

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شروش نامه حکمت و فلسفه اسلامی دو فصلنامه علمی - ترویجی

سال دهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز

جامعة المصطفیٰ العالمیة

محل انتشار

مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان

مدیر مسئول: علی عباسی

سر دبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ عین الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ حمیدرضا رضانیا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ محسن قمی (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)
- ✦ ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- ✦ محمدمهدی گرجیان عربی (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)

ویراستار علمی: مهدی کریمی

کارشناس اجرایی: محمدعلی نیازی

ویراستار نگارش: ع. صهبا

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع امام خمینی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان

تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۲۵۶ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دورنگار: ۳۷۱۱۰۲۵۶ صندوق پستی: ۱۴۳ - ۳۷۱۴۵

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه **حکمت و فلسفه اسلامی** به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل یا تطبیقی می‌پردازد.

اهداف کلی نشریه

نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:

- ❖ معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- ❖ کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- ❖ تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- ❖ تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- ❖ کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

تذکرات

- **پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی** فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
 ۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
 ۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرینت شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
- ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه ابتدا و انتها.

۵ / اعتقاد به علیّت الهی در استجابت دعا و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت
از منظر علامه طباطبائی* / مهدی اخلاصی فرداد

۲۵ / بررسی خلود نفس در نگرش قرآنی حکیمان با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی علامه طباطبائی*
در تفسیرالمیزان / قربانعلی کریم‌زاده قراملکی

۳۹ / چگونگی تمثّل شیطان در عالم مادی بنا بر تقریر فلسفی علامه طباطبائی* / اسمعیل سلطانی بیرامی

۶۳ / معناشناسی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبائی* و آیت‌الله ملکی میانجی*
(نظریه اشتراک معنوی و لفظی) / عذرا شهریاری رنجبر

۸۵ / بررسی تطبیقی کارکرد مبانی حکمی و فلسفی در تفسیر آیات صفات خبری خداوند
در تفسیرالمیزان و تفسیر التحریر والتنویر / معصومه فراتی

۱۰۷ / علامه طباطبائی* و چالش‌های حکمت متعالیه در تبیین فلسفی معاد جسمانی،
رجعت و احیاء موتی / معصومه سادات سالک

۱۲۷ / رابطه عقل و دین و پاسخ علامه طباطبائی* به دیدگاه‌های مطرح با تأکید بر المیزان /
محمود الیاسی و محمد جعفری

1-10 / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



اعتقاد به علیّت الهی در استجابات دعا و عدم تنافی آن با قوانین حاکم بر طبیعت از منظر علامه طباطبایی

مهدی اخلاصی فرداد^۱

چکیده

دعا از زوایای گوناگونی نیازمند تحلیل است؛ زیرا اعتقاد به دعا از سوی نشانگر عاملیت الهی در جهان هستی و از سوی دیگر امیدبخش انسان در مواجهه و دفع بلایای ناگوار است. مهم تر آنکه تحقق استجابات دعا در فرایند نظامی رخ می نماید که قانون علیّت از اصول بنیادین آن به شمار می رود؛ از این رو با توجه به تأثیرات عمیق نهاد دعا در نظام اعتقادی، ارائه دیدگاهی منجم و برآمده از واقعیت، امری ضروری است. بدین منظور تلاش های فراوانی برای تحلیل چگونگی استجابات دعا صورت پذیرفته است، به گونه ای که برخی دعا را برآمده از دخالت باری تعالی دانسته و آن را ناقض قوانین طبیعت می دانند. در مقابل برخی تحقق یک پدیده در عالم قانون مند طبیعت را به عنوان برآیندی از استجابات دعا، انکار کرده اند. در این میان علامه طباطبایی از اندیشمندانی است که با نگاهی جامع و برآمده از قرآن و برهان، در مقام تحلیل استجابات دعا در منظومه قوانین طبیعت برآمده است. در نوشتار حاضر که انعکاس یافته از آثار ایشان است، با روش تحلیلی - اسنادی ابتدا به بررسی حقیقت دعا پرداخته، آنگاه استجابات دعا به عنوان بستر عاملیت الهی در منظومه قوانین حاکم بر طبیعت، مورد تحلیل قرار می گیرد. نتایج به دست آمده نشان می دهد که استجابات دعا بر خلاف قوانین حاکم بر طبیعت نیست، اما باید توجه داشت علت هیچ پدیده ای منحصر به علت های شناخته شده آن نبوده و می توان فرایند استجابات دعا را با تأثیرگذاری علل فراطبیعی تبیین کرد.

واژگان کلیدی: استجابات دعا، قوانین طبیعت، علیّت الهی، علل طبیعی، علل فراطبیعی، علامه طباطبایی.

۱. دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه و مرکز تخصصی فقه ائمه اطهار قم (mehdi.ekhlasi.fardad@gmail.com).

مقدمه

رابطه میان بنده و خدای متعال در قالب دعا و چگونگی تحلیل استجابات آن در فرایند نظام خلقت از جمله مسائلی است که ذهن دین‌پژوهان را به خود مشغول ساخته است. از آنجاکه نظام حاکم بر طبیعت و آفرینش که برآمده از نظام علی و معلولی است، تحقق هر پدیده‌ای را از رهگذر علل شناخته‌شده آن مورد تجزیه، تحلیل و پذیرش قرار می‌دهد، خروج از این روند طبیعی و متوسل شدن به امور ماورائی برای رسیدن به درخواست‌ها و اهداف، چالش‌هایی را به دنبال داشته است. در اسلام و از منظر آموزه‌های دینی، دعا نه تنها مستقلاً می‌تواند سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق یابد، بلکه در این میان ادعا شده است در مقارنه میان اثرگذاری عوامل طبیعی و عاملی همچون دعا، این امکان هست که عامل طبیعی تحت تأثیر عاملی قوی‌تر، کارکرد خویش را از دست بدهد و این درحالی است که تأثیر عاملی مانند دعای مستجاب، قطعی و شکست‌ناپذیر است و هرگز عامل دیگری نمی‌تواند تأثیر آن را تحت الشعاع قرار دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۴۱). از همین رهگذر، بسیاری از دانشمندان علوم اسلامی به تحلیل این مهم همت گمارده‌اند؛ به گونه‌ای که سیری در آثار پژوهشگران نشان می‌دهد ایشان به طور مفصل به زوایای گوناگون دعا، اجابت و اقسام و شرایط آن پرداخته‌اند. در این میان علامه سیدمحمدحسین طباطبایی^۱ از شخصیت‌هایی است که در این عرصه، تلاش فراوانی مبذول داشته است. رجوع به کتبی همچون *تفسیر المیزان*، تعلیقه بر کتاب *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* و دیگر آثار ایشان، شاهدی گویا بر این مدعاست، اما آنچه در این میان مهم است، تحلیل دعا و مسئله تضمینی اجابت آن از رهاورد آموزه‌های دینی و قوانین طبیعی است که در صورت عدم مواجهه صحیح، ابهاماتی را در نظام اعتقادی به دنبال خواهد داشت؛ بنابراین آنچه شایسته تحقیق است آنکه آیا دعا و استجابات آن در پرتو قوانین طبیعت، قابل تجزیه و تحلیل است؟ چگونه کسی می‌تواند حوادث را از منظر قانون علیت به خداوند انتساب دهد، درحالی که هر جزئی از نظام طبیعت صرفاً نتیجه تعامل علی علل طبیعی است؟ برای تحلیل چنین داده‌ای دیدگاه‌های متفاوتی از سوی فیلسوفان و متکلمان بیان شده است؛ به گونه‌ای که برخی منکر قوانین طبیعی شده‌اند و برخی نیز نقض قوانین طبیعی از طریق فعالیت خاص الهی را مطرح ساخته‌اند. درنهایت گروهی نیز به پذیرش عاملیت خاص الهی و اثرگذاری دعا در بستر قوانین علیت حاکم بر جهان

روی آورده‌اند. بدین منظور هدف نوشتار حاضر ارائه پاسخ‌هایی برای پرسش‌های مطرح‌شده از رهگذر طرح اندیشه حضرت علامه طباطبایی رحمته‌الله است. در ادامه پس از مرور اجمالی در بیان حقیقت دعا، عاملیّت الهی در جهان هستی تبیین شده و نسبت آن با قانون علیّت بررسی خواهد شد و در نهایت کیفیت اثرگذاری دعا در نظام طبیعت تحلیل می‌گردد.

۱. واژه‌شناسی مفهوم دعا

دعا در لغت به معنای صدازدن و یاری طلبیدن است (فیومی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۹۴). لغوی دیگری می‌نویسد: دعا کلمه‌ای عربی است که بُن معنایی و موضوع له آن به معنای مایل ساختن چیزی به سوی خود با صدا و کلام است (ابن فارس بن زکریا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۹). در فرهنگ لغت فارسی نیز درباره واژه «دعا» این‌گونه آمده است: خواندن جمله‌های مأثور از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام در اوقات معین برای طلب آمرزش و برآورده شدن حاجت، درخواست حاجت از خدا، نیایش، مدح و ثناء، تحیت، درود، سلام، تضرع و نفرین (عمید، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۳۵). در اصطلاح نیز به درخواست همراه با خضوع و تضرع بنده از خداوند معنا شده است (نجفی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۰۰). شیخ طوسی می‌نویسد:

دعا درخواست انجام کاری از مدعو (خوانده‌شده) به صورت جمله امر و نهی یا در قالب جمله خبری (مانند: **غَفَّرَ اللَّهُ لَكَ**) است. فرق دعا با امر این است که در دعا مرتبه مخاطب فراتر از دعاکننده و در امر، فروتر است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۴۲۴).

علامه طباطبایی رحمته‌الله با عبادت قلمدادکردن دعا، در تعریف آن می‌نویسد:

دعا عبارت است از مجسم‌ساختن توجه قلبی و درخواست باطنی به صورت درخواست ظاهری که افراد بشر در بین خود دارند؛ بدین کیفیت که در برابر پروردگار آن حالتی را می‌گیرند که یک انسان فقیر که خود را پست احساس می‌کند، در برابر توانگری که خود را عزیز و عالی پنداشته، به خود می‌گیرد. دست خود را در مقابل او دراز نموده، گردن خود را کج می‌کند و با حالت ذلت و تضرع حاجت خویش را درخواست می‌نماید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۸).

بنابراین حقیقت و روح دعا توجه قلبی انسان به خداوند عالم است و قوّت این توجه به میزان معرفت و محبت انسان به خداوند بستگی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۰).

۲. جایگاه نظام علیّت الهی در هندسه خلقت

برای بررسی جایگاه خالق هستی در نظام خلقت و نیز تبیین جایگاه نظام علیّت، لازم است هریک از این عناوین به تنهایی واکاوی شود.

۲-۱. جایگاه عاملیت الهی در نظام خلقت

منظور از عاملیت الهی آن است که خداوند فاعلیت خویش را در جهان انسان و در جهان اجسام چگونه اعمال می‌کند؛ از این رو هنگامی که سخن از فاعلیت خداوند باشد، در واقع موضوع مورد بحث، اصل آفرینش ابتدایی جهان توسط خداوند است، ولی وقتی بحث بر سر عاملیت خداوند باشد، لازم است بررسی شود که خداوند پس از آفرینش اولیه جهان، چگونه در امور و پدیده‌های این جهانی دخالت می‌کند و به عبارت دیگر چگونه عاملیت خویش را در این جهان اعمال می‌کند (برزگر و دیباجی، ۱۴۰۰، ص ۲۱۴). قرآن کریم در این راستا مؤثر حقیقی در عالم هستی را خداوند متعال معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که امورات تمامی موجودات به او منتهی می‌شود؛ از این رو در تعریف توحید افعالی آمده است:

هیچ مؤثر مستقلی در عالم، غیر از خدای سبحان نیست و قیومت هستی، آفرینش، مالیکت، ربوبیت، رازقیت و ولایت که هریک بر دیگری مترتب است، منحصرأ از آن خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۷۹).

براین اساس جهان را سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها تشکیل می‌دهد که علت کل، خدای سبحان است: «إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶). کلمه «دَابَّة» در آیه شریفه به معنای هر جنبنده و جاننداری است که روی زمین حرکت و جنبشی دارد و شامل تمامی حیوانات می‌شود. در تفسیر مجمع البیان آمده است:

هیچ حیوان جاننداری نیست که روی زمین حرکت و جنبش کند، جز آنکه خدا فرمانروا و مالک آن است که به هرگونه بخواهد، آن را بگرداند و مقهور خویش سازد. گرفتن موی سر یا موی جلوی آن، کنایه از معنای قهر و قدرت است؛ زیرا کسی که موی سر دیگری را در دست گیرد، او را مقهور و ذلیل خود ساخته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۵۹).

علامه طباطبایی^ع نیز همین معنا را بیان فرموده است:

گرفتن موی جلوی سر، کنایه است از کمال تسلط و نهایت قدرت و «بر صراط مستقیم بودن خدای تعالی» به معنای این است که او سنت‌اش در میان

مخلوقات یک سنّت ثابت است و هرگز تغییر نمی‌کند و آن این است که امور را بر یک منوال یعنی بر منوال عدل و حکمت تدبیر کند و چون چنین است، پس او همواره حق را به کرسی می‌نشاند و باطل را هرجا که با حق در بیفتد، رسوا می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۰۲).

طبیعی است لازمه پذیرش مالکیت مطلق الهی آن خواهد بود که اداره هستی نیز به دست خداوند متعال باشد و مدبّرات جهان، مجریان حکم او بوده و از خود استقلالی نداشته باشند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۵۹، ص ۱۸۰). در آیه دیگری آمده است:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ: چون به چیزی اراده فرماید، کارش این بس که می‌گوید: «باش!» پس [بی‌درنگ] موجود می‌شود؛ پس [شکوهمند و] پاک است آن کسی که ملکوت هرچیزی در دست اوست (یس: ۸۲-۸۳).

بودن ملکوت هرچیز به دست خدا، کنایه استعاری است از اینکه ایجاد هر موجودی که بتوان کلمه «شیء - چیز» را بر آن اطلاق کرد، مختص خدای تعالی است؛ همچنان که می‌فرماید: «اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶۲)؛ پس ملک خدا محیط به هرچیز بوده و نفوذ امرش و ممضی بودن حکمش بر هرچیزی ثابت می‌باشد و چون ممکن است کسی توهم کند که عموم ملک و نفوذ امر خدا با اخلال بعضی اسباب و علل در امر او منافات ندارد، ممکن است بعضی از علل و اسباب در برخی مخلوقات اثری بگذارد که خدا اراده نکرده یا بعضی از مخلوقات را از آنچه خدا اراده کرده است، منع کند؛ از این رو جمله «بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» را با جمله «وَهُوَ يَجْرُؤُ لَا يَجَارُ عَلَيْهِ» باید تکمیل کرد و این جمله درحقیقت توضیح اختصاص ملک است و می‌فهماند که این اختصاص به تمام معنای کلمه است؛ پس هیچ چیزی از موجودات هیچ مرحله‌ای از ملک را ندارد و هر موجودی هرچه را مالک است، در طول ملک خداست، نه در عرض آن تا به مالکیت خدا خلل وارد کند یا اعتراض کند؛ بنابراین حکم و ملک تنها از آن اوست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۶۰). این مالک بودن خدای سبحان نسبت به بندگانش به مالکیت حقیقی و بنده بودن بندگان سبب شده است او به طور علی‌الإطلاق قریب و نزدیک به ایشان باشد؛ نزدیک‌تر از هرچیزی که با او مقایسه شود و این مالکیت مجوز آن شده است که هر تصرفی و به هر شکل که بخواهد، در بندگانش روا دارد، بی‌آنکه دفاعی و مانعی جلو تصرفاتش را بگیرد و این جواز تصرف حکم می‌کند به اینکه خدای سبحان دعای دعاکننده را اجابت کند، هرچه می‌خواهد باشد و با اعطا و تصرف خویش حاجتش را برآورد؛ چون

مالکیت او عام و سلطنت و احاطه‌اش بر جمیع تقادیر، بدون هیچ قید و اندازه‌ای است (ر.ک: همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۲). از نگاه علامه طباطبایی^۱ مالکیت خداوند متعال حتی پس از راندن قضا و قدر در عالم و نیز در اعمال بندگان به اطلاقی باقی است (همان، ص ۳۱). علامه در جایی دیگر می‌افزاید:

امور زندگی متوکلین و متقین جزء کارهای خود خداست و خدایی که سلسله اسباب را به‌راه انداخته، العیاذ باللّه دستبند به‌دست خود نزده، همان‌طور که به اراده و مشیت خود آتش را سوزنده کرده. در داستان ابراهیم این اثر را از آتش می‌گیرد و همچنین در مورد هر سببی دیگر، اراده و مشیت خدای تعالی به اطلاقی خود باقی است و هرچه بخواهد می‌کند؛ هرچند که راه‌های عادی و اسباب ظاهری اجازه چنین کاری را نداده باشند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۲).

از این رو دیدگاه برخی یهودیان که معتقدند پس از خلقت انسان و تقدیر احوال ایشان توسط خداوند، امورات انسان قابل تغییر نبوده و نسخ، بدأ و استجابت دعا در مورد وی بی‌معناست، امری نادرست می‌نماید. همان‌گونه که دیدگاه قدریّه مبتنی بر عدم دخالت و تصرف خداوند بر اعمال بندگان باطل است (همان)؛ بدین منظور از نگاه قرآن کریم، اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند و مستقل در تأثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی و به تمام معنای کلمه کسی جز خدا (عزّ سلطانه) نیست. آیات متعددی گواه این امر است؛ همانند: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ: آگاه باش که خلقت و امر همه به‌دست اوست» (اعراف: ۵۴)، «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ: از آن خداست آنچه در آسمان‌ها و زمین است» (بقره: ۲۸۴)، «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: مر او را است ملک آسمان‌ها و زمین» (حدید: ۵)، «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ: بگو همه از ناحیه خداست» (نساء: ۸) و آیات دیگری که همه دلالت می‌کنند بر اینکه هرچیزی مملوک محض برای خداست و کسی در ملک عالم شریک خدا نیست. خداوند متعال می‌تواند هرگونه تصرفی که بخواهد و اراده کند در آن بکند و کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید، مگر پس از آنکه خداوند باری تعالی اجازه دهد. البته خدا به هر شخصی بخواهد، اجازه تصرف می‌دهد، در عین حال همان شخص نیز مستقل در تصرف نیست، بلکه تنها اجازه دارد و معلوم است که شخص مجاز، دخل و تصرفش به مقداری است که اجازه‌اش داده باشند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۹). طبیعی است در بسیاری از موارد استجابت دعای انسان توسط باری تعالی مستلزم تصرف در عالم طبیعت یا به عبارت دیگر اثرگذاری در عالم طبیعت است.

۲-۲. جایگاه قانون علیّت در نظام خلقت

انسان با سرشت خدادادی خویش برای هر پدیده و حادثه‌ای علتی را اثبات می‌کند و به خود حق می‌دهد درباره هر حادثه‌ای که اتفاق می‌افتد، از چرایی آن بپرسد. تمامی این فرایند از روی اعتقاد به قانون علیّت عمومی است که آن هم برآمده از اعتقادی فطری است (ر.ک: همو، ۱۳۶۲، ص ۱۱۹). قرآن کریم در این باره نیز قانون عمومی علیّت میان موجودات را تصدیق می‌کند و بیانگر آن است که نظام وجود در موجودات مادی اعم از اینکه با جریان عادی موجود شوند یا با معجزه، بر صراط مستقیم است و اختلافی در نوع کار آن علل نیست. به بیان دیگر هر حادثی معلول علت متقدم بر آن است (ر.ک: همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۸). همان‌گونه که در آیه «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا»، خداوند پای اسباب و علل را به میان می‌آورد؛ چون به‌طور عموم فرموده است برای هر چیزی که تصور کنی، حدّ، اندازه و مسیری معین کرده است (همو، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۷۵)؛ بنابراین از منظر قرآن کریم، مسئله حکمفرمابودن قانون علت و معلول در سراسر عالم هستی مورد قبول بوده و تصدیق دارد که برای هر چیزی و نیز برای عوارض آن چیز و در نهایت برای هر حادثه‌ای از حوادث، علت یا عللی است که وجود آن را اقتضا می‌کند و با فرض نبودن آن، وجودش ممتنع است. این همان چیزی است که بی‌شک هرکس در نخستین برخورد و دقت در آیات مذکور آن را می‌فهمد. علامه^{۱۱} در پایان می‌افزاید:

استناد به آیات قرآنی، این سخن را تأکید می‌کند که هر پدیده مادی در این جهان باید بر اساس علل و اسباب مادی تبیین شود و خداوند نیز آن اسباب مادی را در این جهان قرار داده است. به‌باور علامه طباطبایی^{۱۲}، خداوند میان تمامی موجودات پیوندهایی برقرار کرده است و خروج از این پیوندها به ناهمگونی و نابسامانی در نظام طبیعت می‌انجامد و قانون نظام احسن را با اشکال‌هایی مواجه می‌کند. ایشان معتقد است خداوند بین تمام موجودات اتصال‌ها و ارتباط‌هایی برقرار کرده است؛ هر کاری بخواهد، می‌تواند انجام دهد و این نفی علیّت و سببیت میان اشیا نیست و نمی‌خواهد بفرماید اصلاً علت و معلولی در بین نیست، بلکه می‌خواهد آن را اثبات کند و بگوید زمام این علل همه به‌دست خداست و به هر جا و به هر نحو که بخواهد، آن را به حرکت درمی‌آورد؛ پس در میان موجودات، علیّت حقیقی و واقعی هست و هر موجودی با موجوداتی قبل از خود مرتبط است و نظامی در میان آنها برقرار است، اما نه به آن نحوی که از ظواهر موجودات و به‌حسب عادت

درمی‌یابیم، بلکه به نحوی دیگر است که تنها خدا بدان آگاه است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۲۱).

براین اساس قرآن کریم از حوادثی همچون مرگ و زندگی و نیز حوادث زمینی و آسمانی بحث کرده و برای هر یک به مستندی استناد جسته است، اما در نهایت همه را به منظور اثبات توحید، به خداوند متعال مستند می‌داند (ر.ک: همو، ۱۳۶۲، ص ۲۲). نکته کلیدی در این میان آنکه جریان امور فقط از مسیر اسباب، به معنای آن نیست که قدرت مطلقه و غیرمتناهی خدا را مقید سازد و اختیار را از او سلب نماید؛ چراکه او قادر علی‌الإطلاق است، ولی فعل خصوصیتی دارد که متوقف بر وجود اسباب است (ر.ک: همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۰).

۳. فرایند استجاب دعا در پرتو قوانین حاکم بر طبیعت

نگرشی بر آموزه‌های قرآنی نشان می‌دهد که استجاب دعا امری مفروض است؛ از این رو علامه طباطبایی^۱ در بخشی از تفسیر خویش در ذیل آیه شریفه «وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» می‌نویسد:

از معارف این آیه شریفه که مضمونش بهترین اسلوب، لطیف‌ترین و زیباترین معنا را برای دعا دارد، وعده اجابت دعاست. دلیل این امر نیز آن است که عبارت (اجابت می‌کنم دعای دعاکننده) را مقید به قید «إِذَا دَعَانِ» در صورتی که مرا بخواند» فرموده است، با اینکه این قید چیزی جز خود مقید نیست؛ چون مقید خواندن خداست و قید هم همان خواندن خداست و این دلالت دارد بر اینکه دعوت داعی بدون هیچ شرطی و قیدی مستجاب است (همو، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۱).

همین نگاه در منابع روایی نیز انعکاس یافته است (ر.ک: همان، ص ۳۵)؛ از این رو مسئله‌ای که نیازمند تحلیل است آنکه در جهانی با قواعد و انتظامات خدشه‌ناپذیر که آموزش جز در چهارچوب قوانین علیت نمی‌گنجد، چگونه باید اثر امری چون دعا را توجیه کرد؟ هر حادثه‌ای در ظرف مکانی و زمانی ویژه‌ای شکل می‌گیرد که تنها بدان تعلق دارد و در آن ظرف ویژه حادثه دیگری جز این حادثه رخ نمی‌دهد. افزون‌بر این قوانین و نظمی که در عالم هست، اجازه بروز هیچ استثنایی را نمی‌دهد و امور جز در این مجرا در مجرای دیگری پدید نمی‌آیند. با وجود چنین وضعیتی، تأثیر دعا را چگونه باید تحلیل کرد؟ آیا چنین نیست که اگر داعی صورت نمی‌پذیرفت، باز هم روال امور به

همان منوال منظم همیشه بود؟ اگر چنین است که جریان‌های عالم هستی اموری کاملاً مشخص‌اند و تحت سیطره قوانین معین رخ می‌دهند، به‌گونه‌ای که هرگز تخطی به‌دید نمی‌آید، دعای انسان‌ها در کجای این فرایند جای می‌گیرد؟ پاسخ‌هایی برای این پرسش‌ها ذکر شده است که در ادامه به طرح و بررسی آنها می‌پردازیم.

۳-۱. استجابات دعا و نقض قوانین طبیعت

از نگاه عده‌ای، قوانین حاکم بر طبیعت از وضع و قرارداد الهی نشئت گرفته است؛ به‌گونه‌ای که ربط و ضرورت علیّ و معلولی میان آنها جاری نبوده و خداوند متعال به اقتضای حکمت خویش می‌تواند وضع و قرارداد خود را نقض کند؛ براین اساس دیدگاه متفکران غربی در اموری هم‌سنخ دعا مانند معجزه، آن است که نظم طبیعی مورد نقض قرار می‌گیرد و استثنائی است که با مداخله عامل فوق طبیعی حاصل می‌شود؛ برای مثال هیوم در تعریف معجزه آشکارا بر مفهوم نقض قانون طبیعت و تخلف از آن تأکید کرده است. وی با این اعتقاد می‌نویسد: «معجزه تخلف از یک قانون طبیعت به‌وسیله اراده خاص خداوند یا به‌وسیله یک عامل نامرئی است» (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸، ص ۴۴). هلوئی نیز با همین رویکرد، در تعریف معجزه می‌گوید:

معجزه آن است که به‌منظور هدایت یک انسان یا یک امت و برای پای‌بندی آنان به مقررات دینی، در نظام طبیعی جهان تغییری صورت گیرد؛ یعنی خداوند به پیامبرش اجازه می‌دهد در قانون طبیعت تغییر ایجاد کند و با خبر قبلی آن را به حال اول برگرداند (ر.ک: میمنه، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴).

همان‌گونه که روشن است، اساس این دیدگاه بر آن مبتنی شده است که سازوکار طبیعت عاری از هرگونه سببیت، تأثیر و تأثر واقعی میان اجزای آن می‌باشد. به‌دیگرسخن نظم مشهود در طبیعت و حوادث متوالی صرفاً توالی حوادث است که خداوند مستقیماً هر حادثه را می‌آفریند، نه اینکه طبیعت اشیا مؤثر بوده و علیتی در کار باشد (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۸، ص ۶۹). اشاعره و اهل حدیث را نیز می‌توان از قائلان به این دیدگاه قلمداد کرد؛ زیرا ایشان به‌خاطر اعتقاد به توحید افعالی خداوند، قانون علیّ – معلولی را یک قرارداد بشری می‌دانند که درواقع «عادة الله» است (ایجی، [بی‌تا]، ۳۴۱/تستری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۶). مقصود آنان از «عادت» این است که پدیدآمدن رویدادها و اشیا از یکدیگر و تعاقب و توالی امور، صرف عادت و خواست الهی است و میان آنها هیچ‌گونه رابطه تکوینی و علیّ و معلولی وجود ندارد، تا خلاف آن با اشکال و محذور مواجه گردد؛ مثلاً عادت الهی بر این تعلق گرفته است

که آتش همراه احراق و سوزاندن باشد و طبق این تعریف، وقوع معجزاتی مانند عدم تأثیر آتش بر حضرت ابراهیم علیه السلام تنها خارق عادت پیشین است که با اراده و مشیت الهی انجام می‌گیرد (بودری‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۹۰). از همین رهگذر، برخی معتقدند بعضی وقایع همچون مستجاب‌شدن دعا یا شفایافتن وجود دارد که اگر خداوند مستقیماً در آنها دخالت نکرده بود یعنی جلوی نظم همیشگی علت و معلول را نمی‌گرفت یا آن را تغییر نمی‌داد، این وقایع عیناً به این شکلی که رخ داده‌اند، واقع نمی‌شدند و درحقیقت حوادثی یافت می‌شوند که افعال مستقیم خداوند بوده و ناقض قوانین طبیعی به حساب می‌آیند (ر.ک: ویلیام هاسکر و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷-۲۸۸).

بررسی و نقد: ممکن است تصور شود وقوع معجزه راهی برای توجیه چگونگی استجابت دعاست، ولی اگر رخداد معجزه مستلزم نقض قوانین طبیعی باشد، امر دشوار خواهد بود؛ زیرا با درنظرگرفتن لزوم نقض قوانین طبیعی برای مستجاب‌شدن دعاها باید گفت «پس تاکنون دعا‌های بسیار کمی پاسخ داده شده است». گزارش‌های بسیار اندک و بلکه نادری از نقض ظاهری قوانین طبیعی وجود دارد و این درحالی است که بسیاری از مردم واجد تجربه استجابت دعایشان هستند. همچنین باید درنظر داشت که بیشتر دعا‌هایی که صورت می‌گیرد، قابل دستیابی از طریق رخداد‌های معمولی است که باور به امکان آنها از طریق قوانین طبیعی وجود دارد؛ بنابراین قائل‌بودن به دخالت خداوند از طریق معجزه برای برآوردن دعاها، شمار بسیاری از دعا‌های حاجت را بیرون می‌نهد (جراحی و کشفی، ۱۳۹۵، ص ۴۸). علاوه بر آنکه قرآن کریم نیز خارج‌شدن از روال طبیعی را امری نامقبول معرفی می‌کند. شاهد بر این مطلب آن است که حضرت ابراهیم علیه السلام در آیه ۱۲۶ سوره مبارکه بقره از خداوند می‌خواهد روزی را اختصاص به مؤمنان اهل مکه قرار دهد: «وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» و خداوند متعال در پاسخ وی می‌فرماید: به آنها که ایمان نمی‌آورند نیز چند صباحی روزی می‌دهم: «قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَ بئسَ المصیر» . علامه طباطبایی رحمته الله در توضیح این پاسخ می‌نویسد:

از دعای حضرت ابراهیم علیه السلام آنچه بر طبق جریان عادی و قانون طبیعت است، مستجاب می‌گردد و خداوند در استجابت دعایش خرق عادت نمی‌کند و ظاهر حکم طبیعت را باطل نمی‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۲).

۳-۲. استجابات دعا و تغییر ناپذیری نظام طبیعت

در نگاه فیلسوفان اسلامی باید در برآیند استجابات دعا چند مؤلفه به‌طور همسو در نظر گرفته شود: عاملیّت الهی، قوانین علیّت در طبیعت و تحقق استجابات. در این باره پیش از بیان تقریرهای مطرح شده لازم است چند نکته تبیین و تحلیل شود و سپس تقریرهای متناسب ارائه گردد:

الف) تبیین جایگاه اصل علیّت: میان پذیرفتن اصل علیّت با پذیرفتن علّت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علّت به علّت‌های شناخته شده تفاوت است. اصل علیّت که بدیهی و انکارناپذیر می‌باشد، بیانگر آن است که برخی موجودات عالم هستی به وجود موجودات دیگر نیازمندند و بدون آنها وجودشان محقق نمی‌گردد. به‌دیگرسخن موجود فقیر و معلول ممکن الوجود، نیازمند موجودی است که از او رفع نیاز کند. این قاعده بدیهی و غیرقابل تشکیک بوده و بر این اساس هر دانشمندی در هر علمی به دنبال یافتن علّت پدیده‌هاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۵). اشتباهی که در این باره صورت گرفته در باره شناخت علل خاص است؛ یعنی پس از پذیرش این اصل که معلول نمی‌تواند بدون علّت باشد، نوبت به تعیین علّت‌های خاص برای معلول‌های خاص می‌رسد. شناخت علّت خاص هر پدیده از محدوده کار فلسفه خارج و در حیطه علم است که با تجربه علّت‌ها را بشناسد. به عبارت دیگر اصل علیّت به‌عنوان یک قانون عقلی می‌گوید: باید در ورای موجوداتی که محدود، مشروط و نیازمندند، چیز دیگری باشد که به‌وسیله ارتباط با آن، وجود آنها تحقق یابد، اما اینکه ویژگی‌های آن چیز چیست و چه اثری می‌تواند داشته باشد، با قانون علیّت اثبات نمی‌شود.

ب) راه‌های شناخت علّت‌های یک پدیده: مسئله مهم آن است که آیا با تجربه می‌توان علّت منحصر پدیده ای را شناخت؟ در پاسخ باید گفت آزمایش و تجربه (علم) نمی‌تواند علّت منحصر به فرد اشیا را به بشر بیاموزد. تجربه فقط آنچه را در حوزه احساس انسان واقع می‌شود، اثبات می‌کند و حقّ نفی ماورای آن را ندارد. درحقیقت هر معلول طبیعی یک علت طبیعی لازم دارد، ولی نمی‌توان ملتزم شد که علت طبیعی، همین چیزهایی است که به‌عنوان علل طبیعی شناخته شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۹۸)؛ بنابراین این ادعا که علم، مسائلی را که انبیا فرموده‌اند یا تأثیر دعاها را به‌طور مستقل نفی می‌کند، سخنی بی‌اساس است. اساساً تجربه هیچ‌گاه نمی‌تواند محال بودن را اثبات کند. محال بودن، مفهومی تجربی نیست، بلکه مفهومی فلسفی است که فقط از راه عقل به اثبات می‌رسد. آنچه از راه تجربه اثبات می‌شود، عدم وقوع است، اما محال بودن آن دور از

دسترس تجربه می‌باشد؛ پس هر علمی هراندازه پیشرفت کند، نمی‌تواند مسائلی مانند اعجاز، تأثیر دعا و مانند آن را نفی کند و بگوید چنین چیزی محال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۹).

باتوجه به این مقدمه، روشن می‌شود که پذیرش اعجاز یا هر امر خارق عادت به هیچ‌عنوان به معنای انکار اصل علیت یا پذیرفتن استثنا در اصل علیت نیست؛ چون این امور مستند به خدا هستند و علت مفیضه هستی بخش را در خود دارند؛ یعنی فرض پذیرش این امور، فرض پذیرفتن علیت خداست، اما درباره علل طبیعی، اگر معلولی بدون علت طبیعی شناخته شده‌ای به وجود آید، آیا به معنای نقض قانون علیت است؟ همان‌گونه که ملاحظه شد، گرچه نظام هستی بر محور قانون علیت استوار است، ولی باید توجه داشت علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول، محال باشد، بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند سبب پدید آمدن آن گردد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۸۵/ جواد آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۵۸). با ملاحظه آنچه بیان شد، برای به رسمیت شناختن همزمان عاملیت الهی، قانون علیت و استجاب دعا، دو تقریر مطرح است:

۳-۲-۱. استجاب دعا در فرایند علل طبیعی ناشناخته

اصل علیت در تمامی آفرینش حکمفرماست و همه فعل و انفعالات مادی منحصر به علل طبیعی‌اند، اما باید توجه داشت علل طبیعی بر دو گونه‌اند؛ برخی شناخته و برخی نیز ناشناخته‌اند. بسیاری از اتفاقاتی که در قالب استجاب دعا رخ می‌نمایند، قابلیت این را دارند که بر جنبه‌های ناشناخته همین طبیعت مادی متکی باشند. بر اساس این تقریر و با به رسمیت شناختن علل ناشناخته، خللی به نظام علی و معلولی وارد نمی‌شود و در این میان کسی نیز نمی‌تواند ادعا کند علت هر پدیده‌ای را می‌داند؛ زیرا هنوز انبوهی از علل مادی و طبیعی شناخته نشده وجود دارد که شاید بشر هیچ‌گاه نتواند به تمامی این پرسش‌ها پاسخی قطعی دهد. تنها عالم مطلق است که می‌تواند مدعی شود علل همه پدیده‌ها را می‌شناسد (استیس، ۱۳۶۷، ص ۱۱۳). برخی نویسندگان با تکیه بر دیدگاه بیان شده، یکی از ناشناخته‌ترین علل طبیعی را قدرت روح و نفس آدمی می‌دانند و معتقدند قدرت برخی از نفوس، بسیار فراتر از قوای طبیعی است و از این راه سعی در توجه برخی امور همانند معجزه و کرامت را دارند (ر.ک: رودگر، ۱۳۹۹، ص ۹۵). بعضی از آیات (بقره: ۱۰۲) را نیز مؤیدی بر این نگاه می‌توان دانست که تمامی امور خارق‌العاده، سحر، معجزه و غیر آن همچون کرامت‌های اولیا و

دیگر خصالی که با ریاضت و مجاهده به دست می‌آید، همه مستند به مبادی نفسانی بوده و از مقتضیاتی ارادی برخوردار است؛ چنان که کلام خدای تعالی تصریح دارد به اینکه آن مبدای که در نفوس انبیا، اولیا، رسولان خدا و مؤمنان هست، مبدای مافوق تمامی اسباب ظاهری و غالب بر آنها در همه احوال است و آن تصریح این است که می‌فرماید: «... وَ إِنَّ جُنْدَنَا هُمُ الْعَالَمُونَ: کلمه ما درباره بندگان مرسل ما سبقت یافته که ایشان، آری تنها ایشان یاری خواهند شد و به درستی که لشکریان ما تنها غالب‌اند» (صافات: ۱۷۳) یا آیه «كُتِبَ اللَّهُ لِأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ: خدا چنین نوشته که من و فرستادگانم به طور مسلم غالبیم» (مجادله: ۲۱).

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت مبدأ موجود در نفوس انبیا که همواره از سوی خدا منصور و یاری شده است، امری است غیرطبیعی و مافوق عالم طبیعت و ماده؛ چون اگر مادی بود، مانند همه امور مادی مقدر و محدود بود و در نتیجه در برابر مادی قوی‌تری مقهور و مغلوب می‌شد (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۸۰)؛ پس می‌توان گفت استجابات دعا به نحوی به قدرت روحی دعاکننده برمی‌گردد و هرچه روح وی از قدرت بیشتری برخوردار باشد، میزان تسلط آن بر طبیعت نیز بیشتر خواهد بود. حکیم صدرای شیرازی در تبیین این قابلیت روحی می‌نویسد:

از اینکه برخی نفوس الهی دارای چنان قدرتی‌اند که گویا نفس مجموعه عالم طبیعت می‌باشند، تعجب مکن. نفوسی که همان‌گونه که بدن از آنها اطاعت می‌کند، عناصر جهان هم مطیع آنها هستند و هراندازه شباهت به مبادی عالی بیشتر شود، نیرو و تصرف در جهان بیشتر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۶۱۸).

علامه طباطبایی^ع در حاشیه‌ای بر حکمت متعالیه می‌نویسد:

نفوس دعاکننده هرگاه در دعوت خود با تضرع و سؤال، امعان نمایند، برای اتحاد با علل حوائجشان در عالم مثال، مستعد خواهند شد؛ سپس برای اتحاد با علل حوائجشان در عالم عقل مستعد خواهند شد؛ در نتیجه این نفوس به هرنحوی که اراده کرده و بخواهند، با تصرف و تغییر و تحول در ماده، اثر می‌گذارند و این معنای استجابات دعاست و به نظیر این بیان، کرامات و خوارق عادت را می‌توان توجیه کرد (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۶/ طباطبایی، ص ۴۱۰-۴۱۱).

براین اساس آدمی در توجه، ذکر و دعا، به اخلاق ملکوتیان متخلق می‌شود و به اوصاف عقول قادسه متصف می‌گردد که واجد رتبه ولایت تکوینی و صاحب مقام «کن» گشته و با چنین نفس

قدسی اعتلا به ملکوت یافته، اقتدار بر تصرف در ماده کائنات می‌یابد و خارق عادت، معجزه و کرامت از او بروز و ظهور می‌کند و همه معجزات، کرامات و خوارق عادات مبتنی بر این اصل اند؛ بنابراین استجاب دعا امری خلاف سیرت و سنت الهی نیست، بلکه یکی از علل و اسباب تحول و تبدل در عالم طبیعت، نفس متصف به صفات ربوبی و متخلق به اخلاق الهی است که باذن الله در ماده کائنات تصرف می‌کند (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۲-۱۰۴). گفتنی است حقایق و پدیده‌هایی که در پرتو استجاب دعا و به واسطه تقرب در پیشگاه خداوند متعال، لطافت روح و صفای باطن از انسان صادر می‌شود، هرگز تحت تأثیر عواملی دیگر واقع نشده و تأثیر آن قطعی است (طباطبایی، ۱۳۶۲، صص ۴۱ و ۱۱۶).

بررسی و نقد: اگرچه راه حل بیان شده در ابعاد خویش امری درست و ممکن می‌نماید، اما باتوجه به دستور همگانی به دعا و تضمین اجابت آن از سوی خالق هستی: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر: ۶۰)، نمی‌توان از آن به عنوان راهکاری در ابعاد گستره بهره برد؛ زیرا همان‌گونه که از تبیین استدلال بیان شده به روشنی قابل دریافت است، دستیابی به چنین قدرت روحی و سپس تأثیرگذاری بر عوالم طبیعت، فقط برای اوحی از انسان‌ها قابل دستیابی است.

۳-۲-۲. استجاب دعا در فرایند علل فراطبیعی

با نگاهی به قرآن کریم این نکته قابل دستیابی است که دعا مستقلاً می‌تواند سبب اجابت باشد و پدیده‌ای صرفاً در اثر دعا و بدون اسباب عادی تحقق یابد. در قرآن کریم نمونه‌هایی ذکر شده است که بدون استفاده از اسباب ظاهری، دعا سبب تحقق امری شده است؛ از جمله دعای حضرت زکریا علیه السلام: «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ» (آل عمران: ۳۸) که سبب شد خداوند در پیری، فرزندی (یحیی علیه السلام) به ایشان عطا فرماید: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَ سَيَدَأُ وَ خَصُورًا وَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ»؛ پس این مطلب از نظر قرآن کریم قابل انکار نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۲۲). یکی از سنت‌های الهی این است که هرگاه مصالح اقتضا کند، کاری از غیر مجرای طبیعی انجام می‌گیرد. علم یا فلسفه کجا اثبات کرده است که سنت خدا چنین است که هر پدیده طبیعی باید فقط از راه علت مادی و عادی به وجود آید؟ براین اساس اثبات معجزه و تأثیر دعاها به معنای نفی علت در پدیده واقع شده نیست، بلکه به معنای اثبات علتی و رای علت‌هایی است که

عموم مردم می‌شناسند. اینکه خداوند قادر است فراتر از علل و اسباب طبیعی در هر چیزی تصرف کند، تعارض عقلی با قوانین معهود و مأنوس مادی ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۷۳-۷۷). هیچ اشکال عقلی به وجود نمی‌آید اگر خداوند به منظور آشکار ساختن حقیقتی به طور مستقیم یا به واسطه انبیا و اولیا در نظام طبیعت دخالت و تصرف کند. هرگاه نتوانیم علتی طبیعی برای یک معلول بیابیم، یا به دلیل جهل ما در شناخت تمام علل طبیعی است، یا بدین خاطر که آن معلول دارای علل فراطبیعی است، نه طبیعی؛ بنابراین فقدان علل طبیعی به معنای فقدان علت به طور مطلق نیست، بلکه نهایتاً دالّ بر فقدان علل مادی است (سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۶). به تعبیر شهید مطهری: میان نقض یک قانون و حکومت کردن یک قانون بر قانون دیگر، تفاوت است (مطهری، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۴۶۱). قوانین بالادست می‌توانند قوانین پایین دست را تخصیص بزنند؛ هر چند برای کسانی که با قوانین پایین دست طبیعی خو گرفته‌اند، امری محیر العقول، خلاف عقل و خرد به نظر آید؛ بنابراین پذیرش اصل علیّت با پذیرفتن علت‌های خاص در هر مورد و منحصر دانستن علت به علت‌های شناخته شده، متفاوت بوده و منشأ ایجاد اشتباه در مباحث خواهد بود. به عبارت دیگر هر چند نظام هستی بر محور قانون علیّت استوار است، ولی باید توجه داشت علت هیچ پدیده‌ای منحصر به علت‌های شناخته شده آن نیست تا در صورت عدم آن، تحقق معلول، محال باشد، بلکه ممکن است علت یا علت‌های ناشناخته دیگری برای آن معلول وجود داشته باشد و بتواند باعث پدید آمدن آن گردد. معجزات انبیای الهی و کرامات اولیای خدا که همگی از راه علل ناشناخته و نامأنوس تحقق می‌یابد، از این دست است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۵/ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۵۸)؛ در نتیجه خداوند متعال فیض خود را در جهت نظم بیان شده از دو راه محقق می‌نماید: ۱. با علل و وسائط که مورد عنایت پروردگار است؛ ۲. بی وساطت کسی یا چیزی که بر خلاف عادت است (نه بر خلاف علیّت)؛ یعنی خود خداوند که علت تام است، بدون دخالت علت‌های عادی، فیض ویژه خویش را به مستفیض می‌رساند. اساس علوم عقلی بر همان راه اول استوار است، گرچه راه دوم در فلسفه و کلام نفی نشده، همچنان که در دعا کاملاً مشهود است؛ بنابراین صدور یا ظهور همه اشیا از خداست (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۲۲، ص ۳۶۷).

بررسی و نقد: مطابق تقریر پیشین باید به یک علت فراطبیعی برای برخی معلول‌های طبیعی قائل بود و چنین چیزی عقلاً باطل است؛ زیرا علت و معلول طبق یک قاعده مشهور عقلی باید با

یکدیگر سنخیت داشته باشند. اصل سنخیت علت و معلول ایجاب می‌کند که برای معلول‌های طبیعی، به عللی طبیعی قائل باشیم. صدور هر معلولی را نمی‌توان به هر علتی منتسب نمود. چنین چیزی عقلاً غیرقابل قبول است و باعث هرج و مرج می‌شود و نتیجه آن می‌شود که می‌توان هر پدیده‌ای را به هرچیز موهوم، ناشناخته و ناهمگون با آن پدیده نسبت داد.

علامه طباطبایی^۱ در پاسخ این اشکال، بر این عقیده است که معقول نیست معلولی طبیعی، علت طبیعی نداشته باشد؛ بنابراین اگر از راه معجزه درخت خشکی سبز و بارور شد، از آن جهت که موجودی طبیعی است، باید علتی طبیعی داشته باشد، هرچند ما آن علت را بشناسیم یا نشناسیم. وی با استفاده از آیه ۳ سوره طلاق: «و هرکس از خدا پروا کند [خدا] برای او راه بیرون‌شدنی قرار می‌دهد و از جایی که حسابش را نمی‌کند، به او روزی می‌رساند و هرکس بر خدا اعتماد کند، او برای وی بس است. خدا فرمانش را به انجام‌رساننده است. به‌راستی خدا برای هرچیزی اندازه‌ای مقرر کرده است»، می‌فرماید:

امور خارق‌العاده چه در ناحیه شرور مانند سحر و کهنات و چه در ناحیه خیرات مانند استجاب دعا و امثال آن و چه معجزات، مستند به اسباب طبیعی عادی نیستند، بلکه مستند به اسباب طبیعی غیرعادی‌اند؛ یعنی اسبابی که برای عموم قابل لمس نیست و آن اسباب طبیعی غیرعادی نیز مقارن با سبب حقیقی و باطنی و در آخر مستند به اذن و اراده خدا هستند و تفاوتی که میان سحر و کهنات از یک طرف و استجاب دعا و کرامات اولیا و معجزات انبیا از سوی دیگر هست، این است که در اولی اسباب مغلوب می‌شوند، ولی در دو قسم اخیر نمی‌شوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۷۴۱، ج ۱، ص ۷۶-۸۳).

بنابراین سبب قریب امر مادی، مادی است، ولو سبب بعید آن غیرمادی باشد؛ زیرا ممکن نیست موجود مادی بدون سبب مادی پدید آید؛ از این رو سببیت اسباب معنوی در پیدایی بلاهای طبیعی یا دفع و رفع این‌گونه بلاها نیز با استخدام علل و عوامل طبیعی است (ترخان، ۱۳۹۹، ص ۵۷).

نتیجه

یکی از عمیق‌ترین نیازهای انسان، نیاز ارتباط با خداوند است. خداوند، خود دعا کردن را به انسان‌ها آموخته و آنها را به آن دعوت کرده و نیز وعده استجاب دعا را به ایشان داده است. آنچه در این میان با چالشی اساسی از سوی اندیشمندان اسلامی و غربی روبه‌رو شده است، چگونگی تحلیل

فرایند استجابات دعا با توجه به طبیعت و قوانین علیّت می‌باشد. در نوشتار حاضر مسئله مورد بحث، از ساحت‌های گوناگون و با رویکردی به دیدگاه‌های متفاوت مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. نتیجه این واکاوی از منظر علامه طباطبائی^{۱۱} آن شد که اولاً، مؤثر حقیقی در عالم هستی خداوند متعال است و تمامی امورات موجودات به او منتهی می‌شود؛ ثانیاً، یکی از اصول و سنّت‌های الهی در تدبیر جهان، جریان و اتکای آن بر نظام علیّت و سببیت است، ولی باید توجه داشت جریان امور فقط از مسیر اسباب، به معنای مقیدساختن قدرت مطلقه و غیرمتناهی خداوند متعال نیست؛ چراکه او قادر علی‌الإطلاق است و تمامی سلسله علت‌ها و معلول‌ها، سبب‌ها و مسبب‌ها در دست خداوند متعال است. از همین رهگذر اثرگذاری دعا در بستر طبیعت با تمامی قوانین علیّی و معلولی آن قابل تعریف است؛ بنابراین اگرچه تحقق یک پدیده برآمده از دعا، با علل طبیعی ناشناخته همچون نیروی برآمده از قدرت روحی و نفس آدمی قابل تحلیل و توجیه است، اما تکیه بر عوامل فراطبیعی در فرایند تحقق درخواست دعاکننده، امری موجه‌تر می‌نماید. البته فرایند سببیت اسباب فرامادی و معنوی در پیدایی یا نابودی پدیده‌های طبیعی با استخدام علل و عوامل طبیعی صورت می‌پذیرد.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح مقدمه قیصری؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
۲. ابن‌فارس، احمد؛ معجم مقائیس اللّغة؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۱. اردبیلی، سیدعبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲.
۲. استیس، و.ت.؛ عرفان و فلسفه؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: سروش، ۱۳۶۷.
۳. ایجی، عضدالدین؛ شرح مواقف؛ شرح سیدشریف‌علی‌بن‌محمد جرجانی؛ [بی‌جا]: مطبعة السعاده، ۱۳۲۵.
۴. برزگر تبریزی، فائزه و سیدمحمدعلی دیباجی؛ «ملاحظات انتقادی بر دیدگاه پوکینگ‌هورن، نابسندگی قواعد فیزیک نامتعیین‌ها برای تبیین عاملیت الهی»، اندیشه فلسفی؛ ش ۳، تابستان ۱۴۰۰، ص ۲۱۳-۲۲۷.
۵. بوذری‌نژاد، یحیی؛ «تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی»، آینه معرفت؛ ش ۴، زمستان ۱۳۹۰، ص ۸۷-۱۱۳.
۶. ترخان، قاسم؛ «تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلایای طبیعی»، قبسات؛ ش ۹۶، تابستان ۱۳۹۹، ص ۳۵-۶۶.
۷. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ ج ۴، تصحیح عبدالرحمن عمیره؛ قم: انتشارات شریف‌الرضی، ۱۳۷۰.
۸. جراحی، امهانی و عبدالرسول کشفی؛ «تأثیر دعا بر جهان قانون‌مند از دیدگاه استاد مطهری و النور استامپ»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)؛ ش ۱، اردیبهشت ۱۳۹۵، ص ۴۷-۶۸.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله؛ ادب فنای مقربان؛ محقق محمد صفایی؛ ج ۴، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۰. —؛ تسنیم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۴۰۰.
۱۱. —؛ شرح حکمت متعالیه؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۲. رأفتی، فاطمه و حسن ابراهیمی؛ «رابطه استجاب دعا و معجزه با نظام علیت از نظر شارحان

- حکمت متعالیه»، جستارهای فلسفی؛ ش ۲۵، تابستان ۱۳۹۳، ص ۱۲۱-۱۴۱.
۱۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ تعلیقه علامه طباطبایی؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. —؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ تصحیح احمد احمدی؛ تهران: بنیاد حکمت سبزواری، ۱۳۸۱.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اعجاز قرآن کریم؛ قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲.
۱۶. —؛ المیزان؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳.
۱۷. —؛ المیزان؛ ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی؛ چ ۱۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۸. —؛ مجموعه رسائل؛ سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۰، چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۰. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ نجف: مکتب الإعلام، ۱۳۸۳.
۲۱. —؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۲. طوسی، نصیرالدین؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح حسن حسن زاده آملی؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. عباس زاده، عباس و سمانه ارجمندمنش؛ «علم پیشین الهی و اختیار آدمی از دیدگاه ملاصدرا»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت؛ ش ۱، پاییز ۱۳۹۶، ص ۹۷-۱۱۶.
۲۴. عمید، حسن؛ فرهنگ فارسی؛ چ ۱۷، تهران: سپهر، ۱۳۷۴.
۲۵. محمدی، مسلم؛ «حل معمای شَرّ در آثار استاد آیت الله جوادی آملی»، حکمت اسراء؛ ش ۱، بهار ۱۳۸۹، ص ۱۰۹-۱۳۲.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ بر درگاه دوست شرح فرازهایی از دعاهاى افتتاح، ابوحمزه و مکارم الأخلاق؛ تدوین و نگارش عباس قاسمیان؛ چ ۴، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ انسان و سرنوشت؛ چ ۱۳، قم: صدرا، [بی تا].
۲۸. —؛ عدل الهی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ چ ۱، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
۲۹. میمنه، حیدرعلی؛ «معجزه در نگاه متکلمان مسلمان و یهود»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی

آینه معرفت؛ ش ۲، تیر ۱۳۸۷، ص ۱۵۳-۱۸۰.

۳۰. نجفی، محمدحسن؛ جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام؛ ج ۷، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].

۳۱. ویلیام هاسکر، مایکل تاد و دیویدبازینجر پترسون، بروس رایشنباخ؛ عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ ج ۷، تهران: طرح نو، ۱۳۹۰.

بررسی خلود نفس در نگرش قرآنی حکیمان با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی علامه طباطبایی در تفسیر المیزان

قربانعلی کریمزاده قراملکی^۱

چکیده

مسئله خلود نفس یکی از مباحث مهم و بنیادی در نظام‌های الهیاتی به‌ویژه در فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید. این مسئله با رویکردهای فلسفی، کلامی، عرفانی و قرآنی، مورد توجه اندیشمندان مسلمان واقع شده است. در فلسفه اسلامی بر این نکته تأکید شده است که نفس به‌دلیل تجرد و بساطت به‌طور مطلق از فساد و اضمحلال که از عوارض امور مادی و اجسام مرکب است، می‌زا بوده و نفوس به‌خاطر بقای علل مجرده خود تا بی‌نهایت باقی و خالدند. مرحوم علامه طباطبایی^۲ از جمله اندیشمندان با رویکردهای فلسفی و تفسیری در این مسئله در آثار خویش به خصوص در تفسیر المیزان، تأمل نموده و مطالب ناب و ارزشمندی را از نصوص دینی به‌ویژه از آیات قرآن کریم استفاده کرده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و تبیین جاودانگی انسان از دیدگاه قرآن کریم با محوریت آرا و اندیشه‌های فلسفی و تفسیری علامه طباطبایی^۳ می‌پردازد و برآیند آن این است که قرآن کریم درباره جاودانگی انسان یک شاکله سه مدعایی را مطرح می‌نماید: ۱. استمرار زندگی انسان پیش از برپایی قیامت در عالم برزخ؛ ۲. برخاستن ابدان از قبرها در روز قیامت؛ ۳. عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی متناسب با جهان آخرت. توصیف و تحلیل این سه ادعا با محوریت آرا و اندیشه‌های علامه طباطبایی^۴ مهم‌ترین یافته پژوهش حاضر می‌باشد.

واژگان کلیدی: خلود نفس، برزخ، معاد جسمانی، معاد روحانی، تفسیر قرآن کریم، تفسیر المیزان، علامه طباطبایی^۵.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز (g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir).

مقدمه

مسئله خلود نفس یکی از مباحث مهم و بنیادی در نظام‌های الهیاتی به‌ویژه در فلسفه اسلامی به‌شمار می‌آید. این مسئله با رویکردهای فلسفی، کلامی، عرفانی و قرآنی مورد توجه اندیشمندان مسلمان واقع شده است. بحث نفس در فلسفه اسلامی یکی از دشوارترین مباحث فلسفه اسلامی می‌باشد. کسانی که به دوگانگی نفس و بدن معتقدند و ساحت نفس و بدن را متمایز از یکدیگر می‌دانند، درباره حقیقت نفس دیدگاه‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند. مسئله نفس در فلسفه اسلامی، گاه با توجه به جنبه فاعلیت و تدبیر آن نسبت به بدن ملاحظه شده است؛ از این رو برخی فلاسفه اسلامی حقیقت نفس را به پیروی از ارسطو «نخستین کمال برای جسم طبیعی که بالقوه دارای استعداد حیات است» تعریف کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۲۹). این رویکرد، معنای مشترکی است که شامل نفوس نباتی، حیوانی و انسانی می‌شود. گاهی نیز نفس به‌عنوان جوهر مجرد و بسیط و روحانی و الهی که موجب حیات، ادراک، تشخص و هوویت انسان است، در نظر گرفته شده است (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۹-۱۴۰).

واژه «خلود» در حوزه مطالعات فلسفی، کلامی و قرآنی به‌معنای ابدیت و فناپذیری و عدم الموت، ماندگاری و جاودانگی شخصی به‌کار رفته است؛ زیرا با دقت عقلی، ابدیت و ماندگاری جزء لازم ذاتی این مفهوم بوده و از آن قابل تفکیک نیست؛ بر همین اساس آنچه در قرآن کریم برای اشاره به این حقیقت به‌کار رفته است، همان واژه خلود می‌باشد: «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ» (ق: ۳۴). به‌تبع این استعمال قرآنی، اندیشمندان اسلامی این بحث را ذیل عنوان «خلود نفس» یاد کرده‌اند. علامه طباطبایی^۱ در تحلیل واژه خلود با ارجاع به معنای لغوی می‌نویسد:

کلمه (مخلد) در اصل به‌معنای چیزی است که مدتی طولانی باقی می‌ماند و به‌همین جهت به مردی که مویش دیر سفید شده، می‌گویند: (رجل مخلد) و به حیوانی که دندان‌های ثنائی اش آنقدر بماند که رباعی‌هایش نیز بروید، می‌گویند: (دابة مخلده). این معنای اصلی کلمه است، و لیکن به‌عنوان استعاره، استعمال می‌شود. درباره کسی که دائماً باقی می‌ماند. خلود در جنت به‌معنای بقای اشیاء است بر حالت خود، بدون اینکه در معرض فساد قرار گیرند؛ همچنان‌که فرموده: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» و نیز فرموده: «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» و نیز فرموده: «وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَعِمِدًا فَعَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۲۸).

- پرسش‌هایی که پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی بدان است، عبارت‌اند از:
- بازگشت جسم (بدن) در قیامت چگونه متصور است؟
 - آیا ممکن است نفس بدون بدن در عالم دیگر (برزخ) وجود داشته باشد؟
 - بازگشت نفس به بدن خود چگونه متصور است؟
 - دیدگاه علامه طباطبائی* درباره جاودانگی انسان چیست؟

۱. پیشینه بحث

در حوزه مطالعات فلسفی و کلامی در میان اندیشمندان مسلمان، پنج تبیین از اندیشه جاودانگی می‌توان دید:

۱-۱. دیدگاه برانگیختگی

این دیدگاه با آموزه‌های کلامی در هم تنیده است. متکلمان اسلامی ازسویی هویت انسان را همین بدن مادی دانسته‌اند و ازسوی دیگر به ضرورت کتاب و سئت به معاد جسمانی و خلود نفس معتقدند؛ ازاین‌رو بعضی از متکلمان اسلامی نظریه «بقای اجزاء اصلیه» را راه حل مناسب برای تبیین خلود نفس دانستند (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۳۹-۱۴۰). برخی نحله‌های کلامی، جواز اعاده معدوم را برای حل مسئله مبنا قرار داده‌اند و براین‌باورند که وقتی انسان در دنیا فانی و معدوم شد، خدای سبحان مجدداً در قیامت همان بدن را ایجاد می‌کند (تفتازانی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۸۲).

۱-۲. دیدگاه بدن مثالی

تبیین جاودانگی ازطریق بدن مثالی یا لطیف، راه حل دیگری است که برخی اندیشمندان مسلمان مطرح کردند. بر اساس این دیدگاه، انسان علاوه بر بدن مادی، دارای بدن مثالی نیز هست که از قوانین لطیف‌تری برخوردار می‌باشد. این بدن با بدن مادی یک سلسله ویژگی‌های مشترک همچون رنگ، شکل و... دارد، ولی از آن‌رو که بدن مثالی و سایه‌وار بدن مادی است، از مادّه و جرم پیراسته بوده و در هنگام مرگ از انسان خارج و در عالم دیگر به ابدیت می‌پیوندد. حکیم متأله عبدالرزاق لاهیجی در توصیف این دیدگاه می‌گوید:

اشراقیین و صوفیه متفق‌اند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است، عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند، لیکن مادّه ندارند... و از حکمای اقدمین نیز نقل کردند که

«انّ فی الوجود عالماً مقدارياً غیر عالم الحسی، لایتناهی عجایبه و لایمحصی مدته». این جماعت تصحیح معاد جسمانی به این کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند و تجسم اعراض و تجسد اعمال در این عالم صورت تواند بست و جمعی از قائلین به حشر جسمانی، روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعث که آن را برزخ گویند، واقع در این عالم مثال دانند و احادیثی که اشاره به آن شد، مؤید این تواند بود (لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۳۲۲).

۱-۳. دیدگاه اعتقاد به تناسخ

اعتقاد به تناسخ، هرچند مورد مخالفت بیشتر حکمای متأله واقع شده است، در عین حال از جمله راه حل‌هایی است که برخی اندیشمندان مسلمان برای جاودانگی تبیین کرده‌اند. بر اساس این تلقی، خلود انسان از طریق انتقال نفس از بدنی به ابدان دیگر تحقق می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که اگر آدمی از اهل شقاوت و دارای ملکات رذیله باشد، به ابدان موجودات پست‌تر تعلق می‌گیرد و دو باره یک سلسله توالد و تجدید حیات را تجربه خواهد کرد، ولی اگر از اهل سعادت و دارای صفات انسانی و الهی باشد، به ابدان شریف‌تر و کامل‌تر تعلق یافته و برای همیشه در آن بهسر خواهد برد. قطب‌الدین شیرازی با طرح این راه حل برای نفس پس از مفارقت از بدن، سه تصویر نشان می‌دهد و معتقد است هیچ‌یک از اینها منع عقلی ندارند:

یک. عود نفس به بدن خود؛
دو. تعلق نفس به اجرام آسمانی یا آنچه جاری مجرای اجسام سماوی است؛
سه. تناسخ.

وی درباره راحل تناسخ می‌گوید:

و از آن یکی تناسخ است در ابدانی که از جنس آن ابدان باشند، که نفس متعلق به آن بوده باشد، یا بدن انسانی یا بدن حیوانی یا نباتی یا معدنی و هرگاه کسی تکون اشخاص بدنی که صلاحیت تعلق نفس به آن داشته باشد، ازلی باشد و نفس انسانی قدیم باشد، تناسخ واجب است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۷، ص ۱۳۸).

۱-۴. دیدگاه بازگشت ارواح به ابدان

این تصور از جاودانگی، بر این اساس مبتنی است که ارواح پس از رهایی از بدن‌ها و بعد از سپری کردن مدتی در عالم برزخ، در قیامت به ابدان‌شان بازمی‌گردند و از این راه به ابدیت می‌پیوندند. طرفداران این دیدگاه معاد را جسمانی و روحانی می‌دانند. این نظریه مختار بیشتر اندیشمندان مسلمان به خصوص عالمان شیعه همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی است. صدرالمآلهین با پذیرش

این نظریه و انتساب آن به بیشتر اندیشمندان مسلمان، درباره ابدان اخروی بر این باور است که بدن‌های اخروی همه ویژگی‌های بدن دنیوی را دارند، به گونه‌ای که اگر کسی آن را مشاهده کند، خواهد گفت این همان بدن دنیوی است. وی معتقد است کسی که منکر این مسئله باشد، از شریعت الهی خارج و کفر او عقلاً و شرعاً ثابت است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۴). مرحوم علامه طباطبائی^۱ چنان‌که اشاره خواهد شد، این دیدگاه را با استناد به نصوص دینی و آیات قرآن کریم مطرح می‌کند.

۱-۵. دیدگاه بازگشت ارواح به عالم مفارقات

تیبین دیگر از ابدیت، مبتنی بر معاد روحانی است. طرفداران این دیدگاه بر این باورند که روح پس از کسب کمالات و مفارقت از بدن، برای همیشه از بدن خارج و به دلیل تجردش به ابدیت می‌پیوندد. قائلان به این نظریه، نوع پاداش و کیفر نفس را همانند لذت‌ها و درد و رنج عالم خواب، روحانی و عقلی صرف می‌دانند. صدرالمتألهین در کتاب **أسفار** این دیدگاه را به جمهور فلاسفه و پیروان فلسفه مشاء منتسب می‌داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۶۵).

۲. خلود نفس در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی دلایل متعدد بر خلود نفس اقامه شده است. این براهین گاهی با عنوان «فی ان الفساد علی النفس محال» تقریر و بر این نکته تأکید شده است که نفس به دلیل تجرد و بساطت، به طور مطلق از فساد و اضمحلال که از عوارض امور مادی و اجسام مرکب است، مبرا بوده و نفوس به خاطر بقای علل مجرده خود تا بی‌نهایت باقی و خالدند. این برهان در فلسفه اسلامی به شکل‌های گوناگون تقریر یافته است که صدرالمتألهین این برهان را در قالب یک قیاس اقترانی و یک قیاس استثنائی این‌گونه تقریر کرده است:

النفس ممکن و لکن ممکن فله سبب فللنفس سبب (قیاس اقترانی)
 لو جاز زوال النفس لکان إنعدامها بسبب إنعدام علتها لکن التالي
 باطل والمقدم منله (قیاس استثنائی)؛ توضیح اینکه نفس یک موجود
 ممکن الوجود است. هر موجود ممکنی علتی دارد؛ پس برای نفس، علتی
 است. حال اگر نفس بخواهد از بین برود، انعدام او یا باید به سبب زوال
 علت تامه باشد یا یکی از اجزای علت او. لکن علت نفس از آنجاکه از بین
 نمی‌رود، پس نفس نیز از بین نخواهد رفت؛ زیرا نفس یک موجود مجرد
 است که علت فاعلی آن یک جوهر مجرد عقلی است که از جمیع جهات از

مادّه و عوارض آن پیراسته است.^۱

همچنین در فلسفه اسلامی برای اثبات بقای نفس، با تقریرهای گوناگون براهینی مطرح شده است که ناظر بر خلود نفس پس از فاسدشدن بدن می‌باشد. شیخ‌الرئیس در علم‌النفس شفا به‌طور مبسوط و در فصل اول نمط هفتم **إشارات** به‌صورت مجمل (ابن‌سینا، الف، ۱۳۶۳، ص ۳۷۲) و دیگران مانند ملاصدرا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۱) و فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۴۰۸)، این براهین را ذکر کرده‌اند.^۲ از آنجا که موضوع پژوهش حاضر تبیین خلود نفس با رویکرد درون‌دینی است،

۱. صدرالمتألهین این استدلال را در کتاب أسفار أربعه این‌گونه ذکر می‌کند:

«فللنفس سبب والسبب مادام یبقی موجوداً مع جمیع الجهات التي باعتبارها كان سبباً إستحالی إنعدام المسبب كما سبق ذكره فی مباحث العلة والمعلول فالنفس لو إنعدمت لكان إنعدامها بسبب إنعدام سببها أو شيء من أجزاء سببها التام والأسباب أربعة . و يستحيل إنعدامها لإنعدام سببها الفاعلی لأن السبب الفاعلی لها كما سنبین جوهر عقلی مفارق الذات من جمیع الوجوه عن المادة فیمتنع عدمه لأن الکلام فیہ کالکلام فی النفس و محال أن یكون إنعدامها لإنعدام السبب المادی لآنا قد بینا أن النفس لیست مادیة بل مجردة و محال أن یكون لعدم السبب الصوری لأن صورة النفس بعینها ذاتها . و لأن الکلام فی عدم ذلك السبب الصوری کالکلام فی عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل و محال أن یكون لعدم السبب التمامی فهذا الوجه أیضا فیمتنع عدم النفس مطلقاً و أما الصور والأعراض التي یصح علیها ذلك العدم فذلك لصحة العدم علی أحد أسبابها حتی الفاعلیة لكون فاعلها القریب جائز العدم لأن حدوثها لأجل أمزجة مختلفة یفید إستعدادات مختلفة و قد سبق أن الأمر هاهنا لیس كذلك» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۰).

۲. برای نمونه ملاصدرا در جلد ۸ أسفار (فصل چهارم) ذیل عنوان «فی أن النفس لاتفسد بفساد البدن»، ابتدا استدلال ابن‌سینا را نقل و ملاحظات انتقادی خود را این‌گونه ذکر کرده است: «کما قرره الشیخ و غیره بأن النفس یجب حدوثها عند حدوث البدن فلا یخلو إما أن یكون معاً فی الوجود أو لأحدهما تقدم علی الآخر . فإن كانا معاً فلا یخلو إما أن یكون معاً فی الماهیة أو لا فی الماهیة والأول باطل . و إلا لكانت النفس والبدن مضافین لكنهما جوهران هذا خلف و إن كانت المعیة فی الوجود فقط من غیر أن یكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم کل منهما یوجب عدم تلك المعیة لها و لا یوجب عدم الآخر و إما أن یكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فی الوجود فلا یخلو إما أن یكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المتقدم فی الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن یكون زمانیاً أو ذاتیاً والأول باطل لما ثبت أن النفس لیست موجودة قبل البدن و أما الثانی فباطل أیضاً لأن کل موجود یكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء إذ لو إنعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة كافية فی إجابته فلم تكن العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خلف فإذن لو كان البدن معلولاً للنفس لإمتنع عدم البدن إلا لعدم النفس والثالی باطل لأن البدن قد یعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركیب أو تفرق الإلتصال فیطل أن یكون النفس علة للبدن و باطل أیضاً أن یكون البدن علة للنفس لأن العلة أربیع و محال أن یكون فاعلاً لها فإنه لا یخلو إما أن یكون علة فاعلیة لوجود النفس بمجرد جسمیته أو لأمر زائد علی جسمیته والأول باطل و إلا لكان کل جسم كذلك والثانی أیضاً باطل أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادیة إنما تفعل ماتفعل بواسطة الوضع و كلما لا یوجد «۱»

تبيين اين براهين را به آثار و کتاب‌های فلسفی احاله می‌دهيم.

۳. خلود نفس در قرآن کریم

در قرآن کریم در آیات متعدد به شکل‌های گوناگون به بحث جاودانگی و خلود نفس اشاره شده است. مرحوم علامه طباطبائی^۱ با رویکرد تفسیری در **تفسیر المیزان** با تأمل در این آیات، در باب جاودانگی انسان یک شاکله سه مدعایی را مطرح می‌سازد که در اینجا به اختصار به تبیین این سه ادعا خواهیم پرداخت. تبیین این بحث، مسبوق به پژوهش در یک مسئله است.

۳-۱. وحدت جمعی انسان در عوالم وجود

۱. بر اساس اصل تشکیک وجود، عالم وجود دارای مراتبی است که نازل‌ترین آن، عالم ماده است. این عالم به دلیل برخورداری از ماده و قوه، حرکت و تدریج در آن به وجود آمده است. عالم دیگر عالمی است که از ماده مجرد است، ولی آثاری همچون شکل، مقدار، وضع و... را که از جمله امور مادی‌اند، داراست. صور جسمانی، اعراض آنها و هیئت‌های کمالی آنها در این عالم، مجرد از ماده‌اند. بی‌آنکه دارای ماده حامل قوه و استعداد باشند. این عالم «عالم مثال» یا «عالم برزخ» نامیده می‌شود. عالم سوم، عالم مجرد از ماده و آثار مادی همچون اشکال، هیئت‌ها و اعراض است و «عالم عقل» نامیده می‌شود. عالم عقل، هم از ماده و هم از احکام آن مجرد است. این سه مرتبه از عوالم وجود دارای رابطه‌ای طولی و علیّی از بالا به پایین‌اند؛ یعنی عالم عقل، علت عالم مثال و علت عالم مادی است. همچنین بالاترین عالم از میان عوالم سه‌گانه از حیث مرتبه و قوی‌ترین آنها از لحاظ هستی و سعه وجودی و نزدیک‌ترین آنها به مبدأ اعلی، «عالم عقل» است؛ زیرا فعلیت آن تام و خالی از هرگونه قوه، استعداد و امور تدریجی می‌باشد.

مرحوم علامه طباطبائی^۲ در آثار فلسفی در مواضع گوناگون به تبیین و اثبات عالم مثال و عالم عقل پرداخته است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۲). ایشان در اثبات مرتبه عقلی وجود انسان با رویکرد

إلا بواسطة الوضع إستحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الوضع والحيز و أما ثانياً فالأُن الصورة المادية أضعف من مجرد القائم بنفسه والأضعف لا يكون سبباً للأقوى و محال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة و مستغنية عن المادة و محال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو غائية فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس فإذا لم يمس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت اصلاً فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۱).

