انسان در عالم ذرّ: آراء و اقوال دانشمندان قرن ۱۵

محمّد بیابانی اسکویی*

چکیده: عالم ذرّ، از مسائلی است که در قرآن و روایات، دربارهٔ آن سخن رفته است و شناخت آن به فهم معنای توحید،کمک می‌رساند. در این گفتار، نظرات یازده تن از دانشمندان قرن پانزدهم هجری در این مورد، نقل و نقد و بررسی می‌شود. ازجمله: سید محمّد حسین طباطبایی، میرزا حسنعلی مروارید، سید عبدالرسول جهرمی، عبدالله جوادی آملی، محمّدتقی مصباح یزدی، ناصر مکارم شیرازی.

کلید واژه: عالم ذرّ / توحید / طباطبایی، سید محمّد حسین /مروارید، حسنعلی / جهرمی، سید عبدالرسول / جوادی آملی، عبدالله / مصباح یزدی، محمّد تقی /مکارم شیرازی، ناصر.

اشاره

پیش از این، بحث عالم ذرّ براساس آیات و روایات (سفینه، شماره‌های ۱۹ـ۲۱) مطرح شد و آراء و اقوال دانشمندان قرون چهارم تا چهاردهم، نقل و نقد و

*. محقّق و مدرّس، حوزه علمیه قم.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

بررسی گردید. (سفینه، ش ۲۲ـ۲۴). در این گفتار، نظرات یازده تن از دانشمندان قرن پانزدهم در این زمینه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

(مجله سفینه)

۱. سید محمّد حسین طباطبایی (۱۴۰۱هق)

خلاصهٔ بیان ایشان چنین است:

۱ـ۱ـ در تفسیر آیهٔ ذرّ[1]، بعد از معنای اجمالی آیه، قول مُثبتین عالم ذرّ را بیان می‌کند، یعنی آنان که محتوای روایات را تفسیر آیه دانسته‌اند. علّامه میان روایاتی که به اخراج ذریّهٔ حضرت آدم از پشت او دلالت دارند و آیه که اخراج ذریّه از پشت فرزندان آدم را مطرح می‌کند، هیچ گونه تخالفی نمی‌بینند. ایشان عقیده دارند که خداوند بعد از اخراج تمام انسان‌ها به صورت ذرّ، خود و پیامبرش و ائمه علیهم‌السلام را به آنها معرفی کرد و از آنها بر این امور عهد و پیمان گرفت. سپس به پشت حضرت آدم علیه‌السلام برگرداند و در این دنیا همهٔ آنها را به تدریج بیرون می‌آورد.

آنگاه قول منکران و اشکالات آنها را بر قول مُثبتین ذکر می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد. پس از آن، حاصل فهم مثبتین را به این صورت بیان می‌کند:

أخرج نطفة آدم الّتي هي مادة البشر، و وزّعها بفصل بعض أجزائه من بعض، إلى مالا يحصى من عدد بنى آدم بحذاء كلّ فرد ماهو نصيبه من أجزاء نطفة آدم، و هي ذرّات منبثّة غير محصورة. ثمّ جعل الله سبحانه هذه الذرّات المنبثّة عند ذلك، أو كان قد جعلها قبل ذلك كلّ ذرّة منها إنساناً تامّاً في إنسانيّته، هو بعينه الإنسان الدنيوي الّذي هو جزء المقدّم له. فالجزء الّذي لزيد هناك هو زيد هذا بعينه، والّذي لعمرو هو عمرو هذا بعينه. فجعلهم ذوي حياة و عقل، و جعل لهم مايسمعون به و مايتكلّمون به، و مايضمرون

---

۱. اعراف (۷) / ۱۷۱ و ۱۷۳.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

به معاني فيظهرونها أو يكتمونها. و عند ذلك عرّفهم نفسه فخاطبهم فأجابوه، وأعطوه الإقرار بالربوبيّة، إمّا بموافقة مافي ضميرهم لما في لسانهم أو بمخالفته ذلك.

ثمّ إنّ الله سبحانه ردّهم بعد أخذ الميثاق إلى مواطنهم من الأصلاب، حتى اجتمعوا في صلب آدم و هي على حياتها و معرفتها بالربوبيّة، وإن نسوا ماوراء ذلك ممّا شاهدوه عند الإشهاد وأخذ الميثاق، و هم بأعيانهم موجودون في الأصلاب، حتى يؤذن لهم في الخروج إلى الدنيا؛ فيخرجون و عندهم ماحصّلوه في الخلق الأوّل من معرفة الربوبيّة، وهي حكمهم بوجود ربّ لهم من مشاهدة أنفسهم محتاجة إلى من يملكهم ويدبّر أمرهم. (۸: ج ۹، ص ۳۱۵)

خداوند، نخست نطفهٔ آدم را ـ که ماده اصلی بشر است ـ بیرون آورده و آن را با عمل تجزیه به عدد بی‌شمار بنی آدم تجزیه کرد. و نصیبی که بر فرد فردِ بنی نوع بشر، از نطفهٔ پدر بزرگ خود داشتند، معلوم کرد. در نتیجه نطفه‌های مزبور به صورت ذرّاتی بی‌شمار درآمد.

آن گاه خدای سبحان، هر یک از این ذرّات را به صورت انسانی تامّ‌الخلقة و عیناً نظیر همان انسان دنیوی ـ که این ذرّهٔ جزئی از آن است ـ درآورد، به گونه‌ای که جزئی که از اجزاء زید بود، عیناً زید شد و جزئی که از اجزاء عمرو بود، عیناً عمرو شد. خداوند، همه را جان داده و صاحب عقل کرد، و به آنها چیزی داد که بتوانند با آن بشنوند و چیزی که بتوانند با آن تکلّم کنند و دلی که بتوانند معانی را در آن نهفته دارند یا اظهار و یا کتمان کنند. حال، یا در موقع خلقت آدم این عمل را انجام داد و یا قبل از آن. به هر تقدیر، در این موقع خود را به ایشان شناساند و ایشان را مخاطب قرار داد. ایشان نیز در پاسخ به ربوبیّتش اقرار کردند. نکتهٔ اصلی آن است که بعضی‌ها اقرارشان موافق با ایمان درونی‌شان بود، و در بعضی دیگر نبود.

آن گاه ـ بعد از آنکه این اقرار را از ایشان گرفت ـ به سوی موطن اصلی‌شان

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

یعنی اصلاب برگردانید، و همه در صلب آدم گرد آمدند، در حالتی که آن جان و آن معرفت به ربوبیّت را دارا بودند، هرچند خصوصیات دیگر آن عالم را ـ یعنی عالم ذرّ و اشهاد را ـ فراموش کردند، و هم چنان در اصلاب می‌گردند تا خداوند اجازه خروج به دنیا را به ایشان بدهد. در این زمان به دنیا می‌آیند، در حالتی که آن معرفت به ربوبیّت را ـ که در خلقت نخستین به دست آورده بودند ـ همراه دارند. لذا با مشاهدهٔ احتیاج ذاتی خود، حکم می‌کنند به اینکه محتاج ربّ و مالک و مدبّری هستند که امور آنان را اداره می‌کند.

۱ـ۲ـ ایشان پس از بیان این قول، تصریح می‌کند که این معنا خلاف درک و فهم ضروری بشر است و قرآن و حدیث هم بدون هیچ تردیدی آن را نفی می‌کند.

و هو ممّا یدفعه الضرورة و ینفیه القرآن و الحدیث بلاریب. (۸: همان)

به عقیدهٔ ایشان، ممکن نیست که همهٔ این ذرّات در نطفهٔ حضرت آدم علیه‌السلام گرد آمده باشند و هر یک از آنها جزئی در آن نطفه داشته باشند و هر فرد از انسان‌ها در اینجا عیناً همان جزئی باشد که در آنجا بود و درک و عقل و قلب وگوش و چشمش نیز همان باشد.

۱ـ۳ـ پس از بیان این استبعاد، می‌نویسد:

و قد صحّ بالحجّة القاطعة من طریق العقل و النقل أنّ إنسانیّة الإنسان بنفسه ـ الّتي هي أمر وراء المادّة ـ حادث بحدوث هذا البدن الدنیوی. (همان)

به حجّت قطعیِ عقلی و نقلی ثابت شده است که انسانیّت انسان، به روح مجرّد اوست که به حدوث این بدن دنیوی حادث می‌شود.

در این عبارت، سه مدّعا وجود دارد: اول: تجرّد روح. دوم: جسمانیّة الحدوث بودن آن. سوم اینکه حقیقت انسانیت انسان، همان روح اوست. در حالی که:

اوّلاً هیچ کدام از این سه مدّعا، بدیهی و ضروری نیستند. پس هرگز نمی‌توان قول مخالف با این امور را، با حکم به عدم بداهت، نفی کرد.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

ثانیاً از نظر آیات قرآن و روایات، نه تنها تجرّد روح قطعی نیست، بلکه ظواهر آیات و روایات بر خلاف آن دلالت دارند.

ثالثاً براساس روایات متواتر، خلقت ارواح پیش از ابدان است.

رابعاً از نظر ادلّهٔ عقلی نیز، دلیل قاطعی نه بر تجرّد روح اقامه شده و نه بر جسمانیّة الحدوث بودن آن. پس این مدّعاکه انسانیّت انسان به روح مجرّد اوست، قابل اثبات نخواهد بود.

۱ـ۴ـ ایشان قائل است که بنابر دلیل قطعی، علوم تصدیقی، بدیهی و نظری ـ از جمله تصدیق به ربوبیّت خداوند متعال ـ بعد از حصول تصوّرات، حاصل می‌شوند؛ و تصوّر، نیاز به حواسّ ظاهری و باطنی دارد و آن هم نیازمند ترکیب مادّی دنیوی است. به عبارت دیگر، بدون وجود حواسّ باطنی و ظاهری، هیچ معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود. (همان: ص ۳۱۶)

روشن است که معرفت به خدای تعالی از طریق حواسّ ظاهری و باطنی حاصل نمی‌گردد و خدای واقعی هرگز صید قوای ادراکی انسان نمی‌شود. معرفتی که محصول حواسّ ظاهری یا باطنی انسان باشد، معرفت خدای واقعی نیست، بلکه خدایی در حدّ ادراک انسان است. حتی معرفت عقل، علم، نبوّت و امثال این امور نیز، با حواسّ باطنی و ظاهری حاصل نمی‌آید و هیچ یک از آنها به حواسّ ظاهری و باطنی انسان درک نمی‌شوند. آنچه به حواس انسان درک می‌شود، سنخیّتی با آنها ندارد.

و اگر سنخیتی هم داشته باشد، اثبات آن که از طریق حواسّ پدید نمی‌آید معرفت نخواهد بود.

ایشان اشکالات دیگری نیز در مورد وجود عالم ذرّ ـ به معنایی که گفته شده ـ مطرح می‌کند که همهٔ آنها مانند دو اشکال نقل شده، استبعاداتی بیش نیستند و دلیل عقلی محکم و روشنی ندارند.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

۱ـ۵ـ علامه طباطبایی پس از نقل سخنان برخی از مخالفان عالم ذرّ، در نهایت نظریه خود را ابراز می‌کند. به عقیدهٔ ایشان، عالم ذرّ، غیر از عالم دنیا است، پس خطاب در آن، از باب زبان حال نیست، بلکه لفظ «إذ» در صدر آیه دلالت دارد که این حقیقت در زمان ماضی بوده است و ممکن است «گذشته» به معنای تقدّم رتبی باشد نه تقدّم زمانی. او مجدّداً سخن پیشین خود را تکرار می‌کند و می‌گوید:

محال است که روح انسان، ابتدا با تعلق به بدن ذرّی شخصیتی پیدا کند و سپس از آن جدا گردد، در صلب‌ها قرار گیرد و سیر طبیعی خود را طی کند. آیه نیز دلالتی بر این امر ندارد.

وی جهت اثبات مدعای خود چنین استدلال می‌کند:

لكن الّذي أحال هذا المعنى، هو استلزامه وجود الإنسان بما له من الشخصيّة الدنيويّة مرّتين في الدنيا، واحدة بعد أخرى، المستلزم لكون الشيء غير نفسه بتعدّد شخصيّته. فهو الأصل الّذي تنتهي إليه جميع المشكلات السابقة. (همان: ص ۳۱۹)

این مطلب، محال است، بدان جهت که موجب می‌شود انسان در دنیا دو شخصیّت داشته باشد، یکی پس از دیگری. و معلوم است با تعدّد شخصیّت، شخصیّت به معنای واقعی کلمه از بین می‌رود. پس اشکال اصلی بر قول اوّل همین است و دیگر اشکالات که پیشتر گفته شد، به این اشکال باز می‌گردد.

این در حالی است که به اعتقاد وی، شخصیّت انسان به روح است نه به بدن. و روشن است که از نظر مُثبتین عالم ذرّ و با توجّه به آیه و روایات مربوط به آن، نه روحِ تعلّق گرفته به بدن ذرّی در دنیا عوض شده و نه بدن ذرّی، بلکه با قرارگرفتن در فضا و شرایط جدید، اموری به آن بدن ضمیمه شده است. به عبارت دیگر، اساس و هستهٔ اصلیِ بدن دنیوی، همان بدن ذرّی است که در دنیا با تغذیه و استفاده از موادّ دنیایی رشد و نموّ می‌کند. بنابراین آنچه که وی در اینجا مطرح کرده، نمی‌تواند

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

اشکال اصلی او باشد.

به نظر می‌رسد اشکال اصلی ایشان، مطلبی نیست که در اینجا می‌گوید، بلکه اشکال اصلی آن است که ایشان شخصیت و حقیقت انسانی را فقط به روح می‌داند و روح را جسمانیّة الحدوث می‌شمارد. به دیگر بیان، از نظر وی حدوث روح در رحم مادر، بدیهی و ضروری است و با اثبات عالم ذرّ، وجود روح دیگری در آن عالم لازم می‌آید و این یعنی تحقّق دو شخصیت برای یک شخص که هر عاقلی آن را محال می‌داند. امّا نکتهٔ مهم، آن است که جسمانیّة الحدوث بودن روح، بدیهی و ضروری نیست و فیلسوفان هم در آن اتّفاق نظر ندارند. از همه مهم‌تر، آنکه روایات متواتر، به صراحت بیانگر تقدم ارواح بر ابدان هستند.

۱ـ۶ـ ایشان در نهایت می‌نویسد:

و أمّا وجود الإنسان أو غیره في امتداد مسیره إلی الله و رجوعه إلیه في عوالم مختلفة النظام متفاوتة الحکم، فلیس بمحال؛ و هو ممّا یثبته القرآن الکریم.

(همان)

امّا وجود انسان یا غیر انسان در امتداد مسیرش به سوی خدا و رجوعش به سوی او در عوالمی که از حیث نظام و حکم مختلف و متفاوت باشند، محال نیست و قرآن هم آن را اثبات می‌کند.

۱ـ۷ـ او معتقد است که همهٔ اشیای این عالم، پیش از این وجودی سابق در خزائن الاهی داشته‌اند:

فللعالم الإنسانی علی سعته، سابق وجود عنده تعالی في خزائنه، أنزله إلی هذه النشأة. (همان: ص ۳۲۰)

برای عالم انسانی با گستره‌ای که دارد، وجودی سابق نزد خدا در خزاین او هست که او را از آنجا به این دنیا فرود آورده است.

او جهت وجودی سابق انسان و موجودات دیگر و تفاوت آن وجود با وجود این دنیا را، در آن می‌داند که انسان در آنجا وجود ابداعی و امری داشته است، ولی در

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

اینجا وجود او خلقی وکَوْنی است که لازمه‌اش وجود زمینه‌ها و شرایط است.

فلوجود هذه الأشياء وجهان: وجه إلى الدنيا و حكمه أن يحصل بالخروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً و من العدم إلى الوجود شيئاً فشيئاً... و وجه إلى الله سبحانه. (همان)

پس وجود این اشیا دو جهت دارد.

جهت دنیوی که به حکم دنیایی بودن، به تدریج از قوّه به فعل و از عدم به وجود بیرون می‌آیند... و جهتی به خدای سبحان دارد.

۱ـ۸ـ ایشان جهت خدایی اشیا را وجودی جمعی می‌شمارد و معتقد است که تغییر و تحوّل و قوّه و فعل و وجود و عدم در آنجا نیست:

إنّ للعالم الإنسانی علی ما له من السعة وجوداً جمعيّاً عند الله سبحانه؛ و هو الّذي يلي جهته تعالى و يفيضه على أفراده، لايغيب فيها بعضهم عن بعض و لايغيبون فيه عن ربّهم، و لاهو يغيب عنهم. وكيف يغيب فعل عن فاعله أو ينقطع صنع عن صانعه؟! وهذا هو الّذي يسمّيه الله سبحانه بالملكوت...

و يتبيّن بذلك أنّ هذه النشأة الإنسانيّة الدنيويّة مسبوقة بنشأة أخرى إنسانيّة، هي هي بعينها؛ غير أنّ الآحاد موجودون فيها، غير محجوبين عن ربّهم؛ يشاهدون فيها وحدانيّته تعالى في الربوبيّة بمشاهدة أنفسهم، لامن طريق الاستدلال، بل لأنّهم لاينقطعون عنه و لايفقدونه، و يعترفون به و بكلّ حقّ من قبله. و أمّا قذارة الشرك والواث المعاصي، فهو من أحكام هذه النشأة الدنيويّة، دون تلك النشأة الّتي ليس فيها إلاّ فعله تعالى القائم به.

(همان: ص ۳۲۰ـ۳۲۱)

عالم انسانی ـ با گسترهٔ خود ـ وجودی به صورت جمعی نزد خدای متعال دارد که همان جهت الاهی اوست. این وجود را خدای متعال بر افرادش افاضه می‌کند که در آن مرتبه، همه نزد هم حاضرند، نه آنها از خدایشان

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

پنهان‌اند و نه خدایشان از آنها. چگونه ممکن است فعلی از فاعل خود و صنعتی از صانع خویش غایب و منقطع گردد؟ و این مرتبه از وجود را خدای تعالی «ملکوت» می‌نامد...

پس روشن شد که این عالم انسانی دنیوی، مسبوق به عالم انسانیِ دیگری است که انسان در اینجا عیناً همان است که در آنجا بود، جز اینکه افراد در آنجا از خدایشان مفقود نیستند و با شهود خودشان، وحدانیّت ربوبی خدای تعالی را در آنجا مشاهده می‌کنند، نه از طریق استدلال؛ بلکه از او جدا نمی‌شوند و خدا هم از آنها جدا نمی‌شود و به او و هر چه به حق از ناحیهٔ او وجود دارد، اقرار و اعتراف می‌کنند.

امّا قذارت شرک و آلودگی‌های معاصی، از احکام عالم دنیا است نه آن عالم که در آن، جز فعل خدا که قائم به اوست، چیز دیگری وجود ندارد.

در اینجا خصوصیّات عالم ملکوت بسیار مبهم و مجمل بیان شده و توضیح روشنی از کیفیت وجود جمعی انسان وهمهٔ موجودات ارائه نشده است. امّا با توجه به مباحث فلسفی روشن است که ایشان به سه عالم در دار وجود قائل است: عالم عقول، عالم مثال و عالم دنیا. البته بدون در نظرگرفتن عالم لاهوت که ذات مقدس خدای سبحان است.

در عالم عقول، همه بالفعل موجودند، همدیگر را شهود می‌کنند و هیچ موجودی از دیگری غایب نیست. البته به نظر می‌رسد منظور از شهود، معنای حقیقی آن نباشد، زیرا در عالم عقول چیزی پدید نیامده تا مشهود دیگری و یا از آن غایب باشد. یعنی عالم عقول، بسیط و به صورت جمعی است و تفصیلی در آنجا وجود ندارد.

به اعتقاد وی، وجود عقلی، نسبت به عالم مثال ـ که از نظر وجودی در رتبهٔ پایین‌تری است ـ علیّت و سببیّت دارد و در عالم مثال ـ که فوق عالم طبیعت است ـ صور مجرّد اشیاء پدید می‌آیند. این صور نیز برای اشیاء مادی دنیوی علیّت و سببیّت دارند.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

روشن نیست که مراد از عالم ملکوت در عبارت فوق، عالم عقول است یا عالم مثال. امّا از بیان استاد مطهری استفاده می‌شود که مراد از ملکوت، همان عالم مثال است. پس همهٔ موجودات مادّی این دنیا، به صورت مثالی در عالم ملکوت موجودند و آن موجودات، نسبت به موجودات عالم طبیعت و مادهٔ دنیوی، علیّت و سببیّت دارند. امّا چگونه می‌توان علیّتِ وجود مثالی موجودات را نسبت به وجود آنها در این دنیا اثبات کرد؟ و اگر صور مجرّدهٔ موجودات، به معنای پدید آمدن وجود تفصیلی باشد، پس چگونه ممکن است که این موجودات، باز هم وجودی جمعی داشته باشند؟ مگر اینکه مراد از صور، صور نوعی باشد که تعبیر دیگری از مُثُل افلاطونی است و ملاصدرا در تفسیر آیه ذرّ، آن را مطرح کرده است.

ایشان تصریح می‌کند که موجودات در عالم عقول، به شهود نفوس خود، خدای تعالی را شهود می‌کنند، یعنی اینکه معرفت خدای تعالی، نه با استدلال بلکه به علم حضوری حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، فرد با مشاهدهٔ جهت الهیِ وجود خویش، خدا را به علم حضوری می‌یابد.

بدیهی است که جهت الاهی شخصی، فعلِ خداوند است و فعلِ خدا غیر از خود خداست؛ پس چگونه می‌توان مشاهدهٔ فعل خدا را علم حضوری به خود خدا قلمداد کرد؟

۱ـ۹ـ ایشان معتقد است که در عالم ملکوت، شرک وکفر و عصیان وجود ندارد، در حالی که بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام خداوند متعال عالم ذرّ را پدید آورد تا انسان‌ها را به معرفت خویش، نبوّت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت اوصیاءش علیهم‌السلام توجه دهد و او را با این امور آشنا سازد. خداوند پس از اعطای معرفت به انسان‌های ذرّی، از آنها بر این امر اقرار و اعتراف گرفته و بر پایداری بر آن، عهد و پیمان بسته است. در برخی از روایات نیز تصریح شده است که در عالم ذرّ، شرک، کفر و عصیان پدید آمد. همچنین روشن است که تکلیف به اقرار و اعتراف، با اختیار معنا می‌یابد و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

انسان، تنها با وجود اختیار، می‌تواند مخالفت و عصیان کند.[1] بنابراین نمی‌توان این سخن را با منطوق آیهٔ شریفه و روایات جمع کرد.

۱ـ۱۰ـ حاصل آنکه علامه طباطبایی (ره) نه تنها در تفسیر آیهٔ شریفه، به روایات وارد شده در این زمینه بی‌اعتنایی تامّ و کامل نشان داده، بلکه روایات فراوانی را ـ که به تقدّم ارواح بر ابدان دلالت دارند ـ کنارگذاشته است و با تقریر خود، در حقیقت جهان شناسیِ فلسفیِ حکمت متعالیه را بر جهان‌شناسی دینی و الاهی مقدّم شمرده و حاکم کرده است.

۲. شیخ علی نمازی شاهرودی (۱۴۰۶ هـ ق)

ایشان هم به مانند استاد خویش (مرحوم میرزا مهدی اصفهانی) معتقد به وجود انسان در عالم ذرّ است و در جواب به شبههٔ تناسخ می‌نویسد:

> *این اشکال مبنی بر آن است که بدن‌های ذرّی غیر از بدن‌های دنیوی باشند، درحالی که مقتضای روایات بر خلاف این مبنا است، زیرا بدنهای دنیوی عین همان بدنهای ذرّی است. و همین انسان در مرتبهٔ ذرّ خلق شده و او را روحی است که دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفریده شده است، و با همین روح در اصلاب و ارحام حرکت کرده، تا اینکه به تقدیر الاهی پا به این دنیا نهاده است و در این دنیا با تغذیه، رشد و نموّ می‌کند و آنچه با تغذیه به او می‌افزاید، خارج از حقیقت اوست.* (۱۴: ص ۲۱۹)

۳. سیّد عبدالحسین طیب (۱۴۱۱هق)

ایشان، آیه ذرّ را از مشکلات آیات ـ بلکه از متشابهات ـ دانسته است. و در مورد

---

۱. البته لزومی ندارد که مخالفت علنی و زبانی باشد، بلکه ممکن است قلبی و پنهانی باشد. امّا در عالم ذرّ، نه تنها خداوند متعال، از اقرار و اعتراف بندگانش آگاه بوده، بلکه انسان‌ها نیز از حال همدیگر اطلاع داشته‌اند، و این موضوع با اقرار زبانی و ظاهری سازگار است. همچنین در روایات تصریح شده است که ارواح پیش از عالم ذر با همدیگر ائتلاف و یا اختلاف داشته‌اند. این امر نیز، علنی بودن اقرار را می‌رساند.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

اخبار ذرّ می‌نویسد:

ردّ این‌ها [یعنی اخبار آیه ذرّ] ـ بعد از اخذ از کتب معتبره و فوقِ حدِّ تظافر مِن حیث السند ـ بسیار مشکل است. بلی، مِن حیث الدلالة می‌توان گفت از متشابهات اخبار است....

خلاصهٔ آنچه به نظر می‌رسد، این است که خداوند تبارک و تعالی، ارواح بندگان را قبل از اجساد آفرید.... و این ارواح در عوالمی سیر دارند که یکی در همین عالم، تعلّق به اجساد گرفته و مناط تکلیف و ثواب و عقاب در این عالم است، و یکی به عالم مثال که صور برزخیّه و قالب مثالی صورت بدون ماده... و مِن جمله از این عوالم، عالم ذرّ است که خداوند، تمام ذریّهٔ آدم را تا روز قیامت، در صلب حضرت آدم قرار داد، آن هم نه به نحو عرضی، تا مورد بعض اشکالات و خلاف ظاهر آیه باشد، بلکه به نحو طولی؛ مثلاً جناب عالی در صلب پدر و او در صلب جدّ و هکذا. پس به یک معنا همه در صلب آدم و به یک معنا هر یک در صلب پدر بلاواسطهٔ خود. و می‌توان همه را ذرّیّهٔ آدم گفت و نسبت مفرد داد... و می‌توان هر یک را ذریّه دیگری گفت و نسبت جمع داد... به این بیان بسیاری از اشکالات که کرده‌اند حلّ می‌شود.

و مطلب دیگر آن که خداوند قادر متعال، پس از اخراج این ذریّات ارواح را که از مجرّدات بودند، هر یک را تعلّق به یکی از این ذراری داد که این اوّلین تعلّق ارواح بود و اینها دارای عقل و شعور و ادراک شدند، چنانچه قبل از تعلّق در همان عالم ارواح، دارای عقل و شعور و ادراک بودند. بنابر این قابل خطاب و سؤال و جواب شدند.

و اشکال به اینکه: «اگر چنین بود، باید اقلاً بعض آنها متذکّر آن عالم باشند، نه به کلّی غافل شوند»، این هم مرفوع است به نقض به عالم ارواح که جنود مجنّدة بودند و تآلف و تناکر داشتند و در این عالم، احدی خبر از آن عالم ندارد و خداوند به توسط انبیاء و اوصیاء خبر داده. (۹: ج ۶، ص ۲۴ـ۲۶)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

۴. سید عبدالاعلی سبزواری (۱۴۱۳هق)

ایشان در شرح «إنّ الله إذا أراد أن يخلق النطفة الّتي هي ممّا أخذ عليها الميثاق في صلب آدم علیه‌السلام...» می‌نویسد:

فهو مطابق للقانون العقلي، وهو انبعاث المعلول عن علّته، ولاريب أنّ في جميع الموجودات، خصوصاً النطفة الّتي يريد أن يجعلها سويّاً أتمّ خلق الله وأهمّه، و ارتباطه تكويناً مع الله ثابت. و يصحّ أن يعبّر عن هذا الارتباط بالميثاق، فهو ميثاق تكويني من جهة واختياريّ من جهة أخرى، يسمّى في الأخبار بعالم الذرّ والميثاق. (۶: ج ۵، ص ۳۳)

این سخن امام علیه‌السلام مطابق قانون عقلی است، یعنی نشأت گرفتن معلول از علّت خود. و در مورد ارتباط همهٔ موجودات ـ به ویژه نطفه‌ای که خدای تعالی می‌خواهد آن را موجودی رشید، کامل‌ترین و مهم‌ترین خلق خویش قرار دهد ـ شکّی نیست و ارتباط تکوینی آن، با خدا ثابت است. و صحیح است که از این ارتباط به میثاق تعبیر شود؛ پس آن، از جهتی میثاق تکوینی است و از جهتی دیگر اختیاری؛ و در روایات، عالم ذرّ و میثاق نامیده می‌شود.

