنه أشهدهم و قال لهم ألسنت بربكم فقالوا بلي هذا يكون معني أشهدهم علي أنفسهم دلهم بخلقهم علي توحيده و إنما أشهدهم علي أنفسهم بذلك لما جعل في عقولهم من الأدلة الدالة علي وحدانيته و ركب فيهم من عجائب خلقه و غرائب صنعتهم و في غيرهم فكأنه سبحانه بمنزلة المشهد لهم علي أنفسهم فكانوا في مشاهدة ذلك و ظهوره فيهم علي الوجه الذي أراد الله و تعذر امتناعهم منه بمنزلة المعترف المقر و إن لم يكن هناك إشهاد صورة و حقيقة. (طبرسي، ۱۳۷۲: ۴ / ۷۶۶)

آن چنان که دیده می شود، همه افرادی که قول اخذ میثاق در موطن عقل به آنها نسبت داده شده، یا در کتابشان این قول نقل شده است، کسانی هستند که قائل به اخذ میثاق در موطن تمثیل هستند. با بازگشتن به صدر بحث می توان گفت که قائلان به اخذ میثاق در عالم تمثیل و قائلان اخذ میثاق در عالم عقل در واقع کسانی هستند که موطن اخذ میثاق را عالم ملک می دانند. تدقیق در قول ایشان نشان می دهد که موطن اخذ میثاق در نظر ایشان عالم ملک است و این میثاق بر اثر آیات نصب شده الهی در خلقت و توسط عقل انجام می گیرد. داستان آیات میثاق از نظر این گروه تمثیلی از این حقیقت جاری در عالم ملک و خلق است.

اقوال دیگر را نیز می توان طبق همین اصل کلی تجمیع و صورت بندی نمود؛ از جمله قول اخذ میثاق در موطن فطرت. فطرت نوعی معرفت است در دار دنیا ولی نه از نوع معارف دنیوی؛ چون اولاً، همگانی است و ثانیاً، حضوری است. پس فطرت را نمی تواند موطن به شمار آورد. ریشه معرفت فطری نوعی شهود ملکوتی است و محل بروز و ظهور آن عالم دنیاست. پس برخلاف تحلیل نهایی آیت الله جوادی آملی به این صورت که: «آری! اگر مقصود از ملکوت همان فطرت باشد؛ یا بتوان آن را به نظریه فطرت توجیه کرد و ارجاع داد، آنگاه پذیرفته خواهد بود». (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۱ / ۱۰۹) باید گفت: اگر مقصود از فطرت همان ملکوت است، که ریشه معرفت حضوری و غیرملکی فطرت در دنیاست، یا بتوان آن را به نظریه ملکوت ارجاع داد و توجیه کرد، آنگاه می توان آن را تسامحاً پذیرفت. اما، بنابر همه آنچه که گذشت، اینکه فطرت موطن اخذ میثاق در آیات شریفه باشد خالی از اشکال نیست.

نتیجه

بنا بر آنچه که گذشت، مشخص می گردد که موطن اخذ میثاق در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف

موطن أخذ میثاق در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ أعراف از منظر علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی □ ۱۱۹

عالم ملکوت است. از ظاهر این آیات به دست می‌آید که موطن اخذ میثاق موطنی مقدم بر نشئه دنیا، با قابلیت یادآوری، دارای پیوستگی به نحو ظهور و بطون با عالم ملک و حائز عمومیت برای همه بنی آدم است. این خصوصیات همه از قوانین جاری در عالم ملکوت است. این میثاق ملکوتی دارای وجهی ملکی نیز هست که به صورت پیوسته با اوست و آن فطرت و ارسال رسل است. اینکه موطن اخذ میثاق را عالم فطرت بدانیم خالی از اشکال نیست؛ زیرا معرفت حضوری که در فطرت وجود دارد خود موطنی ملکوتی دارد و نامیدن موطنی با عنوان موطن فطرت، تسمیه‌ای است که مسمای خارجی ندارد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند، ۱۴۱۸ ق، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق طیب اسعد محمد، ج ۵، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.
- الزمخشری، جارالله محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، ج ۲، بیروت، دار الکتب العربی.
- أندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، ج ۵، بیروت، دار الفکر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر ۱۴۱۸ ق، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، اعداد و تقدیم محمد عبدالرحمن المرعشلی، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)*، ج ۱۲، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق و تنظیم عباس رحیمیان محقق، ج ۱، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۰، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، تحقیق و تنظیم روح الله رزقی، ج ۳۱، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم، قیام.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۰، *رساله الولاية*، قم، مؤسسه اهل البيت علیهم السلام.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۱، *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی هرنندی، تهران، انتشارات الزهراء.

- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، ۱۱، ۱۲ و ۱۷، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۳۰ ق، *نهاية الحكمة*، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، ج ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۴، تهران، ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد حبیب عاملی، ج ۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصّافی*، تصحیح حسین اعلمی، ج ۲، تهران، مکتبه الصدر.
- میبدی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، *کشف الأسرار و عدة الأبرار* (معروف به *تفسیر خواجه عبدالله انصاری*)، به اهتمام علی اصغر حکمت، ج ۳، تهران، امیر کبیر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی