

بیشتر نظرات تفسیری مرحوم علامه درباره عالم ذر در تفسیر المیزان ذیل آیه ۱۷۲ سوره اعراف بیان شده است. درباره عالم ذر کتابی با عنوان *سد المفر علی منکر عالم الذر* نوشته شده است که تقریرات مرحوم علم الهدی به قلم آقای رضوی است و در این کتاب آیه میثاق و روایات عالم ذر و همچنین آرای گوناگون دانشمندان، به ویژه علامه طباطبائی بررسی قرار گرفته شده‌اند. مقالات گوناگونی نیز درباره عالم ذر نوشته و در آنها مسائل و منابع مختلف عالم ذر تبیین و بررسی شده‌اند؛ مقالاتی همچون «انسان در عالم ذر» که آقای محمد بیابانی اسکویی در آن و در چندین مقاله جداگانه روایات عالم ذر و آرای دانشمندان مختلف از جمله علامه طباطبائی را بررسی کرده است؛ یا مقاله «یادکردی از عهد اول» نوشته آقای محمدجواد رودگر که با رویکرد تفسیری به این مسئله پرداخته است. مبانی علامه طباطبائی درباره عالم ذر نیز در مقاله‌ای از علی محمد ساجدی و مریم سلیمانی بررسی شده است. این مقاله که «مفهوم و مصداق عالم ذر از دیدگاه علامه طباطبائی و صدرالمآلهین شیرازی» نام دارد عالم ذر را از نگاه این دو دانشمند متأله با رویکرد حکمی و فلسفی کانون توجه قرار داده و به تشابه مبانی این دو فیلسوف بزرگ اشاره کرده است. پایان نامه‌ای نیز از نگارنده در مورد مسئله سعادت انسان با عنوان «عوامل و آثار سعادت انسان از منظر قرآن» نگاشته شده است و از آنجایی که بر پایه برخی روایات، اقرار انسان‌ها به ربوبیت خداوند ارتباط مستقیمی با سعادتشان دارد، این مقاله از پایان‌نامه مزبور نیز کمک گرفته است (رک: ریاحی مهر، ۱۳۹۲).

با توجه به این پیشینه، مقاله یا کتابی که به صورت جداگانه آرای علامه طباطبائی را در مسئله عالم ذر با رویکرد تفسیری تبیین و بررسی کرده باشد، نگاشته نشده و از این جهت، مقاله پیش‌رو، دارای مسئله‌ای جدید است.

بیان مسئله، ضرورت و هدف

بسیاری از دانشمندان مسلمان معتقدند خداوند معرفت خود را در وجود انسان قرار داده است و همه انسان‌ها با چنین معرفتی پا به عرصه وجود می‌گذارند و همین معرفت برای سعادت وی لازم و ضروری است (رک: ریاحی مهر، ۱۳۹۲، ص ۴۶-۱۱۲). بیشتر دانشمندان کلامی و تفسیری، موطن این معرفت ربوبی را عالم ذر می‌دانند که آیه ۱۷۲ سوره اعراف به آن اشاره دارد؛ اما در باب کیفیت این معرفت و اقرار به ربوبیت خداوند، اختلاف است. برخی موطن آن را در عالم ارواح می‌دانند و شماری

تبیین و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره عالم ذر در تفسیر آیه میثاق

محمد فاکر مبینی / استاد جامعه المصطفی العالمیه

باقر ریاحی مهر / کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی

علی اصغر حدیدی / دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه مفید

دریافت: ۱۳۹۳/۲/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۸

m_faker@miu.ac.ir

dr.riahi@chmail.ir

dr.ali020@yahoo.com

چکیده

یکی از دشوارترین آیاتی که در تفسیر آن میان مفسران اختلاف پدید آمده است، آیه میثاق یا ذر است، با توجه به نقاط قوت و جامعیتی که تفسیر المیزان داراست، نظر علامه طباطبائی در تفسیر این آیه مهم می‌نماید. این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و بررسی کلام علامه می‌پردازد. ایشان وجود عالم ذر را بر طبق ظواهر برخی روایات نمی‌پذیرد و معتقد است پیمان به ربوبیت خدا از انسان‌ها در عالم ملکوت و به صورتی که انسان‌ها هیچ‌گونه تشخیصی نداشتند، گرفته شده است. گذشته از نقاط قوت تفسیر ایشان درباره آیه میثاق، از موارد ضعف نیز نمی‌توان چشم‌پوشی کرد.

کلیدواژه‌ها: عالم ذر، علامه طباطبائی، آیه میثاق، ملکوت، پیمان ربوبیت خدا.

۱-۲. ذریه

لغت‌شناسان اصل «ذر» را به معنای انتشار و پراکندگی می‌دانند. در کتاب *لسان العرب* ذیل این ماده آمده است: «ذَرَّ الشَّيْءَ يَذُرُّهُ: أَخَذَهُ بِأَطْرَافِ أَصَابِعِهِ ثُمَّ نَثَرَهُ عَلَى الشَّيْءِ. وَذَرَّ الشَّيْءَ يَذُرُّهُ إِذَا بَدَدَهُ» (متفرق کردن) (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۴). مرحوم *مصطفوی* می‌نویسد: «والتحقیق أن الأصل الواحد فی هذه المادّة: هو النثر بالتدقیق والتلطیف، أي نثره بالتصغیر والتدقیق» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۷). در فرهنگ *ابجدی* آمده: ذرّ- ذرّاً (ذرّ) الملح: «نمک را پخش کرد یا پاشید» (فؤاد، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۷).

واژه ذریه درباره نسل انسان، چه زن و چه مرد به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۷؛ فؤاد، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۷)؛ اما درباره اینکه اصل ذریه از «ذره» است یا «ذره» (به معنای خلق) اختلاف است (همان).

ازآنجاکه منظور آیه از ذریه مشخص است، اختلاف دیدگاه‌ها در منشأ و اصل آن یا وجه تسمیه آن تأثیر مهمی در استنتاج تفسیری از آیه ندارد. لذا اینکه در وجه تسمیه آن، به پراکندگی و انتشار قایل شدند یا گفته‌اند که وجه آن ریز بودن و کوچک بودن موجودات است و یا تفاسیر عرفانی‌ای که از آن حقارت در برابر خداوند و یا حضور همه عالم در محضر خداوند را برداشت کرده‌اند، تأثیر درخور توجهی در مباحث تفسیری ایجاد نکرده است. البته آنچه مهم می‌نماید این است که واژه ذریه در نسل انسان چه زن و چه مرد به کار رفته است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴؛ سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۴).

۱-۳. شهاد

لغت‌شناسان درباره معنای این واژه، حضور همراه با مشاهده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵)، علم همراه با معاینه (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۲۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۳۰)، یا حضور و علم و اعلام (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۲۱) را بیان کرده‌اند و در صورت تعدی با حروف لام و علی، استعمال آن درباره نفع و ضرر شخص است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۳۳). با توجه به معانی مزبور در ماده شهاد و مشتقات آن، به معنای حضور، مشاهده و درک می‌رسیم و البته همان‌گونه که مرحوم *مصطفوی* بیان کرده است، این حضور و مشاهده می‌تواند به نسبت متعلق حسی یا عقلی متفاوت باشد (همان، ص ۱۳۰-۱۳۱).

درباره «شهاد» نیز معنای احضار را گفته‌اند. ابن‌منظور می‌گوید: «وَأَمَّا هَدَانِي إِيمَانًا فَهِيَ حَضْرَتِي» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۴۰). راغب استعمال «شهادت» را در دو مورد می‌داند: ۱. جاری مجرای

دیگر عالم ملکوت را موطن آن می‌شمارند. برخی نیز موطن آن را در دنیا می‌دانند و بعضی دیگر بیان آیه را تمثیلی می‌انگارند. سرانجام برخی با توجه به دشواری تفسیر این آیه و عدم انطباق ظاهر برخی روایات بر آن، از اظهارنظر در این باب خودداری، و علمش را به خداوند و پیامبر ﷺ واگذار کرده‌اند. اکنون پرسش اصلی از این قرار است: نظر علامه طباطبائی درباره عالم ذر با توجه به آیه ميثاق چگونه تبیین و بررسی می‌شود؟

در بین مفسران امامیه آرای علامه طباطبائی با توجه به صبغه کلامی و فلسفی و تلاش در تحفظ بر ظواهر آیات و تطبیق روایات بر آن، کانون توجه قرار دارد. در این تحقیق بر آنیم تا نظر ایشان را درباره آیه ميثاق با رویکرد تفسیری تبیین و بررسی کنیم و به مسئله اصلی این پژوهش پاسخ دهیم و در راستای آن نیز برای این پرسش‌ها پاسخ‌های درخور مناسب بیابیم: موطن اخذ ميثاق از دیدگاه مرحوم علامه کجاست؟ مفاد اخذ ميثاق از دیدگاه مرحوم علامه چیست؟ مرحوم علامه نسبت به بیان تمثیلی آیه ذر چه موضعی دارد؟ علامه چگونه روایات عالم ذر را با آیه ميثاق تطبیق می‌کند؟

این تحقیق را از حیث هدف می‌توان بنیادی (پایه) نامید، از جهت روش، عقلی - نقلی است و پردازش در آن توصیفی - تحلیلی خواهد بود.

همچنین گفتنی است که این پژوهش در چهار بخش مفردات و کلیات، دیدگاه دیگران و بررسی آنها، دیدگاه علامه و بررسی این دیدگاه تنظیم شده است.

۱. مفردات و کلیات

۱-۱. آیه ميثاق

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ هَٰذَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف: ۱۷۲-۱۷۳)؛ و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از پشت و صلب فرزندان آدم، ذریه آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت (و فرمود): «ایا من پروردگار شما نیستم؟». گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!» (چنین کرد مبادا) روز رستاخیز بگویند: «ما از این، غافل بودیم (و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم)» (ترجمه مکارم شیرازی).

آیه ۱۷۲ سوره اعراف (که آیه بعد نیز ادامه آن را بیان می‌کند) اصطلاحاً آیه ذر یا ميثاق نامیده می‌شود و به سبب کلمه الست، به پیمان الست معروف شده است. این آیه یکی از دشوارترین آیات از لحاظ تفسیری به‌شمار می‌آید و در تفسیر آن اختلافات گوناگونی میان مفسران رخ داده است.

در آغاز به معانی برخی از واژگان آیه می‌پردازیم.

علم، که در زمان شهادت دادن استعمال می‌شود و اگرچه به جای علم به کار می‌رود، در عین حال اگر شاهد به جای «اشهد» بگوید «اعلم»، آن را نمی‌پذیرند. ۲. جاری مجرای قسم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۶۶). فیومی نیز این دو کاربرد فوق را برای اشهد آورده است و علت این را که از فرد شاهد، واژهٔ اعلم و اتیقن را نمی‌پذیرند و فقط واژهٔ اشهد را می‌پذیرند، این‌گونه بیان کرده است که چون شهادت اسم است برای مشاهده و معنای مشاهده هم اطلاع داشتن بر چیزی به صورت عیان و کاملاً حسی است، نزدیک‌ترین واژه‌ای که چنین معنایی را برساند و بر علم حسی دلالت کند (همان‌گونه که در شهادت شاهد معتبر است) واژهٔ «اشهد» است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۲۵).

۱-۴. آرای دانشمندان و مفسران در تفسیر آیهٔ میثاق

آرای گوناگونی دربارهٔ تفسیر آیهٔ میثاق ارائه شده است که به‌طورکلی اهم آنها را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد:

۱. بیشتر دانشمندانی که گرایش تفسیر قرآن به روایات دارند، در تفسیر آیهٔ میثاق نیز به روایات ناظر به آن توجه کرده‌اند؛ روایاتی که دلالت دارند بر اینکه همهٔ انسان‌ها در عالم ذر از پشت آدم به صورت ذراتی بیرون آمدند و خداوند بر ربوبیت خود از ایشان پیمان گرفت (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۸؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۵؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۶۰۵-۶۱۵).
۲. گروه دیگری از دانشمندان، زبان آیه را زبانی نمادین و تمثیلی دانسته‌اند؛ به این صورت که خداوند با فرستادن انبیا و اعطای نعمت عقل به انسان‌ها در همین دنیا، از ایشان بر ربوبیت خود پیمان گرفته است (مفید، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲۱-۲۶۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۸۲)؛
۳. دیدگاه مرحوم علامه نیز که توضیحات بیشتر آن خواهد آمد، نشئهٔ میثاق را ملکوت انسان‌ها می‌داند؛
۴. برخی نیز به همسانی موطن میثاق با فطرت اذعان کرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۲۴۶-۲۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۱۰۸-۱۱۱)؛ برخی نیز در توضیح گفته‌اند که خداوند هنگام خروج فرزندان آدم به صورت نطفه از صلب پدران به رحم مادران که ذراتی بیش نیستند، فطرت توحیدی را با وجود آنان آمیخته است و گفت‌وگوی خدا با انسان به زبان تکوین بوده است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۶).

۱-۵. روایات عالم ذر

شمار روایات عالم میثاق، بسیار است؛ به گونه‌ای که به آسانی می‌توان دربارهٔ آنها ادعای تواتر

اجمالی یا استفاضه کرد (البته مرحوم علامه تعبیر تواتر معنوی را به کار برده است). گزارشی که از روایات عالم میثاق می‌دهیم بر موضوعات مختلفی دلالت دارند که ممکن است یک روایت شامل چندین موضوع شود:

برخی روایات دلالت بر درک قلبی بندگان در عالم ذر دارد و اینکه اگر چنین درکی نبود، کسی خالق و رازقش را نمی‌شناخت (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۹-۴۰؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۱-۷۲؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۸). برخی دیگر خروج ذریهٔ بنی‌آدم از پشت آدم علیه السلام در عالم ذر را بیان، و آنها را به ذره تشبیه می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۰-۷۱). گروهی بر فراموشی موقف میثاق دلالت دارند و اینکه روزی همه آن موقف را به یاد می‌آورند (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۸؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۸). بعضی شهادت (شهدنا) را به ملائکه نسبت می‌دهند (نه انسان‌ها) (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۸). شماری موطن تسمیهٔ حضرت علی علیه السلام به امیرالمؤمنین را عالم ذر معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۱۲) و برخی نیز به میثاق حجرات الاسود و حمل میثاق‌نامه توسط او تأکید می‌ورزند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۸؛ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۲۵). گروهی از روایات دال بر اخذ میثاق از همهٔ مخلوقات‌اند (نه فقط انسان‌ها) (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۰۴). روایاتی نیز دال بر یکی بودن میثاق و فطرت هستند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲). روایاتی هم بر یکی بودن عالم میثاق و طینت دلالت دارند که این روایات بر وجود تکلیف در عالم ذر نیز دلالت می‌کنند. (مرحوم کلینی نیز فصلی را به همین مضمون عنوان‌گذاری کرده است: «بَابُ آخِرُ مِنْهُ وَ فِيهِ زِيَادَةٌ وَ وَقُوعُ التَّكْلِيفِ الْأَوَّلِ» (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶ و ص ۷؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۰ و ۸۰-۸۱). همچنین روایاتی یکی بودن عالم میثاق و عالم ظلال را می‌رسانند (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۸۴-۸۵ و ۱۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۳۶؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۰ و ۸۰-۸۱). روایاتی نیز علاوه بر ربوبیت خدا بر رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و ولایت اهل‌بیت علیهم السلام دلالت می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۳ و ۴۱۲؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۶-۲۴۷). برخی از این منابع همچون کافی و بصائر بر میثاق پیامبران اولوالعزم برای یاری کردن حضرت مهدی علیه السلام دلالت دارند) و برخی منابع هم سبقت داشتن میثاق پیامبر و اهل‌بیت علیهم السلام را می‌رسانند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲؛ صدوق، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۳ و ۸۶).

۱-۶. روش تفسیری علامه طباطبائی

روش، مستند یا مستنداتی است که مفسر بر اساس آن به تفسیر می‌پردازد. بنابراین روش هم ناظر به منبع و ابزاری است که مفسر برای تفسیر آیات از آن استفاده می‌کند و هم دربردارنده مراحل میثاق است که مفسر برای رسیدن به مراد آیات می‌پیماید (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۲۲). از این رو وقتی تفاسیر بر پایه روش طبقه‌بندی می‌شوند، منبع تفسیر معیار روش قرار می‌گیرد و گفته می‌شود روش عقلی اجتهادی، روش قرآن‌به‌قرآن، روش روایی یا روش ادبی. گرایش نیز ناظر به تخصص و رشته علمی و باورهای مذهبی و کلامی مفسران است. در این صورت گفته می‌شود گرایش فلسفی، شیعی، کلامی و... (همان، ص ۳۲).

روش تفسیری علامه طباطبائی تفسیر قرآن‌به‌قرآن است. ایشان معتقد است خداوند به صراحت می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» چگونه می‌شود پذیرفت که قرآن بیان همه چیز باشد، ولی بیانگر خودش نباشد؟ آنچه از تتبع در روایات به دست می‌آید نشانگر این است که معصومان علیهم‌السلام قرآن را بدین شیوه تفسیر می‌کردند «و این یگانه راه مستقیم و روش بی‌نقصی است که معلمین قرآن و هادیان آن، ائمه علیهم‌السلام پیموده‌اند» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲).

ایشان در ادامه می‌گوید:

ما نیز به یاری خدای سبحان روش تفسیری خود را به همین طرز قرار می‌دهیم، و از آیات قرآن در ضمن بیاناتی بحث می‌کنیم، و به هیچ وجه بحثی نظری و فلسفی [انجام نمی‌دهیم] و یا به فرضیه‌ای علمی یا مکاشفه‌ای عرفانی تکیه نمی‌کنیم و نیز در این تفسیر در جهات ادبی قرآن بیش از آن مقداری که در فهم معنا از اسلوب عربی محتاج به آن هستیم، ... ذکر نمی‌کنیم (همان).

۱-۷. دیدگاه علامه درباره روایات اعتقادی

علامه از جمله عالمانی است که در مباحث اعتقادی و اصول معارف دینی، تنها روایات قطعی را حجت می‌داند و حجیتی برای اخبار آحاد در غیر فقه قایل نیست (همان، ج ۱، ص ۲۹۳؛ ج ۸، ص ۶۲؛ ج ۱۴، ص ۲۰۵-۲۰۶). ایشان علت این نظریه را چنین بیان می‌کند:

حجیت شرعی در زمره اعتبارات عقلایی است و در مورد اخبار، تابع وجود اثر شرعی است که قابل جعل و اعتبار باشد؛ اما در مورد قضایای تاریخی و اعتقادی که فاقد اثر شرعی است، حجت قرار دادن این گونه روایات معنا ندارد؛ زیرا معنا ندارد که شارع حکم کند غیر علم، علم باشد و مردم را هم به آن متعبد سازد (همان، ج ۱۰، ص ۳۵۱).

علامه معتقد است هم در آیات و هم در روایات (به‌ویژه روایات اعتقادی)، متشابهات وجود دارد و این

به سبب مطالب عمیق و بلندی است که برای انتقال آن باید از زبانی یاری جست که با دنیا و قوانین آن مأنوس شده است؛ بنابراین زبان در این گونه مفاهیم به مجاز و تمثیل می‌گراید و حالت نمادین و رمز و اشاره پیدا می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۰؛ ج ۳، ص ۶۲ و ۶۸). بنابراین درباره آیات و روایت متشابه باید به تمثیلی بودن آنها توجه داشت و آنها را بر معانی حقیقی‌شان حمل نکرد، بلکه باید به محکمت ارجاع داده شوند (همان، ج ۲، ص ۶۲-۶۴).

۲. دیدگاه‌های دیگران و بررسی آنها

۲-۱. نقل دیدگاه و ادله منکران عالم ذر توسط علامه طباطبائی

مفسرانی که موطن اخذ میثاق در آیه را در همین دنیا می‌دانند، روایات دال بر عالم ذر را نیز کنار می‌زنند و برای مدعای خود به وجوهی تمسک می‌کنند که خلاصه گزارش علامه از دیدگاه‌هایشان را در شش مورد بیان می‌کنیم:

۱. این ذره‌ها یا عقل داشته‌اند یا نه؛ اگر نداشته‌اند پس چگونه خطاب خدا را فهمیدند؟ و اگر داشته‌اند اما فراموش کرده‌اند، اتمام حجت معنا نمی‌یابد. اتمام حجت زمانی معنا می‌دهد که میثاق در یادشان باقی بماند. بنابراین منظور از عالم ذر، همین دنیاست (همان، ج ۸، ص ۳۱۱؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۵-۴۰۶)؛

۲. معقول نیست هیچ‌کس از عالم ذر چیزی یادش نمانده باشد. این در حالی است که بهشتیان خاطرات دنیا یادشان می‌ماند و درباره آنها گفت‌وگو می‌کنند. عالم ذر هم اگر در موطنی غیر از دنیا می‌بود، می‌بایست در اذهان عده‌ای می‌ماند. اگر فراموشی را درباره عالم ذر جایز بدانیم، پس می‌توان زندگی دومشان را بعد از دنیا جدا از اولی فرض کرد و این همان گفتار کسانی است که قایل به تناسخ‌اند (همان)؛

۳. ظاهر برخی روایات مخالف آیه است؛ زیرا این آیه اخذ میثاق از بنی‌آدم را مطرح می‌کند، درحالی‌که برخی روایات اخذ میثاق از آدم را مطرح می‌سازند. از اتمام حجت نیز استفاده می‌شود که پدرانی مشرک وجود داشته‌اند، درحالی‌که آدم مشرک نبوده است؛ پس شامل فرزندان بلافصل آدم و مشرکانی که پدران باایمان داشتند نمی‌شود (پس با این استدلال این روایات کنار گذاشته می‌شوند) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۱۲؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۴۰۶-۴۰۷).

۴. اگر بنا به روایات، آیه دلالت بر عالم ذر کند، به معنای شهادت دادن همه ذرات با هم است؛

درحالی که چنین معنایی با «أشرك اباؤنا» سازگاری ندارد؛ چراکه این عبارت دال بر این است که پدران مشرک بوده‌اند، سپس فرزندان در زمان بعد از آنها آمده‌اند (همان)؛

۵. روایات را می‌پذیریم، اما این روایات دربارهٔ عالم ذر نیستند، بلکه دربارهٔ میثاق پیش از خلقت خدا از بنی آدم‌اند؛ اما آیه مربوط به کلام بشر در روز قیامت است (همان)؛

۶. آیه را می‌توان بر معنای تمثیلی حمل کرد و روایات هم حجت نیستند؛ زیرا سندشان مشکل دارد (همان).

۲-۲. پاسخ علامه به منکران عالم ذر

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، منکران عالم ذر عموماً معتقدند که موطن عالم ذر همین دنیاست و خداوند با نشان دادن آیتش به انسان‌ها در دنیا، خود را به آنها می‌شناساند؛ اما مرحوم علامه علاوه بر اینکه معتقد است روایات عالم ذر مخالف چنین دیدگاهی‌اند، ظاهر آیه را نیز با سخن ایشان موافق نمی‌یابد؛ چراکه لفظ «اذ» یا دلالت بر ماضی می‌کند و یا با قرآینی، بیانگر ظرف محقق‌الوقوعی همچون قیامت است؛ درحالی که هیچ‌کدام از اینها با تفسیر مزبور سازگار نیستند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۱۸؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۵-۴۱۴). علامه پس از ذکر ادلهٔ منکران، به اشکالات آنان می‌پردازد که به طور خلاصه پاسخ‌های علامه را در شش مورد خلاصه می‌کنیم: (ترتیب شماره‌های پاسخ بر طبق شماره‌های ذکر شده می‌باشد):

۱. فراموش کردن موطن میثاق و ویژگی‌های آن به اتمام حجت ضرری نمی‌زند. مهم اصل و مفاد میثاق است که همه در قلب خود دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۸).
۲. ممتنع بودن فراموش کردن، صرف استبعاد است و دلیلی بر آن نیست. علاوه بر آنکه بنی‌آدم اصل میثاق را فراموش نکرده‌اند. قیاس به تناسخ صحیح نیست؛ زیرا علت بطلان تناسخ، نه فراموشی، بلکه مسائل دیگر است (همان).
۳. آیه نیز شامل اولاد بلا فصل آدم ﷺ می‌شود، همان‌گونه که واژه «بنی‌آدم» همین معنا را می‌رساند. برای اولاد آدم هم از واژه «ذریه» استفاده می‌شود. روایاتی هم که دلالت بر «من ظهور آدم» دارند، در مقام شرح الفاظ آیه نیستند تا بگوییم آیه مخالف آن است، بلکه در مقام بیان موقوف‌اند. جمله «انما أشرك...» نیز به این معنا نیست که فرد فرد مشرکان چنین حرفی می‌زنند؛ بلکه نقل کلام از مجموع مشرکان است چنین نزنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۸-۴۰۹)؛
۴. علاوه بر پاسخ پیشین، آیه و روایات دلالت بر این دارند که پس از اخذ میثاق، به حالت وحدت و

جمع بازگردانده می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۱۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۹. البته مرحوم علامه چگونگی دلالت آیه بر بازگردانده شدن به وحدت را بیان نکرده است).

۵. این خلاف ظاهر و نص روایات است؛ چراکه روایات عالم ذر در مقام بیان تأویل آیه‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۱۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۰۹).

۶. حمل بر تمثیل دلیل می‌خواهد و صرف احتمال کفایت نمی‌کند. همهٔ روایات نیز ضعیف نیستند، بلکه در میان آنها صحیح و موثق هم وجود دارد (همان).

۲-۳. نقل دیدگاه مثبتان عالم ذر توسط علامه طباطبائی

در مقابل منکران عالم ذر، مثبتین قرار دارند که عالم ذر را مطابق ظاهر روایات پذیرفته‌اند. خلاصهٔ نقل علامه از کلام ایشان به این صورت است که در عالم ذر، همهٔ ذرات از صلب آدم بیرون آمدند و تبدیل به صورت انسانی تام‌الخلق با قوای ادراکی شدند؛ پس از اقرار به ربوبیت خداوند، به موطن اصلی‌شان یعنی صلب آدم ﷺ بازگشتند و آن معرفت را فراموش نخواهند کرد؛ اگرچه موطن آن را فراموش کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۱۵؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۰-۴۱۱).

۲-۴. نقد علامه به دیدگاه مثبتان

۱. مرحوم علامه دیدگاه یادشده را نمی‌پذیرد و معتقد است ضرورت آن را دفع می‌کند و آیات و روایات مخالف آن هستند. چطور ممکن است ذره مورد تکلیف باشد و بر آن اتمام حجت شده باشد، درحالی که انسانیت انسان به نفس اوست که امری ماورای ماده است؟! (همان). علامه معتقد است تصدیق (که از آن جمله، تصدیق به ربوبیت خداست). مسبوق به تصور است؛ تصور نیز مسبوق به احساسات ظاهری و باطنی است و احساسات نیز مسبوق به ترکیب مادی و دنیوی‌اند (همان)؛ یعنی اینها می‌بایست در عالم ذر موجود باشند؛ درحالی که چنین چیزی محال است؛ زیرا لازم می‌آید انسان دو بار در دنیا موجود شود و لازمه‌اش این است که شیء واحد به واسطهٔ تعدد شخصیت، غیرخودش شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۱۹؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۶).
۲. اشکال دیگر مرحوم علامه این است که اتمام حجت متوقف است بر مجموع اشهاد، معرفت و اخذ میثاق، و با فراموش کردن یکی از این سه، حجت ناقص خواهد شد. اگر کسی بگوید مهم معرفت است و آن دو مقدمه‌اند، پاسخ می‌دهیم: الف) ظاهر آیه این است که اشهاد و اخذ میثاق برای اتمام

حجت بوده است (نه فقط معرفت)؛ ب) بنابراین باید بگوییم حجت بر تمام افراد بشر حتی جنین، کودک، دیوانه و جاهل هم تمام است، درحالی که عقل و نقل مساعد این سخن نیستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۱۶؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۱۲).

اگر کسی بگوید اتمام حجت متوقف بر عقل و بلوغ است، بنابراین جنین و کودک و... خارج می‌شوند، پاسخ می‌دهیم:

۱. وقتی معرفت با اسباب همین دنیا به دست می‌آید و همچون عقل کامل (و یا ضعیف) می‌گردد و حجت تمام می‌شود، چه نیازی بود که خداوند در عالم ذر اتمام حجت کند؟! (همان).

۲. اشکال دیگر اینکه وقتی می‌گویید حجت با عقل، اشهاد و اخذ میثاق تمام می‌شود، منظور عقل عملی است و موطن عقل عملی هم در دنیاست نه عالم ذر. در این دنیاست که انسان با حوادث خیر و شر به وجود رب پی می‌برد. اگر گفته شود عقل عملی در عالم ذر هم راه دارد و آنچه در این دنیا جاری است در آن عالم نیز جاری می‌باشد، لازم می‌آید که در آن عالم همه به یک عالم ذر نیاز داشته باشند تا حجت بر آنها تمام شود و به همین گونه ادامه می‌یابد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۱۷؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۱۳).

۳. اگر انسان برای معرفت به خدا به اقرار در عالم ذر نیاز دارد، نباید کسی از این قانون مستثنا باشد؛ درحالی که آدم ﷺ و حوا استثنا شده‌اند و اگر گفته شود آن دو نفر توأم با معرفت خلق شدند، همین سخن را دربارهٔ ذریهٔ ایشان هم می‌توان گفت (همان).

۳. دیدگاه علامه طباطبائی

۳-۱. دیدگاه علامه دربارهٔ آیهٔ میثاق

همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، تلاش علامه در تفسیر قرآن بر این است که بر معانی ظاهری تحفظ داشته باشد و جز در مواردی که قرینه بر خلاف وجود دارد از ظاهر عدول نکند. از این رو ایشان پس از ترجمهٔ آیات، نخست به تبیین مفردات می‌پردازد.

۱. علامه پس از اینکه کاربردهای گوناگون معنای «اخذ» را یادآور می‌شود، عبارت من ظهورهم را بیانگر نوع اخذ معرفی می‌کند. ایشان معتقد است اخذ از «ماده» بوده است. از طرفی از صورت مابقی چیزی ناقص نمانده است و از طرفی هم مأخوذ، استقلال خود را حفظ کرده و به صورت یک انسان تمام‌عیار ظاهر شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۰۶؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۰۰).

۲. ایشان دربارهٔ عبارت شهادت به ربوبیت (وأشهدهم علی أنفسهم ألسنت بریکم) معتقد است اشهاد بر هر چیزی، حاضر کردن گواه است در نزد آن چیز. در اینجا نیز یعنی خداوند حقیقت خود انسان را به او نشان داد. حقیقت او این است که نیازمند است و در تدبیر امور خود مستقل و بی‌نیاز نیست و فقر به پروردگار در ذات او نوشته شده است، و این معنا را انسان در همهٔ مراحل زندگی خود درک می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۰۷؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۰۱).

به همین سبب، برخی چنین شهادتی (بلی شهدنا) را زبان حال دانسته‌اند، اما از نظر علامه بهتر است مراد آیه زبان قال باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۰۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۰۲)، چراکه در مقام شهادت از دلالت مطابقی و صریح کلام استفاده می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۰۷؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۰۲).

۳. عبارت پایانی آیه (أَن تَقُولُوا یَوْمَ الْقِيَامَةِ...) دلالت بر اتمام حجت می‌کند؛ چراکه اگر چنین اقراری از هیچ‌کس گرفته نمی‌شد یا فقط از پدران گرفته می‌شد، مجالی برای بهانه می‌بود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۰۸-۳۰۹؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۰۳-۴۰۴).

۴. ظاهر «ان تَقُولُوا» نشان می‌دهد که خطاب به مخاطبان عالم ذر است، نه مخاطبان آیات قرآن (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۲-۳۲۳؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۰۲).

مرحوم علامه پس از تبیین مفردات آیه و پاسخ به دیدگاه‌های منکران و مثبتان عالم ذر، خود به بیان دیدگاهش می‌پردازد. علامه معتقد است انسان دو وجهه دارد: یک وجهه به سوی دنیاست که تدریجی است و محدودیت‌های دنیوی را دارد و وجههٔ دیگر مربوط به وجههٔ خداست که غیرتدریجی است و هیچ قوه‌ای که به سوی فعلیت سوق داده شود در آن نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۰؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۱۶-۴۱۷).

در وجههٔ خدایی و وجود جمعی انسان‌ها، هیچ فردی از افراد دیگر افراد از خدا، و خدا از افراد غایب نیستند؛ چون معقول نیست صنع از صانع و فعل از فاعل غایب شود و این همان حقیقتی است که خدا از این به ملکوت تعبیر کرده است (همان).

در آن نشئه، وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می‌کنند و این مشاهده از طریق نفس خودشان است نه استدلال، و از این جهت است که یک لحظه هم از او منقطع نیستند. قذارت شرک و لوث معصیت از احکام این نشئهٔ دنیایی است نه آن نشئه. آن نشئه قائم به فعل خداست و جز فعل خدا کس دیگری فعلی ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۱؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۱۸).

آن نشئه بر عالم دنیا تقدم زمانی ندارد، بلکه تقدم آن از باب تقدم «کن فیکون» است. بنابراین از جهت زمانی هیچ انفصالی از نشئهٔ دنیوی ندارد، بلکه محیط به آن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۲-۳۲۳). کلام عبارت است از القائاتی که بر معنای موردنظر دلالت کند و خدا نیز القائاتی کرده که بشر مقصود خدا را درک کند. بنابراین زبان حال نیست بلکه خطاب حقیقی و کلام الهی است و اشهاد هم واقعاً روی داده است (همان). پس لازم نیست بر معنای «تعریف» حمل و تأویل بریم.

۲-۳. دیدگاه علامه دربارهٔ روایات عالم ذر

مرحوم علامه به برخی روایات اشاره می‌کند و روایات را با تفسیر خود از آیهٔ میثاق مطابق می‌شمارد. حتی در برخی موارد بدون هیچ توضیحی، به ذکر روایت بسنده می‌کند و آن را مؤید نظریهٔ خود می‌داند.

۱. علامه طباطبائی معتقد است مضمون روایاتی که معمولاً مثبتان عالم ذر به آن استناد می‌کنند (به این مضمون که ذره‌ها از پشت آدم ﷺ خارج شدند؛ دوزخی و بهشتی بودنشان را از همان موقع معین کردند و بعد هم از ایشان میثاق گرفتند که برخی با اکراه و برخی با رغبت اقرار کردند)، به تواتر معنوی از شیعه و اهل سنت نقل شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۹؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۲۹).
۲. ظاهر روایاتی که در این باب بر معین بودن سعادت و شقاوت انسان دلالت دارند (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۴۵)، مخالف اختیار انسان نیست؛ چراکه تعیین سعادت و شقاوت انسان‌ها با وصف اختیار آنهاست نه به صورت جبری (دربارهٔ تعاریف و ویژگی‌های سعادت و شقاوت، ر.ک. ریاحی مهر، ۱۳۹۲، ص ۱۱-۱۵)؛

۳. در روایتی که ذریه به ذره تشبیه شده، تشبیه به سبب کثرت ذریه است نه خُرودی و کوچکی حجم آنان، و وجه تسمیهٔ عالم ذر هم به سبب کثرت این تعبیر در روایات است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۲۲)؛

۴. روایت «ابن کوء» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۱) که بیانگر تکلم بنی‌آدم با خداست مؤید نظریهٔ ماست که خطاب حقیقی بوده است نه صرف زبان حال؛ و همچنین اینکه اقرار فقط به ربوبیت خدا نبوده، بلکه به دیگر عقاید حقه مانند نبوت انبیا نیز صورت گرفته است (همان) (علامه در اینجا توضیح نمی‌دهد که این قسمت روایت کدام بیان سابقشان را تأیید می‌کند؛ شاید از این جهت که در ملکوت افراد از یکدیگر غایب نیستند، به یکدیگر نیز شهادت می‌دهند).

۵. روایات عالم ظلال (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰) نیز با اخذ میثاق در عالم ملکوت منطبق‌اند

(طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۶؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۲۴). (از آنجا که علامه روایت «میثاق و فطرت» را نیز ذکر می‌کند و آن را مؤید نظریهٔ خود می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۳۰؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۳۰) احتمالاً روایات فطرت را نیز با عالم میثاق و نشئهٔ ملکوت یکی می‌شمارد).
۶. اینکه امام ﷺ دربارهٔ پاسخ ذریه فرمود: «در همان ذره‌ها چیزی قرار داد که اگر از آنها پرسیده شود بتوانند پاسخ گویند» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۷). صرف زبان حال نیست، بلکه بدین معناست که اگر به دنیا می‌آمدند همان حالشان پاسخ زبانی و لفظی دنیایی‌شان می‌شد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۶-۳۲۷؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۲۴-۴۲۵).

۷. روایت دیگر نیز که در آن راوی دربارهٔ پاسخ زبانی پرسید و امام ﷺ پاسخ دلی را به آن اضافه کرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۰) نشان از این دارد که در نشئهٔ ملکوت زبان و دل یکی است. علاوه بر این، پاسخ دیگرشان نیز که مکانی برای اخذ میثاق تعیین نکرد و فرمود: «صنع منهم ما اکتفی به» (یعنی خداوند ذریه را چنان آفرید که سؤال و جواب از او صحیح و ممکن باشد) مثل صراحت است در اینکه تکلم حقیقی بوده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۲۷؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۲۶-۴۲۵).
۸. روایتی که دلالت بر معرفت حضوری انسان‌ها نسبت به پروردگار دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲-۱۳) موافق نظر ما و مخالف نظر کسانی است که با عالم ذر مخالف‌اند و معرفت را نسبت به نشانه‌های خداوند می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸ ص ۳۳۰؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸ ص ۴۳۰).

۴. بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

۴-۱. بررسی کلام علامه از نگاه دیگران

مناقشات نظریهٔ علامه از دیدگاه دیگران بدین قرار است:

۱. اختصاص نداشتن ملکوت به بنی‌آدم؛ اینکه انسان دارای دو چهرهٔ ملکی و ملکوتی است، مطلب حقی است؛ ولی همچنان‌که از اطلاق و عموم ادلهٔ نقلی برمی‌آید، دو چهره داشتن مخصوص انسان نیست؛ بلکه هر موجودی دارای دو چهره است؛ زیرا هر موجود ممکن، به واجب‌الوجود مرتبط است و در واقع ارتباط هر موجودی به خدای سبحان، ملکوت اوست (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۱۰۶؛ همو، درس تفسیر سورة اعراف، جلسهٔ ۱۹۰). لذا خداوند فرمود: **لَبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ** (یس: ۸۳).

۲. عدم تأمین کثرت ترتیبی: ظاهر «مِنَ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ» این است که به تدریج و با توالد و

۸. هدف آیه این است که خداوند از انسان به ربوبیت خود اقرار او اعتراف گیرد و بندگان به آن گواهی دهند؛ ولی نتیجهٔ حضور پدیده‌های جهان نزد خدا اثبات علم خدا نسبت به حوادث و جریان‌هاست، نه آگاهی موجودات از خدا. ممکن است تصور شود همان‌گونه که حضور اشیا نزد خدا سبب علم خدا به آنها می‌شود، همچنین موجب می‌شود که اشیا نیز به خدا علم داشته باشند، ولی این مطلب تصویری بیش نیست؛ زیرا حضور از آن نظر موجب علم و سبب آگاهی می‌گردد که همراه با قیام شیء با خدا و در نتیجه احاطهٔ خدا بر آن شیء است و چنین صفت و ملاکی تنها در جانب خدا موجود است. اوست قیوم و محیط؛ درحالی‌که در دیگر موجودات، چنین ملاک و خصوصیتی نیست (همان، ص ۷۸).

۹. اشکال دیگر نسبت به زبان حالی است که مرحوم علامه مطرح ساخته است (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۰۸). با توجه به ظاهر آیه و روایات درمی‌یابیم که خداوند صوت را آفریده و انسان‌ها نیز پاسخ دادند. بنابراین کلام ایشان دربارهٔ زبان حال صحیح نیست (رضوی، ۴۳۳ق، ص ۴۵۸).

۴-۲. بررسی مناقشات در نظریهٔ علامه طباطبائی

هر شماره ناظر به شماره مشابه در قسمت پیشین (بررسی کلام علامه از نگاه دیگران) است:

۱. این مناقشه را می‌توان چنین پاسخ داد که گرچه همهٔ موجودات دارای ملکوت‌اند، آنچه انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌کند، ملکوت همراه با عقل است؛ یعنی از سویی خداوند از او میثاق گرفته و از سویی هم در دنیا به او عقل و اختیار داده است تا روشن شود چقدر از آن میثاق فاصله می‌گیرد؛

۲. این اشکال را می‌توان بر تفسیر علامه وارد دانست؛ اما باید توجه کرد که در چنین آیاتی، تحفظ بر ظهور تمام واژگان و تأویل نکردن هیچ‌یک از عبارات، امری دشوار و بلکه ناممکن است؛ همان‌گونه که تفسیر خود مستشکل از این آیه نیز مبتلا به برخی خلاف ظاهرهاست (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۱۰۸-۱۱۱). همچنین سخن ایشان، دربارهٔ کثرت ترتیبی یک‌سان نیست؛ چراکه در جایی کثرت ترتیبی را می‌پذیرد و در جای دیگر کثرت جمعی را (عبارت ایشان را در این صفحات با هم مقایسه کنید: جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۴۱ و ۹۲ و ۱۰۷)؛

۳. پاسخ اشکال «راه نیافتن شرک در ملکوت» نیز بسیار روشن است؛ چراکه ممکن است پیمان در یک موطن باشد و تکلیف در موطنی دیگر، و تعلیل ذیل آیه (ان تقولوا یوم القیامة ... او تقولوا انما

تناسل این میثاق گرفته می‌شود؛ درحالی‌که نشئهٔ ملکوت چنین نیست. مرحوم علامه همان‌گونه که زمان گذشته «و اذ اخذ» را علامت تقدم رتبی عالم ملکوت دانسته است، الفاظ دیگر آیه را نیز می‌بایست مدنظر قرار می‌داد؛ چراکه تناسب صدر و ذیل اقتضا دارد موطن «الست بربکم» «بلی» و «اینکه در روز قیامت ادعای بی‌خبری نکنند و نگویند پدران ما شرک ورزیدند»، همه یکی باشد؛ درحالی‌که عالم ملکوت قدرت تحمل مسئلهٔ ابوت و بنوت را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۱۰۷؛ همو، درس تفسیر سورهٔ اعراف، جلسهٔ ۱۹۶)؛

۳. راه نیافتن شرک در ملکوت: انتهای آیه، بحث دربارهٔ شرک پدران است؛ درحالی‌که در ملکوت شرکی راه ندارد (همان)؛

۴. نارسایی میثاق در موطن شهود برای موطن غفلت: چگونه می‌توان توجیه کرد که خداوند در موطنی که اصلاً غفلت راه ندارد، برای موطن غفلت پیمان گرفته باشد؟ (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱). علاوه بر اینکه موطن مصونیت از خطا و اشتباه نمی‌تواند اتمام حجت برای موطن غرور و غفلت باشد؛ همان‌گونه که نمی‌توان شهود و آگاهی زمان بیداری را اتمام حجت برای زمان خواب قرار داد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲)؛

۵. از آنجاکه برخی روایات دلالت بر این دارند که عده‌ای منافقانه اقرار به ربوبیت خداوند کردند و در باطن به خداوند کفر ورزیدند، نمی‌توان چنین موطنی را موطن ملکوت دانست؛ چراکه موطن ملکوت جای نفاق نیست و همهٔ موجودات از جنبهٔ ملکوتی خود نسبت به خداوند خاضع‌اند (همان)؛

۶. گرچه شهادت به معنای حضور و احضار است، این احضار نفس بر دو گونه است: گاه شهادت به امری است در درون آدمی (مانند اقرار به فقر و امکان انسان) و گاهی شهادت به امری خارج از نفس است (مانند اقرار به بدهی در ذمهٔ خود برای دیگری) و آیه در مقام بیان مورد دوم است، یعنی معرفت به خدا؛ درحالی‌که از کلام علامه مورد اول برداشت می‌شود (رضوی، ۴۳۳ق، ص ۴۵۵)؛ (چراکه مرحوم علامه بحث ضعف نفس را بیان کرد)؛

۷. برای جهان دو نشئه وجود ندارد، نشئه‌ای به نام باطن و درون جهان و نشئهٔ دیگری به نام ظاهر و برون عالم. به عبارت دیگر، برای جهان و پدیده‌ها دو مرحله از وجود نیست، وجودی جمعی و وجود تدریجی؛ بلکه برای پدیده‌ها یک تحقق و یا یک وجود بیش نیست که گاه به صورت مجتمع و گاه احیاناً به صورت متفرق دیده می‌شوند. اگر اختلاف وجود دارد، مربوط به پرتو آن و کم‌توانی بیننده است نه خود حوادث و پدیده‌ها (سبحانی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۷۷)؛

اشرک) ناظر به دار تکلیف، یعنی دنیا باشد نه ناظر به موطن میثاق. بنابراین مفهوم ذیل آیه این چنین است: این میثاق گرفته شد تا انسان‌ها در روز قیامت نگویند در دنیا غافل بودیم یا به تبع پدرانمان مشرک شدیم؛

۴. دربارهٔ اشکال «نارسایی میثاق در موطن شهود برای موطن غفلت» نیز باید گفت خود مرحوم علامه به این اشکال پاسخ داده و آن این است که منافات ندارد انسان اصل میثاق را در موطن غفلت به یاد داشته باشد؛ اگرچه در موطن غفلت واقع گردد و موطن میثاق را فراموش کرده باشد؛

۵. از آنجاکه اشکال پنجم به نظریهٔ آیت‌الله جوادی آملی نیز وارد است، ایشان خود این اشکال را این گونه پاسخ گفته که شاید ظاهر روایاتی که دال بر جمع بودن مؤمن و کافر است، این باشد که خدا می‌داند در آینده اینان بر پیمانشان باقی نمی‌مانند؛ لذا خداوند به اعتبار دنیا می‌فرماید که در آنجا هم مؤمن و هم کافر جمع‌اند. البته مبنای ایشان در تطبیق روایات این است که اگر در تعارضات نتوان میان روایات و قرآن و سنت قطعی جمع دلالتی نمود، قطعاً قرآن و سنت قطعی مقدم است (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۱۵۱؛ همو، درس تفسیر سورهٔ اعراف، جلسه ۱۹۵)؛

۶. همان‌گونه که دیدگاه علامه بیان شد، ایشان معتقد است در عالم ملکوت و وجود جمعی انسان‌ها، هیچ فردی از افراد دیگر، افراد از خدا و خدا از افراد غایب نیستند؛ بنابراین شهادت انسان به ضعف خود در عالم ملکوت با عالم دنیا تفاوت دارد؛ یعنی در عالم ملکوت، انسان تنها جنبهٔ خدایی را شهود می‌کند. اگر بر فرض بپذیریم که انسان به ضعف خود پی می‌برد و از آن طریق به ربوبیت خداوند اقرار می‌کند باز با جمله «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ...» مطابقت می‌کند؛ چراکه طبق این فرض نیز شخص در نهایت به امر خارج از نفس، یعنی ربوبیت خداوند شهادت داده است؛

۷. مرحوم علامه نیز اختلاف عالم ملک و ملکوت را در مرتبه دانسته است و این به معنای اختلاف در ذات حوادث نیست. علاوه بر این، با توجه به استدلال عقلی و نقلی علامه در زمینهٔ عالم ملکوت، وجود داشتن عالمی ورای عالم دنیا بدون داشتن مشخصهٔ زمان و... بعید نمی‌نماید و وجود انسان و اقرار او در چنین عالمی ممکن است و صرف محاط بودن ما دلیل بر عدم چنین عالمی نیست. به بیان دیگر، این استدلال اخص از مدعاست؛

۸. شاید چنین اشکالی نسبت به معرفت تام و به کنه ذات خداوند وارد باشد؛ یعنی در صورتی می‌توان معرفت تام و کامل به ذات خدا یافت که بتوان بر او محیط بود؛ درحالی که همهٔ موجودات محاط به

وجود خدا هستند. با این حال این مسئله سبب نمی‌شود که نتوان به اصل وجود خدا و برخی صفات او علم یافت، و بعید است مستشکل همین حد از علم را نیز برای انسان‌ها منتفی بدانند؛ چراکه این ادعا مخالف ظاهر آیه و روایات عالم ذر است. در پایان آیه، علت اخذ میثاق چنین بیان شده است: «تا مبدا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم؛ یا بگویید 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؟». زمانی چنین احتجاجی صحیح خواهد بود که افراد علم به این میثاق داشته باشند. لذا خداوند با اخذ میثاق حجت را بر بنی‌آدم تمام کرد تا نتوانند چنین احتجاجی کنند. روایات نیز بر این مطلب دلالت دارند که اگر چنین اخذ میثاقی نبود. انسان‌ها خدا را نمی‌شناختند: «وَلَوْ لَّا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفُوا أَحَدٌ رَّبَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳).

۹. همان‌گونه که کلام علامه دربارهٔ پاسخ انسان‌ها بیان شد، ایشان به تکلم و خطاب حقیقی قایل است و حتی زبان حال را نمی‌پذیرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۱؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۴۱۸).

۳-۴. بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

۱-۳-۴. نقاط قوت نظریهٔ علامه

۱. مبرا بودن از ایرادهای نظریات مثبتان و منکران: اشکالاتی که به نظر مثبتان عالم ذر و منکران آن وارد بودند، به نظر علامه وارد نیستند.

۲. موافقت با ظاهر آیه: ویژگی بارز علامه چه در تفسیر این آیه و چه تفسیر آیات دیگر، تحفظ بر ظواهر آیه است. مثلاً در این آیه «اذ اخذ» دلالت بر تقدم دارد و این تقدم (تقدم رتبی) در عالم ملکوت نیز موجود است؛

۳. امکان یادآوری: این نظریه با فعل مقدر «اذکر» هماهنگ است و اگر انسان در هر مقطع غبار غفلت را کنار زند، می‌تواند آن میثاق را به یاد آورد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۳۱، ص ۱۰۵. البته مرحوم علامه به مقدر بودن فعل اذکر در آغاز آیه تصریح نکرده و در ترجمهٔ المیزان نیز عبارت «به یاد آور» نیامده است)؛

۴. عمومیت میثاق: طبق این نظریه همهٔ انسان‌ها از صبغهٔ الهی و از مرحلهٔ «کن» برخوردارند؛
۵. مصونیت از خطا و غفلت: آن نشئه (ملکوت) از خطر غفلت و نسیان مبرا است و کسی نمی‌تواند بگوید غافل بودم (همان).

۱. دلیل اصلی علامه برای عدم پذیرش دیدگاه مثبتان عالم ذر (به آن صورتی که ظاهر برخی روایات بیانگر آن است) نفی ضرورت عقلی بود؛ به این صورت که امکان ندارد انسان دو بار در دنیا موجود شود، وگرنه لازم می‌آید که شیء واحد به واسطهٔ تعدد شخصیت، غیر خودش شود؛

۲. اگرچه علامه دربارهٔ عدم ضرورت عقلی توضیح چندانی نداده است، به نظر می‌رسد این کلام ریشه در مبنای ایشان دربارهٔ نفس و بدن داشته باشد؛ چراکه ایشان همچون صدرالمتهالین شیرازی قایل به جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء بودن نفس است (نفس انسانی در حدوثش نیاز به بدن دارد، اما در بقا از آن بی‌نیاز است).

از نگاه حکمت متعالیه که قایل به حرکت جوهری اشتدادی در نفس است، نفس هنگام حدوث نه مجرد عقلی است و نه مجرد مثلی نظقی، که در این هنگام فقط از اولین و ضعیف‌ترین مراتب تجرد مثالی‌ای که هر حیوانی می‌تواند داشته باشد برخوردار است و سپس با اشتداد جوهری با طی مراحل در مدتی کم یا زیاد، دارای مرتبهٔ نظقی و قادر به درک کلی می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۷).

از این رو خلقت ارواح و تعلق گرفتن آنها به ذرات در عالم ذر ناممکن می‌نماید و لازمهٔ آن تعدد شخصیت انسان است؛ چراکه «در صورت کثرت عددی (ارواح) قبل از بدن، کثرت آنها باید از ناحیهٔ عوارض و لواحق مادی باشد، درحالی‌که روح انسان (نفس ناطقه) مجرد است و نمی‌تواند معروض اعراض مادی قرار گیرد و یا مشوب به هر گونه شوائب مادی (مانند زمان، مکان و...) باشد» (افضلی، ۱۳۸۸).

طبق این مبنا، چنان‌که گفته شد، مرحوم علامه تنها راه تبیین عالم ذر را وجود جمعی و بدون تشخیص ارواح می‌داند. از آنجاکه در این مقاله درصدد بیان و تحلیل تأملات مبنایی نیستیم، تنها به نقل چند نکته بسنده می‌کنیم و داوری در این باره را بر عهدهٔ خوانندهٔ محترم می‌گذاریم.

الف) هیچ دلیلی وجود ندارد که ثابت کند که تنها عامل کثرت در موجودات، منحصر به اعراض و شئون مادی است... اگر نفوس قبل از ابدان وجود داشته باشند از دو حال خارج نیست: یا آنها مجرد محض‌اند و یا تجرد محض ندارند و به نحوی از انحا آمیخته با شوائب مادی‌اند. اگر آنها مجرد محض نباشند و آمیختگی با ماده داشته باشند (همان‌طور که صدرالمتهالین در نظریهٔ جسمانیة الحدوث بودن نفس چنین عقیده‌ای دارد) پس در توجیه کثرت آنها اشکالی وجود ندارد؛ اما اگر مجرد محض باشند، درست است که شئون و اعراض مادی در مجردات راه ندارند... ولی دست‌کم یک راه دیگر برای پیدایش کثرت و تفاوت در آنها وجود دارد و آن این است که تفاوت آنها به مراتب و درجات مختلف کمالاتی (مانند علم، قدرت و...) باشد که هر کدام به تناسب جایگاه و مرتبهٔ وجودی خاص خود از مبدأ فیض و یا علت مباشر خود دریافت می‌کنند. مصداق این امر را در عقول طولی می‌توان مشاهده کرد... اگر قرار باشد یگانه راه توجیه کثرت در موجودات از طریق عوامل مادی باشد، پس دربارهٔ عقول، یا باید آنها را مجرد

محض ندانیم و یا کثرت آنها را انکار نماییم و فقط قایل به یک عقل شویم (که فلاسفهٔ اسلامی هیچ‌یک از این دو شق را قبول ندارند) (همان).

ب) نظریهٔ مزبور با روایات بسیاری تقابل صریح دارد. علامه می‌بایست نظرش را دربارهٔ این نوع روایات بیان می‌کرد تا معلوم شود، آیا با وجود این روایات، قایل به این نظریه است یا روایات را به گونه‌ای کنار می‌زند؟

این تعبیر در احادیث معصومین علیهم‌السلام که خداوند ارواح را قبل از ابدان آفرید (خلق الله الارواح قبل الابدان) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۳۸؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۷-۸۹ و ۳۵۶-۳۵۷؛ کوفی، ۱۴۱۰، ص ۲۲۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۴۹) چنان فراوان به کار رفته است که اگر نگویم متواتر لفظی است، دست‌کم متواتر معنوی است (به نظر می‌آید در اینجا تواتر اجمالی صحیح باشد نه معنوی)... که از مجموع آنها هویت روحانی هر فرد قبل از تولد بدنی او (نه به صورت وجود جمعی، قراین موجود در این طایفه از روایات دلالت دارد بر اینکه ارواح قبل از خلفت ابدان به صورت وجود جمعی نبوده‌اند و روح هر شخصی معین بوده است، قراینی همچون «روحی» و «روحک» که امیرالمؤمنین علیه‌السلام روح خود را از روح مخاطب جدا می‌کند و اینکه در آن عالم محبین و مبغضین به ایشان نشان داده شدند. برای اطلاع بیشتر از این روایات به ارجاعات قبل مراجعه کنید) ... به روشنی و قطعیت به دست می‌آید (افضلی، ۱۳۸۸).

صدرالمتهالین نیز به فراوانی این روایات اذعان کرده و گفته است: «والروایات فی هذا الباب من طریق أصحابنا لا تحصى کثرة حتی أن کینونة الأرواح قبل الأجساد کأنها کانت من ضروریات مذهب الإمامیه رضوان الله علیهم» (صدرالمتهالین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹). البته همان‌گونه که گفته شد، نگاه علامه به روایات اعتقادی، مانند روایات فقهی نیست و کمتر به این‌گونه روایات نگاه تبعیدی دارد؛

۳. برخی روایات بر اختیار انسان در عالم میثاق دلالت دارند؛ یعنی برخی انسان‌ها با رغبت «بلی» گفتند و برخی از روی اکراه. این مطلب با نظریهٔ علامه همخوانی ندارد؛ چراکه در نشئه ملکوت همه مطیع‌اند و از فاعل خود غایب نیستند. این در حالی است که علامه تواتر این روایات را فی‌الجمله قبول دارد؛

۴. برخی توجیهاات علامه دربارهٔ روایات، خلاف ظاهر است. برای مثال ایشان کلام امام علیه‌السلام را که فرمود: «جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲)؛ (در آنها قرار داد آنچه را که چون از آنها پرسند بتوانند پاسخ گویند به او) به این صورت تأویل می‌کند که اگر آنان به دنیا بیایند به زبان دنیایی همان پاسخ را می‌دهند؛ درحالی‌که ظاهر روایت این است که امام علیه‌السلام این جمله را دربارهٔ همان نشئهٔ میثاق فرموده است (نه دنیا) و استبعاد و پرسش راوی هم از پاسخ‌گویی انسان‌ها در آن

نشئه است. روایات دیگر نیز مخالف برداشت ایشان‌اند. از این جمله است روایت اصیغ بن نباته که اساساً راوی از تکلم با خدا پرسش می‌کند و امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «فقد أسمعهم كلامه وردوا علیه الجواب» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۱)؛ (پس (انسان‌ها) کلام خدا را شنیدند و پاسخ دادند). مجلسی نیز چنین برداشتی را بعید می‌شمارد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷، ص ۳۷). این نشان از این دارد که تأویل مختص علامه نیست، بلکه پیش از مرحوم مجلسی نیز رایج بوده است). علاوه بر اینکه با توجه به این‌گونه قرائن روایات عالم ذر، می‌توان گفت با نظریهٔ وجود جمعی و غیرتشخصی ناسازگار است؛

۵. فعل اخذ، اشهد و تکلیم (الست بریکم) با توجه به ظاهر آیه و روایات (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۱؛ شریف رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۸۷) افعالی جداگانه‌اند؛ اما مرحوم علامه اگرچه در بدو امر افعال اخذ، اشهد و تکلیم را جدا از همدیگر گرفته است، وقتی به توضیح و تفسیر می‌پردازد، اشهد و تکلیم را یک فعل می‌داند؛ یعنی هم اشهد و هم تکلیم، همان معرفت و اقرار به خداوند سبحان هستند (اصل این اشکال را مرحوم علم‌الهدی بیان کرده است. البته ایشان تنها مخالفت با روایات را یادآور شده است، اما به نظر می‌آید این سخن با ظاهر آیه نیز همخوانی نداشته باشد. رک. رضوی، ۱۴۳۳ق، ص ۴۵۶). البته از آنجاکه علامه دیدگاه مثبتان عالم ذر (دیدگاهی که قابل به پیدایش ذرات از پشت آدم و تبدیل شدن آنان به انسان‌های تمام‌الخلق و بازگشتشان به پشت آدم بود) را مخالف ضرورت عقلی دانسته بود (که ادلهٔ علامه در قسمت «نقد علامه به دیدگاه مثبتان» گذشت)، علی‌القاعده آیه و روایات می‌باید به گونه‌ای دیگر تفسیر شوند؛ اما اولاً همان‌گونه که بیان شد، به نظر می‌آید ظاهر آیه و این‌گونه روایات مخالف ضرورت عقلی نیستند؛ ثانیاً اگر علامه روایات را مخالف برداشت خود از آیه دیده است می‌باید یا آنها را به گونه‌ای دیگر معنا کند و یا کنارشان بگذارد؛ درحالی‌که از سویی بیان دیگری برای روایات ذکر نکرده و از سوی دیگر تواتر روایات را فی‌الجمله پذیرفته است؛

۶. علامه علاوه بر اینکه بسیاری از روایات عالم ذر را در تفسیر آیه نیاورده (و خود علامه هم بدین مسئله معترف است)، از برخی روایات ذکر شده نیز بدون توضیح و تطبیق آنها با مدعای خود گذر کرده است. برای مثال ایشان در چگونگی تطبیق روایات طینت بر عالم میثاق یا اینکه روایات دال بر اختیار انسان در آن نشئه چگونه با مدعای ایشان تطابق دارند، توضیحی ارائه نداده است.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی نه دیدگاه تفسیری مثبتان عالم ذر را (به آن صورت که ظاهر برخی روایات دلالت دارند) می‌پذیرد و نه دیدگاه کسانی را که به بیان تمثیلی آیه قایل‌اند موافق با آیه می‌داند. ایشان با توجه به روش تفسیری خود، یعنی روش قرآن‌به‌قرآن، در ارائهٔ تفسیر آیه به «وجودی جمعی انسان‌ها در عالم ملکوت» کوشید، تا هم از اشکالات دیگر مفسران در امان باشد و هم بر ظاهر آیه تحفظ کند. تأثیر مبنا و مشی فلسفی ایشان در تحلیل و تبیین آیه نمایان است. علامه تفسیر خود را موافق با ظاهر آیه و همچنین روایات عالم ذر می‌داند.

گذشته از نقاط قوت تفسیر ایشان دربارهٔ آیهٔ میثاق، به نظر می‌آید این برداشت نیز با اشکالاتی روبه‌روست؛ به‌ویژه در تطبیق با روایات فراوان عالم ذر. توضیح آنکه ظاهر برخی روایات عالم ذر که از امکان عقلی نیز برخوردارند (و ایشان هم آنها را نقل می‌کند) با دیدگاه ایشان ناسازگار است و این در حالی است که خود ایشان نیز تواتر معنوی این طایفه از روایات را می‌پذیرد و طبق مبنایشان روایات متواتر حجت هستند.

منابع

- ابن فارس، أحمدبن، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، محقق مصحح عبدالسلام محمدهارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
- افضلی، علی، ۱۳۸۸، «پاسخ به اشکالات کلامی و فلسفی درباره عالم ذر»، *فلسفه دین*، ش ۴، ص ۸۵-۱۱۲.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامية.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹، *فطرت در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- درس تفسیر سوره اعراف دن: <http://portal.esra.ir/Pages>
- ۱۳۹۲، *تسليم تفسیر قرآن کریم*، تحقیق روح الله رزقی، قم، اسراء.
- راغب أصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دمشق دار القلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۵، *منطق تفسیر قرآن*، چ دوم، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- رضوی، سیدعلی، ۱۴۳۳ق، *سد المفرد علی منکر عالم الذر*، بیروت، دارالعلوم.
- ریاحی مهر، باقر، ۱۳۹۲، *عوامل و آثار سعادت انسان از منظر قرآن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، مدرسی معارف اسلامی، قم، دانشگاه معارف.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۳، *منشور جاوید قرآن*، چ سوم، قم، موسسه امام صادق (ع).
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۰۴ق، *الدرر المثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- شریف رضی، محمدبن حسین، ۱۴۰۶ق، *خصائص الاثمه (خصائص أمير المؤمنين)*، تصحیح محمدهادی امینی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتاب‌فروشی داوری.
- ۱۴۰۳ق، *معانی الأخبار*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، تحقیق محسن‌بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم، کتابخانه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۷، *جوامع الجامع*، تهران، قم، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه.

- طوسی، محمدبن الحسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الأحکام*، تحقیق حسن الموسوی خراسان، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- ، ۱۴۱۴ق، *الأمالی*، مؤسسة البعثة، قم، دار الثقافة.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- عباشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية.
- فؤاد، افرام، ۱۳۷۵، *فرهنگ ابجدی بستانی*، ترجمه رضا مهیار، چ دوم، تهران، اسلامی.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، چ دوم، قم، دارالهجرة.
- قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، تحقیق طیب موسوی جزائری، قم، دار الکتب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- کوفی، فرات‌بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، محقق مصحح هاشم‌رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الإسلامية.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۸، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *فطرت*، تهران، صدرا.
- مفید، محمدبن محمد، ۱۴۲۴ق، *تفسیر القرآن المجید*، قم، بوستان کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامية.