

رویکرد قلبی به مثابه فهم عمیق مسائل جنسیت در نگرش حکمی المیزان

زهرا شریف^۱

چکیده

علامه طباطبایی^۲ در المیزان قرآن را دارای سطوح معنایی متعدد می‌داند که سبب توسعه فهم مقاصد و مدالیل آیات از ظاهر به باطن می‌شود. ایشان روش فهم سطوح باطنی را تقوای قلبی معرفی می‌کنند. قلب متقی بر اساس اعمال و اوصاف صالحی که کسب کرده است، به قوه ممیزه‌ای برای درک معانی عمیق می‌رسد. موقف علمی حاصل از این تمییز، رویکردی قلبی است که با متوقف‌نشدن در سطح ظاهری صرف، به لایه‌های باطنی تر مقاصد خداوند رفته و سعی در کشف مدالیل باطنی دارد. رویکرد قلبی به ارتباط پدیده‌ها با خلقیات حساس بوده و آنها را باتوجه به اثری که در هویت اخلاقی انسان خواهند داشت، بررسی خواهد کرد. همچنین باتوجه به اطلاق توحید خداوند، به عدم استقلال مخلوقات و انحصار تمامی کمالات در خداوند قائل بوده و امور را باتوجه به ارتباطی که با خداوند دارند، ملاحظه خواهد کرد. توجه به باطن امور، در نظر گرفتن رابطه‌ای که با سعادت و شقاوت انسان دارند و نیز تقطن به ابعاد عاطفی مسائل، دقت‌های دیگر این رویکرد است.

علامه^۳ در تطبیق این رویکرد بر مسائل جنسیتی با گذر از ظاهر احکامی و قراردادی ازدواج و نکاح، به سمت میثاق غلیظ و اتحاد وجودی زوجین رفته و برای امر جنسی نیز فضیلتی نفسانی و انسانی در نظر می‌گیرند. از سوی دیگر در رعایت عدالت، با توسعه مرز از واجب ظاهری به استحباب باطنی، رابطه قلبی مرد به زن را ملاک عدالت حقیقی دانسته و دست‌یافتن چنین عدالتی را دشوار می‌شمرند. فضیلت‌های متفاوت میان زن و مرد را نیز با ارجاع به فضیلت حقیقی باطنی که عبارت از مالکیت مطلق خداوند بر تمام امور است، فهم نموده و زوجین را برای برقراری ارتباطی صحیح، دعوت به گذر از مناسبات دنیایی به سوی مناسبات حقیقی می‌نماید. آثار متعددی بر این رویکرد بار می‌شود که از جمله آن تعمیق فرهنگ جنسیت، پویایی آن برای بررسی مصادیق نوین، توسعه حق عبودیت خداوند و فضایل و رذایل جنسیتی و تبدیل ضمانت اجرایی از الزام به التزام می‌باشد.

واژگان کلیدی: رویکرد قلبی، باطن قرآن، جنسیت، نگرش حکمی المیزان، علامه طباطبایی^۴.

۱. استادیار گروه مبانی نظری جنسیت پژوهشکده زن و خانواده (za.sharif.za@gmail.com).

مقدمه

قرائت‌ها از دیدگاه جنسیتی علامه^۱ دارای اطراف گوناگونی است. توجه به بافت دانش و اجتماع زمان ایشان و نیز ذهنیت علمی علامه^۲ در فهم نظریات ایشان کمک خواهد کرد. علامه طباطبایی^۳ در سال‌هایی زیست می‌کرد که ازسویی دانش تجربی چنبره خود را بر علوم متعدد از جمله علوم انسانی انداخته و ادعای بنیادبودن برای شئون مختلف انسانی همچون معرفت، ویژگی‌های جسمی و روانی و مناسبات اجتماعی را داشته و ازسوی دیگر دغدغه‌های جنسیتی، مسئله اصلی حرکت‌های اجتماعی ایران نبوده است. همچنین علامه^۴ متأثر از سنت‌های منقول و معقولی است که به جنسیت و مسائل آن حساس نبوده‌اند. مسئله دیگر، روش و اصولی است که علامه^۵ برای فهم مدالیل و مقاصد آیات به‌کار برده و به سطح‌بندی معانی آیات به ظاهر و باطن منجر می‌شود. ایشان معتقد است آیات جاوید قرآن کریم دارای روح معنایی‌اند که با گذر از قیود زمانی و مکانی، از ظاهری‌ترین سطح به‌سوی باطنی‌ترین مقاصد جریان می‌یابد.

نویسنده با توجه به نکات یادشده براین باور است که علامه^۶ هرچند دارای نظام جنسیتی منقح نیست، ولی نسبت به مسائل آن متفطن بوده و دارای مبانی و اصول ارزشمندی در این حوزه است. افزون‌براین رویکرد عمیق ایشان در فهم معانی و مقاصد آیات، راه را برای بازخوانی مسائل جنسیت از دیدگاه آیات قرآنی باز می‌نماید. نوشتار حاضر مدعی است در **تفسیر المیزان** به‌عنوان متن مدوّن روش تفسیری علامه^۷ فزازهایی وجود دارد که بر اساس آن درباره مسائلی چون ازدواج، طلاق، روابط زوجین، فرزند و... فهمی ژرف می‌توان به‌دست آورد. روشن است پیش از پرداختن به مسائل جنسیت باید اجمالاً درمورد ویژگی‌های روش فهم عمیق **المیزان** سخن گفت و سپس با درنظرداشتن آنها به بررسی این مسائل پرداخت.

