

تحلیلی بر دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی

در مسئله عالم ذر^۱

باتکیه بر مبانی ملاصدرا*

□ فاطمه باقری نژاد^۱

□ مرتضی مزگی نژاد^۲

چکیده

بحث درباره عالم ذر همواره با دو پرسش «عالم ذر چه جایگاهی در نظام هستی دارد؟» و «چرا هیچ انسانی این میثاق را به یاد نمی آورد؟» همراه بوده است. پاسخ‌های متعددی به این دو پرسش داده شده است که پاسخ علامه طباطبایی و جوادی آملی از دقت و اهمیت بیشتری برخوردار است.

در این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای سعی کرده‌ایم به منابع دست اول نظریه‌پردازان این بحث مراجعه کنیم. پاسخ‌های علامه طباطبایی و جوادی آملی به گونه‌ای هستند که در ابتدا در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. در این مقاله ضمن بررسی پاسخ‌های این دو اندیشمند مشخص می‌شود که نظریه فطرت جوادی آملی، مسائل را بهتر و راحت‌تر حل می‌کند. در ادامه با توجه به نوآوری‌های ملاصدرا در مباحث حکمت متعالیه، مانند مسئله تشکیک وجود و مبحث

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (namaz13971397@gmail.com).

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بیرجند (mezginejad@Birjand.ac.ir).

«بسيط الحقیقة کلّ الأشياء» و مخصوصاً حمل حقیقه و رقیقه مشخص می شود
 که نظریه فطرت با نظریه وجود جمعی قابل انطباق بوده و مکمل هم هستند.
واژگان کلیدی: عالم ذر، فطرت، طباطبایی، جوادی آملی، ملاصدرا، حمل
 حقیقه و رقیقه.

۱. مقدمه

بحث عالم ذر (عهد الست، عالم میثاق) از جمله مباحث پردامنه و بسیار عمیقی است که از آیه ۱۷۲ سوره اعراف برخاسته است؛ آیه‌ای که میثاق گرفتن خداوند از همه بندگانش را نسبت به وحدانیت و ربوبیت پروردگار با گفتن «قالوا بلی» ترسیم می‌کند. اینکه عالم ذر دقیقاً چگونه عالمی است؟ یا اینکه آیا عالمی مستقل به نام عالم ذر وجود دارد؟ و اگر وجود دارد، در کجای نظام هستی قرار دارد؟ و اگر این شهادت واقعیت دارد، چرا هیچ انسانی آن را به یاد نمی‌آورد؟ از جمله شبهاتی هستند که ذهن متفکران را واداشته تا پاسخ‌هایی در خور را ارائه دهند. تنوع پاسخ‌ها در طول اعصار به قدری است که گاهی خواننده را دچار سردرگمی می‌کند. در پاسخ به این پرسش بر آن شدیم تا با مقایسه دیدگاه دو تن از شارحان صدرایی، علامه طباطبایی و علامه جوادی آملی، با تحلیل ساختاری آیه، پاسخی در خور ارائه دهیم و نیز با مقایسه و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه صدراسعی خواهد شد تفسیر فلسفی از آن ارائه شود.

۲. پیشینه تحقیق

آثار بسیار زیادی در منابع فارسی درباره این موضوع به چاپ رسیده است، به طوری که به جد می‌توان گفت تنوع مقالات، پایان‌نامه‌ها و نیز تنوع و متفاوت بودن نتایج آن‌ها بسیار چشمگیر است. به دلیل حجم بالای آثار مرتبط با عالم ذر، به دو مورد اشاره

۱. «وَأَذَّأَحَدَ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۚ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف / ۱۷۲-۱۷۳)؛ و [به یاد آور] 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 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؟

می‌شود:

۱- «نگرش صدرا به عالم ذر و میثاق» (اخلاقی، ۱۳۸۴). این مقاله توضیح می‌دهد که در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا، ذریه بشر پیش از ورودشان به دنیا، هویات عقلیه‌ای دارند که از پشت پدر روحانی عقلی‌شان بیرون آمده‌اند و مراد از «آدم» در آیه ذر، «پدر عقلی» همه افراد انسان است که وحدت جنسی دارد. این مقاله بر آن است که این روی آورد هم قابل عرضه به قرآن است و هم به برهان و هم به عرفان.

۲- «چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن» (مصطفایی و کبیر، ۱۳۹۴). این مقاله دیدگاه‌های ارائه شده درباره عالم ذر را در هفت دسته تقسیم‌بندی کرده است و بسیاری از این نظرات و اقوال را با مشکلاتی همراه می‌داند که به راحتی قابل حل نیستند. اما از میان آن‌ها، قوی‌ترین نظر، تفسیری است که باطن‌گرایان بیان داشته‌اند.

۳. مفردات آیه ۱۷۲ سوره اعراف

با توجه به آیه ۱۷۲ سوره اعراف به ترجمه و توضیح کلمات ذیل می‌پردازیم:
ذَرِيَّةٌ: ذَرِيَّةٌ در نزد اهل لغت به معنای نسل، فرزندان کوچک و بزرگ است و گاهی به معنای آفرینش و خلق کردن نیز به کار رفته است. در *مفردات الفاظ القرآن* ضمن اشاره به این مطلب، بیان شده است که ذَرِيَّةٌ در مفرد و جمع به کار می‌رود و در اصل در معنای جمع است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۹/۲). از این رو «ذَرَأَ اللهُ الْخَلْقَ» یعنی ظاهر موجودات و جرم و جسمشان را ایجاد کرد (همان: ۲/۲). در *قاموس قرآن* نیز ذریه به فرزند و نسل ترجمه شده است.^۱

أَخَذَ: أَخَذَ در لغت به معنای به دست آوردن چیزی یا تصرف کردن و گرفتن چیزی می‌باشد و البته این معنای غالب این کلمه است. همچنین گاهی کلمه أَخَذَ به معنای دستگیر کردن و گرفتن آمده است و گاهی به معنای غلبه کردن و چیره شدن است (همان: ۱۵۲/۱؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۳۴/۱).

۱. «ذَرِيَّةٌ: فرزند، نسل. در مجمع ذیل آیه ۱۲۴ بقره می‌گوید: ذَرِيَّةٌ و نسل و ولد نظیر هم‌اند و در اصل آن، چهار مذهب است: ذر، ذر، ذرو، ذری. در صحاح می‌گوید: ذرء به معنی آفریدن است و به نسل جن و انس از همین جهت ذَرِيَّةٌ گفته‌اند» (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۶/۳).

أشهد: شهود و شهادة به معنای حاضر بودن و گواه بودن یا مشاهده با چشم و یا با اندیشه و بصیرت می‌باشد و «الشهادة» به معنای سخنی هست که از روی علم و آگاهی بیان می‌شود که از مشاهده و بصیرت یا دیدن با حواس و چشم حاصل شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۳۵۱-۳۵۲). به نظر می‌رسد شهد، شاهد، إشهد و أشهد هم، وقتی واقع می‌شود که هم چیزی مشاهده شده باشد و نیز نسبت به آن علم و دانستن و بصیرتی حاصل شده باشد^۱ (همان: ۲/۳۵۲). به طور کلی سه معنا برای این واژه وجود دارد: ۱- شهادت به معنای حضور و دیدن، ۲- شهادت به معنای ادای شهادت و اظهار خبر قاطع، ۳- همچنین به معنای اقرار، حکم و علم می‌باشد که همه از شاخه‌های حضور و دیدن هستند (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۴/۷۵).

۴. عالم ذر در نگاه علامه طباطبایی

علامه منظور از إشهد را در «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، حاضر کردن شاهد در نزد آن می‌داند، به گونه‌ای که شاهد، حقیقت آن چیز را از نزدیک و به حس خود درک کرده و در موقع شهادت به آنچه دیده، شهادت دهد. از نظر علامه، گواه گرفتن کسی بر خود آن کس، به معنای نشان دادن حقیقت او به خود اوست تا پس از تحمل آن و درک حقیقت شهادت و حقیقت خود، در موقعی که از او سؤال می‌شود، شهادت دهد. در این شهادت، مورد استشهاد را با «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» معلوم کرده است تا بفهماند که ربوبیت پروردگار، امری است که ذریه بشر برای آن گواه گرفته شده‌اند تا به ربوبیت باری تعالی شهادت دهند. بنابراین «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» آن چیزی است که باید به آن شهادت داد، و جمله «بَلَىٰ شَهِدْنَا» اعترافی از جانب انسان‌هاست به اینکه این مطلب را شاهد بودیم و چنین شهادتی از ما واقع شد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۴۰۰-۴۰۱). علامه از این آیه چنین برداشت می‌کند که برای عالم انسانی در نزد خداوند، وجودی جمعی قرار دارد که در آن وجه هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده و افراد از خدا، و خداوند هم از افراد غایب نیست؛ چون معقول نیست که فعل از فاعل و صنع از صانع خود غایب شود و

۱. «می‌گویند: أَشْهَدُ بكذا، و نمی‌گویند: أعلم بكذا؛ زیرا از شاهد فقط دانستن را قبول نمی‌کنند و راضی نمی‌شوند که بگویند: أعلم بكذا، بلکه نیاز است که بگویند: أشهد بكذا (یعنی شاهد بوده‌ام)».

این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده است (همان: ۴۱۷/۸). علامه برای وجود انسانی، قائل به دو نشئه ملکی و ملکوتی است. نشئه ملکی انسان همان نشئه دنیوی انسان می‌باشد که به خاطر توجه به احوالات مادی و دنیوی، محبوب از پروردگار خود شده است. در نشئه ملکوتی، آحاد موجود در آن، محبوب از پروردگار خود نیستند و در آن نشئه، وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می‌کنند. حقیقت عالم در نشئه ملکوتی و به حالت وجود جمعی صورت گرفته است و این دو نشئه نسبت به یکدیگر تقدم زمانی ندارند، بلکه تقدم رتبی دارند و نشئه ملکوتی نشئه‌ای است که هیچ انفکاک و جدایی به حسب زمان از نشئه دنیوی ندارد، بلکه همراه با آن و محیط بر آن است. تقدمی که بر آن دارد، مانند تقدم «کن» بر «فیکون» است. از این رو علامه این میثاق را در نشئه دنیا نمی‌داند، بلکه نشئه‌ای است که سابق بر نشئه دنیاست و منظور از اِشهاد معنای حقیقی آن است. لذا علامه معتقد است معنایی که برای آیه اتخاذ کرده، معنای استعاری نبوده، بلکه معنایی حقیقی است که این معنا نمی‌تواند از آن جدا شود (همان: ۴۱۸/۸-۴۱۹).

۱-۴. نقدهای جوادی آملی به علامه طباطبایی

جوادی آملی در نقد نظر علامه به چند نکته می‌پردازد که خلاصه‌وار اشاره می‌کنیم: الف) دارا بودن دو چهره ملکی و ملکوتی و پیمان عبودیت با خداوند، مخصوص انسان نیست، بلکه هر موجودی دارای دو چهره است و همه اشیا از جنبه ملکوتی خود ربوبیت الله را نسبت به خود و بنده بودن خود را نسبت به الله شاهدند؛ چرا که همه موجودات از چهره ملکوتی، تسبیح‌گوی حق هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۰). ارزیابی مورد الف: باید گفت درست است که همه موجودات دارای دو وجه ملکی و ملکوتی هستند، اما این امر مخلّ به مضمون برداشت علامه از آیات نیست و علامه نیز منکر این امر نیست که دو وجهی بودن، اختصاص به انسان ندارد. با قبول برداشت علامه طباطبایی چنین می‌توان گفت که خداوند خواسته جنبه ملکوتی انسان‌ها را به یاد بیاورد؛ اما چون انسان مکلف است، نیاز به یادآوری دارد. از این جهت، آیه چنین بیان شده است (مصطفایی و کبیر، ۱۳۹۴: ۶۶).

ب) همچنین جوادی آملی بیان کرده است:

«با توجه به تفاوتی که بین موطن ملک و ملکوت از نظر قوانین عام وجود دارد، هرگز آگاهی موطن ملکوت، حجت برای موطن ملک نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۱).

ارزیابی مورد ب: «علم از سنخ حضور است نه حصول، و این، مخّل به حجت بودن آن در نشئه دنیوی نیست» (مصطفایی و کبیر، ۱۳۹۴: ۶۷). همچنین از آنجا که علامه میثاق را در عالم ملکوت ذکر کرده و نیز هیچ انفکاک و جدایی به حسب زمان بین دو نشئه ملکوتی و ملکی قائل نیست، بلکه نشئه ملکوتی را همراه و محیط بر نشئه ملکی می‌داند، لذا اثر آن در نشئه ملکی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

ج) همچنین «اساس تفسیر قرآن بر حفظ ظهور لفظی است، به طوری که بدون قرینه، هیچ لفظی بر خلاف ظاهرش حمل نشود. علامه طباطبایی برای حفظ ظهور کلمه «إذ أخذ»، نشئه اخذ میثاق را سابق بر نشئه کنونی و مادی دانسته‌اند؛ در حالی که حفظ ظاهر لفظ، اختصاص به این کلمه ندارد. بلکه باید ظواهر همه الفاظ مورد بحث حفظ شود، در حالی که چنین نشده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۳). در ارزیابی این نکته در ادامه مقاله، میزان عدول از ظاهر و استعاره دانستن محتوای آیه در هر دو نظریه مورد بررسی قرار گرفته تا مشخص شود کدام نظریه بیشتر از ظاهر عدول کرده‌اند.

د) با توجه به اینکه موطن ملکوت، نشئه وحدت حقیقی، مجرد و ثبات است و در آن نشئه، کثرت اعتباری و مادیت و تدریج راه ندارد، لذا در آن عالم، رابطه پدری و فرزندی مطرح نیست و این رابطه مختص عالم دنیاست و چون این رابطه در آنجا راه ندارد، نمی‌توان گفت که منظور از اخذ میثاق آن است که شما در قیامت نگویید: پدران ما شرک ورزیدند؛ زیرا این عناوین وضعی و اعتباری در عالم ملکوت راه ندارد (همان: ۱۳۳-۱۳۵).

در پاسخ به این شبهه باید گفت علامه اخذ میثاق را در نشئه ملکوتی دانسته است که آحاد موجود در آن، محجوب از پروردگار خود نیستند، گرچه حقیقت عالم ذر در نشئه ملکوتی صورت پذیرفته که رابطه پدری و فرزندی بی‌معناست، اما نشئه ملکوتی نشئه‌ای است که هیچ انفکاک و جدایی از نشئه دنیوی ندارد و همراه با آن و محیط بر

آن است. بنابراین گرچه رابطه پدری و فرزندى مختص عالم دنیاست، این آیه با یادآوری آنچه در نشئه ملکوتی انسان روی داده، این هشدار را به انسان در نشئه دنیوی می‌دهد که مشرک بودن پدرانان دلیلی برای مشرک شدتتان نخواهد بود. این هشدار به جهت فراموش کردن این حقیقت در نشئه دنیاست. همچنین می‌توان گفت بر اساس دیدگاه علامه، بیان میثاق در نشئه ملکى، با الفاظی بیان شده است که متناسب نشئه ملکى می‌باشد و این مخّل به بی‌معنا بودن رابطه پدر و فرزندى در عالم ملکوت نیست. در تحلیل و بررسی این شبهه در ادامه توضیحات بیشتری بیان کرده‌ایم.

ه) همچنین با توجه به مفاد آیه که هدف از اخذ میثاق، اتمام حجت بر انسان‌هاست، معلوم می‌شود که اخذ میثاق به عنوان حجت بالغه الهی مطرح است و جز این آیه، هیچ آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که موطن ملکوت را موطن اخذ میثاق معرفی کرده باشد و این اخذ تعهد، حجت بالغه حق است. بلکه از موارد مختلف قرآن استفاده می‌شود که خداوند در دنیا و آخرت با وحی و رسالت، حجت خود را بر انسان تمام کرده است؛ برای مثال در آیه ۱۶۵ سوره نساء می‌فرماید: «پیامبرانی بشارت‌دهنده و اندازکننده آمده‌اند تا آنکه پس از آمدن پیامبران، مردم بر خداوند حجتی نداشته باشند»^۱ (همان: ۱۳۰).

ارزیابی مورد ه: در قرآن مجید، آیات متعددی در مورد اخذ پیمان از انسان‌ها و پیامبران و عالمان در پیش از عالم دنیا وجود دارد؛ برای نمونه: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمَنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا»^۲ (احزاب / ۷)؛ «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا»^۳ (آل عمران / ۸۱).

۱. جوادی آملی آیات دیگری را نیز به عنوان شاهد مثال می‌آورد: انعام / ۳۰؛ اسراء / ۱۵؛ طه / ۳۴؛ ملک / ۸ (۱۳۷۸: ۱۳۰).

۲. «و [یاد کن] هنگامی را که از پیامبران پیمان گرفتیم، و از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی پسر مریم، و از [همه] آنان پیمانی استوار گرفتی».

۳. «و [یاد کن] هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هر گاه به شما کتاب و حکمتی دادم، سپس شما را فرستاده‌ای آمد که آنچه را با شماست تصدیق کرد، البته به او ایمان بیاورید و حتماً یاری‌اش کنید. [آنگاه] فرمود: "آیا اقرار کردید و در این باره پیمانم را پذیرفتید؟" گفتند: "آری، اقرار کردیم". فرمود: "پس گواه باشید و من با شما از گواهانم».

۵. عالم ذر در نگاه جوادی آملی

جوادی آملی بعد از بیان نقدهای خود نسبت به دیدگاه علامه طباطبایی، دیدگاه خود را در کتاب *فطرت در قرآن* بیان می‌کند که منظور از عالم ذر در این آیه، استعاری نیست، بلکه بیان واقع است. در توضیح دیدگاه بیان واقع آمده است که خداوند به لسان عقل و وحی آنچه را که بر انسان حجت است، به او عرضه کرده و خداوند به زبان انبیا از انسان میثاق گرفته است. در حقیقت همین موطن وحی و رسالت، همان محل اخذ میثاق است (همان: ۱۲۶).

۱-۵. عدول از نظر بیان واقع توسط جوادی آملی

ایشان در کتاب *ادب فنای مقربان*، به نقد نظر بیان واقع خود پرداخته و نظریه فطرت را مطرح می‌کند (همو، ۱۳۸۹: ج ۵) و مشکل نظریه بیان واقع خود را چنین شرح می‌دهد که در هیچ جای قرآن نیامده است: با استدلال عقلی که کردیم، همه پذیرفتند؛ همچنان که نفرمود: همه در برابر وحی و رسالت خاضع گشته، آن را پذیرفتند؛ بلکه برخی در برابر استدلال عقلی یا وحی و رسالت خاضع شدند و آن را پذیرفتند و برخی دیگر سرکشی کردند. اما در آیه میثاق، سخن از پذیرش همه افراد است و از نافرمانی بحثی به میان نیامده است (همان: ۴۰۰/۵).

۲-۵. دیدگاه جوادی آملی در رابطه با نظریه فطرت

ایشان نسبت به نظریه فطرت معتقد است که همواره خداگرایی و خداشناسی، ویژگی روح انسان بوده است، به گونه‌ای که در همه آیات، خواندن مخلصانه خداوند مطرح است: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾؛ خواندنی خالصانه نه خواندنی منافقانه. این مسئله نشان می‌دهد که گرفتار شدن در دریا و... مانند تندبادی است که خاک و خاشاک را از روی فطرت می‌زداید. بنابراین تفسیر آیه این خواهد بود: انسان‌ها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که در فطرت خود ربوبیت خداوند را مشاهده می‌کنند و به آن اقرار دارند. از این رو اگر گرفتار هواهای نفسانی نگردند، به آسانی آن را شاهد خواهند بود. حتی فرعون که شعارش ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ بود، از این دایره خارج نیست. بنابراین حجتی

است بر مشرکانی که مشرک بودن پدران خود را بهانه عدول از حقیقت کنند؛ همچنان که اشکال فراموش کردن پیمان‌سپاری با توجه به فطری بودن ربوبیت وارد نیست (همان: ۴۰۰/۵-۴۰۱).

ایشان این دیدگاه را در تفسیر این آیه به عنوان راه‌حل نهایی پذیرفته است و چنین توضیح می‌دهد:

«بر اساس سه دیدگاه اخیر (پیمان در ملکوت، اعطای عقل و وحی، فطرت)، این گونه نیست که ذات اقدس الهی تنها در یک صحنه معین با تاریخ و آدرس مشخص و به صورت رودررو از همه فرزندان آدم تعهد گرفته باشد، بلکه این میثاق گرفتن پایه‌ی خلقت پیش می‌رود و هر کس با پا گذاشتن به عرصه وجود عهد می‌سپارد» (همان: ۴۰۵/۵).

۶. بررسی استعاره‌های آیه با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی و جوادی آملی

همان طور که بیان شد، علامه طباطبائی قائل به میثاق در عالم ملکوت است و آن را به وجود جمعی موجودات مربوط می‌داند و جوادی آملی در ابتدا قائل به نظر بیان واقع بود، سپس دیدگاه خود را به نظریه فطرت تغییر داد. یکی از نکات مهمی که جوادی آملی در نظریه دوم خود به آن اشاره فرموده، حفظ ظاهر الفاظ قرآن تا حد امکان است. ایشان در نقدی که به علامه وارد کرده، بیان داشته است:

«باید ظواهر همه الفاظ مورد بحث حفظ شود، در حالی که چنین نشده است» (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۳).

با توجه به اهمیت این موضوع، به بررسی تعداد مواردی که در هر نظریه از ظاهر عدول شده (و معنای استعاری لحاظ شده) می‌پردازیم.

۱-۶. دیدگاه علامه طباطبائی

با توجه به دیدگاه وجود جمعی و پیمان در ملکوت و توضیحاتی که ایشان در ذیل آیه ذکر کرده است، به نظر می‌آید در نگاه تفسیری ایشان به این آیه، دو استعاره وجود دارد؛ یک استعاره کلی که با ظاهر آیه متفاوت است: «حقیقت عالم ذر در نشئه

ملکوتی و به حالت وجود جمعی صورت گرفته است.» دیگر آنکه با توجه به اینکه این میثاق در عالم ملکوت رخ داده است، پس عبارت «مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ» نیز استعاره دیگری است که نمی‌تواند همان معنای ظاهری آن مراد باشد.

۶-۲. دیدگاه بیان واقع جوادی آملی

بر اساس دیدگاه بیان واقع جوادی آملی، سه مورد عدول از ظاهر آیه وجود خواهد داشت:

«إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»	عدول از معنای ظاهری آیه: أَخَذَ مستمر است و با تولد هر انسان این شهادت و تعهد شکل می‌گیرد.
«وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ اللَّسْتُ بِرَبِّكُمْ»	استعاره: این شهادت به لسان عقل و وحی گرفته شده است.
«قَالُوا بَلَىٰ»	استعاره: از آن جهت که نعمت عقل و رسالت به همه داده شده؛ گویا همه به این حقیقت شهادت داده‌اند.

۶-۳. دیدگاه فطرت جوادی آملی

بر اساس دیدگاه فطرت جوادی آملی در این آیه، دو مورد عدول از ظاهر آیه وجود دارد:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»	عدول از معنای ظاهری آیه: أَخَذَ مستمر است و با تولد هر انسان این شهادت و تعهد شکل می‌گیرد.
«وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ»	ایشان را بر خودشان گواه ساخت، همان معنای حقیقی است که ارجاع انسان به فطرت آن‌هاست.
«اللَّسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»	عدول از ظاهر: مقصود از این پرسش و پاسخ آن است که فطرتاً انسان خداشناس و خداجوست.

۷. علت فراموشی عالم ذر

در این بخش، پاسخ هر کدام از سه نظریه وجود جمعی و بیان واقع و فطرت را به شبهه فراموشی عالم ذر بررسی می‌کنیم. پرسش این است که چنین پیمانی در صورتی دارای ارزش و تعهدآور است که انسان نسبت به آن آگاه باشد؛ اما هیچ کس چنین پیمانی را به یاد نمی‌آورد.

۱-۷. دیدگاه وجود جمعی علامه

علامه طباطبائی با متمایز کردن اصل میثاق که فراموش نشدنی است از موقف میثاق، به این مسئله پاسخ داده است:

«اینکه هیچ یک از ذریه، این میثاق را فراموش نکنند، صحیح نیست؛ زیرا فراموش کردن موقف میثاق و خصوصیات آن ضرری به تمامیت حجت نمی‌زند. آنچه ضرر می‌زند، فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است، و این نه فراموش می‌شود و نه از صفحه دل زایل می‌گردد، و همین برای تمامیت حجت بس است»^۱ (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۰۸/۸).

۲-۷. دیدگاه بیان واقع جوادی آملی

از آنجا که میثاق گرفتن از انسان‌ها در همین موطن و توسط انبیا انجام می‌شود و مرتب مورد یادآوری انسان‌ها قرار دارد و نیز لسان عقل انسان‌ها در کنار لسان وحی انبیا بر انسان‌ها عرضه شده است، بنابراین این میثاق نمی‌تواند مورد فراموشی قرار بگیرد.

۳-۷. دیدگاه فطرت جوادی آملی

بر اساس این دیدگاه، مسئله فطرت فراموش نمی‌شود، هرچند مورد غفلت قرار بگیرد و کسی که خدا را انکار کرده است، در حقیقت با فطرتی که بر آن آفریده شده، مخالفت کرده است و این فطرت در هنگام شداید و سختی‌ها و اضطراب جلوه می‌کند و انسان را به یاد آن معرفت فطری و خداوند می‌اندازد. در حالت سختی‌ها و احساس خطر، پیمودن راه فطرت، آسان‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۰ و ۲۱۶).

۴-۷. تحلیل و ارزیابی

نظریه فطرت، شامل اشکالات و شبهات کمتری نسبت به نظریه قبلی (وجود جمعی) است. همچنین آن گونه که در ادامه خواهد آمد، بررسی ساختاری آیه ۱۷۲ سوره

۱. علامه برای نشان دادن این تمایز، مثالی ارائه می‌دهد: «به شهادت اینکه اگر فردی بخواهد از شخصی میثاق و عهده‌ی بگیرد و او را به خانه خود دعوت نموده و پذیرایی کند و تا آنجا که قدرت دارد، برای گرفتن این عهد با او صحبت کند و بشارت و اندارش دهد تا سرانجام عهد را از او بگیرد، مادامی که این شخص اصل میثاق و عهد را از یاد نبرده باشد، مأخوذ به عهد خود هست، هرچند خصوصیات پذیرایی آن روز منزل تو را فراموش کرده باشد».

اعراف، بیشتر با نظریه فطرت هماهنگ است. از طرفی در مقام مقایسه تعداد استعاره‌ها (عدول از ظاهر) مشخص شد که دیدگاه علامه در دو مورد، عدول از ظاهر داشته است. نظریه بیان واقع در سه مورد، عدول از ظاهر دارد و در نظریه فطرت، دو مورد عدول از ظاهر وجود دارد. بنابراین دیدگاه علامه طباطبایی و نظریه فطرت جوادی آملی از نظر تعهد به ظاهر و عدم عدول از ظاهر یکسان هستند. در ارزیابی این دو دیدگاه در پاسخ به شبهه فراموشی نیز مشخص شد که نظریه وجود جمعی علامه با این دشواری روبه‌روست که باید بتواند توضیح دهد آن وجود جمعی ملکوتی که تقدم رتبی بر وجود ملکی دارد، چگونه فراموش شده است؛ در حالی که این مسئله در نظریه فطرت جوادی آملی به راحتی قابل پاسخ‌گویی است. گرچه علامه با تمایز میان اصل میثاق و موقف میثاق توانسته است به این پرسش پاسخ دهد. با توجه به ارزیابی تفسیرهای مطرح‌شده در خصوص این آیه، نظریه فطرت تفسیر ظریف‌تر و ساده‌تری از این آیه ارائه داده است.

۷-۴-۱. تحلیل ساختاری آیه

در این تحلیل با بررسی صورت منطقی، ارزیابی مجددی در تفسیر آیه ارائه می‌شود.

استدلال بخش دوم آیه: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا

فَعَلَّ الْمُطْلُوعُونَ﴾

استدلال آیه ۱۷۳:

۱. اگر پدران مشرک باشند، آنگاه ذریه مشرک خواهند شد.
۲. اگر ذریه مشرک شوند، آنگاه هلاک خواهند شد.
- ∴ اگر پدران مشرک باشند، آنگاه ذریه هلاک خواهند شد.

در نگاه قرآن این استدلال نادرست است. نادرست بودن این استدلال در بخش اول آیه نشان داده شده است. برای ابطال استدلال باید یکی از دو مقدمه باطل شود. مقدمه ۲ درست است اما مقدمه ۱ نیاز به تحلیل دارد؛ یعنی «اگر پدران مشرک باشند، آنگاه ذریه مشرک خواهند شد».

گزاره شرطی در صورتی نادرست است که مقدمه صادق و نتیجه کاذب باشد. به عبارت دیگر در صورتی می‌توان گفت این گزاره شرطی نادرست است که «پدران

مشرک باشند»، اما با وجود این، «ذریه مشرک نباشند». به عبارت دیگر باید در بخش اول استدلال اثبات شود که رابطه لزومیه میان شرک پدران و ذریه وجود ندارد.

استدلال دوم:

استدلال دوم که در واقع بخش ابتدایی آیه را شامل می‌شود، نوعی قیاس مرکب است که می‌توان به صورت دو قیاس استثنایی آن را مجدد باز نویسی کرد:

۱. اگر ذریه آدم در نفس خود به حقانیت الهی ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ شهادت دهند، آنگاه جای هیچ انکار نخواهد بود.

۲. ذریه آدم در نفس خود شهادت داده‌اند.

∴ جای هیچ انکاری برای شهادت به یگانگی خداوند وجود ندارد.

۳. اگر جای هیچ انکاری برای شهادت به یگانگی خداوند وجود ندارد، آنگاه

ذریه آدم بعداً نمی‌توانند بهانه بیاورند که در غفلت رها شده‌ایم.

۴. جای هیچ انکاری برای شهادت به یگانگی خداوند وجود ندارد.

∴ هیچ گاه ذریه آدم نمی‌توانند بهانه بیاورند که ما در غفلت رها شده‌ایم.

تحلیل مقدمه ۱ استدلال دوم:

در اینجا این سؤال به وجود می‌آید که چگونه شهادتی است که هیچ گاه قابل انکار نیست؟ بنا بر بیان ظریف آیه، شهادت و گواهی در نفس و بر نفس است که سبب می‌شود این شهادت به هیچ عنوان قابل انکار نباشد. اصولاً وقتی گواه خود نفس (خود انسان) است، این گواه همیشه در نزد انسان حاضر است و یا به عبارت دیگر، شهادت در درون خود انسان است و از نوع علم حضوری است. حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» گواهی بر این بخش از آیه است. شهادت دادن در این آیه، شامل چهار جزء مشخص است که بنا بر ﴿أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ این اجزا عبارت‌اند از:

۱- شاهد که در این آیه خود انسان است؛

۲- موضوع شهادت: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؛

۳- آنچه انسان را مخاطب شهادت قرار داده است: خداوند؛

۴- مکان شهادت: نفس انسان.

نکته دیگر اینکه کلمه «علی» در نزد اهل لغت دارای چندین معناست؛ چنان که

گاهی به معنای فی است.^۱ «علی» در این بخش از آیه «أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ» صرفاً برای تأکید نیامده است، بلکه بیانگر جایگاه شهادت است و در آیه مورد بحث در معنای «فی» به کار رفته است. از این روی می‌توان گفت که این نکته، بیانگر شهادت دادن انسان در نفس خویش یعنی در باطن و درون بوده است. باید توجه داشت که شهادت انسان که در باطن و نفس انسانی تحقق می‌یابد، امری حضوری است؛ امری حضوری که درون انسان نهادینه شده است و آن را فطرت می‌نامند. در تأیید این ادعا می‌توان به آیه «كَسُوا اللَّهَ فَنَسَّوْهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر/ ۱۹) اشاره کرد. انسان، خویش را فراموش کرد، که باور بیشتر مفسران به این معناست که انسان فطرت انسانی خود را فراموش کرد. بنابراین تا اینجا می‌توان گفت که نظریه فطرت نسبت به نظریات دیگر، در مواجهه با شبهات مناسب‌تر است؛ چرا که شبهات کمتری نسبت به آن وارد است. همچنین می‌توان به این مسئله نیز اشاره کرد که آیه ۱۷۲ سوره اعراف با این بیان «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ...» می‌خواهد به فطری بودن خداپرستی و معرفت به خدا اشاره کند. بنابراین در این صورت، مقدمه اول استدلالی که می‌گفت چون پدران ما مشرک بودند...، نادرست خواهد بود. در ادامه، عالم ذر و اخذ میثاق را بر اساس مبانی ملاصدرا نیز مورد بررسی قرار داده و سپس با نظر شارحان صدرایی مقایسه می‌کنیم.

۸. تحلیل آیه بر اساس مبانی حکمت متعالیه

ملاصدرا در تفسیر خود بر آیه ۱۷۲ سوره اعراف، عهد خداوند را به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌کند.^۲ عهد عام خداوند آن است که از همه موجودات ستانده شده

۱. در متون لغت برای «علی» چندین معنا بیان شده است. دیگر معانی که «علی» در آن‌ها استعمال می‌شود: ۱- در معنای مع، ۲- در معنای عن، ۳- در معنای تعلیل مثل لام، ۴- در معنای ظرف مثل فی، ۵- در معنای من، ۶- در معنای باء، ۷- در معنای استدراک مثل لکن، ۸- گاهی در معنای اسم فعل به کار می‌رود، مثل علیک؛ یعنی بر تو لازم است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۰۴-۷۰۲/۱۹؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۶۲۱).

۲. «واعلم أن الله تعالى عهداً عاماً أخذهُ على جميع الموجودات، وهو أن يطيعوه ويعبدوه ويسبحوه ويعظموه، لأن الكُلَّ حَيٍّ قائم ناطق بحياة سارية في الأشياء من الحيِّ القَيِّوم، ونور يفيض عليها من نور الله الفاضل على السموات والأرض؛ وعهداً مخصوصة وهي ثلاثة أجناس: عهد أخذهُ على جميع ذرِّيَّة آدم بأن يقرؤوا بربوبيته لساناً واعترافاً، كما قرؤوا به فطرة وحقيقة وشهوداً عقلياً، كما أخبر عنه تعالى بقوله: «قالوا بلى شهدنا» [۱۷۲/۷]...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۴۵-۲۴۶).

است که او را اطاعت و عبادت کنند و تسبیح گویند و مورد تعظیم قرار دهند؛ اما عهد خاص خداوند:

اول: شامل عهدی است که از ذریه بنی آدم گرفته شده است؛

دوم: عهدی که از انبیا اخذ شده است؛

سوم: عهدی که از علما گرفته شده است.

خداوند عهدی از جمیع ذریه بنی آدم اخذ کرده است که به واسطه آن به ربوبیت الهی در حال لسانی و اعترافی اقرار کردند؛ همچنان که به سرشت خویش به میثاق و عهد اقرار کردند و در حقیقت و با شهود عقلی خویش اقرار کردند. ملاصدرا در مورد اینکه کیفیت لسانی و اعترافی دقیقاً چگونه است، توضیحی نمی‌دهد؛ اما از آنجایی که ملاصدرا این اخذ میثاق را حقیقی و شهود عقلی می‌داند، لذا فطرت در اینجا همان طبع و سرشت ذوات انسانی می‌باشد. شهادت به معنای حضور و مشاهده است؛ خواه مشاهده از طریق چشم و خواه مشاهده از طریق علم باشد که این مشاهده در نهایت به مرحله اظهار و اعتراف رسیده است.

۸-۱. بررسی مبانی فلسفی ملاصدرا مرتبط با مسئله

یکی از مباحث مهم فلسفی ملاصدرا، بحث تشکیک وجود است که با موضوع میثاق و عالم ذر می‌تواند ارتباط داشته باشد. قبل از هر چیز لازم است این مبحث و مباحث مرتبط با آن کمی توضیح داده شود. در فلسفه صدرا، وجود یک حقیقت واحد متصل است، به طوری که درجه‌های اعلائی وجود، همه کمالات وجودی درجه ادنی را در حد شدیدتر و قوی‌تر داراست. تشکیک وجود یعنی ذی‌مراتب بودن حقیقت وجود، و اساساً تشکیک وجود یکی از مباحث مهم فلسفی صدراست. از لوازم بحث تشکیک، موضوع حمل حقیقه و رقیقه و این‌همانی میان مراتب وجود است.

ملاصدرا در *اسفار* اشاره به نوعی از حمل دارد که به حمل حقیقه و رقیقه معروف شده است. علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* در مورد این حمل نزد ملاصدرا با این توضیحات مطلب را ارائه می‌دهد که هوویت (این‌همانی) یعنی اتحاد از یک جهت و اختلاف از جهت دیگر، و لازمه این امر، حمل بین دو چیز مختلف می‌باشد که از یک

جنبه با یکدیگر اتحاد دارند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲). ملاصدرا در *اسفار*، در فصلی به نام «بسیط الحقیقه کُلّ الأشياء» به نوع دیگری از حمل اشاره می‌کند که حمل حقیقه و رقیقه معرفی شده است.^۱ مبنای این حمل بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف موضوع و محمول در کمال و نقص وجود می‌باشد و این نوع از حمل، بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو برتر و شریف‌تری تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد.

در ابتدای این فصل، ملاصدرا برهانی اقامه می‌کند مبنی بر اینکه «بسیط الحقیقه همه اشیاست (غیر از آنچه که تعلق به نقص و عدم دارد)؛ واجب تعالی بسیط الحقیقه است (واحد من جمیع الوجوه)؛ واجب تعالی کل وجود است (كما أنّ کُلّه الوجود)». در این استدلال که کُلّ الأشياء بر بسیط الحقیقه حمل شده است، شامل حمل همه کمالات محمول بر موضوع می‌باشد، جز جنبه نقص و عدم آن. علامه در تعلیقه برای اثبات این ادعای صدرا که بسیط الحقیقه همه اشیاست، از عکس نقیض استفاده می‌کند:

اصل: هر چیزی که ذاتش از ایجاب و سلب متحصّل باشد، مرکب است.

عکس نقیض: هر بسیط الحقیقه‌ای چیزی از آن سلب نمی‌شود.

زیرا اگر چیزی از بسیط الحقیقه سلب شود، دیگر بسیط الحقیقه نخواهد بود.

همچنین حمل اشیا بر بسیط الحقیقه از نوع حمل شایع نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱:

۱۱۰/۶). همان‌طور که ملاحظه شد، در حمل «کُلّ الأشياء بر بسیط الحقیقه»

محمول فقط ایجاباً بر موضوع قابل حمل است. از طرفی در این حمل، جنبه اتحاد و

اشتراک موضوع و محمول، در اصل وجود است و جنبه اختلاف آن دو، به کمال و

نقص یا شدت و ضعف وجودی می‌باشد و این، همان مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلافی

است که در سیستم تشکیکی ملاصدرا دیده می‌شود. نکته تأمل‌برانگیز اینکه در *اسفار*

در توضیح آیه «و هیچ چیزی نیست، مگر آنکه خزانه‌هایش نزد ماست و آن را جز به

۱. «هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة، لكن البرهان قائم على أنّ كلّ بسیط الحقیقه کُلّ الأشياء الوجودية إلا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام والواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کُلّ الوجود كما أنّ کُلّه الوجود» (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶).

اندازه معین نازل نمی‌کنیم» (حجر/ ۲۱)، به توضیحی از حمل حقیقه و رقیقه پرداخته است.^۱

بنا بر توضیحاتی که گذشت، حمل اشیا بر واجب تعالی، نه حمل اولی و نه حمل شایع، بلکه بنا بر تفسیر شارحان صدرایی، حمل رقیقه بر حقیقه نام‌گذاری شده است. از آنجا که در مبانی ملاصدرا، بسیط الحقیقه کلّ الأشياء است و نیز وجود، یک حقیقت واحد متصل است که هم دارای مراتب است و هم مراتب اعلاّی وجود با مراتب ادنای آن، این‌همانی دارند و اتحادی در میان آن‌ها برقرار است، لذا لازم است تا ارتباط علم بسیط الحقیقه به عنوان درجه اعلاّی وجود با ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ و شهادتی که ذرات در عالم ذر اقرار کرده‌اند، بررسی شود.

۸-۲. ارتباط علم بسیط الحقیقه با عالم ذر

از آن جهت که بسیط الحقیقه تنها واجب‌الوجود است، پس علم واجب تعالی واحد و بسیط می‌باشد و در عین وحدت و بسیط بودن، به هر چیزی علم دارد. اگر چیزی باشد که خارج از علم واجب‌الوجود باشد، آنگاه علم واجب‌الوجود، علم اتّم و اکمل از جمیع جهات نخواهد بود و این برای واجب‌الوجود محال است.^۲ واجب‌الوجود مبدأ فیاض برای جمیع حقایق و ماهیات است. بنابراین واجب می‌شود که ذات واجب‌الوجود با بساطت و احدیتش همه اشیا باشد و علم به این وجود، در واقع علم به

۱. «من ذلك أنّ كلّ قوّة عالیة توجد فیها جمیع ما هو دونها علی وجه أعلى وأبسط... واعلم أنّ الصور الجزئیة الجسمانیة حقائق کلیة موجودة فی عالم أمر الله وقضائه كما قال الله تعالی: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ فالخزائن هی الحقائق کلیة العقلیة... فالحقائق کلیة موجودة عند الله بالأصالة وهذه الرقائق الحسیة موجودة بحکم التبعیة والاندراج فالحقائق بکلیاتها فی وجودها العلویّ الإلهی لا ینتقل ورفاقها بحکم الاتّصال والإحالة والشمول لسائر المراتب تتّزل وتمثّل فی قوالب الأشباح والأجرام كما مرّ من معنی نزول الملائكة علی الخلق بأمر الله والرقیقة هی الحقیقة بحکم الاتّصال وإنّما التفاوت بحسب الشدّة والضعف والکمال والنقص» (همان: ۱۲۶-۱۲۷).

۲. «وقد مرّ أنّ وجوده کلّ الوجود، هكذا صفاته کلّ الصفات، لأنّه بسیط الحقیقة وما هذا شأنه یكون کلّ الشیء، إذ کلّ بسیط الحقیقة لا یكون فیہ نقصان لأنّ النقصان یوجب التعدّد، فما لا تعدّد فیہ أصلاً لا یكون ناقصاً وما لا نقص فیہ لا یكون شیء من معنی ذاته خارجاً منه كما مرّ، فعلمه تعالی واحد ومع وحدته یكون علماً بکلّ شیء وكلّ علم لكلّ شیء إذ لو بقی شیء ما لا یكون ذلك العلم علماً به لم یکن علماً حقیقیّاً بل یكون علماً بوجه وجهلا بوجه آخر» (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۸).

همه اشیاست. معلومات با کثرتشان و تفصیلشان موجود به وجود واحد بسیط هستند.^۱ در نگاه ملاصدرا، علم الهی به علم قبل ایجاد - یعنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی - و علم بعد ایجاد - یعنی علم تفصیلی - تقسیم می‌شود. ملاصدرا درباره علم خداوند به ماسواه بر آن است که کمال علمی خداوند در عالم بودنش، پیرو این است که ذاتش به ذاتش و بر ذاتش منکشف می‌شود و ذوات اشیا به ذاتشان بر ذات واجب‌الوجود نیز منکشف می‌شوند. بنابراین معلولات از حیث اینکه معلول خداوند هستند، معقول خداوندند و از حیث اینکه معقول واجب‌الوجودند، معلول او هستند. بنابراین معقولیت ذات واجب، مبدأ معقولیت جمیع اشیا و باعث انکشاف آن‌ها در پیشگاه اوست. از این رو تمامی اشیا با کثرتی که دارند، برای حق تعالی با وحدتی که دارد، مکشوف هستند و واجب‌الوجود با ذات خود به جمیع موجودات علم دارد و ذات او عین علم به جمیع اشیاست^۲ (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۱-۱۲۲).

