

بررسی معرفت پیشین الهی از دیدگاه مفسرین

حسین محمدی احمد آبادی^۱

محمدتقی شاکر اشتیجه^۲

چکیده:

این تحقیق با رویکرد توصیفی در زمینه معرفت فطری خداوند و با هدف بررسی تحقق معرفت انسان به خداوند پیش از زایش در دنیا، صورت گرفته است. ابتدا به مسئله شناخت واقسام آن در قرآن پرداخته شده، سپس برخی از دیدگاه ها در مورد شناخت فطری خدا و تفاوت برداشت ها از موضوع فطرت مورد بررسی قرار گرفته، و در ادامه اقوال مفسرین بزرگ قرآنی (تاحدود قرن سیزده) در رابطه با آیات صدوهفتاد و دوم سوره مبارک اعراف و سی ام سوره مبارک روم که در باره موضوع معرفت پیشین به پروردگار و سرشت و مفسور گشتن انسان بر آن معرفت می باشد، ذکر گردیده است.

واژگان کلیدی

معرفت پیشین، فطرت، مفسران، عوالم پیشین

۱- عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق.

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد رشته‌ی علوم حدیث، گرایش کلام، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق.

طرح مسأله:

مسئله خداشناسی و توحید از نظر اسلام اولین و اساسی ترین اصل از اصول باورها و اعتقادات، و مهم ترین مسئله وریشه و اساس حقائق هستی محسوب می شود، قرآن کریم یکی از وظایف مشترک همه پیامبران الهی را دعوت انسانها به این بنیان و التزام به آن معرفی می کند، « وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون » (انبیاء: ۴۵)، و در آیات متعدد از جمله در آیه صد و هفتاد و دوم از سوره اعراف « و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » و سی ام از سوره روم « فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون » به معرفت و شناخت خدا اشاره می نماید.

عالمان دین و مفسران قرآن نیز با استدلال به آیات و روایات به تبیین و توضیح امکان و لوازم حصول معرفت و شناخت خداوند پرداخته اند، گروهی از مفسران با استناد به آیه صد و هفتاد و دوم از سوره اعراف به اثبات عالم ذر پرداخته و حصول شناختی پیشین از پروردگار برای همه انسان قائل شده، و گروهی منکر چنین برداشتی از آیات گردیده اند. مسئله شناخت و معرفت انسانها به پروردگار در عوالم پیشین و فطرت انسان از جمله موضوعاتی است که در بین مفسران مورد بحث و گفتگو قرار گرفته که در این تحقیق به آنها پرداخته می شود.

اهمیت مسأله شناخت

در دنیای امروز مکتب و ایدئولوژی محور همه مسائل است. مکتب و ایدئولوژی بر پایه جهان بینی و جهان بینی بر پایه شناخت است. از اینجا انسان به اهمیت مسئله شناخت پی می برد. آنکه ایدئولوژی بر اساس جهان بینی مادی است جهان بینی مادیش بر اساس نظریه خاصی در باب شناخت است. و افرادی که ایدئولوژی دیگری دارند بر اساس جهان بینی دیگری و آن جهان بینی بر اساس نظریه ای است که در باب شناخت دارند. (مطهری، ص ۱۷)

نوع تحقق شناخت به حسب متعلق شناخت

معرفت و شناخت نسبت به یک شیء بر حسب آن شیء که مورد شناخت قرار گرفته به دو صورت حاصل و متحقق می گردد. ۱. شناخت شخصی ۲. شناخت کلی (مطهری، ص ۱۰۳ و ۱۰۴)

اقسام فطریات انسان

منبعی که این نوشتار درصدد بررسی آن از میان منابع شناخت در قرآن است، فطریات انسان می باشد که خود نیز به زیر شاخه هایی تقسیم می شود و بحث اصلی مادر یکی از این فصلها یعنی معرفت و شناخت فطری خدا صورت خواهد گرفت. به طور کلی می توان فطریات انسان در دو قسمت دانست:

۱. در ناحیه شناخت ها، بینشها، ادراکات و آگاهیها ۲. در ناحیه گرایشها خواستها و میلها در ناحیه دریافتهها و شناختها مسئله این است که آیا انسان دارای یک سلسله معلومات فطری یعنی معلومات غیر اکتسابی هست یا خیر؟

شناخت فطری دو صورت دارد یکی شناخت حضوری و دوم شناخت حصولی . در ناحیه خواستها هم مسئله این است که آیا انسان درخواست های خودش یک سلسله فطریات دارد یا خیر؟

که خواستها ی فطری یا غریزی انسان به دو نوع روحی و جسمی تقسیم می شود. مراد از خواست جسمی تقاضایی است که صددرد و وابسته به جسم است مثل غریزه گرسنگی، خوردن، غریزه جنسی؛ که معمولاً اینها را امور غریزی مینامند. اما خواست روحی شامل امور روحی است که لذت آن لذت روحی است، مقولات حقیقت و دانایی، هنر و زیبایی، خیر و فضیلت، خلاقیت، عشق و پرستش از امور روحی گرایشها و میلهای فطری می باشند. (ر. ک برنجکار، ۱۳۴۷ تا ۸۶)

نوع شناخت خدا

شناخت خداوند یا شناختی حضوری است که بی واسطه مفاهیم ذهنی تحقق می یابد و یا شناختی کلی خواهد بود که به ذات الهی تعلق نمی گیرد بلکه بوسیله مفاهیم عقلی

وذهنی حاصل می شود.

قرآن اگر چه موضوع وجود خدا را به صورت مساله مطرح نکرده و مستقیماً در صدد استدلال برای آن برنیامده اما به طور غیر مستقیم و ضمنی به دلیل آن اشاره کرده است و یا دست کم می توان از مطالب قرآنی مقدماتی برای استدلال به دست آورد؛ که حاصلش این میشود: موجودی وجود دارد که دارای علم و قدرت و حیات است و زمان و مکان و سایر محدودیتها را ندارد و آفریننده ی جهان و انسان است که این نوع معرفت معرفتی به یک عنوان کلی منحصر در فرد واحد و معرفتی غایبانه به او و به تعبیری معرفتی حصولی و کلی می باشد.

اما در قرآن درباره معرفت شهودی و شخصی یا علم حضوری نسبت به خدا آیاتی وجود دارد.

برخی آیات در زمینه منبع فطرت و دل عبارتند از: روم، ۳۰ - آل عمران، ۸۳ - رعد، ۲۸ - طه، ۱۲۴ - غاشیه، ۲۱ - حشر، ۱ - اعراف، ۱۷۲ - بقره، ۱۶۵.

تحلیل فطری انگاری خداشناسی

این که مقصود از فطری انگاری خداشناسی چیست، از سوی اندیشمندان و متألهان پاسخ‌های متفاوتی عرضه شده است که به برخی از آنها اشاره می شود.

۱. صرف استعداد و قوه

به این معنا که آفرینش انسان به گونه‌ای است که استعداد و قوه شناخت خداوند را در ذات خود دارد.

۲. علم حصولی با استدلال ساده

تقریر دیگر، مقصود از فطری انگاری خداشناسی را حصول علم و جزم با استدلال ساده و غیر پیچیده تبیین می کند که حصول آن برای همه مردم امکان پذیر است به خلاف براهین عقلی و فلسفی پیچیده که فقط در توان عده‌ای معدود می باشد.

۳. معرفت شهودی پیشین

نفس انسانی پیش از تعلق به این بدن و دنیا در عوالم مجرد پیشین برای خود وجودی

داشته و در این عوالم، به خداوند متعالی معرفت و شناخت (آن هم از نوع علم مجرد و حضوری) به دست آورده است. منتها در این دنیا به دلیل تعلق به عالم و بدن مادی، علم خداشناسی را به تفصیل فراموش کرده؛ اما علم پیشین انسان به خداوند به صورت پایه و بستر مناسب برای خداشناسی بعدی در سرشت انسان حفظ شده و اثر آن در انسان دنیایی باقی مانده است و با این علم، انسان زمینه و فطرت خداشناسی و حتی خداگرایی دارد.

۴. علم حضوری (فطرت دل)

نظریه دیگر بر این باور است که خداوند سرشت و ذات انسان را به گونه‌ای آفریده است که در صورت تأمل انسان در ذات و نفس خود، بدون نیاز به اخذ مفاهیم ذهنی و عقلی به وجود آفریدگار متعالی گواهی خواهد داد.