سخن ایشان ـ نظیر سخن مرحوم علّامه طباطبایی ـ هیچ انطباقی با مضامین آیه و روایات ندارد.

۵. سید ابوالقاسم خویی (م ۱۴۱۳هق)

ایشان در پاسخ سؤالی دربارهٔ عالم ذرّ می‌نویسد:

صحيح أصله على اجماله، و غير معلوم تفصيله. (۵: ج ۱، ص ۴۶۹)

اصل آن به همان صورت اجمالی‌اش صحیح است و تفصیل اش معلوم نیست.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

۶. میرزا حسن علی مروارید (۱۴۲۵هـق)

۶ـ۱ـ به عقیدهٔ ایشان، همهٔ موجودات مادی ـ اعمّ از بهشت و جهنم، فرشتگان و شیاطین و ارواح و ابدان انسان‌ها ـ از مادّه‌ای اولیه به نام «ماء» خلق شده‌اند. آن مادّه، جوهر اصلی تشکیل دهندهٔ موجودات است. خداوند متعال، از بخشی از آن ارواح را آفریده و از بخش دیگر ـ بعد از تبدیل کردن آن به خاک ـ بدن‌ها را خلق می‌کند، سپس روح هر بدنی را به آن ضمیمه می‌کند و به آن شعور و عقل می‌بخشد. آنگاه آنها را مکلّف می‌سازد و امتحان می‌کند. او می‌نویسد:

> **ثمّ بعد خلق الأرواح بألفي سنة وأخذ العهد والميثاق منها، خلق الله تعالى من جزء آخر من المادّة المذكورة ـ بعد جعله تراباً ـ لكلّ روح بدناً متناسباً، أي خلق للروح المخلوقة من علّيّين و من العذب الفرات، بدناً من علّيّين و للرّوح المخلوقة من سجّين و الملح الأجاج، بدناً من سجّين.** (۱۱: ص ۲۲۰)
>
> *آنگاه بعد از دو هزار سال از خلق ارواح و اخذ عهد و میثاق از آنها، خدای تعالی از قسمت دیگر آن آب ـ بعد از خاک کردن آن ـ برای هر روحی بدنی متناسب با آن آفرید، یعنی برای روحی که از علّیین و از آب شیرین و گوارا خلق شده بود، بدنی از علّیین آفرید. و برای روحی که از سِجّین و آب شور و تلخ، آفریده شده بود، بدنی از سِجّین خلق کرد.*

۶ـ۲ـ او معتقد است که خداوند متعال، دوباره از همان ارواح ـ بعد از تعلّق به ابدان ذرّی و اعطای عقل و شعور و اختیار ـ امتحان گرفت. از نظر ایشان، اصل سؤال و جواب، وقوع تکلیف از سوی خدا و اطاعت وعصیان انسان‌ها در عالم ذرّ، با توجه به روایات، امری واضح و روشن است، امّا چگونگی و جزئیّات آن بر ما روشن نیست. (همان: ص ۲۲۳ـ۲۲۴)

۶ـ۳ـ وی درباره عدم تجرّد روح بحث می‌کند، ادلّهٔ قائلین به تجرّد روح را نقل و نقد می‌کند و پس از بیان مباحثی دیگر دربارهٔ احوال انسان ذَرّی بعد از اتمام تکلیف و امتحان می‌نویسد:

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

لم يتبيّن لي من الروايات المباركات، حال الأبدان الذّريّة بعد الإخراج من ظهر آدم وأخذ الميثاق منها في المرّة الأخيرة، هل أعيد جميع أفرادها إلى ظهره، ثمّ جعل في صلب مَن قدّر الله من أولاده الذكور جملةً مقدّرةً، ثمّ نقلها من صُلب إلى رَحمٍ و من رَحمٍ إلى صُلبٍ حتّى انتهى كلّ واحد منها إلى صلب الأب، فصار بضمّ الاجزاء المتحصّلة من الأغذية إليه واقعاً في منيّة وانتقل منه إلى رحم الأمّ، فصار بعد الخلط بمنيّ الأمّ وتغذيته بدم حيضها بصورة العلقة ثمّ المضغة إلى أن صار جثّة سويّة؟ وهل الجميع بهذه الكيفيّة و بهذا الترتيب أو كان بعضها بترتيب آخر؟

و كذا حال الأرواح الّتي أخذ منها الميثاق، هل صار جميعها بعد أخذ الميثاق منها ميّتة، إلاّ من استثني من أرواح النّبيّ الأكرم والأئمّة صلوات الله عليهم؟ و أين كان مكانها؟ وهل الأرواح الّتي تنفخ في رأس الأربعة أشهر في أبدان الأجنّة، هي تلك الأرواح بعد صيرورتها حيّة بنور الحياة؟ أو كانت وهي ميّتة كامنة في تلك الأبدان؟ كما هو المحتمل من قوله عليه السلام: «و فيها الروح القديمة» وأنّه بها تتحوّل النطفة علقة ومضغةً. فعليه يكون الّذي ينفخ فيه في رأس الأربعة أشهر، روح الحياة المجرّدة عن المادّة و أوصافها، أو كان بعضها من قبيل الأوّل و بعضها من قبيل آخر؟ (همان: ص ۲۴۱ ـ ۲۴۲)

از روایات شریف، وضعیت بدن‌های ذَرّی پس از اخراج از پشت آدم و اخذ میثاق از آنها برای بار دوم، برای من روشن نشد.