درون دینی در ذیل آیه «و یَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (یس: ۵۲-۵۱)، با تبیین معانی روح در کاربردهای قرآنی می‌گوید: «در همه این آیات، کلمه من پس از روح، می‌فهماند که روح از جنس و سنخ امر است» (همو، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۹۶). آنگاه ایشان معنای جامع و لطیفی برای حقیقت روح مطرح می‌کند و براین باور است که حقیقت روح از سنخ عالم امر بوده و امر پروردگار عبارت است از کلمه ایجاد و فعل مخصوص او بدون وساطت اسباب مادی. علامه^{۳۲} در پایان بحث در مقام نتیجه‌گیری، عالم امر را که از ماده و ویژگی‌های آن پیراسته است، به عالم ملکوت و عقل تطبیق می‌کند و می‌گوید:

فقد بان بما مر أن الأمر هو كلمة الإيجاد و هو فعله تعالى الخاص به الذي لا يتوسط فيه الأسباب الكونية بتأثيراتها التدريجية و هو الوجود الأرفع من نشأة المادة و ظرف الزمان و أن الروح بحسب وجوده من سنخ الأمر من الملكوت (همان، ص ۱۹۶).

علامه طباطبایی^{۳۳} معتقد است انسان در تمامی عوالم هستی اعم از عالم ماده، برزخ و عالم ملکوت (قیامت)، دارای جسم است و در هیچ عالمی جدا از بدن خویش نخواهد بود؛ زیرا روح انسان، حقیقتی است که در متن و ذات آن، تعلق به جسم نهفته است. هریک از عوالم هستی، نظام، احکام، آثار و قوانین ویژه خویش را دارد (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۱۹). اکنون پس از توضیح این مقدمه به بررسی دیدگاه علامه می‌پردازیم. چنان‌که گفته شد، نظریه ایشان یک شاخه سه مدعایی را تشکیل می‌دهد.

۳-۲. استمرار زندگی آگاهانه انسان در عالم برزخ

علامه معتقد است روح انسان پس از مفارقت از بدن، در نظام و شرایطی قرار می‌گیرد که در قرآن کریم به عالم «برزخ» تعبیر شده است: «و مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مؤمنون: ۱۰۰). اهل لغت برزخ را واسطه میان دو چیز (طریحی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۳۰) و مابین دو چیز (ابن منظور، ۱۹۹۷، ج ۳، ص ۸) دانسته‌اند. وجه تسمیه این عالم به برزخ به خاطر این است که این عالم، واسطه میان دنیا و آخرت می‌باشد. این عالم نخستین عوالم انسان پس از دنیا در مسیر بازگشت به سوی حق تعالی است. ایشان با استناد به برخی آیات به این نتیجه رهنمون می‌شود که زندگی آگاهانه انسان پیش از برپایی قیامت در عالم برزخ استمرار خواهد یافت. در اینجا به دو آیه که مورد استشهاد ایشان است، اشاره می‌شود:

الف) قَالُوا رَبَّنَا أُمَّتَنَا انْتَنَبَيْنَ وَ أَحْيَيْتَنَا انْتَنَبَيْنَ فَأَعْرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ (غافر: ۱۱)

وجه استدلال به این است که در آیه شریفه تا برپایی قیامت به دو بار میراندن و دو بار زنده کردن تصریح شده است. مفسران در تفسیر «أُمَّتَنَا اٰثْنَتَيْنِ» و «اٰخِيَّتِنَا اٰثْنَتَيْنِ»، وجوهی را احتمال دادند. علامه طباطبائی^۳ این آیه را بر عالم برزخ و استمرار حیات انسان تفسیر می‌کند. او معتقد است مقصود از «دو بار میراندن»، یکی میراندن پس از زندگی دنیوی و دیگری میراندن پس از زندگی برزخی است و منظور از «دو بار زنده کردن»، یکی احیا در برزخ و دیگری زنده کردن در قیامت می‌باشد؛ براین اساس معنای آیه شریفه این است که پروردگارا ما را دو بار میراندی؛ یکی اماتة دنیوی که به واسطه آن به برزخ منتقل شدیم و دیگری اماتة برزخی که بدان سبب به عالم قیامت قدم گذاشتیم و نیز دو بار ما را زنده گردانیدی؛ یکی احیا در برزخ پس از خروج از دنیا و دیگری احیا در قیامت پس از اماتة برزخی.

مرحوم علامه^۳ متذکر می‌شود که اگر این آیه بر حیات برزخی دلالت نداشته باشد، لازم می‌آید اماتة دوم لغو و تحقق نداشته باشد؛ زیرا اماتة و احیا در جایی تصور درستی دارد که مسبوق به خلاف آن باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۱۳). ایشان از رهگذر این تفسیر به این نتیجه رهنمون می‌شود که از دیدگاه قرآن کریم، انسان پس از مفارقت از زندگی دنیوی در عالم برزخ، زندگی آگاهانه‌ای داشته و از این راه حیات او استمرار خواهد داشت.

ب) النَّارُ يَعْزُضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (غافر: ۴۶)

در آیه شریفه خدای سبحان تصریح می‌کند که برای خاندان فرعون هر صبح و شام، آتش عرضه می‌کنند تا اینکه در روز قیامت به بدترین عذاب گرفتار شوند. علامه طباطبائی^۳ با تفکیک میان عرضه آتش و ادخال در آن، تصریح می‌کند که عرضه آتش در عالم برزخ است. از تعبیر «النَّارُ يَعْزُضُونَ عَلَيْهَا» برمی‌آید که برای انسان پیش از برپایی قیامت کبری حیات دیگری وجود دارد که برزخ میان دنیا و قیامت است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۳۵).

۳-۳. برانگیختن بدن‌ها از قبرها در قیامت

قرآن کریم افزون بر ادعای استمرار حیات آدمی به شکل برزخی، بر مسئله برانگیختن و برخاستن ابدان از قبرها نیز تأکید می‌کند. در برخی آیات، نحوه برخاستن انسان‌ها به «ملخ‌های پراکنده» تشبیه شده است: «حُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ: درحالی که دیدگان‌شان [از شدت ترس] فرو افتاده، همچون ملخ‌های پراکنده از گورها بیرون آیند» (قمر: ۷).

در سوره معارج تشبیه دیگری وارد شده است که گویی انسان‌ها پس از برپاخواستن از قبرها

شتابان به سوی علامتی می‌دوند: «يَوْمَ يُخْرَجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ: روزی که شتابان از خاک بیرون آیند، گویی به سوی نشانه‌های نصب شده می‌دوند» (معارج: ۴۳).

خدای سبحان در سوره یس در باب برانگیختن و برخاستن ابدان از قبرها این گونه می‌گوید:
 وَ نَفَخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ: [بار دیگر] در صور دمیده می‌شود، ناگهان آنها از قبرها، شتابان به سوی [دادگاه] پروردگارشان می‌روند! می‌گویند: ای وای بر ما! چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟! [آری] این همان است که خداوند رحمان وعده داده و فرستادگان [او] راست گفتند! (یس: ۵۱-۵۲).

علامه طباطبایی^۳ نفخه صور در این آیه را به نفخه دوم تفسیر می‌کند؛ بنابراین وقتی در اثر نفخه صور اولی همه انسان‌ها مرده‌اند، دوباره در اثر نفخه صور دوم از قبرها برانگیخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۹۹).

۳-۴. عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی

مرحوم علامه^۳ در تفسیر المیزان در مواضع گوناگون درباره نظام‌های حاکم بر آخرت و بدن اخروی و ویژگی‌های آن از منظر قرآن کریم بحث کرده است. در ادامه با گزینش چند دسته از آیات که ایشان ذیل آنها به این مسئله پرداخته است، بحث را ادامه خواهیم داد:
 الف) دسته‌ای از آیات به‌طور کلی نظام آخرت را بر مبنای سلم توصیف کرده‌اند و هرگونه وجود تزاحم و تمنع را از آن سلب می‌کنند:

- «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ: به سلامت و ایمنی داخل شوید» (حجر: ۴۶).
- «هُنَّ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ هُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: برای آنان نزد پروردگارشان خانه سلامت و امن است و به پاداش کارهای پسندیده‌ای که همواره انجام می‌دادند، یار و سرپرست آنان است» (انعام: ۱۲۷).
- «لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَ مَا هُمْ مِنْهَا مُخْرَجِينَ: در آنجا خستگی و رنجی به آنان نمی‌رسد و هیچ‌گاه از آنجا اخراج نمی‌شوند» (حجر: ۴۸).

این نوع تعبیر در قرآن کریم گویای این حقیقت است که در جهان آخرت، هیچ موجودی موجودیت دیگری را تهدید نمی‌کند و نظام حاکم بر آن از تزاحم علل و اسباب مادی که از ویژگی‌های ذاتی این عالم است، پیراسته می‌باشد.

ب) قرآن کریم در برخی آیات به توصیف انواع لذت‌ها و آلام جهان آخرت می‌پردازد و آنها را متمایز از لذت‌ها و درد و رنج دنیوی ارزیابی می‌نماید؛ برای مثال قرآن درباره زندگی اخروی می‌گوید:

وَ مَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَ لَعِبٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ: و این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازی نیست و بی‌تردید سرای آخرت، همان زندگی [واقعی و ابدی] است. اگر اینان معرفت داشتند [دنیا را به قیمت از دست دادن آخرت بر نمی‌گزیدند] (عنکبوت: ۶۴).

مرحوم طباطبایی^{۱۱} ذیل تفسیر این آیه با توصیف زندگی اخروی به حیات واقعی، می‌نویسد: زندگی اخروی بقایی است که فناپذیر با آن نیست، لذتی است که با الم آمیخته نیست، سعادت است که شقاوتی در پی ندارد؛ پس جهان آخرت به معنای واقعی کلمه، حیاتی واقعی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۴۹).

همچنین قرآن کریم جهان آخرت را با ویژگی‌هایی همچون زندگی مطلق و سلب مرگ و نیستی: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ: در آنجا مرگ را نمی‌چشند، مرگ آنان همان مرگی بود که در دنیا چشیدند و خدا آنان را از عذاب دوزخ مصون می‌دارد» (دخان: ۵۶) و برخوردار از لذت‌های واقعی و پایدار: «أَكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِمْ وَ ظَلُّوا» (رعد: ۳۵ / صافات: ۴۰-۴۹) و «صِيَافُ عَلَيْهِ بِصِحَافٍ مِّنْ ذَهَبٍ وَ أَكْوَابٍ وَ فِيهَا مَا تَشْتَهُهِ الْأَنفُسُ وَ تَلذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (زخرف: ۷۱ / رک: الرحمن: ۷۵-۴۶ / واقعه: ۱-۳۴ / انسان: ۵-۲۱) و توصیف به آفرینش جدید: «إِنَّا أَنْشَأْنَاهُمْ إِنِّشَاءً» (واقعه: ۳۵) یاد می‌کند. بی‌شک این ویژگی‌ها با لذت‌های دنیوی که با نیستی و فناپذیری همراه‌اند، سازگار نیستند.

ج) قرآن کریم در برخی آیات، افزون بر توصیف نظام آخرت و لذت‌ها و آلام آن، به ویژگی‌های بدن اخروی نیز اشاره می‌کند؛ برای نمونه خدای سبحان درباره سختی عذاب اهل جهنم می‌گوید:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا: کسانی که به آیات ما کافر شدند، به زودی آنها را در آتشی وارد می‌کنیم که هرگاه پوست‌های تن‌شان [در آن] بریان گردد [و بسوزد]، پوست‌های دیگری به جای آن قرار می‌دهیم تا کيفر [الهی] را بچشند. خداوند، توانا و حکیم است (نساء: ۵۶).

آنچه از آیه شریفه برمی‌آید اینکه قوانین اخروی ناقض قوانین دنیوی‌اند؛ زیرا در این دنیا اگر عمق سوختگی پوست، عمیق باشد، دیگر بازسازی آن امکان‌پذیر نیست، درعین حال خدای سبحان برای نشان دادن سختی عذاب اهل جهنم یادآور می‌شود که اگر پوست‌های بدن آنها سوخت، پوست‌های

دیگر جایگزین آن می‌شود.

مرحوم علامه طباطبایی^۱ ذیل این آیه حدیثی را از امام صادق^۲ نقل می‌کند: ابن‌ابی‌العوجاء که مردی ملحد بود، به حضورش آمد و عرضه داشت: چه می‌فرمایی در معنای آیه «كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا، لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» که من در آن اشکالی دارم و آن این است که به فرض که پوست خود انسان گناه کرده باشد، پوست‌های بعدی که در دوزخ پس از سوخته‌شدن پوست اول به بدن می‌روید، چه گناهی کرده‌اند که بسوزند؟ امام صادق^۳ فرمود: وای بر تو! پوست دوم هم در عین اینکه غیرپوست اول است، پوست همین شخص گنهکار است. ابی‌العوجاء عرضه داشت: این پاسخ را درست به من بفهمان. فرمود: تو به من بگو اگر شخصی خشتی را خرد کند و دوباره آن را خیس کند و خشت بزند و به شکل اولش برگرداند، این خشت همان خشت اول نیست و آیا غیر آن نیست و جز این است که در عین اینکه غیر آن است، همان است؟ گفت: بله، خدا مردم را از وجودت بهره‌مند سازد. مرحوم

علامه^۴ در تبیین این حدیث با اذعان به عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی می‌گوید:

برگشت حقیقت جواب به این است که وقتی ماده چند صورت یکی باشد، می‌توان گفت موجود متصور به آن چند صورت یکی است. بدن انسان نیز مانند اجزایش تا زمانی که همان انسان است، یکی است؛ هر چند تغییراتی به خود بگیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۸۵).

«أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؛ أَيَا نَدَانَسْتُنْدُ خَدَائِي كَهَ أَسْمَانِهَا وَ زَمِينِ رَا أَفْرِيدِ، مِي تَوَانْدَ مَانَنْدَ أَنَانِ رَا [پس از پوسیده‌شدن] بیافریند؟» (اسراء: ۹۹).

علامه^۵ در تفسیر این آیه شریفه می‌گوید:

خداوند سبحان در این آیه در پاسخ به کسانی که منکر جاودانگی خود بوده و چنین تصور می‌کنند که حقیقت آنها فقط همین بدن دنیوی است، این استدلال را مطرح می‌کند که خلقت بدن دنیوی، دلیل بر این است که چنین چیزی ممکن است؛ پس دیگر فرقی میان بار اول و بار دوم نیست و همین که خود شما در این دنیا هستید و بدنی زنده دارید، دلیل بر این است که چنین خلقتی محال نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۲۰۹).

وی در پاسخ به این اشکال که این آیه مسئله مثلثیت بدن اخروی با بدن دنیوی را مطرح می‌سازد نه عینیت را، در مقام دفع اشکال، وارد بحث می‌شود و به این نتیجه رهنمون می‌شود که ملاک وحدت و عینیت بدن دنیوی و اخروی، نفس انسانی است که فناپذیر بوده و نزد خدای سبحان

محفوظ می‌باشد؛ بنابراین تشبیه و ماندبودن در این آیه فقط در مورد بدن دنیوی است که مورد انکار قرار گرفته بود، اما جان آدمی که همان نفس اوست، حافظ وحدت و شخصیت انسان، هم در دنیا و هم در آخرت بوده و بدان جهت انسان آخرتی عین انسان دنیوی است، نه مانند آن. دلیل این ادعا همه آیات مربوط به قیامت است که آن را بازگشت انسان به سوی خدا می‌داند و زنده‌شدنش را زنده‌شدن آن انسان و حساب، مجازات و پاداشش را حساب، مجازات و پاداش همان انسان معرفی می‌کند. همچنین ایشان برای اثبات هوهویت بدن اخروی با بدن دنیوی به آیه شریفه «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ» (سجده: ۱۱) استشهاد می‌کند و معتقد است حقیقت انسان به واسطه مرگ از میان نمی‌رود؛ چراکه قرآن کریم درباره قبض روح، تعبیر به «توفی» می‌نماید که ناظر بر دریافت تمام و کمال حقیقت یک چیز است (همان، ص ۲۱۰).

نتیجه

از آنچه گفته شد، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که مرحوم علامه ازسویی براین باور است که انسان در تمامی عوالم هستی شامل عالم مادی، برزخ و قیامت، دارای جسم است و در هیچ عالمی جدای از بدن خویش نخواهد بود؛ زیرا روح انسان حقیقتی است که در متن و ذات آن، تعلق به جسم نهفته است. هریک از عوالم هستی، نظام، احکام، آثار و قوانین ویژه خود را دارد. ازسوی دیگر دیدگاه وی درباره جاودانگی انسان با رویکرد قرآنی، یک شاکله سه مدعایی را تشکیل می‌دهد؛ ۱. استمرار زندگی آگاهانه انسان در عالم برزخ؛ ۲. برانگیختن بدن‌ها از قبرها در قیامت؛ ۳. عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی. این نکته نیز قابل تأمل است که دیدگاه قرآنی مرحوم علامه با برخی دیدگاه‌ها که در پیشینه مسئله اشاره شد، ناسازگار است؛ زیرا این نظریه، دیدگاه‌هایی همچون اعاده معدوم، تناسخ و معاد روحانی را برنمی‌تابد؛ زیرا ازسویی قرآن کریم درباره قبض روح تعبیر به «توفی» می‌نماید که ناظر بر دریافت تمام و کمال حقیقت یک چیز است که با مسئله تناسخ و اعاده معدوم هیچ‌گونه سازگاری ندارد و ازسوی دیگر در رهیافت قرآنی، سخن از برخاستن ابدان از قبرها مطرح بوده که با معاد روحانی صرف ناهمگون است. دیدگاه علامه را با نظریه چهارم که معتقد به معاد جسمانی و روحانی‌اند، می‌توان همخوان دانست.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ (الف)؛ الهیات شفاء؛ تحقیق فنواتی و سعید زاید؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
۲. —؛ (ب)؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیها؛ شرح حسن ملکشاهشی؛ تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی، ۱۳۶۳.
۳. ابن منظور، محمد؛ لسان العرب؛ بیروت: دارالصادر، ۱۹۹۷م.
۴. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه و تعلیقات و حواشی علی مراد داودی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۵. بحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ تحقیق سید احمد حسینی و اهتمام سید محمود مرعشی؛ قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح مقاصد؛ قم: رضی، [بی تا].
۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات؛ تحقیق و تعلیق محمد المعتصم البغدادی؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰ق.
۸. صدر المتألهین، محمد؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۹. —؛ المبدأ والمعاد؛ مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات جامعه المدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۱. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب طباطبایی، ۱۳۸۸.
۱۲. —؛ نهاية الحکمه؛ قم: نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۳. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تحقیق سید احمد حسینی؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۶۵.
۱۴. قطب الدین شیرازی، محمود؛ دره التاج لغره الدیاج؛ کوشش و تصحیح سید محمد مشکوه؛ تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۱۷.
۱۵. —؛ شرح حکمت الاشراف؛ [بی جا]: چاپ سنگی، [بی تا].
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق؛ گزیده گوهر المراد؛ اهتمام صمد موحد؛ تهران: چاپ گلشن، ۱۳۶۴.

چگونگی تمثّل شیطان در عالم مادی بنا بر تقریر فلسفی علامه طباطبایی

اسمعیل سلطانی بیرامی^۱

چکیده

یکی از پدیده‌های نامحسوس جهان آفرینش، شیطان (ابلیس) است. چگونگی تمثّل وی در عالم مادی مطلبی است که مقاله حاضر با استفاده از روش تحلیل و توصیف به تبیین آن از دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته است. بنابر تقریر علامه، چهار دیدگاه در نحوه تمثّل شیطان وجود دارد که عبارت‌اند از: ۱. انقلاب ماهیت: بدین معنا که در هنگام تمثّل، وی به ماهیت دیگری تبدیل می‌یابد؛ ۲. حلول در قالب بدن انسان: در هنگام تمثّل، شیطان در قالب بدن انسان حلول می‌کند، قابل مشاهده می‌شود و کارهایی مانند کار انسان انجام می‌دهد؛ ۳. ابلیس از اجسام لطیف است که در هنگام تمثّل، در شکل و صورت جسم غیرلطیف ظهور می‌یابد؛ ۴. ابلیس با تصرف در قوه ادراک انسان‌ها، خود را به آنان نشان می‌دهد.

مرحوم علامه، جن و ابلیس را همانند فرشتگان مجرد می‌داند. طبق نظر ایشان آنچه در تمثّل اتفاق می‌افتد، در ذات و ماهیت ابلیس شیطان نیست، بلکه وی با تصرف در قوه مدرکه انسان، در ظرف احساس و ادراک بیننده، مطابق هدفی که از تمثّل انتظار می‌رود، متمثّل می‌شود.

واژگان کلیدی: تمثّل ابلیس، انقلاب ماهیت، نظریه حلول، ظهور در شکل جسم، تصرف در قوه ادراک.

مقدمه

یکی از پدیده‌های نامحسوس جهان آفرینش، شیطان است که قرآن کریم از وی بسیار نام برده و کارهای عجیب و غریب به وی نسبت داده است. این موجود، مخلوقی رمز آلود است که در عالم مادی برای انسان‌ها مشهود نیست؛ از این نظر پرسش‌های بسیاری درباره وی مطرح است؛ از جمله اینکه ماده اولیه آفرینش او چیست و چگونه آفریده شده است؟ ماهیت شیطان چیست؟ چه تفاوتی میان ابلیس و شیطان وجود دارد؟ آیا شیطان یکی است یا متعدد است؟ در صورت تعدد، آیا همه آنها در یک رتبه قرار دارند یا رتبه‌های متفاوتی دارند؟ یکی از پرسش‌های اساسی درباره شیطان که از دیرباز حکما و مفسران را به خود مشغول داشته و امروزه نیز در برخی نمایش‌ها و فیلم‌ها نمود یافته است، وجود غیر محسوس شیطان و تمثّل وی به شکل انسان می‌باشد. اگرچه هیچ آیه‌ای به روشنی از تمثّل وی سخن نمی‌گوید، ولی چندین روایت تفسیری به تمثّل شیطان و ابلیس به شکل انسان برای پیامبران، اولیا و برخی افراد دیگر اشاره دارد. در روایات یادشده، برخی آیات بر تمثّل ابلیس به شکل انسان تطبیق یافته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۲)

شیخ طوسی در **أمالی** به سند خویش از یحیی بن حسن بن فرات روایت می‌کند که ابوالمقوم ثعلبیه بن زید انصاری برای ما حدیث کرد و گفت: من از جابر بن عبد الله بن حزام انصاری شنیدم که شیطان در چهار مکان و چهار صورت تمثّل پیدا کرد: در روز جنگ بدر به صورت سراقه بن جشم مدلجی درآمد و به قریش گفت:

لا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَ إِنِّي جَارٌ لَكُمْ فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفَيْتَانَ نَكَصَ
عَلَى عَقْبِيهِ وَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ: امروز هیچ‌کس از مردم بر شما پیروز
نخواهد شد و من پناه شما هستم، پس هنگامی که دو گروه، یکدیگر را دیدند
[شیطان] به عقب برگشت و گفت: من از شما بیزارم (انفال: ۴۸).

در روز عقبه به صورت منبه بن حجاج مجسم شد و ندا داد: محمد و بی‌دینان همراه او در عقبه‌اند، بشتابید و آنان را دریابید. رسول خدا ﷺ به انصار فرمود: نترسید که صدای ابلیس به آنان نمی‌رسد و در روزی که قریش در دارالندوه - برای مشورت در مورد قتل پیامبر اکرم ﷺ - اجتماع کرده بودند، به صورت پیری از اهل نجد درآمد و به آنان مشورت داد و خداوند این آیه را در حقش نازل فرمود:

وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيَثْبُتُوكَ أَوْ يَفْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَ
يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ: و [یاد کن] هنگامی را که کافران
درباره تو نیرنگ می کردند تا تو را به بند کشند یا بکشند یا [از مکه] اخراج
کنند و نیرنگ می زدند و خدا تدبیر می کرد و خدا بهترین تدبیرکنندگان
است (انفال: ۳۰).

در روزی که رسول خدا ﷺ از دنیا رحلت کرد، به شکل مغیره بن شعبه مجسم شد و گفت:
ای مردم! دین خدا را مانند امپراطوری کسری و قیصر موروثی نکنید. شما
امروز آن را توسعه دهید، قهراً برای همیشه توسعه پیدا می کند. زمامداری آن
را به بنی هاشم ندهید که در این صورت فردا منتظر زنان حامله شوید تا
فرزندشان زمامدارتان شوند (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۱۷۷ / بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲،
ص ۷۰۳ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۰۸).