در حقیقت، مقصود از خداشناسی فطری، بیان این نکته است که خداشناسی و اعتقاد به مبدأ و همچنین معاد نه استعداد و ادراکات انسان، بلکه جزء حقیقت و مقوم انسان است که ذات انسان بر آن خلق شده، به تعبیری، با تأمل بیشتر می‌تواند از طریق وجدان و علم حضوری خویش، خود را بنده و وابسته آفریدگار متعال حس کند. هر قدر تأمل انسان بیشتر و موانع بیرونی مفقود باشد، احساس پیشین نیز رو به فزونی خواهد بود.

این تقریر از فطرت خداشناسی با تقریر پیشین (علم عوالم پیشین) تفاوت دارد؛ زیرا تقریر پیشین، متوقف بر وجود عوالم پیشین و باقی ماندن اثر آن علم می‌باشد؛ اما این تقریر به وجود انسان در عوالم مجرد پیشین و بقای اثر آن علم در دنیا نیاز ندارد و فقط بر خلقت خاص انسان در دنیا تأکید می‌کند که انسان با علم حضوری و رجوع به درون و دل خود به اعتقاد به خدا نائل خواهد شد، به عبارت دیگر نظریه علم عوالم پیشین یا همان عالم ذر با نظریه علم حضوری تفاوت دارد؛ چرا که علم حضوری در این رهیافت هم مجرد پیشین انسان در عوالم متقدم است، نه علم حضوری اصطلاحی. (ر.ک، قدردان ملکی) دو رهیافت اول، فطرت را به علم حصولی تنزل داده، آن را در حد معارف و علوم ذهنی انسان تفسیر می‌کرد. اما دو رهیافت دوم بر فطرت خداشناسی از منظر باطنی و علم حضوری نگاه می‌کند

فطرت در روایات

در روایات، فطریات متعددی که البته باهم در ارتباط هستند و به عبارتی در طول هم می باشند مطرح شده که از مهم ترین و سرشاخه این سلسله معرفت خدا و توحید است. مراد از فطرت نیز معرفت و شناخت از خداوند است که این معرفت و شناخت، گرایش و شوق به خدا رانیز به دنبال خود خواهد داشت، این برداشت رامی توان از احادیثی که به تبیین فطرت پرداخته اند به دست آورد چراکه در احادیث در تفسیر فطرت، از واژه معرفت استفاده شده است، نه حبّ، عشق، میل و شوق؛ بنابراین، فطرت خدانشناسی را نمی توان به معنای گرایش و عشق به خدا دانست؛ هر چند ممکن است همه انسان ها یا گروهی از آنها یعنی مؤمنان به خدا گرایش داشته باشند؛ اما در احادیث، فطرت خدانشناسی به معنای معرفت خدا است.

کسانی که فطرت را به معنای گرایش می دانند، از راه این استدلال که لازمه عشق فعلی معشوق فعلی، است و فطرت متوجه کمال مطلق می شود و کمال مطلق خدا است، به معرفت خدا و اثبات وجود او می رسند؛ در حالی که اگر فطرت را معرفت خدا بدانیم، بدون استدلال به خدا خواهیم رسید که خدانشناسی امری وجدانی است، و امور وجدانی به استدلال نیاز ندارند. و همین شناخت که متضمن توحید نیز هست، در روح و جان انسان ها مفسور شد و نخستین نسبت به خدا، همین معرفت قلبی و فطری است. همان گونه که واژه فطرت بر این معنا دلالت دارد زیرا فطره بر وزن فعله، مصدر نوعی «فطر» است که بر نوع و حالت خاصی از آغاز خلقت دلالت می کند؛ همان طور که جلسه، بیانگر نوع خاصی از جلوس و نشستن است.

لکن فطرت حاصل از عالم ذر با همان حجم و به همان شکل در دنیا حاصل نگشته بلکه طبق روایات خداوند انسان را نسبت به آن دچار غفلت و فراموشی نموده، لذا باید توجه داشت که فطری بودن خدانشناسی و توحید به این معنا نیست که انسان ها از همان آغاز تولد به این معارف توجه دارند؛ بلکه مقصود این است که انسان ها حامل چنین معارفی هستند؛ اما آنها را فراموش کرده اند و از آنها غافلند. انسانها پس از رشد و بلوغ و پس از

تذکرهای انبیا و مبلغان الهی متذکر معارف فطری می‌شوند و حجت بر آن‌ها تمام می‌شود و پس از آن، یا در برابر این حجت تسلیم می‌شوند و شکر نعمت به جا می‌آورند یا کفر می‌ورزند و راه انکار را پیش می‌گیرند. (ر.ک برنجکار، معرفت فطری خدا و مقاله فطرت در احادیث).

آنچه ذکر شد گزارشی اجمالی و تبیینی کلی از مسئله فطرت برای دانستن جایگاه بحث و رسیدن به بخش اصلی نوشتار بود، چراکه گستردگی مسئله فطرت ممکن است سهوهای نابجا به بار آورد.

ضرورت فهم آراء پیشینان

بررسی سابقه طرح مسئله معرفت فطری الهی و دیدگاه‌های ارائه شده در رابطه با آن یکی از اهداف اصلی این تحقیق است، و از آنجا که محور مباحث بیشتر دو آیه صد و هفتاد و دوم سوره مبارکه اعراف و آیه سی ام سوره مبارکه روم می‌باشد تلاش شده است دیدگاه مفسرین درباره عالم ذر و معرفت پیشین و شناخت فطری انسانها نسبت به خداوند مورد بررسی قرار گیرد ان شاء الله، زیرا یکی از اصول درک و توان تحلیل صحیح گزاره‌ها، اطلاع دقیق از برداشت و فهم پیشینان است. این امر علاوه بر اینکه ما را با اقوال گوناگون آشنا می‌نماید، دلائل جهت گیریها و نقض و ابرام‌ها و نقد و پاسخ‌هایی که توسط مفسرین طرح شده را، از میان کلمات آنها روشن می‌سازد، و با بررسی آنها راهی روشن تر و دلائلی جامع تر به دست می‌آید، که همین گردآوری نظریه‌ها خواننده را با توجه به ناظر بودن کلمات مفسرین بر یکدیگر، در تحلیل و رسیدن به جواب و تبیین صحیح توانمند می‌نماید.

موافقان و مخالفان

با توجه به آیه صد و هفتاد و دو سوره مبارکه اعراف، مفسرین را به گروه موافقان عالم ذر و اخذ جمیع بنی آدم از ظهر آدم ابوالبشر، و گرفته شدن میثاق و اقرار از تمامی انسانها بر ربوبیت خداوند متعال؛ و مخالفان این معرفت در عوالم پیشین تقسیم نموده و در ذیل این تقسیم، به دیدگاه ایشان به گونه معرفت و شناخت انسانها از خداوند با توجه به دو آیه مبارکه مذکور، با تمسک به عبارات تفسیریشان اشاره شده است.

مخالفان

گروهی از مفسران از شیعه و سنی با توجه به آیات صد و هفتاد و دوم و سوم سوره مبارک اعراف و همچنین آیه سی ام سوره مبارک روم به مخالفت با مضمون روایاتی برآمده اند که در آنها مسئله عالم ذر و استخراج تمامی ذریه آدم و اقرار گرفته شدن در مورد پروردگار و موضوعات دیگر، مطرح گردیده است.

این گروه با دله گوناگون خود از عقل و ظاهر آیات مذکور و تشکیک در رسد روایات، به تفسیرهای نسبتاً متفاوتی از این آیات شریفه پرداخته اند که به مهم ترین آنها اشاره میشود.

۱. مرحوم شیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه با توجه به اختلاف لفظی و معنایی احادیث در باب خارج شدن ذریه آدم، معتقدند خداوند ذریه آدم را از پشتش مانند ذراتی در آفتاب پخش نمود و آنها را به سه گروه تقسیم نمود بر برخی از آنها نوری قرارداد که ظلمتی با آن مشوب نبود، برخی ظلمت محض بودند و برخی نور و ظلمت باهم، سپس خداوند حضرت آدم ابوالبشر علیه السلام را از فرزندان خود آگاه نمود و با تشبیه نمودنشان به ذره هایی که از پشت آدم بیرونشان آورد آن را علامتی بر فراوانی فرزندان او قرارداد.

در این احتمال آنچه مدنظر الهی فرض گردیده آگاهی یابی آدم برواقعینهایی از آینده بوده، و بحثی از اقرار گرفتن و معرفت و شهود انسانها مطرح نمی گردد لذا ادامه می نویسد: و أمّا الأخبار التي جاءت بأنّ ذریة آدم عليه السّلام استنطقوا في الذّر، فنطقوا فأخذ عليهم العهد فأقروا، فهي من أخبار التناسخية، و قد خلطوا فيها، و مزجوا الحقّ بالباطل؛ و المعتمد من إخراج الذّریة ما ذكرنا، دون ما ينطق القول به على الأدلّة العقلیة و الحجج السمعیة، و إنّما هو غلط لا یثبت به أثر علی ما وصفناه. (شیخ مفید، ص: ۲۲۲)

ایشان سعی نموده است با تمسک به ظاهر آیه نظر خویش را اثبات نماید.

معنی آیه طبق تفسیر شیخ مفید رضوان الله علیه آن است که خداوند متعال از تمامی مکلفانی که از صلب آدم به وجود می آیند عهد بر ربوبیتش گرفت به این شکل که عقلشان را کامل نمود و با آثار صنع و خلقتش دلائل حدویشان، و نیازمندیشان به محدث را آشکار نمود

پس بانسانه های آفرینش درانسان برربویت خود ازانسان شهادت گرفت.

وقوله تعالی: قَالُوا بَلَى يَرِيدُ أَنَّهُ لَمْ يَمْتَنِعُوا مِنْ لُزُومِ آثَارِ الصَّنْعَةِ فِيهِمْ وَ دَلَائِلِ حَدُوثِهِمْ
اللازمه لهم و حجه العقل عليهم في إثبات صانعهم، فكأن سبحانه، لما ألزمهم الحجة
بعقولهم على حدوثهم و وجود محدثهم، قال لهم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ فَلَمَّا لَمْ يَقْدِرُوا عَلَى الْامْتِنَاعِ
من لزوم دلائل الحدوث لهم، كأنهم قائلون: بلى شهدنا. (همان، ص ۲۲۳)

پس واضح است که معرفتی به نام عالم ذروشناختی پیش ازین عالم برای انسان
در قاموس کلمات و معانی که ایشان از آیات ارائه می دهند نمی گنجد.

از همین رومرحوم مفید در آیه (فطرت الله التي فطر الناس عليها) که مفسرین آن را ناظر
بر آیه میثاق میدانند و باتوجه به دیدگاه تفسیری خود درسوره اعراف آیه فطرت رادرسوره
روم تبیین مینمایند، (علی) را به معنی لام میدانند و به تعبیر سیدمرتضی به معنی من اجلها
میگیرد، چراکه مقصود از خلقت انسان هایی که به سن تکلیف میرسند تنها عبادت خدا است
تا با این عبادت منتفع گردند، و شاهد بر نظریه خویش را، آیه ۵۶ سوره مبارکه ذاریات
میداند که میفرماید (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون).

ایشان در ذیل آیه مینویسند:

فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ، یعنی خلقتة التي خلق الناس عليها، و هو معنى قول
الصادق عليه السلام: «فطر الله الخلق على التوحيد» أي خلقهم للتوحيد و على أن يوحدوه.

و در رد دیدگاه مخالفان نظریه اش می افزاید، اگر مراد این بود که خداوند اراده
نموده که انسانها موحد باشند، باید تمامی مخلوقات موحد باشند در حالی که ما می بینیم که
برخی مخلوقات الهی وحدانیت خدا را قبول ندارند و این دلیلی است بر اینکه او توحید
را در خلقش خلق ننموده است بلکه انسانها را خلق کرده تا توحید را کسب کنند و آن رابه
دست آورند، شاهد بر این گفتار و تفسیر ما آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» می
باشد. (همان، ص: ۴۰۳)

از کلمات مرحوم شیخ مفید استفاده میشود که لازمه دیدگاه موافقان معرفت پیشین
پذیرش نوعی جبر بر توحید درانسان است، جبری که خلقت انسان باید براساس آن سرشته

شده باشد؛ درحالی که مخالفت و منافات داشتن این سخن با واقعیت و حقیقت بیرونی دلیل بر بی پایگی آن است.

همچنین از عبارات مذکور استفاده میشود ایشان فطریات را اموری غیرقابل دگرگونی میدانند.

به هر حال دلیل عقلی رامیتوان مهم ترین دلیل مرحوم شیخ مفید برانکار معرفت پیشین و موافقت نکردن با مضمون روایات دانست، یعنی همان اصلی که مکتب بغداد را که شیخ مفید مؤسس و بانی آن می باشد، از مکتب حدیثی قم متمایز مینمود.

۲. مرحوم شیخ طوسی مخاطب آیه را نبی مکرم صل الله علیه واله میدانند و با اشاره به اختلافی که در معنی اخذ و اشهاد وجود دارد، به نقل کلمات گروهی از مفسران میپردازد و می گوید:

بلخی و رمانی معتقدند مراد آیه انسانهای بالغ هستند که در هر عصر و قرنی به عنوان ذریه آدم ظاهر میشوند، و مراد از شهادت گرفتن از ایشان، ارسال مبلغ برای آنها، اكمال عقولشان و نشانه هایی بر مخلوق بودن ایشان و نیازمندی به صانع میباشد.

جبائی گفته مراد، انتقال نطفه انسان از پشت پدران و انتقال آن به ارحام مادران و مراحل شکل گیری انسان و اتمام خلقت او و خارج نمودن انسان از رحم مادران می باشد.

و مقصود از «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ» هنگام بلوغ و کامل شدن عقولشان می باشد، آن هنگام که پروردگارشان را می شناسند و انزمان از زبان برخی انبیاء گفته میشود «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟»

آنها هم اقرار به معرفت به خدایمکنند.

جبائی داستان شهادت و اقرار را با توجه به جمله «أَفْتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» مخصوص گروهی از انسانها میدانند نه همه آنها.

شیخ الطائفه نظریه ای که معتقد به عالم ذر و اقرار گرفتن الهی از تمامی انسانهاست را مردود می شمارد؛ فاما ماروی ان الله تعالی اخرج ذریه آدم من ظهره و اشهدهم علی أنفسهم و هم کالذر، فان ذلک غیر جائز.

شیخ طوسی بر ادعای خویش دلایل زیر را اقامه می کند:

عقل باتوجه به عدم تعلق تکلیف به کودکان، تعلق تکلیف به موجودات عالم ذر رابه طریق اولی امری ناپسند می داند. ظاهرالفاظ آیه نیز نشانه بطلان چنین قولی است، همچنین از نظر سندی به جرح و نقد روای حدیث عالم ذر می پردازد و تعلیل ایه رادلیلی دیگر برفساد این برداشت میداند لآنکه قال: فعلت هذا لثلاثا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين و العقلاء اليوم في دار الدنيا عن ذلك غافلون.

بعلاوه از آیات دیگر قران شواهدی بر عدم صحت چنین برداشتی ارائه می دهد، ایشان آیه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا» رابا کمک تفسیر قرآن به قرآن شاهد گفتار خود می شمرد و می نویسد: فهم لو كانوا أخرجوا من ظهر آدم على صورة الذر كانوا ابعده من ان يعلموا او يعقلوا و متى قالوا أكمل الله عقولهم فقد مضى الكلام عليهم.

خلاصه آنکه شیخ الطایفه با سه دلیل یعنی ظاهر این آیه و آیات دیگر، تضعیف و رد روایات موید عالم ذر و دلیل عقلی به مقابله با این گفتار بر می خیزد.

با این حال از ادامه سخنان ایشان بر می آید که بیشتر مخالفت ایشان در همگانی بودن واقعه عالم ذر میباشد، از این رو با ذکر احتمالی که این واقعه را مخصوص گروهی خاص می نماید آن را موید به اخبار و حتی خود آیات می شمارد. (شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص: ۲۷ تا ۳۰) ایشان در ذیل ایه سوم سوره روم (فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) معنی غایی برای آیه لحاظ میکند؛ و المعنى خلق الله الخلق للتوحيد و الإسلام. (همان، ج ۸، ص: ۲۴۸)

۳. مرحوم شیخ الاسلام طبرسی معتقد است آیه شریفه علاوه بر شامل شدن میثاقی که در کتب انبیاء بر خلق گرفته شده، میثاق عقلی خدا بر انسانها را نیز در بر می گیرد، ایشان با اشاره به اختلاف خاصه و عامه در تفسیر آیه به سه دیدگاه اشاره می کند (۳). (طبرسی، ج ۴، ص: ۷۶۵ تا ۷۶۷) ایشان مراد از فطرت در سوره روم را توحید و اسلام به این معنی که خلقت انسانها برای نائل آمدن و تمسک به آن می باشد تشریح میکند و قول به معرفت حاصل شده از عالم ذر را جزء اقوال طرح شده و یکی از اقوال در ذیل آیه ذکر میکند و می

گوید: و قيل معناه اتبع من الدين ما دلک علیہ فطره الله و هو ابتداء خلقه للأشیاء لأنه خلقهم و رکبهم و صورهم علی وجه یدل علی أن لهم صناعا قادرا عالما حیا قديما واحدا لا يشبه شیئا و لا يشبهه شیء عن أبي مسلم. (همان، ج ۸، ص: ۴۷۴)

۴. جناب ابن شهر آشوب این قضیه را بنا بر قول صحیح در گروهی از انسانها میدانند چرا که ارسال رسل و ابلاغ کلام حق که سبب معرفت است را برای همه انسانها محقق نمی‌داند. ایشان آورده، و هذا یدل علی اختصاص ببعض ذریه ولد آدم و هو الصحیح فإنه خلقهم و بلغهم علی لسان رسله معرفته و ما یجب من طاعته فأقروا بذلك لئلا یقولوا إنا کنا عن هذا غافلین.

ایشان تحقق حقیقی و عینی اشهاد و اقرار را انکار و مینویسند، اشهاد و اعترافی در حقیقت صورت نگرفت و این آیه جاری مجری آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً» می‌باشد. سپس ایشان می‌نویسد در آیه نشانه و دلیلی بر این گفتار نیست که خدا ظهر آدم را مسح نموده باشد و ذریه و نسل او بیرون آمده باشند و آنها را شاهد بر خودشان و مقرب معرفت خداوند متعال گرفته باشد. (ابن شهر آشوب، ج ۱، ص: ۸ و ۹)

۵. زمخشری «من ظهورهم» را بدل بعض از کل از «بنی آدم» میدانند و در معنی اخذ ذریه از ظهور، آن را از باب تمثیل که بابی وسیع در کلام الهی است می‌دانند و می‌گوید مراد این است که خداوند دلایل و نشانه‌های ربوبیت و وحدانیت خود را برای انسان نصب نمود، و عقل و بصر را که در ترکیب وجودش لحاظ نمود سبب تمیز و شناخت ضلالت از هدایت او قرارداد، پس گویا خدا انسان را شاهد بر خود و مقرب این امر ساخت و مشخص است که قولی در کار نیست و همه این امور تمثیل و تصویر معنی می‌باشد. (زمخشری، ج ۲، ص: ۱۷۷)

۶. ابن کثیر علی رغم این که صاحب تفسیر روایی است، با تمسک و لحاظ ظاهر آیه می‌گوید: خداوند در قرآن خبر از استخراج نسل بنی آدم از اصلا بشان می‌دهد که شاهد بر خود باشند که الله ریشان و مالک آنهاست و خدایی جز او نیست، همانگونه که آنها را بر همین سرشت و جبلت قرارداد. (ابن کثیر، ج ۳، ص: ۴۵۱)

او با اشاره به وارد شدن روایاتی در اخذ ذریه از صلب آدم و تقسیم آنها به اصحاب یمین

و شمال میگوید در برخی از آنها مسئله شهادت گرفتن از انسان به ربوبیت خداوند مطرح شده است، وی بعد از ذکر احادیثی می نویسد، این احادیث دلالت دارد که خدای متعال ذریه آدم را از صلبش بیرون آورده، و بهشتیان و جهنمیان آنها را متمایز نموده است، اما اینکه بر ربوبیتش از آنها شهادت گرفته باشد تنها در روایت آمده که آنها را ما موقوفه می دانیم نه مرفوعه. (همان، ص: ۴۵۶) و اینگونه وجود معرفت پیشین و مسئله میثاق و عهد الهی از ذریه را نفی میکند.

ابن کثیر در مورد معرفت فطری گرچه زمان آن را به مرحله عالم ذر متعلق نمیداند لکن قائل به وجود معرفت فطری توحیدی است که خداوند آنها در خلقت انسان لحاظ داشته. (همان ج ۶، ص: ۲۸۲)

۷. مرحوم شبر در ذیل آیه ۱۷۲ اعراف با پذیرش تقویت نظریه توالد، منظور از شهادت گرفتن از انسان در آیه را چنین بیان می کند: مراد، قراردادن نشانه ها و دلایل ربوبیت است که عقل انسان را به آن دعوت میکند، و این دلایل و دعوت عقول به گونه ای است که بمنزله شهادت گرفتن و اقرار کردن می باشد، وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ «أُذْرِيَّتَهُمْ» و قریء ذریاتهم ای أخرج من أصلابهم علی نحو توالدهم نسلا بعد نسل. (شبر، ص: ۱۸۷)

و در باب معرفت فطری با تعبیر خلقت از فطرت؛ مراد از آن را مورد پذیرش قرار گرفتن اسلام در صورت عدم بروز موانع می داند، «فَأَقِمْ وَجْهَكَ» قومه «لِلدِّينِ حَنِيفًا» ماثلا إلیه ثابتا علیه «فَطَرَتَ اللَّهُ» خلقتی نصب بتقدیر الزموا «الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و هی قبولهم لدین الإسلام إذا خلوا و ما فطروا علیه لم یختاروا غیره کما قال ص کل مولود یولد علی الفطرة «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» ای ما ینبغی أن تبدل تلك الفطرة. (همان، ص: ۳۸۸)

مرحوم سید مرتضی، (سید مرتضی، ج ۱، ص ۵۴) ابن ادریس، (ابن ادریس، ج، ص ۱۳۴۷) و صاحب روض الجنان، (ابوالفتوح رازی، ج ۱۵ ص ۲۵۵) نیز از مخالفان با نظریه حصول معرفت پیشین هیستند، همچنین شبیانی، (شبیانی، ج ۲، ص ۳۶۷) در نهج البیان آن ذرات را بدون عقل و حتی بدون حیات می داند، بعلاوه صاحب البحر المحیط، (اندلسی،

ج، ص ۲۱۹) احادیث را مخالف ظاهر آیه و مرحوم مغنیه (مغنیه، ج ۳، ص ۴۱۸، ۴۱۹) معنی آیه را به عالم دنیا و گونه خلقت و استعداد انسان بر می گرداند و مراد از عهدی که آیه از آن سخن می گوید را فطرت و استعداد غریزی می داند.

آنچه در این اقوال به اتفاق و اجماع میتوان مشاهده نمود، مخالفت شدید به وجود تمام انسان ها به صورت آگاهانه قبل از ولادتشان، درعالم پیشین یا همان عالم ذروارواح میباشد.

از مترتبات بر این گفتار نفی دیدگاهی است که برای تمامی انسانها شناخت و معرفت به پروردگار و رب خود، آن هم به صورت حضوری نه شناخت مفهومی و حصولی درعالم ذرقائل می باشد.

طبق این دیدگاه شناخت و معرفتی که خدادراین آیات از آنها سخن میگوید شناختی است که عقل انسان به کمک حواس خود از جمله با دیدن صنع و آفرینش میتواند به آن پی ببرد، شناختی که تصریحات ایشان نشانگر آن بود تنهادلالت بوجود و نیاز انسان و جهان به صانع و آفریننده ای میکند، اما اینکه آن صانع حکیم و قدیر کیست و آیا انسان شناختی برتر از شناخت عقلی و مفهومی از آن دارد، ظاهرا کتب اسمانی و انبیاء را راهنمایان به مقام شهود در دنیا آنهم برای کسانی که در این راه به مجاهده و تلاش بپردازند میدانند، گرچه امکان آن را برای همه انسانها فراهم میدانند.

همچنان که ملاحظه شد از مشکلات بزرگ پیش روی این دیدگاه، وجود روایاتی است که دیدگاه معرفت پیشین انسان را از طریق ظاهر آیات بیان می دارد، که مخالفین با توجیهاات و بیان تعارض آن روایات با عقل قطعی و مبانی عقلی و حتی مخالفت با آیات و روایات دیگر بعلواه اشکالات سندی در صد چشم پوشی و کنار نهادن آنها برآمدند.

موافقان

گروه دوم مفسرینی اند که با توجه به روایات و مضمون آنها به تفسیر آیات پرداخته و اخبار واصله را مورد پذیرش قرار داده اند، هر چند در این گروه نیز تفاوتی در تفسیر این واقعه به چشم می خورد.