۱. بنیادهای فهم عمیق حکمی در المیزان

علامه^۸ در خطبه المیزان، تفسیر را بیان معانی و کشف مقاصد و مدالیل آیات قرآن کریم دانسته و از روش خود در این مسیر به تفسیر قرآن به قرآن یاد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴). سپس در توضیح این روش بیان می‌دارد که قرآن دارای سطوح معنایی گوناگونی است که همه آنها مدلول مطابقی و حقیقی مقصود خداوندند (همان، ج ۳، ص ۶۵ / همو، ۱۴۲۳، ص ۱۰۹). وی لازمه این

چندسطحی بودن را ایجاد ظاهر و باطن در معانی قرآن کریم می‌داند (حیدری، ۱۴۲۷، ص ۴۲۹) و برای این ادعا به روایات استناد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۷۴/ همو، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۱۷۷) ظهر و بطن معنایی آیات در اندیشه علامه^۱ را از خلال قواعد و اصول گوناگون ایشان چون روح معنا، تأویل و جری نیز می‌توان فهمید. از دیدگاه علامه^۱ الفاظ برای دلالت بر «روح معنا» وضع شده‌اند و گستره آن روح می‌تواند لایه‌های عرضی و طولی گوناگونی داشته باشد (همو، ۱۳۹۰، ص ۳۱۵/ همان، ج ۱۴، ص ۱۲۹ و ۱۳۰) که هرچند خصوصیات مصداقی آن تغییر می‌کند، اما غایت وضع بر آنان حاکم است (همان، ص ۱۳۰). تأویل نیز امری عینی و خارجی است که رابطه میان آن و قرآن کریم ملفوظ رابطه ممثل نسبت به مثال و باطن نسبت به ظاهر و روح نسبت به جسد است (همان، ج ۳، ص ۵۵). این حقایق عینی نیز دارای مدارج طولی و در نتیجه ظهور و بطون اند (همان، ص ۵۳). ایشان در قاعده جری تصریح دارد که می‌توان آیه را از قیود زمانی و مکانی خود مبرا نمود و بر مصادیق دیگر تطبیق داد (نقیسی، ۱۳۹۳، ص ۵/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۲)؛ براین اساس قرآن در انطباق آیات بر مصادیق، دارای نوعی وسعت است که علامه^۱ با این توسعه طولی، نوعی رده‌بندی معنایی نیز انجام داده و معانی زیرین را عمیق‌تر و به مقصود خداوند نزدیک‌تر قلمداد کرده است (همان، ج ۳، ص ۷۳).

ایشان پس از اشاره به وجود ظاهر و باطن و لزوم دقت به وجود آنها در فهم مقصود آیات، بیان می‌دارد: در میان آیات غرر و محکماتی وجود دارد که بیانگر معارفی بنیادین اند؛ به‌گونه‌ای که سایر آیات باید بر اساس آن بنیادها فهم شود (همان، ج ۱، ص ۱۴). نکته اصلی در این امور، تقریری است که علامه^۱ از این محورها دارد که پرداختن دقیق به هریک مجالی جداگانه می‌طلبد، اما ایشان در هریک از این امور، ادبیات غالبی دارند که به‌مثابه سلطان آن بحث قلمداد می‌شود. نویسنده براین باور است محور دیدگاه علامه^۱ در «شناخت خداوند»، اطلاق در صفات و افعال خداوند، در «شناخت انسان»، اصالت خُلُقیات نفس و نیز ابدیت موجود در اطوار حیات آدمی و در «شناخت وسائط»، اعتباریت آنهاست.^۱

۱. باید دانست «اعتباری» به‌معنای معدوم بودن نیست، بلکه منظور غیراصیل و غیرباقی بودن آن است؛ زیرا در عرف قرآن هر جنبه غیرحقانی، محتوم به هلاک و بطلان است: «کلّ شیء هالک إلا وجهه».

اطلاق در صفات و افعال خداوند: ایشان در توضیح توحید، آن تقریری را می‌پذیرد که ملکیت و مؤثریت حقیقی همه چیز را فقط برای خداوند ثابت می‌نماید و دیگران را دارای ملکیت عاریتی می‌شمرد و استقلال اسباب و مؤثریت آنها در هستی را اعتباری و از اوهام انسانی معرفی می‌کند (همان، ج ۳، ص ۸۹، ج ۷، ص ۳۴۶، ج ۱۰، ص ۲۸۸ و ج ۱۱، ص ۱۲). در نظر گرفتن این بنیاد در فهم مقاصد آیات بدان معنا خواهد بود که باید دانست تمامی ملکیت‌ها و تأثیرات انسانی، اعتباری است و هر عقیده و عملی فقط به‌میزان توجه به این اصل، بقای حقیقی خواهد داشت (همان، ج ۱۱، ص ۳۴۴).

اصالت خُلقیات نفس: علامه^۱ نوع خاصی از نفس‌شناسی را در نگرش حکمی‌المیزان دنبال می‌کند و برای آن قواعد و اصول ویژه‌ای قائل است (همان، ج ۶، ص ۱۸۸) که از زمره مهم‌ترین آنها دقت در نفس‌انسانی از لحاظ اوصافی است که کسب می‌نماید و رفتاری که متناسب آن صفات از وی صادر می‌شود. ایشان معتقد است رابطه وثیقی میان افعال انسان و احوالات و ملکات اخلاقی درونی برقرار بوده که وزن اصلی در آن با اوصاف خلقی است. ایشان در بیان این دیالکتیک به دو اصل سرایت و وراثت اشاره می‌کند و معتقد است صفات اخلاقی از جهت بی‌افعال سرایت می‌کنند و ازسویی از افعال ارث می‌برند (همان، ج ۲، ص ۱۵۱)؛ براین اساس به دست می‌آید که معیار اصلی انسان و فارق او با سایر موجودات، مکتسبات و اوصاف خلقی اختیاری اوست و به‌همین دلیل برای فهم دقیق مسائل مطرح در آیات، باید به رابطه اصداری صفات خلقی توجه داشت.

ابدیت در کمال: علامه^۲ با اشاره به آیه کریمه «یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون»، نگاه ملتفت به ظاهر حیات دنیا را از سنخ اوهام دانسته و توجه به ابدیت منطوی در آن را نظرگاه حقیقی قلمداد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۹۹) که در آن همه امور براین اساس که ورای این سرای کوتاه لاهی، ابدیتی با سعادت یا شقاوت همیشگی وجود دارد، در نظر گرفته شده (همان، ج ۶، ص ۱۷۱) و به ضریب این تأثیر جادوان توجه می‌شود (همان، ص ۱۷۲).

اعتباریت و سائط: ایشان در توضیح کینونت اشیا متذکر می‌شود که همه شئون آنها در برابر اصالت خداوند، تبعی و اعتباری است (همان، ج ۸، ص ۳۵۹)، ولی باید دانست این اعتباریت در تکوین و تعاملات به‌معنای غیرمهم‌بودن پدیده‌ها در ذات و آثار از نگاه ایشان نیست. وی با استناد به کریمه «ان من شیء الا عندنا خزائنه»، برای همه پدیده‌ها هویتی باطنی قائل می‌شود (همان، ج ۷، ص ۱۸۴) و

تصریح می‌کند ارتباط و فقر ذاتی پدیده‌ها نسبت به خداوند، حقیقی‌ترین بُعد وجودی آنهاست (همان، ج ۸، ص ۳۵۷). از سوی دیگر بیان می‌کند امتثال یا تخلف از اعتباریات، اثراتی واقعی در باطن نفس انسانی داشته و او را مهبیای سعادت یا شقاوت می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۹۸).

نکته قابل توجه، ارتباط این چهار بنیاد با یگدیگر است. علامه رحمته‌الله علیه لازمه توجه به ابدیت را طهارت قلب از رذایل و تحلیه به فضایل دانسته (همان، ج ۶، ص ۱۷۲) و هر فرد را به میزان این طهارت، مستعد توجه به خداوند می‌داند (همان، ج ۷، ص ۳۴۳) که به میزان شدت توحید، توان نظر به باطن غیرمستقل پدیده‌ها را خواهد داشت (همان، ج ۱۱، ص ۱۲۷).

نکته مهمی که در خلال فحص و تتبع فراوان میان مجلدات متعدد المیزان برای نویسنده حاصل شد، محوریت قلب در یکایک این چهار بنیاد بود. در اندیشه علامه رحمته‌الله علیه اوج تحقق صفات خلقی نفس، تقواست که شرط عمل و ادراک صحیح معرفی شده است (همان، ج ۵، ص ۲۷۱). این امر درحالی است که باید دانست از دیدگاه علامه رحمته‌الله علیه، تقوا واقعیتی عینی است و ایشان تصریح می‌کند که این واقعیت افزوده، ویژگی قلب بوده و اتفاقی درونی است که در قلب می‌افتد (همان، ج ۱۴، ص ۳۷۵). همچنین در عبارات علامه رحمته‌الله علیه وصول به توحید از طریق حجت‌های متعددی چون فطرت و عقل ممکن شمرده شده است، اما ایشان به ضرورت وجود قلب به مثابه مدرک اصلی توحید در کنار عقل و فطرت تصریح می‌کند (همان، ج ۱۱، ص ۱۷۴). وی با اشاره به سه سطح از توحید، دقیق‌ترین آنها را حجتی می‌داند که مختص قلوب خواص مؤمنان است (همان، ج ۱۰، ص ۵۰). سعادت ابدی انسان نیز از منظر ایشان به وزان احوال قلب رقم خورده و این قلب است که بر اساس مکتسبات خود توانایی توجه به امر ثابت و جاودان را خواهد داشت (همان، ج ۲، ص ۱۶۹). مستند این تأکید علامه رحمته‌الله علیه اهتمام آیات به امر قلب و احوال آن است؛ آنجا که نفس را رهین مکتسبات خود می‌داند^۱ و معیار قبول آنها را تقوا قرار داده^۲ و ظرف تقوا را قلب می‌نهد^۳ و مفاهیم کلیدی دین مانند ایمان و اخلاص را نیز معطوف به قلب سامان می‌دهد و صحت و سقم آنها را در

۱. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸).

۲. «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (مائده: ۲۷).

۳. «تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲).

ارتباط مستقیم با سلامت و بیماری قلب ترسیم می‌کند؛ بر همین اساس به دست می‌آید که معیار انسان، مکتسبات و اوصاف قلب اوست.^۱ در ادامه به تعریف قلب از دید علامه^۲ اشاره می‌شود.

۲. ماهیت قلب در نگرش حکمی المیزان

از دیدگاه علامه^۳، قلب یکی از ابعاد وجودی انسان است. ایشان علاوه بر حیات تعقلی و حیات احساسی که اولی را غالب در مردان و دومی را غالب در زنان می‌داند (همان، ج ۲، ص ۲۷۵)، «قلب» را به عنوان واژگان کلیدی بیان مقصود شریعت در حقیقت انسانی معرفی می‌کند و در حالی که تعقل را فعل قوای مدرکه معرفی می‌کند و احساس را از سنخ عاطفه، قلب را هویت مجموعی می‌داند که شامل شناخت، میل، انگیزش و اراده است و به همین دلیل هم هویتی وجودی، هم ادراکی و هم هنجاری برای آن قائل می‌شود.^۴ ایشان در عبارتی عقل را فعل قلب معرفی می‌کند که در این معنا عقل، منبع معرفت نخواهد بود، بلکه شأنی از شئون اوست (همان، ج ۱۴، ص ۳۸۸) و در تعبیری دیگر عقل را «عقد القلب» می‌خواند (همان، ص ۴۹).

در توضیح تکون قلب، علامه تصریح می‌کند: علاوه بر فطرت موجود در انسان‌ها، متناسب با تقویت هریک از جوانب عملی یعنی شهوت، غضب، نطق و حصول عادت بر اساس آنها، ملکه‌ای در فرد متولد می‌شود که نفس به سمت آن جذب می‌شود؛ بدین معنا که علاوه بر فطرت و نفس، به وسیله اعمال انسان، حقیقتی در انسان متولد می‌شود که همان قلب است؛ بنابراین قلب، استقامت بر فطرت و پاسخ به دواعی آن است (همان، ج ۲، ص ۴۴۶).

علامه بارها قلب را به معنای نفس به کار می‌گیرد، ولی در عبارتی تصریح می‌کند که اطلاق قلب

۱. «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ» (بقره: ۲۲۵).

۲. «قلب عضوی است معروف، ولیکن بیشتر در قرآن کریم استعمال می‌شود در آن چیزی که آدمی به وسیله آن درک می‌کند و به وسیله آن احکام عواطف باطنی‌اش را ظاهر و آشکار می‌سازد؛ مثلاً حبّ و بغض، خوف و رجاء، آرزو و اضطراب درونی و امثال آن را از خود بروز می‌دهد؛ پس قلب آن چیزی است که حکم می‌کند و دوست می‌دارد و دشمن می‌دارد و می‌ترسد و امیدوار می‌شود و آرزو می‌کند و خوشحال می‌شود و اندوهناک می‌گردد. وقتی معنای قلب این باشد، پس در حقیقت قلب همان جان آدمی است که با قوا و عواطف باطنیه‌ای که مجهز است، به کارهای حیاتی خود می‌پردازد» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۹۱).

و اراده نفس بر سیل مجاز است (همان، ج ۱۲، ص ۳۷۱) و این امر به معنای عدم ترادف آنهاست. وجه جمع این دو نظر بر اساس گفته‌های پیشین علامه^۱ این گونه خواهد بود که مرتع قلب، نفس است، ولی قلب، نفس است از جهت قصد و وجه؛ یعنی جهت‌گیری حرکت انسان بر عهده قلب می‌باشد؛ زیرا هر چند اصل حرکت که عبارت از علم، اراده، شوق، قدرت و انجام فعل است، به وسیله نفس محقق می‌شود، اما حیثیت مجموعی آن که در نهایت سرنوشت تأثیر مکنونات و افعال در رسیدن به سعادت را روشن می‌کند، توسط قلب محقق می‌شود؛ بر این اساس باید گفت از دید ایشان قلب، هیئت وحدانی شکل گرفته از اوصاف نفس است. در حقیقت نفس در عینیت با قوای متکثر خود، دارای اوصاف متعددی می‌گردد و نفس به منزله موطن و ظرفی که کشتزار این حقایق وجودی است، دارای هیئت تألیفی خاصی می‌گردد که معدل تمامی کثرات موجود و جهت وحدانی آنهاست.

علامه^۲ در فرازهایی به لزوم شکل‌گیری نگاه درجه دومی به نفس اشاره دارد؛ زیرا اقتضای تدبیر شئون انسانی که بر عهده نفس است، غلبه تصرفات بدنی و جسمانی و غفلت از عالم حقیقت می‌باشد؛ بنابراین برای انصراف همت به سمت واقعیت نفس و سعادت حقیقی اخروی که غیر از این تصرفات بدنی است، باید تأملی از منظر بالا بر نفس رخ دهد (همان، ج ۶، ص ۱۸۸). ایشان حاصل این توجه و اشتغال به امر نفس را پیدایش بُعدی باطنی در نفس و آثار و شئون آن می‌داند و تأکید می‌کند که این شعور باطنی هر چند در ظرف نفس محقق می‌شود، ولی هیچ‌یک از قوای معهود نفس نیست (همان، ج ۶، ص ۱۷۹-۱۹۴). سپس در مبحث تأویل تصریح می‌نماید: این بُعد همان قلب است (همان، ج ۳، ص ۵۵).

علامه^۳ فؤاد را قلب افروخته می‌داند و استعمال آن با فعل «نثبت» در کریمه قرآنی را بدین معنا می‌داند که فؤاد مرحله تثبیت یافته و افروخته قلب بوده که خود مستقیماً مشاهده می‌کند و تبدیل به مدرکی مستقل می‌شود. این بدان معنا خواهد بود که تقلب قلب که در هر عضوی به معنای تقطیع حق از طریق آن عضو است، در پایان می‌تواند مستقیماً به حیث ادراکی تبدیل شود و نوعی توجه دائمی به حضرت حق و انصراف از غیر او را نتیجه دهد؛ البته اگر تثبیت در توجه به غیر حق باشد، نقص و شقاوت خواهد بود.^۱ در واقع باید گفت ارزش ذاتی انسانی توجه به حق است و قلب، ظرف

۱. «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً و جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة/ ثم سواه و نفخ فيه من روحه و جعل لكم السمع والأبصار والأفئدة/ إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً».

معدل‌گیری این توجه در شرشر شئون انسانی است؛ براین اساس هیچ‌یک از قوا به تنهایی دارای ارزش ذاتی نیستند و ارزش تک‌تک آنها بر اساس قلبی که با آنها می‌تپد، سنجیده می‌شود. با توجه به مستندات مذکور و جایگاه ویژه قلب در ادبیات آیات، نویسنده نام رویکرد باطنی که متقوم به چهار بنیاد در فهم بوده و توسط قلب محقق می‌شود را «رویکرد قلبی» می‌نهد؛ براین اساس هر مسئله‌ای که با رویکرد قلبی در **المیزان** لحاظ شود، فهمی عمیق و باطنی از منظور و مقصود خداوند را منعکس می‌نماید.

۳. رویکرد عمیق حکمی علامه به مسائل جنسیت در المیزان

با بررسی عبارات **المیزان** می‌توان گفت علامه رحمته‌الله‌علیه برخی مسائل جنسیت را بر محور توحید یا حساس نسبت به تأثیر و تأثرات خلقی یا متناظر با سرنوشت ابدی انسان یا متفطن به باطن حقیقی و ظاهر اعتباری پدیده‌ها فهم نموده است. در نوشتار حاضر به فراهایی از این رویکرد اشاره می‌شود.

۴. اعتباریت فضایل جنسیتی در برابر اطلاق اوصاف خداوند

علامه رحمته‌الله‌علیه مستند به آیه «وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ» بیان می‌دارد: هریک از مردان و زنان فضلی دارند که دیگری ندارد و مطابق آیه نباید آن را تمنا کنند، بلکه باید فضل را از خدا بخواهند (همان، ج ۴، ص ۳۳۷). ایشان علت این امر را انحصار فضل در خداوند می‌داند؛ بدین معنا که در برتری‌های ظاهری میان زوجین، هیچ‌یک دارای فضل حقیقی نیستند؛ زیرا مصداق حقیقی فضل، تنها از آن خداوند است و دیگران به میزان توجه به این امر دارای فضیلت خواهند بود (همو، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۹۳).

از سوی دیگر ایشان درباره نهی «وَلَا تَتَمَنَّوْا» اشاره می‌کند: تمنا حالتی نفسانی است که خبر از خواست دل داده و نشانه علاقه‌مندی نفس به شیء مورد تمناست و اگر تمنای دل در داشتن امری که برای او نیست، تداوم یابد، سبب شکل‌گیری ردیلتی همچون حسادت در قلب می‌گردد و در صورت استمرار از مرحله قلب به اعضای خارجی و عمل ظاهری نیز سرایت می‌نماید و بنیان روابط را آلوده می‌سازد (همو، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۳۷)؛ بنابراین باید گفت نگاه عاریتی به داشته‌های خود و دیگری، اساساً راه را برای شح نفس بسته و انصراف توجه به سمت فضل خداوند حاصل می‌کند (همان، ص ۳۳۷)؛ پس قوامیت و ریاست خانواده که به عنوان فضل مرد بر زن محسوب می‌شود،

اعتباری بوده و اصالت آن به میزان تأثیری است که بر انسانیت او گذاشته و به تعبیری میزانی از انسانیت او که در ریاستش ظاهر می‌گردد:

و قال تعالی: «و ما هذه الحیاة الدنیا إلا هزیو و لعب و إن الدار الآخرة هی الحیوان لو كانوا یعلمون» (عنکبوت: ۶۴). فإن اللعب لاحقیقة له إلا الخیال فقط، کذا الحیاة الدنیا: من جاه و مال و تقدم و تأخر و رئاسة و مرئوسية و غیر ذلك إنما هی أمور خیالية لا واقع لها فی الخارج عن ذهن الذاهن، بمعنى أن الذی فی الخارج إنما هو حركات طبیعية یتصرف بها الإنسان فی المادة من غیر فرق فی ذلك بین أفراد الإنسان و أحواله. فالوجود بحسب الواقع من «الإنسان الرئیس» إنسانيته و أما رئاسته فإنما هی فی الوهم و من «الثوب المملوک» الثوب مثلاً و أما إنه مملوک فأمر خیالی لا یتجاوز حد الذهن و علی هذا القیاس (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۱۷).

۵. خُلقیات، تعیین‌کننده اقتضائات عقد نکاح

علامه رحمته با توجه به آیه «و لاتعزموا عُقدَةَ النِّکاحِ حَتَّىٰ یُبْلَغَ الْکتابُ أَجَلَهُ» می‌فرماید: عزم در عقده نکاح، عقد قلبی است که به وسیله آن روح طرفین به یکدیگر گره خورده، گویی به یک امر واحد متصل بدل می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ به گونه‌ای که ظلم کردن هریک از طرفین به دیگری، درحقیقت ظلم کردن به خود خواهد بود. علامه رحمته معتقد است این عینیت آن اندازه در عرف قرآنی روشن تلقی شده است که آیه در شرایط اختلاف میان زوجین نیز آن را به عنوان حد وسط روشن استفاده کرده است: «و کَیْفَ تَأْخُذُونَهُ وَ قَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُکُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ» و ذیل میثاق غلیظ که اقتضای عینیت در عقد ازدواج است، بدان اشاره می‌کند (همو، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۰۹). ایشان در این باره در شرح اینکه چگونه بازگشت زن به مردی که از آن طلاق گرفته، ازکی و اظهر است، بیان می‌دارد: این رجوع درحقیقت بازگشت از یک انثلام و انفصال به یک التیام و اتصال است (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۹).

عقد قلبی قلمداد نمودن ازدواج به معنای بازکردن پای خُلقیات نفسانی به این عرصه است و بر این اساس علامه رحمته تصریح می‌کند: انجام اموری که خلاف قوانین ظاهری ازدواج نیست، اما سبب ایجاد مهملکات اخلاقی در فرد می‌شود، مورد رضایت خداوند نیست، اگرچه مورد جواز داشته باشد (همان، ص ۲۴۴).

۶. فرزند به مثابه دیگری اعتباری

علامه رحمته معتقد است سوره اعراف، بیان میثاق‌هایی است که بنی آدم با خداوند بسته و غالباً آن را نقض کرده است و از زمره آنها عهدهی است که پدر و مادر هنگام طلب فرزند با خداوند می‌بندند، مبنی بر اینکه اگر فرزند صالحی خداوند به آنها عطا نماید، شاکر باشند. علامه رحمته شاکر بودن والدین را به معنای انحصار توجه به خداوند و انقطاع از غیر او می‌داند (همان، ج ۸، ص ۳۷۳). سپس با توجه به آیات می‌فرماید آنگاه که خداوند دعای والدین را اجابت می‌نماید و فرزند صالح - که به معنای رشد و صلاح جسمی است و نه دینی - به آنها هبه می‌کند، آنان شرک ورزیده، مفتون فرزند شده و خداوند را از یاد می‌برند و به تعبیر قرآن کریم، راه شرک را می‌پیمایند؛ همان‌گونه که خداوند بنی آدم را در سایر امور نیز شاکر نمی‌یابد: «وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ». ایشان این حال شکر و انقطاع توجه به خداوند را فقط در فرایند طلب فرزند و تولد آن نافذ نمی‌دانند، بلکه در حفظ و تربیت نیز آن را شرط می‌دانند و بر اساس این اشتراط، والدین غافل را در تمامی دوران رشد و تربیت فرزند، مشرک و متوجه به هر سببی غیر خداوند می‌شمرد (همان، ص ۳۷۵).

در حقیقت از منظر علامه رحمته خطیر بودن مسئله فرزند به دلیل مظهریت دنیایی آن است؛ زیرا در ادبیات قرآن کریم، مال و ولد از زمره امور دنیایی شمرده شده که اگر حیث اعتباری و غیر اصیل بودن آنها لحاظ نشود، غافل‌کننده از یاد خداوند شمرده شده‌اند. علامه رحمته ذیل آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ»، نکته این امر را خیال واسطه‌گری استقلالی این دو می‌شمرد که ولد، خیالی نباتی و مال، خیالی شهوانی است؛ بدین معنا که نفس به لحاظ فطری احتیاجش به خارج از خود را درمی‌یابد، اما نفس نباتی و حیوانی به اسباب و وسائط در تأمین این احتیاجات معطوف شده، مال و ولد و زخارف دنیا مانند مسکن، شهرت و... را اصیل تلقی می‌نماید. این عطف توجه، قلب را در مرحله اسباب و استقلال بخشیدن به آنها متوقف می‌نماید و امر را بر او ملتبس می‌کند و در نتیجه خداوند را فراموش کرده، به مال و ولد متوسل می‌گردد (همان، ج ۳، ص ۱۸۹).

از سوی دیگر علامه رحمته در آیه «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ، إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» می‌فرماید: اولادی که به قلب سلیم داده می‌شود، در آخرت نفع‌ساز است؛ زیرا قلب سلیم با نگاه توحیدی به امور می‌نگرد و از منظر عشق به خداوند ولد را نگریسته و اولاد، اموال و ازواج را مانند خداوند شایسته مهر

می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۵۰۲). ایشان در فرآزی بیان می‌کند: محبت زن برای مؤمن نعمت است و برای کافر، شهوت؛ چراکه کافر را از یاد خدا غافل می‌کند، ولی مؤمن را به یاد نعمت الهی می‌اندازد؛ مانند قرآن کریم که بر خسران ظالمان و هدایت مؤمنان می‌افزاید (همان، ج ۳، ص ۱۰۳).
با ضمیمه کردن این عبارات به یکدیگر، وجود مال و زن یا فرزند را نمی‌توان شر دانست. همچنین اصل محبت نیز ودیعه‌ای الهی است؛ پس باید گفت توغل در توجه به فرزند و همسر به گونه‌ای که انسان را از یاد خدا غافل نماید، ظرفیت مانعیت برای توحید را داشته و ازسوی دیگر در فرض رویکرد قلبی بدان و لحاظ مراتب آنها برای محبت الهی (همان، ج ۱۱، ص ۱۶۱) شایسته توسعه و سرایت توحیدند (همان، ج ۳، ص ۱۷۵).

۷. کمال ابدی بن‌مایه تألیف قلوب زوحین

تألیف قلوب یکی از مضمائمی است که در آیات کریمه چندین مرتبه استفاده شده است. درمورد معنای لفظی آن آمده است که الف به معنای اجتماع همراه با التیام است؛ پس قلب با حال التیام اجتماع می‌یابد که از آن به الفت تعبیر می‌شود و از زمره خصایص رسول اکرم ﷺ این است که خداوند میان قلوب امتش، الفت ایجاد نموده است (همان، ج ۹، ص ۱۱۹). یکی از آیاتی که به این مطلب اشاره دارد، سوره مبارکه انفال است که می‌فرماید: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ». این آیه یکی از محمل‌های تألیف قلوب را انفاق نمودن هرآنچه در زمین است، بیان می‌فرماید. علامه^{۱۱} در توضیح ارتباط میان تألیف قلوب و بخشیدن آنچه در دنیاست، به فطرت‌های انسانی اشاره می‌کند و اینکه انسان بر حبّ نعمت‌های حیات دنیایی که به وسیله آن حیاتش را ادامه دهد، مقطور بوده و در این راستا وجدان آنها را دوست دارد و فقدان آنها نزد او مبعوض است. این حبّ و بغض، انواع دشمنی و کینه را در قلب و شح را در نفس انسان پدید می‌آورد و این حالات انبساط می‌یابد تا آنکه درون ایشان کینه و دشمنی برمی‌انگیزاند. سپس این حالات باطنی، به اعمال ظاهری نیز سرایت می‌کند و اجتماعات انسانی را دچار فتنه و مصیبت می‌گرداند؛ زیرا اجتماع انسانی بر اصل استخدام استوار است و تا زمانی که انسان اجتماعی گمان کند هدف اجتماع، منفعت بیشتر حیات دنیایی است، این تراحمات و کینه‌ها پابرجاست (همان، ص ۱۲۰). غایت امر ممکن برای انسان در گسترش الفت قلبی که مشحون از کینه و دشمنی اند این است که آنها را با بذل آنچه از مال و جاه و نعمت‌های دنیوی که دوست دارد، قانع و ساکت نماید و

تنها به بهره‌مندی در امور جزئی کفایت نماید. البته نمی‌توان اصل کلی عداوت و بغض را با این بذل از قلوب برداشت؛ زیرا اینها غرایز زیاده‌طلبی و شح ملتهدی‌اند که در هر نفسی با مشاهده نعمت‌های دنیوی که نزد دیگران هست، شعله می‌کشد.

علامه رحمته‌الله معتقد است در این میان امت اسلامی از طریق دستیابی به این معرفت که زندگی انسانی حیاتی جاودان است که در روزگار فانی دنیا خلاصه نمی‌شود، این موهبت را دارد که توانسته ریشه این شح نفس را از میان برده و به تألیف واقعی قلوب برسد؛ بر این اساس از دید ایشان حیات واقعی و زندگی حقیقی آن است که انسان در آن به عبادت الهی کرامت یافته و به نعمت قرب نایل می‌شود و در کنار آن به روزی دنیایی نیز خواهد رسید، در حالی که حقوق این نعمت‌های دنیایی را نیز دانسته و ادا می‌نماید؛ چرا که این رویه به معنای در نظر نگرفتن نظام اسبابی یا الغای فطرت انسانی مبنی بر کسب و کار نیست، بلکه دعوت‌کننده به فکر و اراده صحیح و تأمل و اجتهاد در مورد اغراض صحیح حیات انسانی است؛ پس مسلمانان باید هوای قلوب‌شان را از تمتعات دنیایی و مادی صرف به سمت منفعت‌های اصیل معنوی که در آنها تراجم و حرمانی نیست و بر اساس آن عداوت و دشمنی از میان می‌رود، متحول سازند تا از شح و پلیدی خلاص شوند و ذیل سایه این نعمت‌های حقیقی با یکدیگر اخوان و دوست گردند (همان، ص ۱۲۱).

ازدواج نیز به مثابه اجتماع منزلی مد نظر علامه رحمته‌الله مشمول این رویکرد قلبی می‌شود و رابطه میان طرفین در ازدواج علاوه بر قوانین ظاهری می‌تواند عمق و باطنی داشته باشد که موجب الفت می‌گردد؛ زیرا طرفین با متحول کردن آمال‌شان از منفعت‌های دنیایی صرف بر مدار منافع حقیقی اخروی، قلب‌های خویش را به التیام با یکدیگر مجتمع می‌سازند. معاشرت به معروف از زمره ظواهر مشیر به این مقصود است.