آیا تک‌تک ذرّیه را به پشت حضرت آدم علیه السلام باز گرداند و سپس همهٔ آنچه را که تقدیر شده بود، در صلب فرزندانی که ذکور بودنشان مقدّر شده بود، قرار داد؟ و سپس از صلبی به رحمی و از رحمی به صلب دیگر منتقل کرد، تا هر یک از آنها با اضافه شدن اجزایی که از موادّ غذاییِ موجود در منی حاصل می‌شود، به صلب پدر خود منتهی شود و از آن به رحم مادر منتقل گردند، تا پس از خلط با منی مادر و تغذیه از خون حیض به صورت علقه و

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

پس از آن به صورت مضغه درآید، تا آنکه به جثّهٔ کامل تبدیل شود؟ و آیا همهٔ آنها به این کیفیت و ترتیب بوده‌اند یا سیر برخی از آنها به ترتیب دیگری بوده است؟

وضعیت ارواح پس از آنکه از آنها میثاق گرفته شد، نیز روشن نیست. پس از آنکه از ارواح میثاق گرفته شد، آیا همهٔ آنها غیر از ارواح کسانی که استثنا شدند، مثل پیامبر اکرم و ائمه علیهم‌السلام مرده شدند؟ آنها پس از آن در کجا بودند؟ آیا ارواحی که در پایان چهار ماهگی به بدن جنین‌ها دمیده می‌شود، همان ارواح هستند که به نور حیات زنده گشتند؟ یا آن روح‌ها به صورت مرده در این بدن‌ها هستند؟ چنانکه از حدیث امام علیه‌السلام این احتمال داده می‌شود، آنجا که فرمود: «و در رحم روح قدیمه است» و «تغییر حالت نطفه به علقه و مضغه به واسطهٔ وجود روح در آن است». بنابر این آنچه در پایان چهار ماهگی دمیده می‌شود، روح حیات است که از ماده و اوصاف آن مجرّد است یا اینکه بعضی از ارواح به صورت احتمال اوّل و برخی به صورت احتمال دوم است؟

۷. آیة الله جواد تبریزی (م ۱۴۲۷هـق)

وی در پاسخ سؤالی دربارهٔ امتحان حضرت زهرا علیهاالسلام پیش از خلقت ایشان ـ که در زیارت‌نامهٔ آن حضرت مطرح شده است ـ می‌نویسد:

لعلّ الامتحان راجع إلی عالم الذّر و خلق الأرواح في الصور المثاليّة قبل خلق الأبدان. (۲: ج ۲، ص ۵۶۸)

شاید امتحان مربوط به عالم ذرّ و خلق ارواح به صورت مثالی پیش از خلق ابدان بوده باشد.

۸. سید عبدالرسول جهرمی شریعتمداری (معاصر)

ایشان هم تصریح دارد که عالم ذرّ ثابت است و روایات فراوانی در این باره وجود دارد که دلالتشان بر عالم ذر واضح و روشن است. (۴)

ایشان در جای دیگر در مورد علّت عدم ذکر اخراج فرزندان آدم از پشت

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

حضرت آدم علیه السلام سخن گفته و توضیح می‌دهد که در این جهت میان آیه و روایات تعارض وجود ندارد.

إنّ الله تعالی أخرج أوّلاً ذرّیة آدم من ظهره، ثمّ أخرج من ذرّیته ذرّیّتهم. و لیس معنی الذرّیّة خاصّاً بما بعد الولادة فی الدنیا. لکن لم یذکر فی الآیة إخراج ذرّیة آدم، و لم یتعرّض فی النّصوص للتّرتیب المذکور، کغالب القصص القرآنیّة، حیث لا تعرّض فیها لأکثر الخصوصیّات. و لعلّه لعدم مدخلّیة ذکره هنا فی غرض الاحتجاج. فبهذا یحصل التّوفیق بین الآیة و النّصوص. و من المعلوم أنّه یجوز رفع الید فی الجملة عن ظاهر الآیات، اذاورد تفسیرها عن المعصوم علیه السلام بنصّ صحیح. (۴: ص ۱۹ـ ۲۰)

خدای تعالی اول ذرّیه حضرت آدم را از پشت او خارج کرد، سپس از پشت ذرّیه او ذرّیه آنها را. و معنای ذرّیه اختصاص ندارد به آنچه در دنیا متولد می‌شود. ولی نه در آیهٔ شریفه، از اخراج ذرّیهٔ حضرت آدم سخنی به میان آمده و نه در نصوص به ترتیب مذکور اشاره شده است. این عدم ذکر، مانند بیشتر داستانهای قرآنی است که در آنها به اکثر خصوصیات تعرّض نمی‌شود. و شاید به خاطر آن است که ذکر آن مدخلیّتی در هدف احتجاج ندارد. و به این بیان، تنافی بین آیه و روایات نیز برطرف می‌شود.

ایشان در پاسخ به شبهات عالم ذرّ می‌نویسد:

اولاً: این اشکالات عقلی، بر امتناع وجود عالم ذرّ دلالت ندارد، بلکه شبهه‌ای در مقابل دلیل است که نمی‌شود آن را حلّ کرد. همچنین رمز بطلان آن نیز برای ما معلوم نیست، زیرا عقلها با عالم مادّی مأنوس شده و از درک حقیقت ماسوای عالم مادّه ـ از عوالم غیبی مانند احوال بهشت و جهنم و برزخ ـ قاصر است. روشن است که میّت در مقابل ما یا در قبرش به انواع عذابها معذّب می‌شود و یا به انواع لذائذ متنعّم است، ولی ما از درک آنها به حواسّ ظاهری خود ناتوانیم.

ثانیاً:... حجت بر مردم در این عالم تمام است، در همین حدّ که به معرفت

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

فطری، خالقشان را اجمالاً می‌شناسند. این معرفت، محصول آن چیزی است که در عالم ذرّ برای مردم حاصل شده است، چنانچه امام باقر و صادق علیهما السلام بدان تصریح کرده‌اند...

و ذریه‌ای که از پشت حضرت آدم گرفته شده یا از طینت اصلی او... از موادّ و جرمهای زمینی نیست که به نطفه تبدیل شود، بلکه آنها اجزای لطیف و عالی‌اند که به صورتی خاصّ با مواد زمینی امتزاج پیدا می‌کنند تا از آنها به امر خالقشان، انسان پدید آید. (۴: ص ۲۰ ـ ۲۱)

۹. آیة‌الله عبدالله جوادی آملی (معاصر)

ایشان مفاد اجمالی آیه ذر را به این صورت بیان می‌کند:

مفاد اجمالی آیه‌های یادشده[1] این است که خدای سبحان در موطنی حقیقت انسان را به وی نشان داد. و در آن حالت که او شاهد حقیقت خود بود، ربوبیت حق تعالی و عبودیّت خویش را مشاهده کرد. خداوند در آن موطن شهودی با انسان‌ها میثاق برقرار کرد و از آنان اقرار گرفت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگان گفتند: بلی، تو ربّ مایی. در آن موطن علمی همگان ربوبیت حق و عبودیت خویش را پذیرفتند. (۳: ص ۱۲۰)

ایشان پس از توضیح درباره فقرات آیه ذرّ، چهار قول در این مورد مطرح می‌کند:

قول اول، همان قول مشهور است که روایات فراوانی بر طبق آن وارد شده است. ایشان این قول را ردّکرده و مخالف ظاهر آیه و ادلّهٔ عقلی دانسته است. به عقیدهٔ او، این قول، مستلزم تناسخ و محال است.

قول دوم: قول کسانی است که معتقدند آیه در مقام بیان واقع نیست، بلکه بیان کنندهٔ زبان حال است.

ایشان این قول را نه ردّ می‌کند و نه صریحاً می‌پذیرد.

بر اساس قول سوم: آیه در مقام بیان واقع است نه تمثیل.