۱. در تفسیر مقاتل بن سلیمان با تبیینی خاص از عالم ذر که بیشتر متمایل به احادیث اهل سنت است، آمده است:

این واقعه در نعمان مکانی در عرفات واقع گردیده، شرح واقعه آنکه، خداوند قسمت راست پشت آدم رامسح نمود که ازان قسمت، ذریه های سفید در شکل ذره بیرون آمدند که حرکت میکردند، سپس قسمت چپ ظهر آدم رامسح کرد که در نتیجه آن ذریه ای سیاه رنگ در هیئت ذر خارج شدند که همگی هزارامت می شدند، خداوند به آدم فرمود اینها ذریه و نسل تو میباشند که از آنها میثاق و عهد بر پرستش من، و آنکه شریکی برای من قرار ندهند و اینکه رزق آنها بر عهده من می باشد گرفته شده، آدم گفت: بله ای رب و پروردگار.

سپس ابن سلیمان به شاهد گرفته شدن ملائکه توسط خداوند متعال بر این اقرار و میثاق اشاره میکند. (مقاتل، ج ۲، ص: ۷۳)

مقاتل با تلفیقی میان احادیث گوناگون، نظریه ای جامع اقوال در معرفت پیشین برای تمامی انسانها و همچنین تحقق شناختی برای آدم ابوالبشر نسبت به نسل و ذریه خود قائل گردیده، او همانند برخی دیگر از مفسران پس از خودش موجودات آن صحنه را به دو گروه تقسیم می کند که این امر نشانگر بروز صحنه علم الهی از آینده انسانها در آن واقعه پیش از انجام دادن هر عملی و ظهور یافتن رسمی انسان در دنیا می باشد.

۲. مرحوم تستری با اشاره به عالم ذر و حوادث آن، اخذ را دارای دو مرحله میداند؛ یکی اخذ انبیاء و سپس اخذ ذریه آنها از هر یک از انبیاء، به اعتقاد ایشان این دو گروه در حالی که به هیئت ذر بودند دارای شعور و عقل هم بودند.

وی در مورد میثاق، با توجه به آیه هفتم از سوره احزاب، انبیاء را دارای میثاقی جدا و مخصوص برای ابلاغ امر و نهی الهی می داند و می فرماید: همچنین خداوند از تمام انسانها پس از آنکه قدرتش را نمایان نمود نسبت به ربوبیت خود اقرار گرفت، و انبیاء را شاهدان بر این واقعه گرفت و همگی آنها را به صلب آدم بازگرداند، که بعثت انبیاء برای یادآوری و بیدار نمودن چنین عهد و میثاقی از آدمیان می باشد، در هنگام اقرار انسانها خداوند می دانست که

کدامشان راستگویند و کدامین دروغ گو پس قیامت به پانمی شود مگر آنکه همه آنان که میثاق از آنها گرفته شده بیرون آیند. (تستری، ص: ۶۸)

۳. علی بن ابراهیم در کتاب تفسیرش معروف به تفسیر قمی که تفسیری روایی است به ذکر روایاتی در این باب می پردازد، ایشان نیز باتوجه به روایات به این امور اشاره دارند، همان گونه که مفسران معتقد به عالم ذر در سائرتفاسیر روایی شیعی که قائل به عالم ذر گشته و فرزندان آدم ابوالبشر را در خلقت مفطور به حقایقی از عالم ذر واقرار و میثاق بر آن دانسته اند.

نکته جالب توجه و مهم آنکه این گروه که تفسیر قمی از جمله قدماء آنها است، محتوای این معرفت فطری و آن میثاق واقرار ماضی را به موضوع رسالت و بویژه گزینه ولایت نیز سر بیان میدهند، این نه از باب تفسیر به رأی بلکه بر طبق مضمون و تصریح روایات است؛ آنچه در این میان بیشتر جلب توجه می نماید تاکید و تلاش ایشان در اثبات این مطلب با ذکر اخبار و روایات می باشد، امری که برخلاف غالب روایات اهل سنت نمود پیدا می کند، زیرا آنچه مفسران مطرح نموده و در اکثر روایات اهل سنت که مورد توجه ایشان قرار گرفته وجود دارد، بحث تقسیم اولاد آدم به دو گروه بهشتی و جهنمی است، و تحقق استخراج فرزندان آدم با کیفیتی که روایات اهل سنت بیان می کنند بیشتر بر اراده الهی در آگاه شدن آدم بر حقایق آینده میباشد، نه حصول معرفتی توحیدی و شناخت پروردگار برای تمامی انسانها چه برسد به موضوع رسالت و ولایت. (علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص: ۲۴۷)

ایشان در ذیل آیه فطرت روایاتی بامضامین عالی در همین راستا بیان کرده اند، از جمله از هیشم بن عبدالله رمانی از وجود مبارک امام علی بن موسی الرضا علیه الاف التهنیه الثناء از پدران مطهرشان از امام سجاد علیهم السلام نقل کرده که در ذیل آیه «فَطَرَتَ اللّٰهُ الْاَلْتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا» فرمودند: او (فطرت) لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علی امیر المؤمنین ولی الله است و توحید تا اینجا است. (همان، ج ۲، ص: ۱۵۵)

۴. صاحب مفاتیح الغیب در تبیین جایگاه آیه معتقد است خداوند آنگاه که داستان موسی علیه السلام و توابع آن داستان را به صورتها و وجوه مختلفی بیان نمود، در این آیه به تقریر حجت بر تمام مکلفین می پردازد، ذکر فی هذه الآیة ما یجری مجری تقریر الحجة علی جمیع مکلفین.

او مفسران آیه را به دو گروه تقسیم میکند:

اول: گروه مفسرین و اهل اثر که معتقد به همان روایت ابوهریره و مقاتل هستند که خداوند متعال با مسح ظهر آدم ابوالبشر علیه السلام تمام نسلهای پس از او از پیشتش نمایان کرد و فرمود: ای آدم اینان ذریه و نسل تو اند و سپس به آنها فرمود آیا من پروردگار شما نیستم که آنها همگی از سیاه و سفید گفتند بلی آنگاه به سفیدها فرمود که اینها در بهشت من اند، واصحاب یمین میباشند و سیاهان را فرمود که شما در آتش من خواهید بود واصحاب شمال هستید، پس از این همگی آنان را دوباره در صلب آدم جمع نمود، پس تا زمانی که جمیع اهل میثاق از پشت مردان و رحم زنان خارج شوند، اهل قبول حبس می باشند.

فخر رازی این دیدگاه را قول اکثریت از قدماء مفسرین مثل سعید بن المسیب، و سعید بن جبیر، و الضحاک، و عکرة، و الکلبی، و ابن عباس میداند. (فخر رازی، ج ۱۵، ص: ۳۹۸)

دوم: عقیده اهل نظر و ارباب معقولات، که میگویند پروردگار متعال ذریه یعنی فرزندان را از صلب پدرانشان خارج کرد، بدین گونه که آنها نطفه بودند و خدا آنها را در رحمهای مادرانشان قرارداد و آنها را علقه سپس مضغه سپس بشری مستوی القامه قرارشان داد و در آفرینش کاملشان گرداند، سپس عجایب خلقتشان و غرائب آفرینششان که نشانه های وحدانیتش در آنها ترکیب یافته بود را شاهد بر خودشان گرفت، و این شهادت همانند نظایری مانند «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) و همین طور «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (النحل: ۴۰) به زبان جاری نشد.

اینگونه مجاز و استعاره در کلام مشهور می باشد که لازم است کلام مورد بحث را بر آن حمل نمود، سپس رازی در انتهای تبیین قول دوم مینویسد: و هذا القول الثانی لا طعن فیهِ

ألبته.

آنگاه با اشاره به قول معتزله در عدم جواز تفسیر آیه به گونه اول، داوزده دلیلی که برای ابطال قول اول ذکر میکنند را می آورد.