۸. خَلْقِيَاتِ نَفْسَانِي مَلَكَ عَدَالَتِ حَقِيقِي

علامه رحمته‌الله پس از شرح آیاتی که ازدواج و اکل اموال یتیم را منع کرده و نیز آیه تعدد زوجات و آیه‌ای که شرط آن را عدالت معرفی می‌کند، می‌فرماید: اساس در احکام ازدواج بر قسط و نفی انحراف از عدل و اجحاف در حقوق است (همان، ج ۴، ص ۱۶۹). ایشان در دستور به رعایت عدل میان زنان که ذیل آیه «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ التِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَاِنْ تُصْلِحُوها وَ تَتَّقُوا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيْمًا» آورده شده است، عدل را امر صعب مستصعبی می‌داند که

تشخیص حقیقت آن موجب حیرت می‌باشد؛ زیرا معنای حقیقی عدل، رعایت وسط قلبی میان افراط و تفریط است که تشخیص آن از این رو که همیشه تحت اختیار نیست، امری غیرممکن است؛ براین اساس ایشان عدالت در زوجیت را به دو قسم محال و ممکن تقسیم می‌کند. محال آن رعایت حقیقت عدالت و رعایت وسط حقیقی و ممکن آن عدالت عملی به معنای عدم تمایل در رفتار ظاهری به سمت یکی از طرفین است. وی عقیده دارد آنچه از عدالت واجب است، عدالت تقریبی به معنای رعایت قسط در رفتار ظاهری و عملی می‌باشد، نه رعایت عدل حقیقی که مراعات درونی و قلبی است. از سوی دیگر حسن معاشرت و عدم اظهار اکراه از معاشرت با زنان را از زمره عدالت مستحب قلبی برای مردان تلقی کرده است (همان، ج ۵، ص ۹۷)؛ براین اساس باید گفت عدالت دارای ظاهری و عمقی است که در مرحله ابتدایی، مرد مخاطب قسم ظاهری آن است، ولی آنچه در نگاه عمیق‌تر به دست می‌آید، نزدیک‌تر بودن عدالت باطنی به شأن انسانی است؛ یعنی هرچند مرد در ظاهر احکام، مأمور به رعایت جانب عاطفی در رفتار با همسران خویش نیست، اما آنچه شایسته رفتار عمیق و قلبی انسانی می‌باشد، اهتمام به تدارک این جنبه خلقی و رعایت لایه عاطفی در ارتباطات است.

در نهایت می‌توان گفت در نگاه عمیق علامه رحمته‌الله‌علیه به روابط زوجین، ایشان علاوه بر قوانین ظاهری، به حدود خلقی که ضمانت اجرایی جز التزام درونی و قلبی ندارد، قائل می‌باشد. او ذیل کریمه «و لا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ فِیْمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِی أَنْفُسِكُمْ عَلَیْمَ اللَّهِ أَنْتُمْ سَتَذَكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَ لَا تَعَزَّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ یَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ یَعْلَمُ مَا فِی أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ حَلِیْمٌ»، انجام اموری را که گرچه خلاف قوانین نیست، اما شأن عقد قلبی نکاح و فضایل خلقی متناسب با آن نیست، از زمره مهملکات دانسته و تصریح می‌کند: اگرچه ظاهراً مجازند، ولی مورد رضایت کامل خداوند نیستند (همان، ج ۲، ص ۲۴۴).

۹. آسیه رضی‌الله‌عنه‌و‌آل‌ه‌و‌آل‌ه‌و‌س‌لم‌علیهم‌السلام نماد انصراف وجه از اسباب ظاهری

علامه رحمته‌الله‌علیه در توضیح مقام همسر فرعون درخواست آسیه رضی‌الله‌عنه‌و‌آل‌ه‌و‌آل‌ه‌و‌س‌لم‌علیهم‌السلام را در ابتدای خانه‌ای نزد خداوند در بهشت، حاوی تمامی کمالات متصور در مسیر عبودیت معرفی می‌کند؛ زیرا هم مقام قرب را که کمالی معنوی است، می‌خواهد و هم جنت که کمالی صوری است. ایشان سپس توضیح می‌دهد ایمان به مرحله‌ای می‌رسد که ظاهر و باطن فرد و قلب و لسان او یکی می‌شود و بر همین اساس آنچه را آرزو می‌کند، همان است که در عالم واقع با عملش محقق خواهد کرد. مقصود ایشان از بیان این

نکات آن است که آسیه[ؓ] دارای مقامی در ایمان صادق بود و جزای اعمالش مقام عنایت خداوند در بهشت است، وگرنه نمی‌توانست این آرزو را بر زبان جاری سازد و این نشان‌دهنده مقام فعلیت‌یافته‌ای از عبودیت است که جامع همه کمالات می‌باشد. این دعا از سوی آسیه[ؓ] درحالی است که او در بهترین شرایط زندگی دنیایی و در قصر فرعون بسر می‌برده و تمامی تمنیات دنیوی برای وی فراهم بوده است. از دیدگاه علامه[ؒ] آسیه[ؓ] تمثیل برتر بودن عنایت پروردگار بر قرب به بالاترین شخصیت دنیوی است و این ترجیح، خواستی قلبی است که از سر صدق بوده و نشانگر حقیقت ایمان وی می‌باشد؛ از این رو خداوند ایشان را الگوی عبودیت به معنای انصراف توجه قلبی از لذایذ دنیوی و انحصار توجه قلبی حقیقی به خداوند برای تمامی زنان و مردان معرفی می‌کند (همان، ج ۱۹، ص ۳۴۵).

نتیجه

علامه[ؒ] در مواجهه با آیات به دنبال اتخاذ رویکردهایی است که باتوجه به واقع‌گرایی ایشان در اعتقاد به وجود مبادی هستی‌شناسانه برای آیات و نیز مصادیق واقعی برای آنان و نیز جاودانگی قرآن، ظرفیتی برای توسعه داشته باشند. در مجموع می‌توان گفت ایشان در روش‌مندسازی تفسیر قرآن همیشه ارجاع به اصولی کلی را در ذهن خود دارد؛ اصولی چون توحید، وجودی بودن اوصاف نفس، نقش طهارت در ادراک، دو بُعدی بودن حیات انسان و گره خوردن سعادت دنیایی به سعادت اخروی و برعکس. ایشان در این باره همه اصول جری و تأویل را در سیاق منظم موجود در قرآن و از راه ارجاع آیات به آیات فهم می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۴).