شیخ طبرسی پس از نقل احتمالات گوناگون در داستان جنگ بدر و تمثّل شیطان در شکل
سراقه بن مالک، نه تنها آن را ممکن، بلکه نظر مشهور مفسران می داند و اخبار تمثّل وی به شکل
پیرمردی از اهل نجد بر اهل دارالندوه و به شکل سراقه بن مالک را مستفیض می داند (طبرسی،
۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۵). ایشان همچنین ذیل آیه ۴۸ سوره انفال، روایتی از کلی نقل می کند و در پایان
می افزاید که این روایت از امام باقر و امام صادق ﷺ نیز نقل شده است. طبق این روایت، در جنگ
بدر وقتی دو گروه با یکدیگر روبه رو شده بودند، ابلیس در صف مشرکان، دست حارث بن هشام را
می گیرد. وقتی ابلیس می خواهد فرار کند، حارث مانع فرار وی می شود. ابلیس می گوید: «إِنِّي أَرَى
مَا لَا تَرَوْنَ»، سپس به سینه حارث می زند و می گریزد و به دنبالش لشکر کفار شکست می خورد.
پس از آنکه لشکر به مکه برمی گردد، مشرکان سراقه را عامل شکست خود می دانند. هنگامی که
این سخن به گوش سراقه می رسد، می گوید به خدا سوگند من از رفتن شما به جنگ اطلاع نداشتم
تا اینکه از فرار کردن شما مطلع شدم. وقتی ماجرا را برایش تعریف می کنند. قسم می خورد که
چنین چیزی نبوده است. زمانی که مسلمان می شود، متوجه می شود در آن روز شیطان بوده که
به صورت سراقه مجسم شده بود (همان، ص ۸۴۴).

علامه طباطبایی ﷺ ذیل آیه «وَ إِذْ زَيْنَ هُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ وَ قَالَ لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ ...»
(انفال: ۴۸) می نویسد: زینت دادن عمل توسط شیطان هم با وسوسه شیطان به وسیله تهییج
عواطف درونی مربوط به عمل در دل مشرکان قابل انطباق است، هم با تمثّل شیطان در
شکل انسان و گفتن این سخنان به مشرکان سازگاری دارد. روایات راجع به این داستان هم

که از طریق شیعه و سنی وارد شده، این احتمال را تأیید می‌کند. بر اساس روایات یادشده، شیطان در نظر مشرکان به شکل سراقه بن مالک که از اشراف کنانه بود، مجسم شده و با ایشان گفت‌وگو کرده و حتی پرچم مشرکان را هم بلند کرده و وقتی آنان را به میدان جنگ کشانده، پا به فرار گذاشته است.

علامه در ادامه می‌افزاید: گرچه برخی مفسران این احتمال را به خاطر ضعف سند روایات و بی‌اعتباری مدارک تاریخی آن ضعیف دانسته‌اند یا به دلیل متواتر نبودن یا عدم همراهی با قراین قطعی موجب اطمینان تام ندانسته‌اند، اما اصل احتمال از امور محال نیست؛ از این رو نمی‌توان آن را مخالف عقل دانست. از سوی دیگر از قصه‌هایی نیست که مخالف روایات صحیح باشد و از سوی سوم هیچ مانعی ندارد که شیطان در نظر مشرکان مجسم شده و ایشان را به سوی ضلالت کشانده باشد، سپس آنان را در هلاکت رها کرده باشد یا پس از مشاهده عذاب الهی فرار کرده باشد.

علامه رحمته‌الله همچنین با کمک گرفتن از سیاق جملاتی مانند «وَ إِنِّي جَارٌّ لَكُمْ»، «فَلَمَّا تَرَأَتِ الْفِئْتَانَ نَكَصَ عَلَيَّ عَقْبِيهِ» و «إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ»، معنای دوم را تقویت می‌کند و می‌نویسد: معنای جمله «إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ» را به خاطرات درونی (وسوسه شیطان به وسیله تحریک عواطف درونی مشرکان) ارجاع دهیم، مستلزم نوعی عنایت استعاری است که خیلی بعید به نظر می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۹۸). علامه در بحث روایی پس از نقل روایتی از تفسیر عیاشی مبنی بر اینکه شیطان چهار جا و چهار صورت تمثیل پیدا کرد و نیز روایت فوق‌الذکر از مجمع البیان می‌نویسد: این روایت را ابن شهر آشوب از امام باقر و امام صادق علیه‌السلام نقل کرده و در معنای این دو روایت روایات بسیاری از طرق اهل سنت از ابن عباس و غیر او نقل شده است، گرچه برخی مفسران چنین چیزی را بعید دانسته‌اند، ولی استبعاد بدون دلیل در بحث علمی کارساز نیست. همچنین که اثبات بدون دلیل نیز چنین است، جز اینکه ظاهر آیه با اثبات موافقت‌تر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۰۹). ایشان در جای دیگر می‌نویسد: اخبار فراوانی در ابواب متعددی وارد شده بر اینکه شیطان برای انبیا و اولیا و برخی افراد انسانی، تمثیل یافته است (همان، ج ۶، ص ۱۲).

بیشتر مفسران تمثیل شیطان به شکل انسان را در موارد پیش‌گفته پذیرفته‌اند (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۵۳/ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۴۴/بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۴۷/ابن عاشور، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۱۲۷/شوکانی، ۱۴۱۴،

ج ۶، ص ۳۴۵ / بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۷۰۳ / ابن کثیر، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۳۵ / حقی برسوی، [بی تا]، ج ۱ ص ۱۹۰ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۲۱ / فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۹۸. گروهی دیگر از مفسران، مصداق‌های دیگری برای تمثّل وی به شکل انسان اضافه کرده‌اند؛ مانند:

- تمثّل شیطان برای حضرت آدم و حوّا (مراغی، [بی تا]، ج ۸، ص ۱۱۹)؛

- تمثّل وی برای قوم حضرت موسی ﷺ در جریان تأخیر آن حضرت در بازگشت از معیاد و بیان اینکه حضرت موسی ﷺ فرار کرده و هرگز برنخواهد گشت. زیورهایتان را بیاورید تا الهی بسازم پرستش کنید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۰۱)؛

- تمثّل برای حضرت ایوب (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۲۸۸)؛

- تمثّل به شکل انسان پس از وفات حضرت سلیمان (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۵۳)؛

- تمثّل برای قوم لوط و تعلیم عمل لواط (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۴)؛

- تمثّل برای حضرت یحیی به صورتی عجیب و غریب (همان، ج ۱۴، ص ۳۸).

برخی با استناد به روایتی، آیه شریفه «كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» چون حکایت شیطان که به انسان گفت: کافر شو و چون [وی] کافر شد، گفت: من از تو بیزارم؛ زیرا من از خدا پروردگار جهانیان می ترسم» (حشر: ۱۶) را بر تمثّل شیطان برای عابد بنی اسرائیل و پیشنهاد کفر حمل کرده‌اند (مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۲۸۲ / سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۳۰ / ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۳۴۸ / طبری، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۳۳ / ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۲۸۵ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۹۷ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۱۵).

باتوجه به در معرض حس نبودن شیطان، چگونگی تمثّل و مشاهده وی توسط انسان جای سؤال دارد. مقاله حاضر به بررسی چگونگی تمثّل شیطان به شکل انسان از دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی ﷺ می پردازد.

اینکه تمثّل شیطان در قالب و شکل انسان به چه معناست، پرسشی است که برای پرداختن به آن باید نخست پرسش‌های فرعی دیگری پاسخ داده شود؛ مثلاً تمثّل به چه معناست؟ ماهیت شیطان چیست؟ آیا وجود وی جسمانی است یا غیرجسمانی؟ چه تفاوتی میان ابلیس و شیطان وجود دارد؟ آنگاه پس از تبیین ماهیت وی، نوبت به تبیین چگونگی تمثّل به شکل انسان و پاسخ به شبهات در این باره می رسد.

بحث از تمثّل شیطان، پیشینه‌ای به دیرینه تفسیر قرآن کریم دارد. مفسران نوعاً ذیل آیه ۴۸

سوره انفال از تمثّل شیطان به شکل سراقه بن مالک (ابن عاشور، [بی تا]، ج ۹، ص ۱۲۷ / شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۴۵ / آملی، ۱۴۲۲، ج ۴ ص ۹۳ / بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲ ص ۷۰۳ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶ ص ۱۲۱ / فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۳۹۸) و ذیل آیه ۱۰۱ سوره بقره به بحث از تمثّل شیطان به شکل انسان (آل غازی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۶۴ / ابن کثیر، [بی تا]، ج ۱، ص ۲۳۵ / حقی برسوی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۹۰ / طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۵۳ / ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۴۴ / بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۴۷) سخن گفته اند. آنان در بیان مفهوم تمثّل و چگونگی آن اتفاق نظر ندارند. تعدادی از مفسران فقط به بیان معنای تحت اللفظی تمثّل بسنده کرده اند (ابن عاشور، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۶۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۸۳). برخی دیگر با اندکی توضیح درباره مفهوم و چگونگی تمثّل، آن را بر تغییر صورت حمل کرده اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۹)، ولی با بررسی اجمالی که صورت گرفت، اثری که به صورت مستقل به این موضوع - به خصوص از دیدگاه علامه طباطبایی * - پرداخته باشد، یافت نشد.

۱. مفهوم شناسی

پیش از هرچیز لازم است واژگان و مفاهیم کلیدی به کار رفته در مقاله روشن شود؛ زیرا ممکن است یک واژه، مفهوم و کاربردهای گوناگونی داشته باشد و مشخص نکردن معنا و کاربرد مورد نظر، سبب اشتباه شود.

۱-۱. تمثّل

تمثّل در لغت، مصدر باب تفعّل از ریشه «م - ث - ل» به معنای شکل و صورت یافتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۷۵۹ / فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۶۳ / ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱ ص ۶۱۲). «تمثّل بالشّیء» به معنای مثال زدن به چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۶۱۲). «تمثّل بقول الشاعر» به معنای شاهد آوردن از سخن شاعر است (طریحی، ۱۹۸۵، ج ۵، ص ۴۷۲). وقتی گفته می شود: «تمثّل کذا» یعنی آن چیز را صورت گری کرد. «مُتَمَثِّل» به چیزی اطلاق می شود که به شکل دیگری درآمده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۷۵۹). تمثال هر چیزی شکل و صورت آن چیز است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۲۲). کتب لغت فارسی آن را به نگاشته (عکس) و مجسمه ترجمه کرده اند (دهخدا، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۱۰۶ / معین، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۱۳۹). از معانی یادشده به دست می آید که تمثّل ابلیس و شیطان به شکل انسان در لغت به معنای متصور شدن و

صورت گرفتن شیطان به شکل و صورت انسان (شکل یا مجسمه) است؛ به گونه‌ای که فرد مقابل آن را انسان ببیند. تفاوت «تمثل» با «تشکل» در این است که در تمثل، تمثّل کننده (ابلیس) در ظرف مشاهده و ادراک بیننده به صورت انسان ظاهر می‌شود، ولی در خارج از ظرف ادراک بیننده، ابلیس است، ولی در تشکل، ابلیس در ظرف ادراک و در خارج انسان می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۳).

۱-۲. شیطان

در اینکه واژه شیطان از «شطن» مشتق است یا از «شیط»، اختلاف وجود دارد. بیشتر لغت‌دانان آن را مشتق از شطن دانسته‌اند. شَطْن به معنای دور شدن است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۳۶ / ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۸۳ / فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۱۳ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۵۴). وجه نامگذاری شیطان به این نام، دور شدن وی از حق یا رحمت بوده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۱۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۸۹). برخی دیگر از لغت‌دانان آن را از «شاط - یشیط» به معنای هلاک شدن یا سوختن دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۳۹ / فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۲۹ / راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۵۴). طبق نظر بیشتر محققان، «شیطان» علم نبوده، بلکه وصف یا اسم جنس است و به هر فرد تبهکار، متمرّد و طغیان‌گر اعم از آنکه از جنّ باشد یا انسان یا جنبنندگان دیگر، اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۴۵۴). آیه شریفه «شَیَاطِینَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (أنعام: ۱۱۲) مؤید این برداشت است، گرچه بر اساس نظر محققان، هر فرد تبهکاری شیطان است، ولی در بیشتر کاربردهای قرآنی، بر ابلیس تطبیق یافته است (بقره: ۳۶، ۱۶۸، ۲۰۸، ۲۶۸ / آل عمران: ۳۶، ۱۵۵، ۱۷۵). مقصود نویسنده از شیطان در مقاله حاضر نیز همان ابلیس است.

۱-۳. ابلیس

«ابلیس» نام خاص (علم) برای موجودی است که از فرمان خدا سر باز زد و از درگاهش رانده شد. در قرآن کریم لفظ ابلیس، به عنوان اسم خاص به کار رفته است، ولی در احادیث آن را در قالب «ابالسه» جمع بسته‌اند که نشان از اسم خاص نبودن آن دارد (طبری آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۶ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۲۷۱). در اینکه واژه «ابلیس» مشتق است یا جامد، اختلاف نظر وجود دارد؛ تعدادی

از لغت‌شناسان آن را واژه‌ای غیرعربی دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳/ بلاسی، ۲۰۰۱، ص ۱۵۰/ آرتور جفری، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴) که به دلیل عجمیت و علمیت، غیرمنصرف شده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۰/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۸/ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۵۴)، اما برخی محققان آن را واژه‌ای عربی و مشتق از «ابلاس» به معنای یأس و ناامیدی دانسته‌اند و براین باورند که نام ابلیس، عزازیل یا حارث^۱ بوده و به دلیل ناامیدی از رحمت خدا یا خیر، به این نام نامیده شده است (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۸۴/ طبری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۸۰/ مقاتل، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۶۵۳)، دلیل غیرمنصرف شدن کلمه در صورت عربی بودن را شباهت آن به اسماء عجم و نظیرنداشتن در زبان عربی و ثقل آن بر عرب‌زبانان دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۸).

نتیجه‌ای که از مفهوم‌شناسی این دو واژه به دست می‌آید اینکه ابلیس به معنای ناامید از رحمت خداوند، به موجودی که از دستور خدا بر سجده به آدم سرپیچی کرد و همواره در صدد اغوای انسان بوده و هست، اختصاص دارد. واژه «شیطان» به معنای موجود شریر و تبهکار، گرچه طبق معنای لغوی اختصاص به ابلیس ندارد، ولی در بیشتر کاربردهای قرآنی بر آن تطبیق یافته است.

۱-۴. جن

از آنجاکه در موضوع ماهیت ابلیس، یکی از دیدگاه‌های مهم، جن بودن ابلیس است، بررسی مفهوم جن نیز لازم به نظر می‌آید. «جِنّ» از ریشه جنن به معنای پوشیدن و پوشاندن است. طبق گفته راغب اصفهانی در **المفردات**، اصل جن، پوشاندن چیزی از حس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶، ص ۲۰۳) و این معنا در تمامی کاربردهای این واژه همچون جن (موجود پوشیده از حواس)، جنت (باغ پوشیده از درختان)، مجنون (فردی که عقلش پوشیده شده) و جنین (فرزندی که در بطن مادر است) وجود دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۲۱). مقصود از این واژه در مقاله حاضر، کاربرد نخست آن است. البته جن را گاهی «جانّ» هم می‌نامند. قرآن کریم از موجودی که برابر انس (انسان) است، گاهی با واژه

۱. مطابق حدیثی از امام رضا^ع، اسم آسمانی ابلیس، حارث بوده است: «وُ سَأَلَهُ عَنِ إِبْلِيسَ مَا كَانَ فِي السَّمَاءِ قَالَ كَانَ إِسْمُهُ الْحَارِثُ» (عیون أخبار الرضا (ع)، ج ۱، ص ۲۴۲). طبق حدیث دیگری از آن امام همام، نام آن ملعون، ابلیس نامیده شده است؛ زیرا از رحمت خداوند ناامید شد: «وُ بُعِيَ إِبْلِيسُ لِأَنَّهُ أُبْلِيسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ» (معانی الأخبار، النص، ص ۱۳۸).

جن یاد می‌کند: «یا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ» (الرحمن: ۳۳) و گاهی آن را «جان» می‌نامد: «فَيَوْمِئِذٍ لَا يَسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌ» (الرحمن: ۳۹).

۲. ماهیت ابلیس

درباره ماهیت ابلیس آنچه مسلم است اینکه وی فردی جسمانی محسوس همانند انسان و حیوان نیست که در میان مردم رفت و آمد کند و به چشم دیده شود، بلکه وجودی پُررمز دارد که ماهیت و حقیقت آن نیازمند بررسی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ج ۱ ص ۷۹). چهار دیدگاه عمده در باب ماهیت ابلیس در میان متکلمان و فلاسفه وجود دارد:

۲-۱. یکی از قوای نفس

یکی از دیدگاه‌ها در ماهیت ابلیس، تطبیق آن بر یکی از قوای نفس انسانی است. این دیدگاه که در واقع به معنای انکار وجود شیطان در خارج است، طرفدارانی دارد. البته باورمندان به این دیدگاه در بیان اینکه شیطان و ابلیس کدام قوه نفس است، هم‌داستان نیستند. برخی آن را قوه دعوت‌کننده به شر و فساد از انسان می‌دانند. اخوان‌الصفاء (انجمن فلسفی عرفانی قرن چهارم)، شیاطین جن را نفوس شرور مفارق از بدن می‌دانند. این نفوس تا زمانی که از بدن مفارقت ننموده‌اند، بالقوه شیطان‌اند، وقتی مفارقت نمودند، بالفعل شیطان می‌شوند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۸۱).

میرداماد در این باره می‌گوید: برخی فلاسفه شیطان را قوه متخیله در درون انسان می‌دانند که بر عقل غالب است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۰۴). فخر رازی نیز به نقل از برخی فلاسفه، نفوس ناطقه بشری را که از بدن مفارقت کرده، در صورتی که خیر باشد، فرشته نامیده و در صورتی که شر باشد، شیاطین خوانده است؛ البته با این تفاوت که اولی در خدمت نفس ناطقه انسان و دومی منازع جوهر عقل است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸۱). تفتازانی در شرح المقاصد به نقل از برخی دیگر از آنان می‌نویسد: شیاطین همان قوای متخیله انسان هستند که بر قوه عاقله مستولی شده و آن را از توجه به جناب قدس و اکتساب کمالات عقلیه بازمی‌دارند و به اتباع شهوات و لذات حسیه متمایل می‌سازند (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۶۶). فیض کاشانی اتحاد شیطان و فرشته را با نفس انسان و اینکه این سه اشیا بی‌خارج از وجود انسان نیستند را دیدگاه برخی از اهل معرفت دانسته است (فیض کاشانی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۲). ملاصدرا نیز اتحاد نفوس

فاضل بشری با فرشته و نفوس خبیث شرور با جن را دیدگاه گروهی از نصاری می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۰۴). طبق گفته اینان، شیطان همان نفس بداندیش (نفس اماره یا قوه شهویه و غضبیه یا مرتبه‌ای از روح انسان) است که از درون، انسان را به انحراف و گمراهی سوق می‌دهد و موجب لغزش و سقوط وی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۴ و ج ۸، ص ۳۷ / رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۶۸).

بررسی: علامه طباطبایی با اذعان به وجود خارجی و حقیقی ابلیس، منشأ دیدگاه یادشده را مادی‌گرایی باورمندان به آن می‌داند. مادی‌گراها همه چیز را با عینک مادیت می‌بینند؛ لذا معنویات و ماورای طبیعت برایشان مفهومی ندارد. این دیدگاه، نظریه جدیدی نبوده، بلکه تطور جدیدی از یک فرضیه قدیمی است. قدامی متکلمین بر این باور بوده‌اند که اموری مانند جن [و ابلیس]، اموری مادی بوده، ولی دست حس و تجربه بدان نمی‌رسد. وقتی اساس علم، به حس و تجربه مبدل شد، اهل دانش (تجربه‌گرایان) حقایق نامبرده را به‌عنوان امور مادی انکار کردند؛ چراکه با چشم معمولی و نیز با چشم مسلح مانند تلسکوپ قابل رؤیت نبودند. اینان برای اینکه یک‌سره زیراب دین را نزنند و از سوی دیگر علم قطعی خود را مخدوش نسازند، حقایق نامبرده را به امور مادی برگرداندند، درحالی‌که امور یادشده اموری خارج از طبیعت است و علوم طبیعی راهی به درک آن ندارد؛ از این رو اگر علوم طبیعی در آن ورود یابد، اثباتاً و نفیاً نمی‌تواند آن را درک کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۱۴ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۸).

امام خمینی^ع نیز در رد دیدگاهی که ابلیس را جنبه سوئی انسان دانسته، می‌نویسد: جنبه سوئی صورت موهومه عاری از حقیقت و خالی از تحقق و واقعیت بوده و از دام‌های ابلیس است که انسان را سرگرم به آن می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۰).

اما اینکه تجربه‌گرایان، دیده نشدن ابلیس را دلیل بر وجود نداشتن وی دانسته‌اند، در جواب باید گفت تلازمی میان وجود داشتن و دیده شدن نیست. رؤیت مانند هر کار دیگر شرایطی لازم دارد که در صورت تحقق آن، اتفاق می‌افتد و در صورت عدم تحقق، غیرممکن می‌شود و از آنجا که چشم انسان تنها قادر به دیدن امور محسوس است و ابلیس از امور محسوس نیست، دیده نمی‌شود و چنین دیده‌نشدنی دلیل بر وجود نداشتن نمی‌شود.

۲-۲. موجودی مجرد از جنس فرشتگان

به باور برخی مفسران، ابلیس از طایفه «جن» و جن از جنس فرشتگان است؛ بدین معنا که فرشتگان به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شوند؛ گروهی از آنها به اسم «جن» نامیده می‌شوند و ابلیس از آنهاست. این سخن ریشه در سخن برخی متکلمان و فیلسوفان دارد که جن را موجودی مجرد و از جنس ملائکه دانسته‌اند. طبق گفته شیخ طوسی، برخی از فلاسفه و معتزلیان نخستین، بر مجرد بودن ابلیس معتقدند و وی را از جنس روح و ملائکه مجرد می‌دانند. از فلاسفه نقل شده است که اگر ابلیس و شیاطین دارای اجسام لطیف مانند هوا باشند، بر انجام هیچ کاری قادر نخواهند بود و با کمترین عاملی ترکیب آنها تباہ خواهد شد و اگر اجسام کثیف باشند، لازم است ما آنها را مشاهده نماییم (درحالی که قابل مشاهده نیستند)، درغیراین صورت جایز خواهد بود که در برابر دیدگان ما کوه‌هایی وجود داشته باشد، ولی ما آنها را نبینیم (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۳۰). از معتزله نیز نقل شده است که ملائکه، جن و شیاطین، حقایق مختلفی نیستند، بلکه همگی حقیقت واحدند و تفاوت میان آنان در عوارض و افعال است؛ یعنی ملائکه فقط کار خیر انجام می‌دهند، از شیاطین فقط کار شر صادر می‌شود و جن گاهی کار خیر و گاهی شر انجام می‌دهد (همان). صاحب المنار به‌رغم اینکه با استناد به آیه «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ» (کهف: ۵۰)، ابلیس را یکی از جن دانسته، ولی با این باور که جن، صنفی از فرشتگان است، به همنوع بودن ابلیس با فرشتگان نظر داده است و در ذیل آیه ۳۴ سوره بقره می‌نویسد: ابلیس فردی از فرشتگان است و دلیلی نداریم که میان فرشتگان و جنّ اختلاف ذاتی باشد، بلکه اختلاف میان آنها تنها در صنف و وصف است؛ بنابراین جن صنفی از فرشتگان است (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۶۵). سعیدبن جبیر به نقل از قرطبی بر آن است که اصولاً جنیان یکی از اسباط فرشتگان هستند که از آتش آفریده شده‌اند و ابلیس از آنان است و بقیه فرشتگان از نور خلق شده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۹۴). طبق گفته وی فرشتگان و جنّ از یک حقیقت‌اند. افراد نخبه و ممتاز آنان فرشته و افراد پایین دست آن جنّ محسوب می‌شوند. طبق این بیان جن و ابلیس همانند فرشته، مجرد تام خواهد بود.

شیخ طبرسی نیز ذیل آیه ۳۴ سوره بقره، این قول را از ابن عباس و ابن مسعود و قتاده نقل کرده و می‌گوید: مختار شیخ طوسی نیز همین است و همین قول را منتسب به امام صادق علیه السلام می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸).

یکی از ادله کسانی که ابلیس را از جنس فرشتگان می‌دانند، سیاق آیاتی است که از خودداری وی از سجده بر آدم خبر داده است: «فَسَبِّحُوا لِلَّهِ أَجْمَعِينَ أَلَّا يَكْفُرَ الْإِنْسَانُ بِمَا كَفَرَ» (بقره: ۳۴). سیاق این آیه و آیات مشابه (ر.ک: حجر: ۳۰-۳۱) نشان می‌دهد که ابلیس از جنس فرشتگان بود؛ زیرا در این آیات، ابلیس از فرشتگان استثنا شده است و آنچه در استثنا موافق اصل شمرده می‌شود، استثنای متصل است (استثنایی که در آن مستثنا از جنس مستثنی منه بوده و در آن داخل است) و عدول از آن در آیه نیازمند قرینه است و نه تنها قرینه‌ای بر آن نداریم، برعکس اگر استثنا را از نوع منقطع بدانیم و ابلیس را از جنس فرشتگان ندانیم، فرمان حق شامل وی نخواهد شد و خودداری از سجده، تمرد به حساب نمی‌آید و عتاب وی درست نخواهد بود و حتی ابلیس می‌توانست بگوید خطاب امر متوجه من نبود تا اطاعت کنم (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۹).

بررسی: علامه طباطبایی در بحث روایی **المیزان** به روایتی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که راوی از آن حضرت می‌پرسد: آیا ابلیس از فرشتگان بود یا مأمور به انجام برخی امور آسمانی شده بود؟ امام در پاسخ می‌فرماید: ابلیس از فرشتگان نبود، ولی فرشتگان وی را از جنس خود می‌پنداشتند و خدا می‌دانست که او از آنها نیست و در آسمان نیز مأموریت، شخصیت و احترامی نداشت. در ادامه روایت، از امام سؤال می‌شود که چگونه می‌توان وی را از فرشتگان دانست، درحالی که خداوند به فرشتگان امر کرد بر آدم سجده کنند و ابلیس را استثنا نکرد؟ حضرت در جواب می‌فرماید: این خطاب همانند خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» است که شامل منافقان نیز می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۳). علامه پس از نقل این حدیث می‌نویسد: این روایت در ردّ روایاتی است که ابلیس را از فرشتگان و یا خازن آسمان پنجم یا خازن بهشت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۶۳). البته با استظهار از آیات و بدون کمک گرفتن از روایات نیز می‌توان فرشته‌نبودن ابلیس را نتیجه گرفت، با این بیان که در قرآن خداوند از سجده

فرشتگان خبر داده است و ابلیس را استثنا نموده است: «فَسَبِّحُوا لِلَّهِ إِنَّا لَنَكُنُ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف: ۱۱) و علت تمرد وی را از جنس جن بودن و فسق بیان کرده است: «كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ» (کهف: ۵۰). از سوی دیگر فرشتگان را به اطاعت بی چون و چرا از فرامین الهی و عصمت وصف نموده است: «بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِ رَبِّهِ يَعْمَلُونَ» (انبیاء: ۲۷) و «لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (تحریم: ۶). از مجموع این آیات معلوم می‌شود ابلیس از فرشتگان نبوده است؛ چراکه اگر از جنس فرشتگان می‌بود، به دلیل عصمت داشتن، چنین عصیانی را مرتکب نمی‌شد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۲ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۹).

اما اینکه آیا امر به سجده به آدم با یک امر به فرشتگان و ابلیس بوده و استثنا از نوع متصل است و یا اینکه ابلیس به امر دیگری مأمور به سجده شده بود و استثنا از نوع منفصل است، محل اختلاف است. علامه طباطبایی ظهور آیات را موافق با استثنای متصل دانسته و امر به سجده را متوجه مقام قدس (نه افراد فرشته و ابلیس) می‌داند و از آنجا که ابلیس قبل از تمردش به مقام قدس راه یافته بود، امر به سجده همراه با فرشتگان متوجه وی نیز بوده است، ولی پس از تمرد، حسابش از آنان جدا شده و خضوع بندگی را از دست داده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۲).

۲-۳. موجود مادی از جنس جن و دارای روح مجرد

بیشتر فلاسفه ضمن قبول وجود خارجی شیطان، وی را موجودی مادی دارای روح مجرد می‌دانند. طبق این باور، جنّ و از جمله شیطان، حیوان ناطق هوایی است که جرم شفاف دارد و از شائش تشکل به اشکال مختلف است (ابن سینا، [بی تا]، ص ۱۰۲-۱۰۳). فلاسفه معاصر نیز جن و ابلیس را از سنخ مجرد برزخی و نه تام می‌دانند که به کالبد ناریه تعلق یافته است و به همین دلیل از قدرت بیشتر برخوردار است و قادر بر تصرف در عالم مادی می‌باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷-۳۳۹ / میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۰۳). ملاصدرا نیز معتقد است هیچ جسمی که آن را نوعی از لطافت و اعتدال باشد، نیست جز آنکه آن را روحی درخور آن و نفسی که از مبدأ فعال بر آن اضافه شده است. ایشان جن را دارای بدنی لطیف مانند هوا می‌داند که به جهت کمی تراکم قابل رؤیت نیست، اما در صورتی که متراکم شود، مانند ابر دیده می‌شود (ملاصدرا،

۱۳۶۳، ص ۲۲۹). علامه مجلسی نیز قول اول در جن و شیاطین را همین قول می‌داند که آنان جسم هوایی‌اند که قادرند به اشکال مختلف درآیند و آنان دارای عقول و افعال بوده و قدرت بر اعمال سخت دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۳۲۰). علامه مصباح در ضمن مادی‌دانستن آنان می‌نویسد: جن موجودات بسیار لطیفی هستند که توانایی انبساط و انقباض خویش را دارند. در حالت عادی منبسط‌اند و از این رو نمی‌توان آنها را لمس یا مشاهده کرد، ولی اگر منقبض شوند، می‌توان آنان را دید و لمس کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰-۲۷۱).

بررسی: مرحوم علامه در ردّ این دیدگاه می‌نویسد: این سخن که ابلیس و ذریه او از جن اجسام لطیف هوایی هستند، به اشکال مختلف حتی سگ و خوک درمی‌آیند، هیچ دلیلی از عقل و نقل معتبر از کتاب و سنّت بر آن نیست، اما اینکه ادعای اجماع نموده‌اند، علاوه بر اینکه چنین اجماعی وجود ندارد، هیچ دلیلی بر حجیت آن در مسائل اعتقادی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۳). در جای دیگر می‌افزاید: بازگشت اجماع در چنین اموری به اتفاق در فهم است. اجماع محصل آن حجیت ندارد تا چه رسد به اجماع منقول (همان، ج ۸، ص ۶۲).

۲-۴. موجودی مجرد از جنس جن

گروهی از فلاسفه ابلیس را از جنس جن دانسته‌اند که همانند فرشتگان مجرد است. تفتازانی در شرح مقاصد گفته است: قائلین از فلاسفه به وجود جنّ و شیاطین گمان کرده‌اند آنها جواهر مجرد‌اند، بی‌آنکه متعلق به اجسام باشند، می‌توانند در اجسام عنصری تصرف و تأثیر داشته باشند (تفتازانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۶۶). میرداماد از فلاسفه معاصر شیخ بهایی نیز می‌گوید:

به اعتقاد حکمای اسلام جن نه جسم است و نه جسمانی، بلکه موجودی مجرد و مخالف با ماهیت نفوس بشری است که به پیکری آتشی و هوایی (غیرعنصری) تعلق می‌گیرد و قدرت بر تصرف در این عالم را دارد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۰۳).

علامه مجلسی این دیدگاه که جن و شیاطین مجرد از جسمیت و موجودات غیرمتحیز و غیرحال در متحیز هستند، قول بیشتر فلاسفه دانسته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۳۲۱). علامه طباطبایی شیطان را از طایفه جن و از امور مسلمّ آیین اسلام، بلکه همه ادیان می‌داند که در آیات و روایات فراوانی ویژگی‌های شگفتی برای این مخلوق بیان شده است. اسلام دو

گونه موجودات نامحسوس به اثبات می‌رساند که بر همه عالم گمارده شده‌اند؛ یک قسم از آنها به خوبی‌ها و نیکی‌ها هدایت نموده و برکات را نازل می‌کنند که «فرشته» نامیده می‌شوند و قسم دوم به بدی‌ها، گناهان و نافرمانی دعوت می‌نمایند که با عنوان «شیطان و فرزندان او» یاد می‌شود (طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۱۵۰-۱۵۱). این مفسر بزرگ با استفاده از براهینی که در تجرد فرشتگان بیان کرده‌اند، شیاطین را مانند فرشتگان غیرمادی می‌داند: «أَنَّ الشَّيَاطِينَ مَفَارِقَةُ الوجودِ لِلْمَادَةِ وَالْوُجُوهُ الْمَذْكُورَةُ فِي تَجَرُّدِ الْمَلَائِكَةِ جَارٌ فِي الشَّيَاطِينَ» (همان، ص ۱۵۲). ایشان در تأیید این دیدگاه به برخی آیات که به نوعی به وجود ادراک در ابلیس نظر دارد، استناد می‌کنند. آن آیات عبارت‌اند از: آیات حاکی از وسوسه ابلیس و شیطان در قلب انسان: «الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس: ۵)، وعده‌دادن و ایجاد آرزو توسط شیطان در انسان: «يَعِدُهُمْ وَيَمَنِّيهِمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (اعراف: ۱۶-۱۷)، وحی شیطان به دوستان خود: «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحِيُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» (اعراف: ۲۷)، هجوم همه‌جانبه به انسان: «لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ* ثُمَّ لَا تَنبَهُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَ مِنْ خَلْفِهِمْ وَ عَنْ أَيْمَانِهِمْ وَ عَنْ شَمَائِلِهِمْ» (اعراف: ۱۶-۱۷) و جلوه‌گری و فریب‌دادن این موجود مرموز: «الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَكُمْ وَ أَمَلَىٰ لَكُمْ» (محمد: ۲۵). همه این آیات مربوط به رابطه شیطان با روح انسان است که تنها با بُعد مجرد وی تناسب دارد (طباطبایی، ۱۹۹۹، ص ۱۵۲).

۳. چگونگی تمثّل شیطان

درباره چگونگی تمثّل شیطان باتوجه به نظریه‌هایی که درباره ماهیت وی بیان شد، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که در ذیل به بیان و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۳-۱. انقلاب ماهیت

طبق نظر برخی بزرگان که بر این سخن ادعای اجماع نیز کرده‌اند، ابلیس و ذریه‌اش از جن بوده و دارای جسم لطیف هوایی است که به هر شکلی بخواهد، می‌تواند تشکّل یابد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷). مرحوم علامه طباطبایی^ع با استناد به این نظریه می‌نویسد: بر اساس این نظریه در هنگام تمثّل، تغییر در ذات ابلیس حاصل می‌شود و وی به ماهیت دیگری

تبدل می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۶۲).

بررسی: چنانچه این دیدگاه پذیرفته شود، دو احتمال در تمثیل ابلیس وجود دارد؛ یک احتمال اینکه ابلیس در هنگام تمثیل متراکم می‌شود و قابل مشاهده می‌شود (بعداً بررسی خواهد شد). احتمال دیگر اینکه از نوع انقلاب ماهیت باشد؛ یعنی هنگام تمثیل، ذات ابلیس به ماهیت دیگر مبدل شود. مرحوم علامه چنین چیزی را ردّ می‌کند (همان). این دیدگاه بر این مبنای نادرست استوار است که تمثّل را به معنای تغییر واقعی می‌داند و هر فرضی که سر از دگرگونی واقعی (انقلاب ماهیت) سر درآورد، محال است؛ چراکه انقلاب ماهیت و به اصطلاح فلسفی «کون و فساد» دارای چند فرض است؛ یک فرض آن به این است که ماهیتی، به لحاظ وجود و با تمام هویت خویش به ماهیت دیگری تبدیل شود، بی‌آنکه ماده مشترکی میان آن دو وجود داشته باشد که بتواند نوعی وحدت میان آن دو برقرار سازد؛ مثلاً تمام وجود و هویت پیشین شخص متمثّل (ابلیس) باطل شود و به ماهیت و وجود دیگر مانند انسان تبدیل گردد و این غیرممکن و محال است (صدرالمتألهین، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۳۶۶ / مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۳۱۸)؛ زیرا به تناقض محال می‌انجامد؛ یعنی لازمه تبدیل ابلیس و جن به انسان این است که در همان حال که جن است، جن نباشد، بلکه انسان باشد و خداوند متعال امر محال انجام نمی‌دهد.

۳-۲. حلول در قالب بدن انسان

مؤلف تفسیر گران سنگ المیزان می‌نویسد:

عوام محدثین معتقدند امور غیبی مانند فرشتگان، ارواح مؤمنین و جن، موجوداتی مادی و اجسامی لطیف‌اند که می‌توانند در اجسام کثیف حلول و نفوذ کنند؛ مثلاً در قالب بدن انسان یا چیز دیگر درآیند و همه کارهای وی را انجام دهند و همه آن قوایی را که ما انسان‌ها داریم، داشته باشند. چیزی که هست محکوم به احکام ماده و طبیعت نمی‌شوند؛ یعنی تغییر، تبدل، تجزیه و تحلیل نمی‌پذیرند، مرگ و حیات طبیعی ندارند و هر وقت خدا اجازه دهد، برای حواس ما ظاهر می‌شوند و اگر خداوند بخواهد که ظاهر نشوند، نمی‌شوند و مشیت خدا، مشیت خالص است، علت و جهت و مخصصی در ناحیه حواس ما یا در ناحیه خود آن موجودات لازم ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۴).

براین اساس برخی معتقد شدند دیوانه کسی است که یکی از اجنه در بدن وی حلول نماید و به زبان او تکلم می‌کند (همان، ج ۸، ص ۳۴)

بررسی: از دو راه می‌توان دیدگاه یادشده را نقد کرد: نخست به لحاظ منشأ و خاستگاه دیدگاه و دیگری از راه بررسی نمونه‌ها.

از منظر نخست باید گفت یکی از اصول مسلم فلسفی، اصل علیّت و معلولیت میان موجودات است؛ بدین معنا که هر چیزی معلول باشد، باید علتی داشته باشد، وگرنه به وجود نمی‌آید. لازمه اینکه جن و ابلیس مانند فرشتگان، علت، جهت و مخصصی در ناحیه حواس ما یا در ناحیه خود آن موجودات لازم ندارند این است که موجودات یادشده محکوم به احکام عالم نباشند و دست تأثیر و تأثر به آنها نرسد. این سخن ملازم با انکار اصل علیّت و معلولیت میان موجودات است و انکار این اصل، ملازم با انکار تمامی حقایق علمی و احکام عملی این عالم است که پذیرفته نیست.

از منظر دوم نیز بررسی نمونه‌هایی از تمثّل - در آیات، روایات و خواب‌های راستین - مخالف این نظریه است؛ چرا که در نمونه‌های یادشده، شیطان یا به شکل انسانی مشخص و معین که وجود خارجی داشتند، تمثّل می‌یافت؛ مانند تمثّل شیطان در شکل سراقه بن مالک در جنگ بدر و منبّه بن حجاج در روز عقبه یا تمثّل به شکل فردی بوده است که وجود خارجی نداشت؛ مانند تمثّل در شکل پیرمردی خیرخواه برای حضرت ایوب و حضرت آدم. در نوع اول، فردی که شیطان در شکل وی تمثّل یافته بود، در خارج موجود بود و به کار روزمره خویش اشتغال داشت و خبری از تمثّل نداشت؛ چنان که شیخ طبرسی از امامان باقر و صادق علیهما السلام روایت می‌کند که سراقه بن مالک از اینکه شیطان به شکل وی تمثّل یافته، خبر نداشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۴)؛ بنابراین شیطان در بدن وی حلول نیافته بود. ۱ در نوع دوم نیز بدنی در خارج وجود نداشت تا حلول صدق کند؛ بنابراین تمثّل بدین معنا نیز نمی‌تواند صحیح باشد.

۱. شیخ طبرسی از امامان باقر و صادق علیهما السلام روایت می‌کند که سراقه بن مالک از اینکه شیطان به شکل وی تمثّل یافته خبر نداشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۴).

۳-۳. ظهور جسم لطیف در شکل جسم غیرلطیف (کثیف)

برخی از کسانی که جن را دارای جسم لطیف می‌دانند براین باورند که تمثّل نه به معنای انقلاب ماهیت و نه حلول در اجسام دیگر، بلکه به معنای تغییر شکل بدون انقلاب ماهیت است. تمثّل ابلیس همان ظهور جسم لطیف وی در شکل و صورت یک جسم غیرلطیف است. ممکن است از سخن ملاصدرا چنین برداشتی بشود. ایشان یکی از دیدگاه‌ها درباره ماهیت جن و شیاطین را اجسام لطیف بودن آنها می‌داند؛ براین اساس رؤیت جن و شیاطین امکان دارد و در تحلیل آن گفته شده است:

ممکن است علت ظهور صورت پنهانی (جنّ) در برخی اوقات آن باشد که آنان بدن‌های لطیفی دارند که در لطافت و نرمی متوسط بوده و پذیرای جدایی و گرد آمدن است و چون گرد آمده و متکاثف شد، قوام آن سبتر شده و مشاهده می‌گردد و چون جدا گشت، قوامش نازک و جسمش لطیف گشته و از دیدگان پنهان می‌گردد؛ مانند هوا (بخار) که چون تکاثف یافته و به صورت ابر درآمد، مشاهده می‌گردد و چون به لطافت خود بازگشت، دیده نمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۸۶).

شیخ مفید نیز مشابه همین بیان را دارد. ایشان براین باور است که به دلیل رقیق بودن جسم جن و ابلیس در حالت عادی امکان رؤیت وجود ندارد، ولی در حالت تمثّل، چنین امکانی وجود دارد؛ زیرا در آن هنگام اجزای آنها جمع شده و برخی جوارح آنها با تکیه به برخی دیگر تراکم می‌یابد و همین امر امکان رؤیت را برای دیگران فراهم می‌سازد؛ بسان هوا (بخار) که وقتی از یکدیگر متفرق است، دیده نمی‌شود، ولی در حالت تراکم بی‌آنکه از اعیان و اجزای آنها کم یا زیاد شود، قابل رؤیت می‌شود؛ چنان‌که به طور مستفیض روایت شده است که ابلیس برای اهل دارالندوه به شکل پیرمردی از اهل نجد و در روز بدر به شکل سراقه تمثّل یافت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰، ص ۱۵۸ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۴).

بررسی: علامه سخنی در ردّ این دیدگاه ندارند و تنها مبنای آن را زیرسؤال می‌برند که توضیح آن در بحث از ماهیت ابلیس ذیل عنوان موجود مادی از جنس جن گذشت. البته با استفاده از سخنان علامه^{۱۱} این‌گونه می‌توان دیدگاه یادشده را نقد کرد:

اگر مقصود آنان از جسم لطیف، امری غیرمادی (مجرد) و صرفاً یک جعل اصطلاح است، در این صورت باتوجه به مفهوم تمثّل که به معنای صورت‌گرفتن بود و شامل شکل و مجسمه

می‌شد، ظهور و بروز ابلیس (تمثّل) در شکل انسان دو حالت می‌تواند داشته باشد؛ یک حالت آن به این است که تنها در ظرف ادراک بیننده به صورت انسان ظاهر شود، ولی در خارج از ظرف ادراک بیننده، واقعیت و خارجیت دیگری داشته باشد. حالت دوم اینکه هم در ظرف ادراک بیننده و هم در خارج از ظرف ادراک به صورت انسان ظاهر شود. علامه^{۳۶} با عنایت به محال بودن انقلاب ماهیت، «تمثّل» را از نوع ظهور در ظرف ادراک بیننده می‌داند، ولی حالت دوم را که نوعی انقلاب ماهیت است، «تشکل» نام نهاده و محال اعلام می‌کند (همان). وجه محال بودن حالت دوم به این است که در این حالت ابلیس در ذهن و در خارج انسان است، درحالی که فرض شده بود ابلیس است و این اجتماع نقیضین و محال می‌باشد. علامه در این باره می‌نویسد: «اگر تمثّل هم در نفس فرد و هم در خارج از ظرف ادراک واقع شود، از نوع انقلاب ماهیت خواهد بود» (همان، ج ۱۴، ص ۳۶). و چنان که در فلسفه گفته‌اند انقلاب و تبدیل ماهیت، با حفظ حدود مفهومی و ذاتی خود، به ماهیت دیگر محال است؛ برای مثال ابلیس با حفظ تعریف مفهومی خود، به انسان تبدیل گردد، ممتنع است؛ زیرا هر ماهیتی با نظر به حقیقت ذاتش، چیزی غیر از خود نیست. انقلاب ماهیت مستلزم آن است که ماهیت علاوه بر اینکه خودش است، غیر از خود نیز باشد و این معنا با مقام ماهیت منافات دارد؛ بنابراین ماهیت ابلیس با حفظ ابلیس بودن ممکن نیست به ماهیت انسان تبدّل یابد (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۳۱۸).

۳-۴. تصرف در قوه ادراک طرف مقابل

طبق نظر مرحوم علامه طباطبایی^{۳۷} عمده تصرفات شیطان در این جهان مادی بر سه قسم است:

قسم نخست، تصرف در اعضای انسان، مانند آنچه در جریان حضرت ایوب و بیماری سخت او

نقل شده است؛ چنان که می‌فرماید:

وَأَذْكَرُ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ:

و بنده ما ایوب را به یاد آور، آن‌گاه که پروردگارش را ندا داد که شیطان مرا به رنج و عذاب مبتلا کرد (ص: ۴۱).

قسم دوم، تصرفات در امور خارج از انسان؛ مانند زینت‌دادن اعمال و خطاهاست؛ چنان که

فرمود: «وَزَيْنَ هُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۴۳).

قسم سوم، تصرفاتی است که در آدمی با وسوسه و خطورات قلبی انجام می‌دهد؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» (انعام: ۱۲۱) و «مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس: ۵۴).

همان‌گونه که در روایات آمده است، «خَنَّاس» نام شیطانی است که بر انسان گمارده شده است. انبیا و اولیای معصوم^{علیهم‌السلام} از این قسم از تصرفات شیطان در امان‌اند و به‌همین دلیل اگر وسوسه‌ای از آن ملعون نسبت به ایشان واقع شود، به‌صورت ظهور و تجسم (تمثّل) خواهد بود. این مطلب در روایات فراوانی که قصه‌های نوح، ابراهیم، اسماعیل، موسی، عیسی، یحیی و نبی اکرم^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} را گزارش می‌کنند، آمده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵-۲۳۶).

مرحوم علامه^{رحمته‌الله} درباره چگونگی این ظهور و تمثّل می‌گوید:

جن و ابلیس همانند فرشتگان، موجودات مجردی‌اند که به‌دلیل غیرمادی‌بودن، امکان دیده‌شدن توسط انسان ندارند. آنچه در تمثّل اتفاق می‌افتد، در ذات و ماهیت ابلیس شیطان نیست، بلکه وی با تصرف در قوه مدرکه انسان، مطابق احوال نفسانیه درک‌کننده و هدفی که از تمثّل انتظار می‌رود، متمثّل می‌شود (همو، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۸-۳۷).

در نظر علامه، هیچ‌گونه تفاوت ماهوی میان تمثّل فرشته و شیطان وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۷-۳۸)؛ از این‌رو هرآنچه در تمثّل فرشته به‌شکل انسان گفته شده است (ر.ک: سلطانی بیرامی، ۱۳۹۲)، در مورد تمثّل ابلیس نیز جاری است؛ بنابراین تمثّل ابلیس به‌معنای حفظ ذات و ماهیت وی و ظهور آن در ظرف احساس و ادراک بیننده است. البته موجود تمثّل‌یافته (ابلیس) ورای صورت ادراکی، صورت دیگری (صورت واقعی) دارد که تحول، تغییر و تبدل نمی‌پذیرد و امکان مشاهده آن برای انسان وجود ندارد یا انسان ابزار مشاهده آن را ندارد.

نتیجه

چهار دیدگاه عمده در چگونگی تمثّل ابلیس به‌شکل انسان وجود دارد که سه دیدگاه نخست با اشکالاتی روبه‌رو می‌باشد:

دیدگاه نخست (انقلاب ماهیت): بدین‌معناست که در هنگام تمثّل، ابلیس به‌لحاظ وجود و با تمامی هویت خویش به ماهیت دیگری تبدیل می‌شود، بی‌آنکه ماده مشترکی میان آن دو وجود داشته باشد.

دیدگاه دوم (حلول در قالب بدن انسان) که به عوام محدثین مربوط است؛ بدین معناست که وی در قالب بدن انسان یا چیز دیگر درمی آید و همه کارهای وی را انجام می دهد. دیدگاه سوم اینکه هنگام تمثّل، شیطان به دلیل جسم لطیف داشتن، به اشکال گوناگون تشکّل و تمثّل می یابد. در آن حال برخی اجزا با تکیه بر برخی دیگر تراکم می یابد و همین امر امکان رؤیت را برای دیگران فراهم می سازد. مرحوم علامه با تکیه بر ادله و شواهدی تمثّل ابلیس را به معنای تصرف در قوه ادراک طرف مقابل می داند.

منابع

١. آل غازی، عبدالقادر؛ بیان المعانی؛ ج٦، سوریه: مطبعة الترقی، ١٣٨٢.
٢. أملى، حیدر بن علی؛ تفسیر المحيط الأعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب اللہ العزیز المحکم؛ ج٧، ٣، قم: نور علی نور، ١٤٢٢ق.
٣. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج١٣، ٣، ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ١٤١٩ق.
١. ابن بابویه، محمد بن علی؛ عیون أخبار الرضاؑ؛ تهران: نشر جهان، ١٣٧٨ق.
٢. —؛ معانی الأخبار؛ قم: جامعه مدرسین، ١٤٠٣ق.
٣. ابن سلیمان، مقاتل؛ تفسیر مقاتل بن سلیمان؛ ج٥، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٣ق.
٤. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ کتاب الحدود؛ قم: بیدار، [بی تا].
٥. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحریر والتتویر؛ [بی جا]: مؤسسه تاریخ العربی، [بی تا].
٦. ابن فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقانیس اللغة؛ ج٦، قم: مكتب الأعلام الإسلامی، ١٤٠٤ق.
٧. ابن کثیر، اسماعیل؛ تفسیر القرآن العظیم؛ بیروت: دار الأندلس، [بی تا].
٨. ابن منظور، جمال الدین محمد؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ١٤١٤ق.
٩. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ ج٥، قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٥ق.
١٠. بغوی، حسین بن مسعود؛ تفسیر البغوی المسمى معالم التنزیل؛ ج٥، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
١١. بلاسی، محمد سید علی؛ المعرب فی القرآن الکریم؛ لیبی: جمعیة الدعوة الإسلامیة العالمیة، ٢٠٠١م.
١٢. تقنازانی، سعد الدین؛ شرح المقاصد؛ قم: افست، ١٤٠٩ق.
١٣. ثعلبی، احمد بن محمد؛ الكشف والبیان المعروف تفسیر الثعلبی؛ ج١٠، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٢ق.
١٤. جفری، آرتور؛ واژه های دخیل در قرآن مجید؛ تهران: توس، ١٣٨٦.
١٥. جوهری، طنطاوی؛ الجواهر فی تفسیر قرآن الکریم؛ بیروت: [بی تا]، ١٣٥٠.
١٦. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی؛ تفسیر روح البیان؛ بیروت، دار الفکر، [بی تا].

۱۷. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه دهخدا؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۶ق.
۱۹. زمخشری، محمودبن عمر؛ الکشاف؛ ج ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۰. سبزواری، هادی بن مهدی؛ جواب مسائل ملا اسماعیل میان آبادی (رسائل حکیم سبزواری)؛ تهران: اسوه، ۱۳۷۶.
۲۱. سجادی، جعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۲. سمرقندی، نصر بن محمد؛ بحر العلوم؛ ج ۳، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۲۳. شوکانی، محمد بن علی؛ فتح القدر؛ ج ۱، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
۲۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعه؛ بیروت: دار احیاء، ۱۴۰۳ق.
۲۵. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه تحقیقاتی فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲۰، ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۲۷. —؛ رسائل توحیدی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱۰، ۳، تهران: ۱۳۷۲.
۲۹. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تأویل القرآن؛ ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۳۰. طبری املی، محمد بن ابی القاسم؛ بشارة المصطفی لشیعة المرتضی؛ ج ۲، نجف: مطبعة الحیدریه، ۱۳۸۳ق.
۳۱. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ بیروت: دار مکتبه الهلال، ۱۹۸۵م.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی؛ قم: مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۳. —؛ الأمالی؛ قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
۳۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل؛ ج ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۳۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر؛ المحصل؛ عمان: دارالرازی، ۱۴۱۱ق.
۳۶. —؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ ج ۹، چ ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۳۸. فضل الله، محمدحسین؛ من وحی القرآن؛ ج ۲۵، بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
۳۹. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر؛ ج ۲، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم؛ تفسیر علی بن ابراهیم؛ ج ۳، قم: مؤسسه دارالکتاب للطباعة والنشر، [بی تا].
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۴۳. مازندرانی، محمد صالح بن احمد؛ شرح الکافی؛ تهران: الأصول والروضة، ۱۳۸۲.
۴۴. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۲، بیروت: ۱۴۰۳ق.
۴۵. مراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ ج ۳، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۴۶. مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح أسفار؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.
۴۷. —؛ معارف قرآن؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۴۸. معین، محمد؛ فرهنگ فارسی؛ ج ۵، تهران: سپهر، ۱۳۶۲.
۴۹. میرداماد، سید محمد باقر؛ القیسات؛ تحقیق مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

معناشناسی صفات الهی از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت الله ملکی میانجی (نظریه اشتراک معنوی و لفظی)

عذرا شهریاری رنجبر^۱

چکیده

معناشناسی صفات الهی به عنوان یکی از محوری ترین مباحث معرفت شناسی، از این مسئله سخن می گوید که آیا همان معنایی که از صفات مخلوقات به دست می آید را می توان به ذات اقدس اله نیز منتسب کرد یا هیچ گونه مشابهتی میان معنای صفات الهی و صفات انسانی وجود ندارد؟ برای فهم دقیق این مطلب به بررسی آرای علامه طباطبایی و آیت الله ملکی میانجی پرداخته شده است. از آنجا که علامه طباطبایی به عنوان یک متفکر و متکلم و طلایه دار مکتب نوصدرایی است و آیت الله ملکی میانجی نیز به عنوان یکی از اندیشمندان مکتب تفکیک می باشد، بررسی و بحث درباره آرای این دو بزرگوار، فهم بهتری از آیات و روایات درباره صفات الهی و شناخت آن به جامعه علمی می تواند عطا می کند. دیدگاه کلامی علامه طباطبایی درباره معناشناسی صفات الهی، بر اساس میانی حکمت متعالیه - با تکیه بر اصول اصالت وجود و تشکیک وجود - مبتنی بر نظریه «اشتراک معنوی و تشکیک وجودی» بوده و امکان شناخت صفات الهی را از جانب عقل و به صورت ایجابی امکان پذیر می داند. آیت الله ملکی میانجی ضمن تأکید بر اصول مکتب تفکیک، شناخت خداوند را منحصر در معرفت فطری دانسته و ضمن تأکید بر عدم کارایی عقل در این باره به «اشتراک لفظی» معتقد گشته است. بررسی تحلیلی توصیفی دیدگاه این دو شخصیت، موضوع مقاله حاضر می باشد. حیطه بررسی آن نیز محدود به کتب این دو بزرگوار است. همچنین در صورت لزوم برای تبیین بیشتر، از نظر اساتید و همفکران ایشان بهره برده شده است.

واژگان کلیدی: اشتراک لفظی و معنوی، معناشناسی، مقام معنا و مصداق، معرفت فطری، شناخت عقلی، علامه طباطبایی، آیت الله ملکی میانجی.

۱. دانش آموخته و محقق کلام و عقاید اسلامی دانشگاه علوم حدیث (azbano@yahoo.com).

مقدمه

مستفاد از آیات و روایات این است که صفات ذکر شده در آنها به نحو حقیقت برای خدا و در مورد دیگر موجودات به نحو بالعرض است. مقصود از صفات الهی در اینجا صفات به معنای عام می باشد. در پاسخ به این پرسش ها که «آیا اسما و صفات منسوب به خداوند دارای معنا و مفهوم اند یا خیر؟» و در صورت پاسخ مثبت، «آیا آن معانی برای انسان قابل شناخت و کشف است؟» و «چگونه می توان معانی صفات خدا را باز شناخت؟»، هر مکتب و آیینی با توجه به مبانی خود پاسخی به این پرسش ها داده است. گروهی «بی معنایی صفات خدا» (نظریه تجربه گرایان و پوزیتیویست ها) و گروه دیگر «تبیین ناپذیری» (نظریه اشتراک لفظی و نظریه تفسیر صفات به خالقیت خداوند) را ترجیح داده اند که در میان آنها آیت الله ملک میانی به نظریه «اشتراک لفظی» معتقد است. نظریه «تبیین پذیری» شامل ظاهرگرایی، سلب معانی مقابل، الهیات سلبی، تمثیل و «اشتراک معنوی» می گردد و علامه طباطبائی^۱ با پیروی از ملاصدرا به نظریه اشتراک معنوی اذعان دارد. در مقاله حاضر بر آنیم که به ذکر تفاوت های نظریه های این دو بزرگوار بپردازیم و آنها را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم.

۱. اشتراک معنوی و لفظی

در پاسخ به این پرسش که آیا از معنای صفات الهی همان معنایی فهمیده می شود که از صفات انسانی و بشری فهمیده می شود یا خیر، علامه طباطبائی^۲ و آیت الله ملک میانی دو نظر متفاوت بیان داشته اند. علامه طباطبائی^۳ - به عنوان یک متفکر و متکلم اسلامی طلایه دار مکتب نوصدراییان - خود دو نظریه را از جهات متفاوت در این باره بیان کرده است. ایشان در نظریه اول با پیروی از ملاصدرا و قبول مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و اصول آن (اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود، تشکیک در وجود، وضع لفظ در مقابل روح معنا و تفکیک مقام معنا از مقام مصداق) نظریه معناشناختی صدرالمتألهین را می پذیرد و معانی اسما و صفات الهی را همان معانی مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی می داند (طباطبائی، ۱۳۶۹، ص ۸-۲۰). علامه^۴ کلام صدرالمتألهین را درباره

مشترک معنوی وجود معتبر می‌داند و سخن کسانی که وجود را مشترک لفظی و به معنای همان ماهیتی می‌دانند که وجود بر آن حمل می‌شود،^۱ صحیح نمی‌داند. بررسی این نظریه و نقد آن در حیطه کار مقاله حاضر است.

نظریه دوم ایشان مبتنی بر تفسیر گرانقدر **المیزان** است. در این نظریه علامه متمایل به موضع «اثبات بلا تشبیه» شده است. ایشان پس از بیان خطبه اول **نهج البلاغه** بیان می‌دارد که انسان وقتی به مقام اخلاص می‌رسد، متوجه می‌شود آنچه تا کنون به خدای تعالی نسبت داده است، منطبق بر ذات مقدس او نیست و نباید به خداوند متعال نسبت داد (همو، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۳۷).

آیت الله ملکی میانجی نیز به عنوان یکی از اندیشمندان مکتب تفکیک با استناد به مبانی این مکتب (انکار عقل و شناخت حصولی، تباین میان خالق و مخلوق و وضع لفظ در مقابل مصداق، نه معنا) به اشتراک لفظی معتقد بوده و اشتراک معنوی را رد می‌کند. ایشان معتقد است این اسما را خداوند برای خود انتخاب و اختیار کرده است و کوچک‌ترین ارتباطی با ممکنات او ندارند؛ مثلاً وصف عالمیت یعنی ذاتی که علم دارد، قادریت یعنی ذاتی که قدرت دارد، علم، قدرت و حیات الهی کوچک‌ترین سنخیتی با علم، قدرت و حیات ما ندارد (احتشامی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۵۷). برای به دست آوردن نظرات این دو بزرگوار از روش توصیفی و تحلیلی بهره برده‌ایم و از منابع کتابخانه‌ای سود جست‌ه‌ایم.

۲. ادله اشتراک معنوی و نقدهای وارد بر آن

برای اثبات هر یک از نظرات، دلیل‌هایی از سوی هر یک از بزرگواران یا همفکران‌شان بیان شده است که در ابتدا به بیان ادله اشتراک معنوی و نقدهای وارد بر آن و سپس به ادله اشتراک لفظی و نقدهای آن می‌پردازیم. ادله نقلی مورد استناد و استفاده هر دو بزرگوار - علامه طباطبایی * و آیت الله ملکی میانجی - بوده و خود بحث مفصلی دارد که در مقاله حاضر برای جلوگیری از اطاله کلام بدان پرداخته نشده است.

۱. این نظر به ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری نسبت داده شده است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۳۰۷ / جرجانی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۳۵).

برای اثبات اشتراک معنوی در صفات الهی به دو طریق می‌توان عمل کرد: راه نخست: با استفاده از دلایل عامه، اشتراک معنوی را در همه صفات الهی ثابت کنیم. از آنجاکه اشتراک معنوی امری بدیهی است و بزرگان حکم به بدهت آن داده‌اند،^۱ این مسئله نیاز به اقامه دلیل و برهان ندارد، اما به علت مطرح شدن شبهاتی در این باره حکمای اسلامی در اثبات آن به دلایلی استناد نموده‌اند.^۲

راه دوم: با استفاده از دلایل خاصه به اثبات اشتراک معنوی تک تک صفات پردازیم. آنچه در مقاله حاضر بدان پرداخته شده است، استفاده از شیوه اول در کلام علامه طباطبایی^۳ است. ادله عقلی که در کلام علامه طباطبایی^۴ احصاء شده‌اند، عبارت‌اند از: برهان خلف، اجماع، زبان‌شناسی و دلیل ادبی که با بررسی و نقد آنها به این نکته رهنمون می‌شویم که ادله ذکر شده از جانب علامه طباطبایی^۵ متقن بوده و پاسخ‌گوی نقد این نظریه می‌تواند باشد.

در ابتدا برهان خلف مورد بررسی قرار می‌گیرد. طبق نظریه «اشتراک معنوی»، صفات یا واژه‌ها بدون توجه به آنکه درباره چه کسی یا چه چیزی به کار می‌روند، دارای معنا و مفهوم خاص خود می‌باشند که از ابتدا برای آن معنا وضع گردیده‌اند. گستردگی کاربرد آن معنا باعث شده است مصادیق گوناگونی را شامل شوند، هرچند خود آن مصادیق با یکدیگر تفاوت کلی داشته باشند؛ مانند لفظ و واژه چراغ که در آغاز نامی بوده است برای چراغ‌های فتیله‌ای که احیاناً با روغن یا سایر مواد قابل اشتعال نورافشانی می‌کردند. روشن است که به مرور از گذشته تا به حال مصداق چراغ چنان متحول شده است که امروزه به جز نورافشانی و پرتوافکنی،

۱. از جمله افرادی که به بدهت مشترک معنوی حکم کرده است، بزرگانی همچون: ملاصدرا (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵)، محقق لاهیجی (ر.ک: لاهیجی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۳۹)، علامه هیدجی (ر.ک: تعلیقة الهیدجی علی المنظومه و شرحها، ۱۳۶۵، ص ۱۵۶) و سعدالدین تفتازانی (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ص ۱۵۳). آنها اقامه دلیل برای اثبات آن را جز به منظور تنبیه و یادآوری ندانسته‌اند. حکم به بدهت را حتی برخی منتقدان - همچون امام فخر رازی - به اشتراک معنوی نیز قائل‌اند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۸).

۲. برای نمونه به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: ثابت ماندن علم و اعتقاد به وجود چیزی با شک به خصوصیات آن، وحدت مفهوم عدد (ر.ک: بدخشان، ۱۳۷۸، ص ۳۸-۲۲)، صحت تقسیم وجود (همان، ص ۲۹-۳۰) و آیه بودن هر چیزی بر وجود واجب تعالی (همان، ص ۳۱-۳۲).

هیچ وجه جامعی میان مصادیق گذشته و کنونی نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۸۱).

براین اساس در واژه‌هایی که مصادیق متفاوت دارند، باید دقت کرد و در آنها روح معنای آن واژه مشترک را به دست آورد. درباره صفات مشترک بین خدای متعال (خالق) و انسان (مخلوق) نیز همین گونه است؛ یعنی معنایی که از علم خدای تعالی فهمیده می‌شود، همان معنایی است که از علم انسان درک می‌گردد. همین طور است معنای صبر، حلم، غضب و... اگر ادعا شود معنای صبر انسان با صبر خدای متعال متفاوت است و منظور از صبر انسان، چیزی غیر از معنای این واژه در مورد خدای تعالی است (اشتراک لفظی)، باید این گونه گفته شود که فرض کنید قول به اشتراک لفظی صحیح باشد، در این صورت صبر در انسان به معنای «الف» و صبر در خدای متعال به معنای «ب» است. در اینجا این پرسش طرح می‌شود: آیا معنای «ب» توسط انسان فهمیده می‌شود و قابل فهم است یا خیر؟ اگر قابل فهم نباشد، پس از کجا دانسته شده است که معنای «الف» با معنای «ب» یکسان نیست؟ اگر معنای «ب» برای انسان قابل فهم است، پس با توجه به پذیرش اشتراک لفظی باید گفت معنای «ب» از واژه غیر از صبر به دست آمده است؛ فرضاً از واژه غضب این معنا حاصل شده باشد، اما از آنجا که واژه غضب (دارای معنای ب است)، توسط انسان قابل فهم بوده پس نتیجه می‌شود خدای حکیم برای رساندن معنای «ب» به جای آنکه هماهنگ با ساختار زبانی انسان‌ها شود و واژه صبر را استعمال کند، از آن ساختار دوری کرده و واژه غضب را به کار برده است. پیامدهای این گونه استعمال این خواهد بود که خداوند متعال متهم به اموری مانند موارد ذیل می‌گردد: آیا خداوند، عالم به نحوه استعمال این واژه در میان انسان‌ها نبوده است؟ (نسبت دادن جهل به خداوند) با چنین استعمالی، انسان‌ها هرگز به معانی و منظور خداوند در قرآن پی نخواهند برد و این برخلاف حکمت خداوند است؛ ضمن آنکه گمراه کردن انسان‌ها را به دنبال خواهد داشت. این موضوع با این آیه که قرآن باین روشن کننده همه چیز است (نحل: ۸۹)، مخالفت دارد؛ چون هدایتی صورت نمی‌پذیرد، پس مؤاخذه و عقابی نیز در پی نباید باشد. در غیر این صورت این عمل غیرحکیمانه و عقاب‌بالیان است. خداوند با انجام این عمل به انجام کار بیپهوده و عبث متهم می‌شود، درحالی که او مبرا و منزّه از این امر است. این مسائل از سوی قائلان به اشتراک لفظی نیز قابل قبول نیست و خدای حکیم قرآن را برای هدایت انسان و بدون هیچ

کجی و انحرافی نازل کرده است. با این استدلال اشتراک لفظی رد می‌شود.

نقد بر برهان خلف: این اصل مدعایی هست که باید اثبات شود، نه دلیل بر حقانیت اشتراک معنوی؛ همه ادعای تفکیکی‌ها این است که خدا و صفاتش یک استثنای منحصر به فرد در ادبیات است. همین که معنایی که از علم خدا فهمیده می‌شود، همان معنایی است که از علم انسان درک می‌شود، ادعایی است که باید اثبات شود. تفکیکی‌ها معتقدند زبان ما زبان مخلوقی است و به همین دلیل این زبان وقتی درباره خدا و اسما و صفاتش به کار می‌رود، محدودیت‌های خاص خود را دارد و بر همین اساس نباید با دیگر کاربردهایی که در ادبیات مخلوقی به کار می‌رود، مقایسه شود؛ لذا این گونه بیان شده است که خداوند آگاه بوده، انسان هم آگاه است، معیذاً اعتقاد بر این است که استعمال الفاظ در مورد خدا با سایر استدلال‌ها متفاوت بوده و زبان مخلوقی نمی‌تواند تمام معنای خالق را برساند و از این رو در مضیقه است؛ زیرا اولاً، اعتقاد بر این است که ما از چگونگی و طور صفات خدا هیچ سر در نمی‌آوریم؛ بنابراین خصلت خدا و صفاتش این است که بسیاری از آن مباحث قابل فهم انسان یا هر مخلوق دیگری نیست. ثانیاً، بعضی از مطالب اسما و صفات الهی را که مشترک با مخلوقات است، می‌توان از این الفاظ فهمید؛ مثل معانی سلبی صفات خدا و بعضی از اسما و صفات الهی هم معنای سلب نقص را که مشترک با اوصاف انسانی است، می‌فهمند.

دومین برهان مورد بررسی، اجماع است و مقصود از اجماع در این مقال (باتوجه به کتب تفسیر قرآن به دست می‌آید) این است که در آن همه مفسران - در همه مذاهب و فرقه‌ها - روش تأویل در تفسیر آیات قرآن را جایز شمرده‌اند و از آن در تفسیر استفاده کرده‌اند. آیه ۷ سوره آل عمران باب گفت‌وگو در این باب را در میان مفسران گشوده است و تقسیم آیات به محکم و متشابه و برگرداندن متشابه و محکم و رابطه آنها با تأویل، منجر به بیان نظرات گوناگون شده است که علامه طباطبایی^۱ شانزده قول از آن را در **تفسیر المیزان** ذکر نموده‌اند (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۴-۳۴). مقاله حاضر به موضوع درست یا نادرست تأویل کردن آیات وارد نمی‌شود، اما استفاده از تأویل نشان می‌دهد که نزد تأویل‌کنندگان وجود اشتراک معنوی امری بدیهی بوده است؛ زیرا اگر اشتراک معنوی را ثابت نمی‌دانستند، تأویل نمودن آن بی‌معنا می‌شد. وقتی از «ید» به «قدرت» یا از «آب» به «علم» تأویل می‌شود، این تأویل نشانه وجود ارتباط معنوی میان «ید» و

«قدرت» و نیز میان «آب» و «علم» است؛ چون اگر میان این دو واژه ارتباطی نبود و تباین حاکم بود، معنا نداشت از «ید» تعبیر به قدرت شود (ر.ک: احدیان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴).

نقد وارد بر فراز آخر دلیل اجماع که بیان می‌دارد تأویل‌کنندگان به اشتراک معنوی معتقدند، این است که صفات خدا در معانی سلبی با صفات مخلوقات مشترک‌اند و تأویل در صفات خبری به معنای مجازی بودن آن صفات است و ارتباطی به اشتراک معنوی و لفظی بودن آنها ندارد.

زبان‌شناسی نیز یکی از براهین برای اثبات اشتراک معنوی است؛ بدین‌گونه که هراندازه زبان از غنای بیشتری در مفردات برخوردار باشد و هرچه فرهنگ ملتی از پیشرفت علمی و تاریخی بهره‌مند باشد، زبان آن ملت نیز به همان نسبت از مفاهیم مشترک معنوی بیشتری بهره می‌برد. عمق مفاهیم واژه‌های زبانی در درون و غنای فرهنگی و علمی و... از بیرون سبب وسعت مفاهیم ازسویی و عمق معنایی ازسوی دیگر می‌شود. این همان پدیده مشترک معنوی است. وجود این امر سبب می‌گردد زبان برای بیان حوادث جاری در میان ملت‌ها از قابلیت انعطاف بیشتری بهره‌بردار؛ از این رو در هر زبانی - بسته به غنای آن از نظر علمی و فرهنگی - می‌تواند پدیده مشترک لفظی و معنوی وجود داشته باشد، لیکن چون پدیده مشترک لفظی کمتر و مشترک معنوی بیشتر خودنمایی می‌کند، واقعیت آن در میان زبان‌های دنیا امری اجتناب‌ناپذیر است (شاملی، ۱۳۸۵، ص ۳۲-۵). بر همین اساس هرچه زبان دین از غنای بیشتری برخوردار باشد، پدیده اشتراک معنوی در آن آشکارتر دیده می‌شود. برای بررسی زبان‌شناسی مشترک معنوی این پرسش مطرح می‌شود: آیا در زمان نزول قرآن میان مخاطب و مخاطب رابطه تفاهمی ایجاد شده است؟ تاریخ به روشنی نشان می‌دهد که این رابطه به طور قوی برقرار بوده است. ازسوی مردم پرسش‌هایی مطرح می‌شد که در قرآن کریم پس از طرح پرسش، پاسخ آن بیان می‌گشت. پرسش دیگری که مطرح می‌شود اینست که این تفاهم چگونه بوده است؟ آیا به طور مطلق بوده یا در بعضی جاها به طور مقید به وجود آمده است؟ به عبارت دیگر دامنه تفاهم تا کجا کشیده شده است؟ در پاسخ آنچه مورد توجه است این که وسعت دامنه تفاهم مطلق بوده است؛ یعنی هرچیزی که در قرآن و سنت آمده، مورد فهم همه انسان‌های آن روز بوده است. در واقع این‌گونه نبوده که قسمتی از قرآن مورد فهم و قسمت دیگر خالی از فهم باشد؛ بنابراین قسمت غیرقابل فهم به مثابه کلام لغوی می‌ماند که هدفی را دنبال نمی‌کند و گوینده خود را به

بیهوده‌گویی و لغویت متهم می‌سازد، درحالی‌که خداوند متعال از هرگونه لغو و کار عبث متعالی و مبزاست. شکی نیست موضوع مورد مفاهمه میان خدا و خلق باید مطلبی عقیدتی باشد که در عقاید نیز عقل و نقل با محوریت عقل در طول یکدیگرند؛ زیرا نمی‌توان گفت عقل و نقل در عرض یکدیگرند؛ بنابراین اجتماع نقیضین یا ارتفاع نقیضین پیش می‌آید؛ مانند آنکه نقل اعضا و جوارح را برای خدای تعالی روا می‌داند، اما عقل آن را مردود می‌شمارد (برداشتی از: احدیان، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵). عقل می‌گوید: در مقدمه اول، تفهیم باید برقرار شود و برقرار شده است و در مقدمه دوم، جز با لفظ نمی‌توان مفاهمه را برقرار کرد. نتیجه با فرض عدم اشتراک معنوی، امکان مفاهمه وجود ندارد.