در نظر ملاصدرا، مراتب عوالم چنین ترسیم می‌شود: ۱. عالم طبیعت، ۲. عالم مثال، ۳. عالم عقل، ۴. عالم وجه الله یا عالم ربوبی الهی. با توجه به آنچه گذشت، بحث شهود و شهادت از مقوله حضور و علم است و از آنجا که در این میثاق نیز علمی

۱. «الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماهیات فیجب أن یکون ذاته تعالی مع بساطته وأحدیته کلّ الأشياء... فإذن لما کان وجوده تعالی وجود کلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جمیع الأشياء، وذلك الوجود هو بعینه عقل لذاته وعقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجمیع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم علی وجود جمیع ما سواه، فعقله لجمیع ما سواه سابق علی جمیع ما سواه، فثبت أنّ علمه تعالی بجمیع الأشياء حاصل فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقلیه قائمه بذاته أو خارجه منفصلة عنها، فهذا هو العلم الکمالی التفصیلی بوجه والإجمالی بوجه وذلك لأنّ المعلومات علی کثرتها وتفصیلها بحسب المعنی موجودة بوجود واحد بسیط، ففی هذا المشهد الإلهی والمجلی الأزلی ینکشف وینجلی کلّ من حیث لا کثرة فیها فهو کلّ فی وحدة» (همو، ۱۹۸۱: ۲۷۰-۲۷۱).

۲. «بل کماله العلمی کونه فی العاقلیة علی غایة یتستیع انکشاف ذاته بذاته علی ذاته انکشاف ذوات الأشياء بذواتها علی ذاته بناء علی أنّ معلولاته من حیث أنّها معلولاته معقولاته وبالعکس، بلا تفاوت بالذات أو بالاعتبار... فإذا کان معقولیة ذاته مبدأ لمعقولیة سائر الأشياء له وانکشافها لديه، كما أنّ وجوده مبدأ لوجودها مرتبطة به منتسبة إلیه علی الترتیب السببی والمسببی، وکان ترتیبها الوجودی الصدوری هو بعینه ترتیبها العقلی الشهودی، کان ذاته تعالی علماً بجمیع الموجودات... ففی علمه بالکلّ کثرة حاصله بعد الذات والکلّ بکثرته ینکشف له بوحدته، وبذاته یعلم جمیع الموجودات لا بغيره. فذاته علم بجمیع الأشياء» (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۱-۱۲۲).

حاصل شده و سپس به آن اقرار گردیده است و از آنجا که حق تعالی مبدأ وجود همه ممکنات از همه جهات است، لذا شهود و علم و اقرار ذریه به این میثاق نیز به علم بسیط الحقیقه متصل می‌شود. بنابراین کمال حقیقی معرفت فطری در وجود و در علم بسیط الحقیقه تحقق دارد.

۸-۳. نظریه انطباق در مورد عالم ذر

ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* یک اصل فلسفی را بیان می‌کند:
 «ظاهر و معلوم است که برای هر چیزی یک ملکوتی است و برای هر شهادتی غیب و باطنی است و...»^۱.

میثاق نیز که در این مقاله مورد مذاقه قرار گرفته است، شامل این اصل فلسفی یعنی «لکل شیء ملکوتاً...» می‌شود. لذا با توجه به این اصل و برخی از مبانی حکمت متعالیه مانند اصل تشکیک وجود و حمل حقیقه و رقیقه و این‌همانی مراتب و علم بسیط الحقیقه می‌توان مسئله عالم ذر و میثاق را این گونه تحلیل کرد که فطرت از مقوله علم است. به عبارتی، فطرت علمی حضوری است که هر نفس انسانی، واجد آن است و به واسطه آن در پاسخ به سؤال «ألست برّکم»، بلی را اقرار می‌کند. بر اساس ویژگی تعریف بسیط الحقیقه، که شامل کلیه حقایق و کمالات به نحو اتمّ و اکمل است، کمال حقیقی معرفت فطری در وجود و در علم بسیط الحقیقه تحقق دارد، والا بسیط الحقیقه‌ای که فاقد وجه کمالی فطرت باشد، خود از افاضه آن محروم خواهد بود. مسئله میثاق گرفتن از بنی آدم نیز در این وجه باید فهم شود.

از طرفی نظریه انطباق، اشاره به این موضوع دارد که برای هر چیزی می‌توان باطن و ظاهری یافت. لذا در نظریه انطباق، میثاق نیز مراتبی دارد که در نگاه تشکیکی صدرایی، این مراتب دارای این‌همانی با هم هستند. بر اساس نظریه انطباق می‌توان برای مسئله میثاق، دو بعد ملکوتی و ملکی قائل بود. به عبارتی، عالم ذر دارای یک مرتبه اعلی و شدید و قوی‌تر میثاق و شهادت است و یک مرتبه پایین‌تر و رقیق‌تر میثاق؛

۱. «فظهر أنّ لكلّ شیءٍ ملکوتاً وأنّ لكلّ شهادةً غیباً وما من شیءٍ فی هذا العالم إلا وله نفس وعقل واسم إلهی» ﴿وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ... فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (همو، ۱۳۶۰: ۱۵۱).

به گونه‌ای که مرتبه بالاتر و شدیدتر حکم، علت برای مرتبه پایین‌تر قرار می‌گیرد. با توجه به مبانی صدرایی، شهود عقلی موجودات همان اصل و مرتبه‌اعلای شهادت ذریه است و مرتبه پایین‌تر آن به صورت فطرت خودش را بروز می‌دهد، که همه انسان‌ها وقتی متولد می‌شوند، دارای میل به پرستش الله و عبادت هستند؛ به گونه‌ای که همه انسان‌ها در مواقع بسیار اضطرار و سختی به این توجه می‌رسند و باید توجه داشت که عالم ملکوتی، تقدم رتبی و محیطی به عالم ملکی دارد و این گونه نیست که قبلاً این شهادت رخ داده و اکنون با هر تولد یادآوری می‌شود؛ بلکه عالم علم الهی، عالم شهود و حضور و ازلی است و بنابراین این شهادت و میثاق استمرار دارد و با هر تولد، با فطرت ملکی ذریه ارتباط می‌یابد.

بنابراین امری مانند فطرت باید رقیقه امری باشد که باید آن را در عالم علم الهی جستجو کرد. بنابراین آیه ۱۷۲ سوره اعراف که گفتگویی را میان خداوند و ذریه انسان بیان می‌کند و شامل میثاق و عهد خداوند از ذریه و شهادت و اقرار به ربوبیت الهی است، دارای مراتبی است؛ به گونه‌ای که بعد حقیقه میثاق و شهادت ذریه، همان وجود جمعی و عقلی ذریه و شهود در عالم ربوبی است و بعد رقیقه آن، همان است که به فطرت مشهور است و این دو در نظام تشکیک وجود ملاصدرا، از یک حقیقت متصل واحد وجودی برخوردارند. به عبارت دیگر، یکی مرتبه‌اعلای میثاق و شهادت است که هیچ بعد و حجایی بین آن‌ها و پروردگارشان نیست و عالم به وجود فقری خود نسبت به مبدأ و علت هستی هستند و دیگری نیز در همان سیر حقیقت متصل وجودی، وجودی متناسب با نشئه ملک را یافته است که به فطرت مشهور است و این دو مرتبه میثاق و شهادت دارای این همانی نیز هستند.

۹. تلفیق نظریه علامه و جوادی آملی با توجه به مبانی حکمت متعالیه

علامه طباطبایی و جوادی آملی هر دو از شارحان صدرایی هستند که دیدگاه متفاوتی را در مورد عالم ذر بیان کرده‌اند. سؤالی که در اینجا مطرح است اینکه با توجه به مبانی حکمت متعالیه آیا می‌توان گفت که دیدگاه شارحان صدرایی در مورد عالم ذر در حقیقت با هم تضادی ندارند؟

ابتدا در توضیح وجود جمعی که در مقابل وجود جزئی قرار دارد، می‌توان این گونه مثال زد که همه علوم به صورت یک وجود کلی و جمعی در ملکه علم حضور دارد و هنگامی که عالم به صورت خاص به رشته‌ای از علوم توجه کند، به صورت وجود جزئی ظاهر می‌شود. به نظر می‌رسد وجود جمعی در فلسفه با اصطلاحات دیگری نیز به کار رفته است؛ مانند وجود کلی، وجود منبسط، اعلی درجه یا مرتبه‌ای که شامل همه مراتب می‌شود. به نظر می‌آید شهود عقلی که صدرا از آن نام می‌برد، همان است که علامه طباطبایی آن را با نام وجود جمعی ذکر می‌کند. وجود جمعی، همان وجود جمعی معلولات در مقام علم الهی (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) است.