این نحوه نگاه با محور قراردادن انسان به مثابه مخاطب کتابی که برای سعادت او آمده است، نقاط محوری در دریافت پیام این متن را توجه به ارتباط او با خداوند و تعریف دقیق از اوصاف او، توجه به سعادت و شقاوت او از راه نوعی نفس‌شناسی بر مدار اوصاف و خلقیات نفس و نیز ویژگی‌های موطن حیات قبل و حال و بعد آدمی معرفی می‌کند. علامه[ؒ] معتقد است برای رسیدن به سطوح عمیق قرآن کریم باید به اصولی که قرآن به عنوان بنیادهای فهم خود ارائه داده است، ارجاع نمود. ایشان این اصول را توجه به خداوند، انسان و پدیده‌ها می‌داند و در توضیح هر یک تقریری دقیق دارد. ایشان در مورد خداوند به توحیدی چنان گسترده و وسیع قائل است که جایی برای ملکیت و تأثیر غیر باقی نمی‌گذارد. انسان را نیز صحیفه‌ای از فضایل و رذایل می‌داند که تمامی رفتار و ادراکاتش بر اساس آنها رقم خورده و بر آنها نیز تأثیر خواهد گذاشت (همان، ج ۲، ص ۱۵۱). همچنین

انسان، حقیقتی ابدی در پیش دارد که محصول همین خلیات خواهد بود (همان، ج ۳، ص ۲۹۹). پدیده‌ها در منظر علامه رحمته‌الله وسائلی‌اند که هیچ استقلال و دارایی ذاتی از ناحیه خود نداشته، ولی باطنی حقانی و آثار نفسانی حقیقی دارند و مورد لحاظ قرارداد آن باطن و نیز تأثیرات حقیقی‌شان اصلی‌ترین مبنا در تنظیم رفتار با آنهاست. این روش درحقیقت سبب نوعی عمق‌بخشی در فهم مقصود آیات شده و از ظاهر صرف، به سوی باطن برآمده ازهمین ظاهر سفر می‌کند؛ امری که علامه رحمته‌الله تحصیل آن را از طریق تقوای نفس حاصل می‌داند. حاصل این امور، شکل‌دهی رویکرد جامعی است که توانایی صرف توجه از ظاهر صرف به عمق مکنون در آن را دارد و مقاصد را با توجه به علت ایجاد و غایت نهایی انسان فهم نموده و با نوعی انسان‌شناسی عمیق که متوجه دیالکتیک جوارح و جوانح اوست، پیش می‌رود. انسانی که در وجود و صفات خود وامدار وجود و صفات موجودی بی‌انتهاست و این وامداری چهره غالب و حقیقی اوست، به نحوی که هیچ دارایی و استقلال ذاتی برای او به جای نمی‌گذارد. این انسان علاوه بر سرای فانی دنیا، ابدیتی در پیش رو خواهد داشت که کوچک‌ترین رفتار، صفت و حتی ذهنیت دنیایی او تأثیر مستقیم در نحوه شکل‌گیری آن خواهد داشت و با دیگرانی در ارتباط خواهد بود که علاوه بر ساحت ظاهری خود، دارای ملکوتی باطنی و سرشار از زوایای ادراکی و عاطفی‌اند. در این میان با برخی از آنها در میثاقی غلیظ قرار می‌گیرد که او را با وی به مثال یک حقیقت واحد می‌گرداند و در این راستا حقوقی ظاهری و باطنی بر عهده وی می‌آید که چونان همه امور در سرنوشت او مؤثر خواهد بود؛ پس از چندی موجودی از وی پدید می‌آید که مبنای قرب و بُعد او به غایت هستی خواهد بود یا او را از توجه به آن بازمی‌دارد یا به دلیل سلامت قلبی وی، سبب نزدیک‌تر شدنش می‌گردد. این همه انسجام بافت فهم مقصود آیات را نمی‌توان فقط با رویکردی حقوقی و ظاهری به سامان رساند؛ پس باید به وزان عمق موجود در هستی، زاویه نگاه را نیز عمیق کرد تا بتوان پیام نهفته در آیات را بهتر درک نمود. علامه رحمته‌الله یکی از سرآمدان هستی در این امر است.

منابع

۱. حیدری، کمال؛ أصول التفسیر و التأویل؛ قم: دارفراقد، ۱۴۲۷ق.
۲. شائولر، جوزف؛ مقدمه‌ای بر تجربه فرهنگ عمیق؛ ترجمه عبدالعزیز؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۶.
۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ الإعجاز والتحدی فی القرآن الکریم؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۳ق.
۴. —؛ الکبائر والصغائر؛ ج ۱، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۳ق.
۵. —؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۶. —؛ ترجمه تفسیرالمیزان؛ ج ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۷. —؛ تفسیرالبیان فیالموافقه بین الحدیث والقرآن؛ ج ۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۷ق.
۸. —؛ رسالت تشیع در دنیای امروز (گفت‌وگویی دیگر با هانری کربن)؛ ج ۱، چ ۲، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۷.
۹. —؛ قرآن در اسلام (طبع جدید)؛ چ ۳، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۸.
۱۰. فتاحی‌زاده، فتحیه؛ «واکاوی نگرش علامه به روایات وارده در تفسیر قرآن کریم با تأکید بر مفاهیم جری و بطن»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث؛ ش ۲، تابستان ۱۳۹۴، ص ۱۵۵-۱۸۲.
۱۱. کلاتری، الیاس؛ مختصرالمیزان فی تفسیرالقرآن؛ ج ۶، تهران: اسوه، ۱۴۲۱ق.
۱۲. موسوی، موسی؛ حقوق‌نرم در نظام خانواده از دیدگاه اسلام و بررسی میزان انطباق قوانین مصور (رساله دکتری)؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۹.
۱۳. نفیسی، شادی؛ «مبانی جری و تطبیق از دیدگاه علامه»، قرآن‌شناخت؛ ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۵-۲۶.