---

۱. مقصود همان آیهٔ ذر است، یعنی آیه ۱۷۱ و ۱۷۳ سوره اعراف.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

قول چهارم: نظر مرحوم علامه طباطبایی است. ایشان پس از تقریر این قول، پنج اشکال به آن وارد می‌کند و می‌گوید که این اشکالات در محضر استاد [= علامه طباطبایی (ره)] هم عرض شد، امّا ایشان آنها را وارد ندانست و بر نظر خویش اصرار می‌ورزید.

وی در نهایت، قول سوم را به حق نزدیک‌تر می‌شمارد و در عین حال معتقد است که قول دوم نیز اشکالی ندارد. او در توضیح قول سوم می‌نویسد:

خداوند متعال به لسان عقل و وحی و با زبان انبیا، از انسان میثاق گرفته، در واقع موطن وحی و رسالت همان موطن اخذ میثاق است. یعنی در برابر درک عقلی که حجّت باطنی خداست و مطابق است با محتوای وحی که حجت ظاهری خداست، خدا از مردم پیمان گرفت که معارف دین را بپذیرند.... (همان: ص ۱۲۶)

و در جای دیگر می‌نویسد:

رسالت وحی که حجّت بیرونی خداست و برهان عقلی که حجّت درونی خداوند است، زمینه را تثبیت می‌کند و به دنبال آن تکلیف الاهی می‌آید... (همان: ص ۱۳۵)

روشن است که این قول با مفاد آیهٔ شریفه و روایات فراوانی که در تفسیر آن وارد شده، ناسازگار است. بارها گفته‌ایم که وجود عالم ذرّ هرگز با ادلّهٔ عقلی تنافی ندارد و مستلزم تناسخ یا محال عقلی دیگری نیست. ادّعای محال بودن، بر مبنای برخی نظریّات فلسفی متأخّر استوار است که هیچ پایهٔ عقلی و فلسفی ندارند و مستلزم فرو ریختن بسیاری از قوانین عقلیِ روشنِ بشری هستند.[1] اشکال تناسخ به قول اول، نیز ناشی از عدم دقّت کافی در آن است. این اشکال نیز بر قواعدی استوار است که از نظر فلسفی مسلّم نیستند.[2]

۱. برخی از این اشکالات در نقد نظریهٔ مرحوم علامه طباطبایی ذکر شد.

۲. پیشتر در بحث پیرامون نظر ملاصدرای شیرازی (ره) به نقل از استاد مطهری در این زمینه مطلبی نقل گردید که مراجعه بدان در این زمینه راه‌گشا است. (بنگرید: سفینه، ش ، ص)

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

۱۰. استاد محمد تقی مصباح یزدی (معاصر)

۱۰ـ۱ـ ایشان آیهٔ ذرّ را بـه لحـاظ تـفسیر، از آیـات مشکـل قـرآن مـی‌شمارد و می‌گوید: «آیه حقاً از متشابهات است.» در عین حال معتقد است که از آیات متشابه هم می‌توان چیزی استفاده کرد. او می‌نویسد:

اگر اشکالی هست، در کیفیّت پذیرفتن این مطلب است، یعنی اشکال در واقع از ماست نه از مفاد آیه. آیه به روشنی دلالت می‌کند که خدا با فرد فرد انسان‌ها یک رویارویی داشته و به آنـها گـفته است: آیـا مـن خـدای شـما نیستم.... در اینکه مفاد آیه می‌خواهد چنین مطلبی را افاده بفرماید، شکّی نیست. ابهام‌ها در این است که ما خودمان چنین چیزی سراغ نداریم که با خدا رویاروی شده باشیم و خدا به ما فرموده باشد که آیا من پروردگار شما نیستم؟ و ما بگوییم چرا. چون این چنین چیزی را در خودمان یاد نداریم و سراغ نداریم، این است که مشکل است مفاد چنین آیه‌ای را بپذیریم وگرنه در اینکه آیه چنین مطلبی را افاده می‌کند جای شکی نیست. (۱۲ک ص ۳۸)

۱۰ـ۲ـ سپس ایشان سؤالهایی در مورد موطن این سؤال و جواب و ویژگی‌های آن مطرح می‌کند. مانند اینکه دسته جمعی بوده یا تک تک؟ بـا واسـطه بـوده یـا بی‌واسطه؟ و پس از توضیحاتی در این زمینه، می‌نویسد:

آنچه به روشنی از این آیهٔ شریفه به دست می‌آید، ایـن است کـه هـر فـرد انسان، نوعی معرفت به خدای یگانه پیدا کرده است که می‌توان از کیفیت حصول آن به این صورت تعبیر کرد که خدا به آنان فرمود: «الست بربّکم» و آنها پاسخ دادند: «بلی شهدنا».

۱۰ـ۳ـ وی یادآور می‌شود که این گفتگو، هر گونه عذر و بهانه را از انسان گرفت. به اعتقاد وی، با توجه به مفاد آیهٔ شریفه، حتی خطای در تطبیق هم منتفی است. ایشان در این باره می‌گوید:

به نظر می‌رسد چنین مکالمهٔ حضوری.... جز با علم حضوری و شهود قلبی حاصل نمی‌شود. و مؤیّد آن، روایات زیادی است که مشتمل بر تـعبیرات

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

«رؤیت» و «معاینه» می‌باشد، روایات متعددی که از نظر مضمون همه متشابه و از نظر سند هم معتبر هستند.

۱۰ـ۴ـ ایشان سپس روایاتی را نقل می‌کند که از معاینه و رؤیت خداوند توسط انسان‌ها حکایت دارند و روایاتی که در آنها به عدم حصول معرفت بدون این رؤیت تصریح شده است (۱: ج ۱، ص ۳۷۶ و ۴۳۸، ح ۸۲۶ و ۱۰۱۵؛ ۱۰: ج ۲، ص ۱۳). آنگاه در مورد این روایت که حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: **«ولولا ذلك لم يدر أحد مَن خالقه و رازقه»** می‌نویسد:

از این عبارت استفاده می‌شود که معرفتی که در آیه شریفه به آن اشاره شده، معرفتی شخصی است نه شناخت کلّی که از راه مفاهیم انتزاعی و عناوین عقلی حاصل می‌شود. و معرفت شخصی دربارهٔ خدای متعال، جز از راه علم حضوری و شهودی، امکان ندارد. و اگر منظور معرفت کلّی و نتیجه استدلال عقلی می‌بود، می‌بایست چنین گفته می‌شد: «ولو لا ذلك لم يعلم أحدٌ أنّ له خالقاً»...

۱۰ـ۵ـ ایشان پس از توضیح مفصّلی درباره فرق شناخت حضوری و حصولی کلّی می‌نویسد:

باری، پس آیه می‌خواهد بگوید آشنایی با شخص خدا در دل همهٔ انسان‌ها وجود دارد و وقتی آثارش را می‌بیند، آن معرفت زنده می‌شود. آن معرفت، کسبی نیست، بلکه یک شناخت فطری است (آشنایی فطری است) ولی مورد توجّه ما نیست. هر وقت به آن توجه پیدا کنیم، آن آشنایی به خاطر می‌آید و زنده می‌شود.

۱۰ـ۶ـ ایشان معتقد است که با این شناخت، هم اصل وجود خدا برای انسان روشن و آشکار می‌گردد و هم معرفت امور دیگری مثل ربوبیّت خدا حاصل می‌شود. یعنی با این شناخت، انسان درمی‌یابد که او صاحب اختیار انسان و جهان است. همه تحت اختیار او اداره می‌شوند. هیچ کسی و هیچ چیزی از خود، کسی و چیزی نشده است. تمام ماسوی الله تبلور ارادهٔ اوست. جهان به خواست او موجود

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

است. اگر خواست او نبود، جهان هم نبود و....

۱۰ـ۷ـ وی پس از ذکر مطالب مفصّلی از این قبیل، می‌نویسد:

این را انسان می‌تواند با علم حضوری ببیند، در یک عالمی یافته بوده است، در آن عالمی که بعضی از علما اسمش را «عالم ذرّ» یا «عالم میثاق» گذاشته‌اند،... امّا کیفیتش چه بوده و عالمش چه بوده است، ما آشنایی با آن عالم نداریم.

ما تنها عالم طبیعت را می‌شناسیم. نمی‌توانیم بفهمیم که آن عالم چگونه عالمی بوده و چطور مکالمه‌ای بوده و چه طور تحقّق پیدا کرده بوده است. وهمان است که آن را جهات ابهام این آیه دانسته‌اند و علّتش هم نقص فهم ما است که با ماوراء طبیعت آشنا نیست. (۱۲: ص ۳۹ ـ ۴۴)

۱۰ـ۸ـ از کلام استاد مصباح هویداست که ایشان در معارف دینیِ برگرفته از آیات قرآنی و روایات اهل بیت علیهم‌السلام جانب احتیاط را مراعات کرده و از انطباق مدلول و مفاد آیه شریفه و روایات معصومان علیهم‌السلام با نظریّات فلسفی و محصول افکار و اندیشه‌های محدود انسانی می‌پرهیزد و ابهام را به اصل و محتوای متون دینی نسبت نمی‌دهد، بلکه آن را ناشی از محدودیّت فهم انسان می‌داند. از این رو، مفاد آیه و روایات را به تمثیل و یا تخییل حمل نمی‌کند. امّا با توجه به مطالب ایشان در این قسمت، روشن نیست که آیا مراد ایشان از علم حضوری و شهودی نسبت به خدا، همان علم حضوریِ مطرح شده در مباحث فلسفی است یا امر دیگر؟ ایشان در این بحث، از شهود قلبی ـ که نحوه‌ای خاصّ از شهود و علم حضوری است ـ سخن می‌گوید. بنابراین ممکن است منظور ایشان، شناخت حضوریِ معلول از علّت به اندازهٔ وجود کمالات علّت در معلول نباشد.

۱۱. استاد ناصر مکارم شیرازی (معاصر)

۱۱ـ۱ـ ایشان در تفسیر آیهٔ ذرّ، دو نظریه را در باب عالم ذرّ طرح کرده است. نظریهٔ اول، همان قول مشهور است که خداوند، فرزندان آیندهٔ حضرت آدم علیه‌السلام را تا

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

آخرین فرد، از پشت او به صورت ذرّاتی بیرون آورده و آنها را عقل و شعور کافی داده و به آن خطاب کرده وگفته است: «الست بربکم» و آنها در جواب «بلی» گفته‌اند سپس همه را به صلب آدم علیه السلام بازگردانده است.

۱۱ـ۲ـ درباره نظریه دوم می‌نویسد:

منظور از این عالم و این پیمان، «عالم استعدادها» و «پیمان فطرت» و تکوین آفرینش است؛ به این ترتیب که: به هنگام خروج فرزندان آدم به صورت «نطفه» از صلب پدران به رحم مادران ـ که در آن هنگام، ذرّاتی بیش نیستند ـ خداوند، استعداد و آمادگی برای درک حقیقت توحید به آنها داده است، هم در نهاد و فطرتشان این سرّ الاهی به صورت یک حسّ درون ذاتی به ودیعه گذارده شده است و هم در عقل و خردشان به صورت یک حقیقت خودآگاه.

بر این اساس، همهٔ افراد بشر دارای روح توحیدند. و سؤالی که خداوند از آنها کرده، به زبان تکوین و آفرینش است و پاسخی که آنها داده‌اند، نیز به همین زبان است. (۱۳: ج ۷، ص ۱۶)

۱۱ـ۳ـ به اعتقاد ایشان، نظریّهٔ اوّل اشکالاتی دارد که درگفتار بسیاری از مخالفان عالم ذرّ تکرار گردیده است. یکی از اشکالات، اشکال تناسخ است. وی در تقریر این اشکال می‌نویسد:

اعتقاد به وجود چنین جهانی، در واقع مستلزم قبول یک نوع تناسخ است؛ زیرا مطابق این تفسیر، باید پذیرفت که روح انسانی قبل از تولّد فعلی، یک بار دیگر در این جهان گام گذارده است و پس از طی دورانی کوتاه یا طولانی، از این جهان بازگشته است و به این ترتیب بسیاری از اشکالات تناسخ متوجه آن خواهد شد. (همان: ص ۱۸)

از نظر وی هیچ کدام از این اشکالها متوجه نظریه دوم نمی‌شود و تنها اشکال نظریه دوم از منظر ایشان، واقعیت نداشتن و کنایی بودن سؤال وجواب در آن است. اما این امر در زبان عرب رایج است، پس به این جهت هم اشکالی متوجه نظریه دوم نیست.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]

۱۱ـ۴ـ واقعی ندانستن عالم ذرّ و سؤال و جواب در آن، در مرتبهٔ اوّل، معلولِ نادیده‌گرفتن تفسیر اهل بیت علیهم‌السلام است که از ناحیهٔ خدای تعالی، مفسران واقعی قرآن هستند. و در مرتبهٔ دوم، حاصل بی‌مهری به معارف عالی دینی در زمینهٔ جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و مباحث مربوط به خلقت الاهی است. معنایی که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام برای آیه شریفه ذکر شده است ـ همانطور که در اقوال خیلی از بزرگان بیان شده ـ با معارف عالی دینی هماهنگی کامل دارد. آیات فراوانی به همراه روایاتی که در تفسیر آنها آمده است و نیز روایات فراوان دیگری که ناظر به تفسیر آیات نیستند، بسیاری از نکات و خصوصیات شکل‌گیریِ خلقت انسانی را تبیین کرده و به بیان کیفیت بهره مندی او از عقل و شعور و معرفت الاهی پرداخته‌اند. روشن است که بدون استفاده از این آیات و روایات، هرگز نمی‌توان به یک معرفت منسجم در مورد حقایق موجودات این عالم دست یافت.

ایشان در تفسیر آیه «**الذین ینقضون عهد الله**» می‌نویسد:

ما رکز في عقولهم من الحجّة على التوحید وصدق الرسل وما أخذ في عالم الذّر من الإقرار بالربوبیّة ولمحمّد بالنبوّة ولأهل بیته بالولایة.[1]

«عهد الله» یعنی حجت بر توحید و صدق رسولان که در خردهایشان تثبیت شده است و اقرار به ربوبیت و اقرار به نبوت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام که در عالم ذرّ گرفته شده است.

۱. تفسیر شبّر، ص ۴۴۰.

[Downloaded from safinahmagazine.ir on 2026-10-30]