کلام جدیدی که فخر رازی به آن اشاره دارد این است که اوصحت قول دوم رامنافی با صحت قول اول نمی شمرد و سوالی رابه عنوان مقدمه این گفتار مطرح می کند که، آیا اصلاً تفسیر اول از آیه تفسیری صحیح است یا نه ؟

اودر تشریح پاسخ به این سوال لازم می داند به دوسوال اساسی جواب داده شود:

اول آنکه آیا قائل شدن به اخذ میثاق در عالم ذر صحیح است ؟

دوم اینکه بنا بر صحت چنین قولی آیا می توان آن را تفسیر الفاظ این آیه دانست ؟

در پاسخ به سوال اول می نویسد می توان به اشکالات مطرح شده از جانب مخالفان

واز جمله معتزله به نحوی جواب داد. (همان، ج ۱۵، ص: ۴۰۱)

در جواب سوال دوم با توجه به مفسر بودن احادیث برای آیات می نویسد: فثبت إخراج الذریة من ظهور بنی آدم بالقرآن، و ثبت إخراج الذریة من ظهر آدم بالخبر، و علی هذا التقدير: فلا منافاة بین الأمرین و لا مدافعة، فوجب المصیر إلیهما معاً صوتاً للآیه، و الخبر عن الطعن بقدر الإمكان، فهذا منتهی الکلام فی تقریر هذا المقام.

آنچنان که از کلام او برمی آید، وی برخلاف سایر مخالفان، تعارض میان روایات و ظاهر آیه را در نگاه اول می داند بنا بر این می توان این اختلاف را با دقت و ظرافت رفع کرد و به نتیجه مطلوبی رسید، از این رو تلاش برای حل آن دو و جمع میان آیه و روایات را لازم می شمرد.

سپس در بیان کیفیت شهادت می نویسد:

بنا بر قول کسانی که به سؤال اول پاسخ مثبت می دهند و میثاق اول را اثبات می نمایند، همه این مطالب بر ظاهرشان حمل می شوند، اما بنا بر گفتار کسانی که منکر آنند کلام الهی حمل بر تمثیل می گردد، در این صورت معنی آیه اینگونه میشود که خداوند سبحان برای انسان ها دلایلی بر ربوبیتش قرار داد و عقل انسان را شاهد بر آن گرفت، فصار ذلك جارياً

مجری ما إذا شهدهم على أنفسنا و إقرارنا بوحدانیته. (همان، ج ۱۵، ص: ۴۰۲)
وی در تفسیر آیه سوم از سوره مبارک روم مراد از فطرت را توحید و وزمان و کیفیت آن
را مربوط به همان پیمان گرفته شده در عالم ذر میدانند.

«فَطَرَتَ اللّٰهَ» اى أَلْزَمَ فِطْرَةَ اللّٰهِ وَ هِيَ التَّوْحِيدُ / فَإِنَّ اللّٰهَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهِ حَيْثُ أَخَذَهُمْ
مَنْ ظَهَرَ آدَمَ وَ سَأَلَهُمْ أَلَسْتُمْ بِرَبِّكُمْ (الأعراف: ۱۷۲) فقالوا: بلى (همان، ج ۲۵، ص: ۹۸)

۵. ثعالبی در تفسیر خویش بامتواتر خواندن روایات در بیان خارج گشتن فرزندان آدم
از ظهر آدم می آورد که احادیث در تفسیر ایه شریفه با طرق مختلف از پیامبر اعظم صلوات الله
علیه واله رسیده که خداوند عزوجل از پشت آدم علیه السلام تمام فرزندان را خارج نمود
که برخی از آن روایات عبارت کالذر آمده و در برخی کلمه کالخردل آمده.

ثعالبی دو مطلب نسبتاً جدید از قول دوتن از قدماذ کرمی کند اومی نویسد:

محمد بن کعب معتقد است آن چه از ظهر آدم بیرون آمد و اقرار نمود ارواح بودند که
خدا برایشان بدنهایی مثالی قرارداد و به آنها عقل داد، مانند مورچه هایی که در داستان
سلیمان نبی علیه السلام آمده اند، و سپس از ایشان بر ربوبیت خود عهد گرفت و اینکه اله
و پرستنده ای جز او نیست و آن ارواح با اقرار ملتزم به آن شدند، همچنین خدا آنها را آگاه
نمود که رسولان و سفیرانی رابه سوی آنها خواهد فرستاد که یادآورنده این حقیقت
باشند و به آن دعوت نمایند سپس گروهی از آنها را بر گروه دیگر شاهد گرفت و خود و ملائکه
اش بر تمامی آنها شاهد شدند.

از قول ضحاک بن مزاحم می آورد کسی که در کودکی فوت شود بر عهد اولش
هست، و آنکه بالغ شود از او عهد دومی گرفته میشود که عبارت است از آنچه در این حیات
معقول می باشد.

سپس به اختلافی که طبری در تفسیر شهادت ذکر نمود اشاره میکند.

(ثعالبی، ج ۳، ص: ۹۲)

۶. مرحوم ملا محسن فیض کاشانی از جمله بزرگانی است که باتوجه به روایاتی که
از اهل بیت علیهم السلام در ذیل آیات فطرت رسیده به تبیین و تفسیر آیات مورد نظر پرداخته

است، تصویری که ایشان از این رویداد بیان نموده است به نفی ظاهر همراه با تحقق باطن نزدیک است، ایشان ظاهر آیه قران را حمل بر تمثیل و تصویری نماید و می نویسد خداوند از اصلا ب بنی آدم نسلهایشان را خارج نمود همانگونه که قرار بود قرن به قرن متولد شوند، مراد از این تعبیر این است که خداوند حقائق انسان ها را در میان علمش نشرو گسترش داد، سپس آن حقایق را بحسب تغییر قابلیت جوهری انسان و با زبان دادن به استعدادات ذاتیشان به نطق کشید، و نصب دلائل ربوبیت خویش و آمیخته نمودن آن دلایل در عقلهایشان را، به مقصود اقرار به ربوبیت به نحوی نمود که شهادت دادن به شکل تمثیلش تحقق یافت نظیر این کلام در آیه «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ اٰتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَا اٰتَيْنَا طَائِعِينَ» آمده است. واضح است که آنجا قولی در کار نبوده بلکه اینها تمثیل و تصویری است که برای یک معنا و حقیقتی بیان و ترسیم شده.

آنچه از کلمات مرحوم فیض استفاده می شود تبیینی فلسفی عرفانی از مسئله عالم ذر البته با توجه به روایات است، نکته دیگر در کلام ایشان مسئله عدم عدول از ظاهر آیه است، به بیانی دیگر یکی از مشکلات مفسران منافات داشتن روایات با الفاظ و ظاهر آیه بود، یعنی طبق روایات که ماخذ ذریه را صلب و ظهر آدم نبی الله علیه السلام میدانستند مناسب با آیه، به جای «من ظهورهم»، «ظهره» می بود، و همچنین در دیگر کلمات آیه، از این رو مرحوم فیض با التفات به این شبهه به تبیینی از آیه و روایات رسیده اند که قابل جمع و دفاع باشد.

نکته سوم در کلام ایشان طریقه و کیفیت اقرار و اشهاد است، ایشان در باب زمان و کیفیت این اقرار، آن را بر خلاف قول مخالفین مربوط به نشأء دنیا نمی دانند. ایشان در ادامه تفسیر آیه به برخی روایات واصله در ذیل آیه نیز اشاره و تبیین خود را از آیه بر آنها تطبیق میدهد. اقول: و هذا بعینه ما قلناه أنه عزّ و جلّ ركب في عقولهم ما يدعوههم إلى الإقرار. (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۲، ص: ۲۵۱ تا ۲۵۳) همچنین در ذیل آیه فطرت به بعضی از روایات دال بر عالم ذر و اخذ میثاق از تمام بندگان اشاره میکند. (همان، ج ۴، ص:

فرات ابن ابراهیم، (ابن ابراهیم، ص ۱۴۶، ۳۲۲) معتقد است در عالم ذر اقرار به توحید و رسالت و ولایت گرفته شده است، طبری، (طبری، ج ۹ ص ۷۵، ۸۲) نیز میثاق توحیدی انسانها را می پذیرد و در کیفیت شهادت معتقد است ظاهر آیه شریفه دال بر خبر خدا از شاهد بودن بعضی از بنی آدم بر بعضی دیگر می باشد، همچنین صاحب تأویل الآیات الظاهره، تأویل آیه را مطابق با روایات بیان داشته و معرفت پیشین را مربوط به اسلام و توحید و ولایت می داند (استرآبادی، ص ۱۸۶، ۴۲۷).

علاوه بر موارد مذکور دیگر مفسران بویژه صاحبان تفاسیر روایی صرف نیز به ذکر اخبار و روایات واصله از طرق مختلف در رابطه با فطرت و عالم ذر اشاره داشته اند که تنها به آماری از آنها اکتفا می شود،

مرحوم عیاشی در کتاب التفسیر، ج ۲، ص: ۳۷ به ذکر پانزده حدیث در این باره می پردازد.