ملاصدرا فطرت را به صورت تفصیلی شرح نداده است. وی با توجه به مبانی حکمت متعالیه در شرح اصول کافی، در توضیح و شرح حدیثی که تفسیر آیه ۲۵ سوره لقمان را از امام پرسیدند، به تمایز فطرت اولی (سابقه) و فطرت ثانیه اشاره می‌کند. ملاصدرا فطرت اولیه را همان فطرت سابقه‌ای می‌داند که از هر گونه اغراض نفسانی و تیرگی‌ها به دور است و خداوند همین فطرت را شاهدهی بر انسان‌ها گرفت و همه با مراجعه به این فطرت، به ربوبیت خداوند گواهی دادند. فطرت ثانویه هم اگر از اشتغالات نفسانی خالی شود، همین گونه است و هر انسانی با مراجعه به آن، به ربوبیت خدا اقرار خواهد کرد^۱ که در تطبیق با نظر علامه طباطبایی می‌توان فطرت اولی را همان شهود و حقیقتی مربوط به عالم ملکوت و فطرت ثانیه را همان وجود شخصی ذریه در عالم ملک دانست. همچنین در تعلیقات / سفار، آنجا که صدرا درباره عبارات ابن عربی می‌نویسد، علامه توضیح می‌دهد:

«ویمکن أن یقال لَمَا كان لكلّ معنى صورة ولكلّ حقيقة رقيقة، كان ما قلناه حقيقة أخذ الميثاق ومعناه وأما رقيقته وصورته المثالية فهي أن يكتسى هذا بصور مليحة وكلمات بليغة فصيحة مناسبة لتلك النشأة» (همو، ۱۹۸۱: ۳۵۳/۹، تعلیقه).

۱. «هذا الكلام إشارة على أنّ الغرائز الإنسانيّة مجبولة بحسب الفطرة الأولى على الاعتراف بأنّ الله واحد لا شريك له، ولولا الأغراض النفسانيّة والغواشي الظلمانيّة لما اختلف اثنان فيه، ولذلك لَمَا أشهدهم الله في الفطرة السابقة على أنفسهم حين سألهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالوا بالاتفاق: بلى. وكذا في الفطرة الثانية أيضًا لو خلّوا وطبائعهم ولم يكن لهم غرض آخر وسألوا من الخالق يَإِهاهم ليقولنّ الله في الجواب لا محالة» (همو، ۱۳۸۳: ۲۷۷/۳).

علامه میثاق را دارای یک حقیقت و رقیقه‌ای می‌داند که رقیقه میثاق متناسب با هر نشئه به وسیله الفاظ و کلمات بلیغی بیان می‌شود و به عبارتی، حقیقت میثاق در هر نشئه، با بیان متناسب آن نشئه پوشانده می‌شود. علامه در تعلیقه خود بر متن *اسفار* به این مسئله اشاره می‌کند که برای میثاق یک حقیقتی است که قبلاً در این مورد سخن گفته است، اما رقیقه و صورت مثالی‌اش با کلمات بلیغی که مناسب آن نشئه است، پوشانده می‌شود.

در حقیقت دیدگاه وجود جمعی، بعد ملکوتی، و دیدگاه فطرت، بعد ملکی و دنیوی میثاق انسان‌ها را بیان می‌کند. به عبارتی می‌توان گفت بُعد ظاهری مسئله میثاق همان است که از آن تعبیر به فطرت می‌گردد و بعد باطنی میثاق همان وجود جمعی است. بنابراین بُعد وجود جمعی را که علامه طباطبایی به آن اشاره می‌کند، می‌توان بُعد حقیقه دانست که بر موضوع میثاق حمل می‌شود و بُعد فطرت را که جوادی آملی به آن اشاره می‌کند، از ابعاد رقیقه مسئله میثاق دانست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی در خصوص عالم ذر و با محوریت آیه ۱۷۲ سوره اعراف مشخص شد که علامه طباطبایی، حقیقت عالم ذر را در نشئه ملکوتی و به حالت وجود جمعی می‌داند. ایشان نشئه ملکوتی و ملکی را نسبت به هم دارای جدایی و انفکاک نمی‌داند، بلکه نشئه ملکوتی را دارای تقدم رتبی نسبت به نشئه ملکی می‌شمارد. جوادی آملی در ابتدا قائل به نظریه بیان واقع بود که این عهد و میثاق پروردگار از انسان‌ها با لسان وحی و عقل در نشئه ملکی پیوسته ستانده می‌شود؛ اما با عدول از این نظریه، دیدگاه فطرت را به عنوان دیدگاه نهایی خود برگزید. با مقایسه ابتدایی دو نظریه مشخص شد که نظریه فطرت نسبت به وجود جمعی علامه، راحت‌تر به شبهات پاسخ می‌دهد (البته این به معنای کنار گذاشتن نظر علامه نیست).

سپس در ادامه مقاله با تحلیل و بررسی مبانی ملاصدرا مشخص شد که می‌توان میان دو نظریه انطباقی برقرار کرد. نظریه انطباق بیان می‌کند که در مراتب وجودی عالم نیز یک مرتبه اعلی و بعد ملکوتی برای شهادت ذریه بوده است و یک مرتبه

پایین تر و بُعد دنیوی برای میثاق که به فطرت مشهور است و این دو مرتبه با یکدیگر دارای این همانی هستند و بُعد ملکوتی و وجود جمعی میثاق، حکم علی مرتبه ملکوی را دارد. به عبارتی دیگر، یک علم اجمالی در عین کشف تفصیلی برای میثاق وجود دارد که ناظر به دیدگاه وجود جمعی علامه است و یک علم تفصیلی بعد ایجاد وجود دارد و ناظر به دیدگاه فطرت جوادی آملی است که شامل یک ارتباط رتبی نسبت به هم هستند.

در توضیح بیشتر نظریه انطباق می توان گفت آنچه سبب آگاهی ما از خداوند می شود، فطرت است و در هر دو نظر شارحان مورد بحث نظریه فطرت وجود دارد؛ چرا که آنچه در وجود جمعی وجود دارد نیز فطرتی است که از اغیار و نفسانیات خالی است و از شدت و حضور قوی تری نزد خداوند برخوردار است و این فطرت اولی ذریه در عالم ملکوت است و فطرت ثانیه ذریه در نشئه ملکوی به دلیل آمیختگی به نفسانیات با غفلت نیز روبه رو می شود. نظریه انطباق قائل به این است که نظریه هر دو شارح یکی هستند و با یکدیگر قابل تطبیق و در هم تنیده اند و آن فطرت است و هر کدام از شارحان از دو بعد متفاوت فطرت را شرح داده اند.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق هیئت علمی دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، چاپ سوم، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲. اخلاقی، مرضیه، «نگرش صدرا به عالم ذر و میثاق»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، شماره ۳، ۱۳۸۴ ش.
۳. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی (ترجمه کامل المنجد الیجدی)، ترجمه رضا مهیار، چاپ دوم، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقرران، تنظیم محمد صفائی، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۵. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ فطرت در قرآن، تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۶. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، شرح اصول الکافی، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. همو، نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۶. مصطفایی، محمد، و یحیی کبیر، «چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن»، دوفصلنامه معرفت کلامی، سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۱۵)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.