مرحوم سید هاشم بحرانی به سی و شش حدیث در ذیل آیه میثاق در البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص: ۶۰۶ به بعد اشاره می کند؛ همچنین حدود سی حدیث در ذیل آیه سیم سوره روم در ج ۴، ص: ۳۴۱ نقل مینماید.

عروسی در نورالثقلین به بیش از پنجاه حدیث در باب میثاق و عالم ذر اقرار از تمامی فرزندان ادم بر توحید و رسالت و ولایت اشاره می کند. (عروسی، ج ۲ ص ۹۳ به بعد و در، ج ۴، ص: ۱۸۲)

همچنین می توان از جمله مفسران اهل سنت که به بحث فطرت و روایات با مضمون حصول معرفت توحیدی و میثاق و اقرار در عالم ذر اشاره نموده اند از ابن ابی حاتم عبدالرحمن بن محمد در نام برد وی در تفسیر خود به نام تفسیر القرآن العظیم، که تفسیری روایی و متعلق به قرن چهارم است سیزده روایت در این زمینه نقل کرده است. (ابن ابی حاتم، ج ۵، ص: ۱۶۱۲)

و نیز جلال الدین سیوطی در الدر المنثور فی تفسیر المأثور به بیش از پنجاه روایت با مضامین مختلف در ذیل آیه میثاق اشاره میکند. (سیوطی، ج ۳، ص: ۱۴۵ تا ۱۴۱)

نتیجه گیری:

دریک جمع بندی کلی میتوان کلیه دیدگاه های مذکور را با عناوین ذیل دسته بندی و جمع بندی نمود:

محتوای معرفت: گروهی از مفسران معرفت پیشین را علاوه بر شناخت توحید و ربوبیت شامل نبوت و ولایت هم می دانند.

دریافت کنندگان معرفت: برخی معرفت یافتگان را تنها گروهی از انسانها و بقیه موافقان شامل همگی انسان ها دانسته اند.

چگونگی وزمان معرفت: عده ای معرفت یابی انسان به خدا را در عوالم پیشین برخی در دنیا و با ارسال رسل و کتب آسمانی و گروهی توسط پیامبران و عقل انسان با مشاهده آیات و نشانه های الهی تبیین کرده اند

مراحل معرفت: بعضی مفسران با توجه به دریافت کنندگان معرفت، معرفت پیشین را در دو مرحله میدانند در مرحله اول از انبیاء و در مرحله بعد، از غیر انبیاء. اما اکثر موافقان، معرفت را تنها در یک مرحله آنهم بصورت عمومی بیان داشته اند.

شاهدان بر معرفت: برخی شاهد بر معرفت را خود خدا برخی خداوند و ملائکه و گروهی انبیاء و گروهی برخی انسانها میدانند

علت اخراج: گروهی علت را آگاهی یابی آدم از کثرت فرزندان و نسل خود و غالباً به دلیل اخذ میثاق و اقرار برای روز قیامت گفته اند.

دلایل: دلایل موافقان بیشتر بر محور روایات و با تمسک به خود آیه تبیین گشته، دلایل مخالفان شامل: عقل، ظاهر آیه، روایات، معنی لغات و آیات دیگر می شود

در مقام نتیجه گیری و مقایسه ای اجمالی در زمینه معرفت و اقوال مطرح شده در آن و ویژگی تمامی یا گروهی از اقوال میتوان گفت:

همان گونه که ذکر شد تفسیر و تبیین آیات و روایات مربوط به مبحث شناخت فطری خدا با اختلافهای گسترده ای روبرو است، اما آنچه همگی این مفسرین بر آن اتفاق نظر دارند امکان معرفت و شناخت (حصولی یا حضوری) خداوند است.

بدون شك آنان که معرفت پیشین خدا را درعالم ذرمی پذیرند برخلاف ثوارتدکسها، که خدا را وجودی بطورکلی متباین با جهان می دانند که فقط وقتی میتوان اوراشناخت که خواسته باشد خود را آشکار کند، منکر امکان معرفت عقلانی و تجربی نیستند، بلکه ایشان (غالباً از پیروان اهل بیت علیهم السلام) طبق روایات و آیه شریفه آن معرفت را، معرفتی فراموش شده می دانند که تذکر سفیران و اولیاء الهی و تدبیر در عظمت و نظم جهان انسان رابه یاد آن عهد و میثاق فراموش شده می اندازد، و این نقطه برتری نظریه موافقان عهد سابق است؛ چرا که این تذکر و تدبیرا منجر به شناختی می دانند که در قالب مفهوم نبوده بلکه بگونه حضور و شهود بوده و اینگونه تعالی روح انسان را نمایش و تفاوت اورا با سایر موجودات بیان می کنند، عهدی عاقلانه و آگاهانه که نیاز به بیدار کننده ای دارد.

بعلاوه منکران نظریه معرفت پیشین، حصول معرفت حضوری و امکان شهود خداوند دردنی را با تسلیم شدن در برابر خدا و انقطاع و بریدن از مظاهر حیوانی وجود انسان و عدم دل بستگی به تعلقات مادی، ممکن می دانند، همچنان که موافقان نظریه، این معرفت را ممکن بلکه لازم میدانند.

تفاوت این دو دیدگاه در تقدم شناخت عمومی و به عبارتی هدایت عامه الهی، براین شناخت و هدایت خاص می باشد. موافقان، مجاهدتهای انسان دردنی را اسباب جلوه گرشدن بیشتر معرفت فطری و پیشین، بر قلب مؤمن، اما مخالفان، آن را شناختی ابتدایی و بدون سابقه و البته متفاوت از شناخت حصولی و مفهومی معرفی میکنند.

آیات بیانگر بیدار و هوشیار شدن انسانها در مصائب و مشکلات و توجه خود آگاه انسانها به قدرت و نیرویی مافوق طبیعت و همچنین توصیف و تبیین وظیفه انبیاء به تذکر و تنبیه، می تواند از جمله شواهد دیدگاه موافقان باشد.

به نظرمی رسد این نظریه همچنین مخالف دیدگاهی است که معتقد است اصل وجود خداوند متعال را میتوان با علم حضوری شناخت اما با آن قابل اثبات نیست و دلیل خود را اینگونه بیان میکند از آنجا که این علم قابل انتقال نیست (ر.ک، حسین زاده، ص ۴۳) و اینگونه تحقیق در باورها و عقاید دینی راتنها باروش عقلانی میسر میدانند.

در صورتی که ماطبق روایات و آیات قران به معرفت پیشین و شناخت حضوری جمعی و تمامی انسانها معتقد باشیم بافرض پذیرش عدم قابلیت انتقال (جوادی محسن، ص ۲۰ و ۲۱) این علم از آنجا که علمی گسترده و همگانی است و به عبارتی جلوه گری خدا و تجربه دینی عمومی تمام انسانها است، نیازی به انتقال ان نداریم بلکه نیازمند آگاهی دادن و توجه و تذکر دادن به ان هستیم.

به طور کلی وبالحاظ هر دو دیدگاه در آیات، می توان اصرار دین به فطرت وهمچنین شهودرا از این جهت دانست که راه استدلال ومفهوم حصولی مادامی که از حوزه مفهوم و صورت ذهنی بیرون نیاید و به عینیت خارجی مبدل نشود، هرگز ذات واجب را هر چند به طور شهود محدود و ادراک متناهی ارائه نمیکند، زیرا مفهوم ذهنی چون از تشخص عینی برخوردار نیست قابل صدق بر کثیرین است، اما راه شهود، گرچه محدود و متناهی است ولی چون فرامفهومی و برتر از خیال و وهم وعقل حصولی است و از آسیب ذهنی بودن مصون است و از نعمت تشخص که همان عینیت خارجی است برخوردار است اگر بفرض محال ذات دیگری جای آنچه موجود است فرابگیرد تمام وضع شاهد و شهود و مشهود دگرگون خواهد شد، برخلاف علم حصولی و برهان عقلی که در فرض مزبور کمترین دگرگونی در عالم وعلم ومعلوم ذهنی پدید نمی آورد، پس عالم علم حصولی چیزی در ذهن دارد که بر غیر واجب کنونی هم قابل انطباق است اما شهود کننده چیزی رامشاهده می نماید که همان واجب است ولا غیر و بر غیر او منطبق نخواهد شد (جوادی آملی، ص: ۴۱ و ۴۲).

به هر حال، بدون شك دست کشیدن از ظاهر آیات و روایات گسترده ای که در این باره وارد شده کار مشکلی است، از همین رو همانگونه که ملاحظه شد بزرگان از اندیشمندان شیعی مانند شیخ مفید رضوان الله علیه (به جهت ظاهر آیه) در صدد یافتن راه حل برای نظر خویش برآمده و با قبول جلوه گر شدن ذریه آدم باشکلی متفاوت از این دنیا، برای آن واقعه جنبه معرفتی برای همه انسانها قائل نمیشود، بلکه آن را جهت آگاهی بخشی خدا به شخص آدم ابوالشرعیه السلام از نسل وذریه اش میدانند . همچنین فخر رازی از بزرگان متفکرین ومفسرین سنی وجود روایات رمانع از برداشتی دیگر از آیه میدانند

وملاحظه آنها را با توجه به ظاهر آیه در جمع بندی لازم می شمرد.

راه میانه ای که برخی در این میان پیموده اند پذیرش عالم ذر و خروج ذریه آدم از پشتهای بنی آدم می باشد، اما عالمی که در آن معرفتی نسبت به خدا و عهد و میثاقی بر ربوبیت الهی صورت نگرفته است.

این تفسیر را نباید تفسیری روایی تلقی نمود چرا که این پابندی به ظاهر الفاظ کلام الهی است که مفسر را به این قول می کشاند نه وجود روایات، لهذا ابن کثیر و مرحوم شیخ مفید وارد نمودن یا تضعیف روایات دلالت کننده بر حصول میثاق و اقرار و اشهاد انسان، باز از پذیرش این قول استنکاف نمی کنند بلکه آن را موافق با خود آیه میدانند.

به طور خلاصه راهکاری که می تواند از یک سو مفسر را به اتخاذ نظر صحیح در باب معرفت پیشین رهنمون سازد و از سوی دیگری را نسبت به آگاهی از دیدگاه مخالف و مقابله با آن یاری نماید ارائه پاسخ صحیح به سؤالات زیر می باشد:

آیه مورد نظر را به دید یک آیه مبنا ساز یا آیه نیازمند تفسیر بامبانی نگاه میکنیم؟

در برخورد با آیه شریفه بنابر ترتیب و تفسیر ظاهر آیه یا تاویل و توجیه ظاهر آن قرار میدهیم؟

در تفسیر آیه شریفه جایگاه دلالت روایات کجاست؟

اگر روایات وارد صحیح باشند آیا مخالفت آنها با برخی از ضمایر و ظهورات آیه موجب سلب اعتماد و زمینه طرد آنها را فراهم مینماید؟

آیا مفسر احتمال وقوع چنین واقعه ای را به طور کلی منتفی میداند یا دلالت آیات و روایات را کافی نمی شمارد؟

حکم عقل و مبادی عقلی درباره احتمال این صحنه چیست آیا دلایل عقلی اصل و اساس چنین وقایعی را بطور حتم و کلی انکار میکنند و آن را معارض با حقیقت و واقع می شمردند و یا مجهولاتی در رابطه با مسئله و ابهاماتی پیرامون کیفیت تحققش آن را به سوی مقابله با این نظریه می کشاند؟

و سؤالاتی از این دست که پاسخ دقیق به این سؤالات که برخی سؤالاتی مبنایی

در شیوه تفسیر است می‌تواند ناظر و منتقد رادر چگونگی مواجهه با نظریه مفسردر تایید یا ایراد به او کمک نماید، به عنوان مثال اگر مفسری برای حدیث نقش مهمی در تبیین آیات قرآن در نظر گرفته باشد و از جانبی آیه رادر دلالت بر مقصود مجمل بداندهمچنین روایات تفسیری را که در ذیل آیه آمده هم از نظر دلالت و هم سند تام و صحیح بشمارد به ناچار دیگر نمیتواند منکر وقوع معرفتی پیشین برای انسان قبل از ولادتش باشد اگرچه این نظریه بنایی نودر اندیشه فکری و منظومه عقیدتی اوستوار سازد و برخی از پایه های فکری دیگر او را متزلزل نماید و مبنایی جدید و نگاهی نوبه انسان را برای او ترسیم نماید.

در اندرون من خسته دل ندانم کیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغا است

بی شک پاسخ این مسئله اندیشمندان رادر چاره جویی مواجهه با برخی آیات و روایات همانند روایات السعید من سعدفی بطن امه و سائر مباحث یاری می رساند.

امیدواریم در بررسی جامع روایات فریقین بتوانیم با یافتن پاسخ های مناسب به جمع بندی کامل نزدیک شویم .

فهرست منابع

۱. آلوسی سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، اول ۱۴۱۵ ق
۲. ابن ابی حاتم عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: اسعد محمد الطیب، عربستان سعودی، سوم ۱۴۱۹ ق
۳. ابن کثیر دمشقی اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون اول ۱۴۱۹ ق
۴. ابن ادريس حلی ابو عبدالله محمد بن احمد، المنتخب من تفسیر التبیان، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، اول، ۱۴۰۹ ق
۵. ابوالفتوح رازی حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق: دکتر محمد جعفر یاحقی - دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی محمد بن علی، مشابه القرآن و مختلفه، تحقیق: بامقدمه علامه شهرستانی، قم، انتشارات بیدار، اول ۱۴۱۰ ق
۷. اندلسی ابو حیان محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت دار الفکر، ۱۴۲۰ ق
۸. بحرانی سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه - قم، تهران اول ۱۴۱۶ ق
۹. برنجکار رضا، فطرت در احادیث، فصلنامه قیسات شماره ۳۶، (از ۱۳۳ تا ۱۴۸)
۱۰. ----- معرفت فطری خدا، انتشارات نبا، اول ۱۳۷۴
۱۱. بلخی مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبد الله محمود شحاته، بیروت، دار إحياء التراث، اول، ۱۴۲۳ ق
۱۲. تستری ابو محمد سهل بن عبدالله، تفسیر التستری تحقیق، محمد باسل عیون السود، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون / دارالکتب العلمیه، اول ۱۴۲۳ ق
۱۳. ثعالی عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، تحقیق: شیخ محمدعلی معوض

و شیخ عادل احمد عبدالموجود

۱۴. جوادی املی عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم، انتشارات اسراء، پنجم ۱۳۸۶
۱۵. جوادی محسن، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، اول ۱۳۷۵
۱۶. حسین زاده محمد، فلسفه دین، قم - انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول، بهار ۷۶
۱۷. زمخشری محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، سوم ۱۴۰۷
- ق
۱۸. سیوطی جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی ۱۴۰۴
- ق
۱۹. شبر سید عبد الله، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغۃ للطباعه و النشر، اول ۱۴۱۲ ق
۲۰. شیبانی محمد بن حسن، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تحقیق: حسین درگاهی، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی، اول ۱۴۱۳ ق
۲۱. شیخ مفید محمد بن محمد، تفسیر القرآن المجید، تحقیق: سید محمد علی ایازی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، اول ۱۴۲۴ ق
۲۲. طبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، سوم
۲۳. طوسی محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا
۲۴. عروسی حویزی عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چهارم ۱۴۱۵ ق
۲۵. عیاشی محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، چاپخانه علمی ۱۳۸۰ ق
۲۶. فخرالدین رازی ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، سوم ۱۴۲۰ ق
۲۷. فرات کوفی ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تحقیق: محمد کاظم محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، اول ۱۴۱۰ ق

۲۸. فیض کاشانی ملا محسن، تفسیر الصافی، تحقیق، حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر، دوم،

۱۴۱۵

۲۹. قدردان ملکی محمد حسن، خداشناسی فطری (ادله و شبهات)، فصلنامه قیاسات شماره ۳۶،

(از ۷۵ تا ۱۰۴)

۳۰. قمی علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب،

چهارم ۱۳۶۷ ش

۳۱. مطهری مرتضی، مسئله شناخت، انتشارات صدرا، ششم، زمستان ۱۳۷۱

۳۲. ----- فطرت، انتشارات صدرا، دوم، بهار ۱۳۷۰

۳۳. ----- مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی جلد سوم (وحی و نبوت)، انتشارات صدرا،

ششم ۱۳۷۱

مغنیه محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیه، اول ۱۴۲۴ ق

Archive of SID