نقدی که بر این ادله وارد می‌شود اینکه کسی منکر وجود مشترک‌های معنوی در زبان عربی یا دیگر زبان‌ها نیست، بلکه می‌خواهیم بگوییم صفات خدا در هر زبانی یک حالت استثنایی و منحصر به فرد دارد؛ بنابراین نمی‌توان از آن برای اثبات اشتراک معنوی بهره گرفت. عقل می‌گوید: مفاهمه در یک زبان مورد نقد واقع نشده است و گفته شده که معنای سلبی میان صفات خدا و انسان‌ها مورد مفاهمه است.

دلیل ادبی آخرین ادله مورد بررسی می‌باشد و از جمله ابزارهایی است که متکلمان برای رسیدن به مقاصد کلامی و تفسیری خویش استفاده می‌کنند. این ابزارها در مباحث معانی و بیان ادبیات عرب طرح شده است. مفسر یا متکلم از ادیب این مسائل را وام می‌گیرد و به شرح و توضیح مقاصد خود می‌پردازد؛ از جمله این ابزارها صناعی مانند استعاره، مجاز، کنایه، تشبیه و... است. جهت اثبات وجود اشتراک معنوی می‌توان به کاربرد وسیع این صنایع در آیات قرآن و روایات استشهاد کرد (شاملی، ۱۳۸۵)؛ برای مثال اگر لفظ وجود را قافیه ابیات شعر قرار دهیم، حتماً تکرار قافیه (ایطاء) خواهد بود و تکرار قافیه از عیوب شعر محسوب می‌گردد، در صورتی‌که اگر وجود مشترک لفظی بود و در هر بیت به معنای خاصی آورده می‌شد، تجنیس قافیه بوده و تجنیس قافیه از محسنات بدیعی محسوب می‌شود (برای نمونه، ر.ک: فخر رازی، ۱۳۸۴، ص ۳۰۵).

نقد بر این استدلال این است که استعاره، کنایه و تشبیه از اقسام استعمال مجازی لفظ است و ارتباطی به معانی حقیقی الفاظ که تقسیم به اشتراک معنوی و لفظی می‌شود، ندارد. اما عمده‌ترین نقدی که به مبانی نظریه اشتراک معنوی بازمی‌گردد اینکه در صورت پذیرش اشتراک معنوی،

«صفات ثبوتی منجر به خدشه به تنزیه مطلق الهی می‌شود» (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸) یا «وجود صفات ثبوتی در کنار ذات، منجر به تعدد موجود قدیم می‌شود» (همان).

در پاسخ به این نکته باید توجه داشت: «اصل سنخیت میان علت و معلول»، اصلی عقلی و غیرقابل انکار است؛ زیرا در غیراین صورت باید هر اثر و فعلی از هر فاعل و مؤثری پدید آید و این برخلاف واقع است.

ازسوی دیگر اشتراک معنوی مربوط به مفهوم وجود است و علیّت و معلولیت از اوصاف واقعیت عینی وجود و منشأ اشتباه آنها خلط میان مفهوم و مصداق است (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۷۳). نتیجه گرفتن تماثل و تشابه میان وجود حق تعالی و وجود ممکنات از اشتراک معنوی، نتیجه خلط میان مفهوم وجود و مصداق است (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۲، ص ۴۳).

همچنین تأمل در ادله آنها (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰) نشان می‌دهد که این امر به دلیل غفلت از احکام وجود و نادیده گرفتن اقتضائات درجات متمایز آن است و درحقیقت مغالطات منطقی، اذهان قائلان به اشتراک لفظی وجود را مشوّش ساخته و آنها را بر انکار این مطلب - نزدیک به اولیات (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۵) - سوق داده است.

اشکال دیگر اینکه حکم به «اشتراک معنوی مفهوم وجود» در موجودات گوناگون خصوصاً اطلاق و حمل این مفهوم به یک معنا بر واجب تعالی و موجودات ممکن، مستلزم مشابّهت واجب تعالی با ممکنات و وجود ترکیب در ذات واجب است؛ زیرا هرگاه به یک «مابه‌الاشتراک» میان واجب تعالی و ممکنات قائل شویم و هرگاه این گونه باشد، «مابه‌الامتیاز» میان آنها نیز ضرورت می‌یابد؛ بنابراین برای واجب تعالی نیز باید دو جزء ماهوی که یکی «مابه‌الاشتراک» و دیگری «مابه‌الامتیاز» باشد نیز قائل شویم و این همان ترکیب در ذات بوده و مستلزم امکان می‌باشد که در مورد واجب تعالی محال است.

در پاسخ این گونه باید گفت که این اشکال ناشی از اشتباه عدم تفکیک و تمایز میان مفهوم و مصداق وجود است؛ زیرا اشتراک وجود، حکمی مربوط به مفهوم وجود بوده و این بدان معناست که از وجود در همه موجودات یک معنا فهمیده می‌شود؛ هرچند مصادیق وجود از لحاظ مرتبه وجودی و شدت و ضعف با یکدیگر متفاوت باشند.

نقد دیگر آن است که: اینکه برای رسیدن به معانی صفات ذاتی خدا معانی مخلوقی آنها را از تقایص بزداییم و سپس آن را بی‌نهایت کنیم، باز هم به تشبیه دچار می‌شویم؛ چون در این صورت هنوز علم خدا هم‌سنخ علم بشری است. این امر که معطی شیء فاقد آن نمی‌تواند باشد، همیشه درست نیست؛ زیرا خدا خالق کمالات مخلوقی است و بالاتر از معطی شیء است، نظر به اینکه کمالات مخلوقی برای خدا نقص است؛ بنابراین فاقد آنهاست، اما خدا واجد همه کمالات بوده و خالق کمالات است؛ یعنی بالاتر از کمالات مخلوقی است، درحالی که علامه بیان داشته‌اند: نفی اوصاف ایجابی از ساحت ربوبی برابر است با ادعای خالی بودن ذات واجب‌الوجود از صفات کمال، درحالی که خداوند وجود محض و... است که در بردارنده هر وجود و کمال وجودی است و محال است فاقد آنها باشد.

۳. ادله اشتراک لفظی و نقدهای وارد بر آن

نظریه اشتراک لفظی مبتنی بر مبانی ذیل است: انکار عقل و شناخت حصولی، تباین میان خالق و مخلوق، وضع لفظ در مقابل مصداق، نه معنا. در میان متکلمان اهل سنت ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری معتزلی به اشتراک لفظی وجود در اطلاق بر واجب و ممکنات معتقدند. آنها می‌گویند وجود بر هر ماهیتی که حمل شود، به معنای همان ماهیت است و اشتراک در وجود نیست، مگر در لفظ آن. قاضی عضد ایجی در **مواقف**، سه دلیل برای این دیدگاه نقل می‌کند و آن را نقد کرده است (جرجانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۲۷ / لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹).^۱ مرحوم سبزواری می‌گوید: «به‌منظور اجتناب از مشابهت میان علت و معلول و سنخیت میان آن دو، دلیل انکار اشتراک معنوی شده است» (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۳). از میان اندیشوران شیعی نیز به قاضی سعید قمی (ر.ک: قاضی سعید، ۱۴۱۵، ص ۱۰۹-۱۱۰)، ملارجعلی تبریزی (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۰-۲۴۵ و ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۷) و حکیم محمد رفیع پیرزاده که از قائلان به اشتراک لفظی‌اند، می‌توان اشاره

۱. آنچه سبب شده است اینها قول به اشتراک لفظی میان همه موجودات را بپذیرند، این است که دریافته‌اند در صورت پذیرش اشتراک معنوی وجود، مرز میان علت و معلول و واجب و ممکن از میان می‌رود و این امر باعث ایجاد یکسانی، سنخیت و تشابه خواهد شد؛ بنابراین به اشتراک لفظی وجود قائل شده‌اند.

کرد. ^۱ امام خمینی* یکی از کسانی است که دیدگاه‌های قاضی سعید را نقد کرده است. از نظر آیت الله ملکی میانجی - صاحب تفسیر **مناهج البیان** - تمامی صفات حضرت حق اصالتاً او را تنزیه می‌کنند و از قبیل سلب مقابلات و الهیات تنزیه‌ی اند؛ زیرا تمامی صفات او از مقایسه و تفاضل پیراسته و برکنار است. مقایسه میان دو چیز است که قابل مقایسه و مشارکت باشند و امکان زیادی و کمی میان آن دو وجود داشته باشد، در حالی که حضرت حق - جل و علا - با هیچ چیز و هیچ کس مقایسه نمی‌گردد؛ نه در ذات و نه در صفات ... مثلاً کلمه اعلی، نعت و صفت تنزیه‌ی حق متعال است؛ به عبارت دیگر خدای متعال، اعلی و اجل از آن است که به وصف درآید؛ فقط باید او را تقدیس و تسبیح نمود و از مقایسه صفاتش با صفات ممکنات - که او خالق آنهاست - پیراسته‌اش کرد (ملکی میانجی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۸۰). ایشان تأکید دارند:

اسمای الهی اشتراک لفظی - نه اشتراک معنوی - دارند. اینکه این اسما را خداوند برای خود انتخاب و اختیار کرده، کوچک‌ترین ارتباطی با ممکنات او ندارند؛ مثلاً وصف عالمیت یعنی ذاتی که علم دارد، قادریت یعنی ذاتی که قدرت دارد، علم، قدرت و حیات الهی کوچک‌ترین سنخیتی با علم و قدرت و حیات ما ندارد؛ یعنی نمی‌توان گفت که ما واجد علم و قدرت و حیات هستیم، حضرت حق متعال نیز همان است، منتهی به حد اعلی و اشرف، بلکه باید گفت: هیچ‌گونه سنخیتی بین علم ما و علم الهی وجود ندارد و این اشتراک، فقط «اشتراک لفظی» است ...؛

۱. قاضی سعید قمی از متکلمان نیمه دوم قرن یازدهم هجری، از جمله متکلمانی است که به نفی صفات می‌پردازد و به شدت از آن دفاع می‌کند. او در شرح توحید صدوق، بحث اشتراک لفظی را مطرح کرده است (ر.ک: قاضی سعید، ۱۳۶۲). این کتاب منسوب به قاضی سعید است، ولی تارنمای بانک اطلاعات کتب و نسخ خطی، آن را منتسب به ملا رجبعلی تبریزی اعلام کرده است (ر.ک: همان).

امام خمینی* یکی از کسانی است که دیدگاه‌های قاضی سعید را نقد می‌کند (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۲، ص ۲۵). ایشان معتقد است مباحث لفظی و لغوی حجاب معرفت الهی است. قاضی سعید از اشتراک معنوی باهدف فرار از تشبیه حق تعالی به ممکنات اجتناب می‌کند، اما آیا بمجرد اینکه صفت در خلق چنین حالتی دارد [عارض بر موصوف است] کفایت می‌کند که در مورد خدا نیز این‌گونه بگوییم؟ آیا این همان تشبیه نیست؟ اینکه قاضی سعید بر اساس اشتراک لفظی به نفی صفات از پروردگار معتقد شده و آنها را حمل بر معنای سلبی می‌کند که غیر از معنای در ممکنات است؛ اینها با قرآن که بر صفات الهی تأکید دارند، سازگار نیست.

پس واضح تمامی این اسما و صفات، خداوند است به وضع شخصی ...
(ملکی میانجی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۸۰).

برای تبیین بهتر اشتراک لفظی لازم است به مطالب ذیل توجه بیشتری کرد. قائلان این نظریه معتقدند:

اولاً، حق تعالی را با صفاتی غیر از صفاتی که در شریعت آمده است، نمی توان توصیف کرد. ثانیاً، با مدد عقل خویش و اندیشه خود، هیچ معنایی را از این توصیفات درک نمی کنیم؛ زیرا اگر معنای آن همان معنای لغوی رایج در زبان بشری باشد، مستلزم تشبیه خواهد بود و اگر اتصاف خداوند به این صفات انکار شود، مستلزم تعطیل است.

براین اساس برای رهایی از دو مفسده تعطیل و تشبیه باید بر اتصاف خداوند به این صفات تکیه کرد. همچنین باید معناداری و معرفت بخشی آن را انکار نمود؛ بنابراین انسان با تکیه بر عقل خویش هیچ معنا و مفهومی از صفات و اسمای خداوند را نمی شناسد؛ خواه اسما و صفاتی که فقط مختص خداوندند، همانند سرمدی، صمد، قدوس و سبوح و خواه اوصافی که به نحوی در مخلوقات نیز نمونه و مشابه دارند، همانند قادر، عالم و مرید. در دسته نخست هیچ اشتراکی نیست و در دسته دوم اشتراک از حد لفظ فراتر نمی رود (ملکی میانجی، ۱۴۳۴، ج ۱، ص ۶۴-۶۷). نکته مهم اینکه در این دیدگاه اگرچه بحث از اشتراک لفظی است، اما چیزی فراتر از آن را مد نظر دارند. اشتراک لفظی مصطلح، جایی است که لفظ واحد در ازای معانی گوناگون به نحو مجزا وضع شود؛ بنابراین لفظ مشترک دست کم بر دو معنا دلالت دارد. حال آنکه از نظر قائلان این نظریه، اسما و صفات خداوند بر هیچ معنایی - اعم از کلی و جزئی - دلالت ندارند. اسمای خداوند در مقابل شیء خارجی وضع شده و بر هیچ معنای ذهنی دلالت ندارند؛ بنابراین سخن گفتن از معانی آنها از اصل و اساس خطا و معناداری آنها از قبیل سالبه به انتفاء موضوع است (همو، ۱۴۱۵، ص ۲۲۴).

نخستین و مهم ترین دلیل عقلی بر اشتراک لفظی، عدم کارایی عقل در شناخت خداوند متعال است؛ بنابراین علمای اهل تفکیک ضمن نقد شیوه فلاسفه و عرفا در شناخت عقلی خداوند، این شیوه را محال دانسته اند و بیان می دارند:

برای نیل به شناخت عقلی از حق تعالی، دو طریقه عرفان و فلسفه مفروض است، اما هر دو طریق محال اند؛ بنابراین معرفت عقلی به حق تعالی ممتنع است. معرفت عقلی به خداوند یا از طریق اوصافی است که خود بیان فرموده و خویشان را به آنها وصف کرده است یا از طریق اوصاف عامی است مثل

وجود، شیئیت، علت‌العلل و... که در کلام و فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرند؛ پس از تأمل آشکار می‌شود که هیچ‌یک از این اوصاف سبب معرفت عقلی به خداوند نمی‌شوند؛ زیرا معرفت عقلی به یک شیء به معنای آن است که آن را از طریق مفاهیم تعقل و تصور کنیم، حال آنکه آنچه تعقل و تصور گردد، غیر ذات باری است. ذات باری مفهوم، معقول و متوهم نمی‌شود؛ لذا وصف آن حتی با مفاهیمی چون وجود و شیئیت جایز نیست (قزوینی خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۵۴، ۱۳۶ و ۱۴۳).

ایشان علت این امر را محدودیت عقل و حیطة ادراک او می‌دانند.^۱ در نظر ایشان آنچه نشان می‌دهد که عقل نمی‌تواند درباره خدا تفکر کند، این است که خداوند چون شباهت با مخلوقات خصوصاً انسان ندارد، عقل نمی‌تواند تفکر کند و این خودبه‌خود اشتراک لفظی را ثابت می‌کند. آیت‌الله ملکی میانجی مطلب ذیل را مهم‌ترین دلیل بر محور استحاله علم حصولی و شناخت عقلی نسبت به خداوند متعال دانسته است.^۲

ماحصل برهان مذکور این است که شناخت هر شیء به علم حصولی یا علم حضوری، شروطی دارد؛ از جمله آن شروط آن است که شیء ظاهر و هویدا نبوده، بلکه مجهول و پنهان باشد؛ چراکه علم به آنچه ظاهرالذات و هویدا است، بیهوده و تحصیل حاصل است. شرط دیگر آنکه آن شیء نامتناهی نباشد؛ چراکه موجود نامتناهی در عقل و اندیشه متناهی نمی‌گنجد. نتیجه آنکه چون حق تعالی ظاهرالذات و نیز نامتناهی است، علم حصولی یا حضوری به او محال است (ملابری، ۱۳۹۳، ص ۴۲-۶۳).

۱. «علت این راه‌نیافتن عقل، نفس ناطقه انسان در هنگام تعقل اشیاء تنها به ذات خود مراجعه کرده و از هرگونه توجه به آلات و ابزار صرف‌نظر می‌کند. اکنون اگر در هنگام مراجعه به ذات خویش از سنخ آنچه مورد تعقل او واقع می‌شود، در درون ذات و صقع ضمیرش وجود نداشته باشد، درک عقلانی برای او میسر نمی‌گردد و این سخن به معنای این است که آنچه انسان به‌طریق عقلانی درک می‌کند، از سنخ او بوده و مدرکات آدمی از حیطة وجودی او بیرون نیستند. آنچه از حیطة وجودی آدمی بیرون باشد، با انسان بیگانه بوده و در قلمرو ادراک و آگاهی قرار نمی‌گیرد» (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸-۱۹۹).

۲. «إِذَا كَانَ الْمُوصُوفُ مِمَّا يَسْتَجِيزُ الْعِلْمُ بِهِ وَ دَرَكُهُ وَ نَيْلُهُ بِالْعِلْمِ الْخُصُوفِيِّ أَوْ الْخُصُولِيِّ لِشِدَّةِ قُدْسِهِ وَ كَوْنِهِ نُورِي الدَّاتِ وَ ظَاهِر الدَّاتِ، فِي شِدَّةِ غَيْرْمُتَنَاهِيَةٍ أَوْ لِعَدَمِ تَنَاهِي الْمَوْصُوفِ مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ وَ جَمِيعِ شَوْنِهِ وَ كَمَالَاتِهِ فَيَسْتَجِيزُ بِالضَّرُورَةِ الْعِلْمُ بِهِ خُصُوفًا وَ خُصُولًا» (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۲-۲۲۳).

ادله دیگری^۱ که ایشان به ایجاز بدان پرداخته‌اند، اینکه:

حتی اگر ما با قائلان به امکان معرفت عقلی به خداوند مماشات کرده و بپذیریم که اسما و صفات خداوند معنادار و معنابخش باشند و نیز بپذیریم که آن معنا فراچنگ عقل می‌افتد و بدین طریق علمی حصولی نسبت به حق تعالی تحصیل شود، اما پرسش آن است که معیار صدق این شناخت چیست؟ اگر پاسخ داده شود که معیار صدقش مطابقت با واقع است؛ پس باید برای احراز صدق این نوع معرفت قبلاً واقع را شناخته باشیم؛ به همین دلیل باید از راه دیگری غیر از راه عقل به واقع دست یابیم تا بتوانیم صدق معرفت عقلی را تصدیق کنیم. اگر چنین طریقی در اختیار باشد، آنگاه با توسل به این طریق از معرفت عقلی بی‌نیاز می‌شویم؛ زیرا طریق معرفت حقیقی همین است و چنین طریقه‌ای اگر وجود داشته باشد، غیر از طریق شناخت خدا از طریق اسما و صفات اوست. به بیان دیگر صحت و اعتبار علم حصولی عقلی، به احراز مطابقت با واقع است و این ممکن نیست، مگر با معرفت فطری. درحقیقت اگر معرفت فطری در همه انسان‌ها متحقق است و توجه به آن ممکن، در این صورت معرفتی بی‌واسطه حاصل می‌گردد که نیازی به علم حصولی ندارد و اگر تذکر به معرفت فطری حاصل نشود، احراز مطابقت علم حصولی مطابق با واقع امکان‌پذیر نیست و در هر دو صورت تفکر و تعقل بی‌ثمر و فایده می‌باشد. نقدی که بر این ادله وارد است اینکه همین اشکال به معرفت فطری نیز وارد است. معیار صحت و اعتبار معرفت فطری چیست؟ مگر نه اینکه تا عقل حجیت و اعتبار فطرت را تأیید نکند، معرفت فطری ارزش علمی نمی‌یابد و در حد یک قطع شخصی باقی می‌ماند؟ نکته دیگر اینکه اگر کسی صحت و اعتبار علم حصولی بشری را منحصر در مطابقت در واقع بداند، تفاوتی میان مقام ثبوت و اثبات نگذاشته است؛ زیرا مطابقت با واقع فقط در مقام ثبوت است و در مقام اثبات برای آزمون مطابقت، راهی جز طی روش‌های منطقی، بازگشت ادله به مقدمات یقینی و بازگشت مقدمات یقینی به بدیهیات وجود ندارد.

ادله سوم با نقد وضع لفظ در مقابل روح معنا و تفکیک مقام معنا از مقام مصداق (از مبانی

۱. «وَأَيُّ دَلِيلٍ عَلَى أَنَّ مَعْرِفَةَ الصِّفَةِ وَالْإِسْمِ مَعْرِفَةٌ لِلْمُسَمَّى وَالْمَوْصُوفِ. وَ إِحْرَازِ الْمُطَابَقَةِ إِمَّا يَكُونُ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْمَوْصُوفِ وَالْمُسَمَّى فَيَبْدَأُ بِالْمَعْرِفَةِ بِالصِّفَةِ» (همان، ص ۳۳۴).

اشتراک معنوی) به اثبات وضع لفظ در مقابل مصداق نه معنا (از مبانی اشتراک لفظی) این گونه بیان می‌دارد که قائلان به امکان علم حصولی به حق تعالی، نظریه خود را به دو پیش فرض باطل استوار کرده‌اند:

اول: این قائلان به اشتراک معنوی گمان می‌کنند الفاظ در مقابل معانی و مفاهیم ذهنی وضع می‌شوند و از این پیش فرض نتیجه می‌گیرند که اسما و اوصاف الهی در قرآن کریم و روایات نیز در مقابل معنایی وضع شده‌اند و به برخی معانی اشاره دارند؛ پس از آن به معناشناسی صفات می‌پردازند. **دوم:** این افراد پس از نتیجه‌گیری از پیش فرض مذکور، نتیجه گرفته‌اند این معانی همان معانی است که ما از الفاظ و صفات می‌فهمیم؛ بنابراین صفات مشترک میان خالق و مخلوق را به صورت مشترک معنوی تصور کرده‌اند، اما چون این پیش فرض‌ها باطل‌اند، «امکان علم حصولی» به حق تعالی نیز باطل است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۲۲۳).

وجه بطلان پیش فرض اول: به نحو فطری و طبیعی، انسان لفظ را در مقابل شیء خارجی وضع می‌کند، نه در مقابل صورت ذهنی؛ زیرا باتوجه به ظهور اشیا نزد حواس و مشاهده آنها، آشکار است که لفظ در مقابل همان شیء مشهود وضع می‌گردد، نه در مقابل معنا. حتی اگر چنین معنایی وجود داشته باشد، هنگام وضع لفظ به آن توجه نمی‌شود (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۵۴)؛ مثلاً اسم علی به نحو مشترک لفظی بر افراد متعددی دلالت می‌کند. این اسم از نظر ایشان در مقابل اشخاص خارجی وضع می‌شود، نه در مقابل معنای ذهنی؛ بنابراین اگر مسماهای این اسم را ندیده باشیم، به محض شنیدن این لفظ، هیچ معنایی از آنها به ذهن نمی‌آید.

وجه بطلان پیش فرض دوم: پذیرفتن اشتراک معنوی میان صفات حق و خلق، مستلزم محالاتی چون تشبیه، اسناد صفات مخلوقات به خالق و نیز معقول و محدود دانستن خداوند است؛ در نتیجه آن اشتراک صفات خلق و حق فقط در حد لفظ است و صفات خداوند معنا ندارند تا اینکه بتوان آن معنا را تصور یا تعقل کرد (همان، ص ۶۴). ایشان پس از تأکید بر نفی معناداری اسما و صفات خداوند، برای پرهیز از اشکال لغوبودن اسما و صفات، اظهار می‌دارند:

فایده چنین توصیفات در کتاب و سنت تنها به یادآوری خداوند و تمجید و تقدیس از مقام ربوبی است. علاوه بر آنکه تضرع، دعا، توسل و ندبه به درگاه او نیز به واسطه همین اسما و الفاظ صورت می‌گیرند (همان، صص ۷۱-۷۲ و ۲۴۰-۲۴۴).

خلاصه اشکال وارد شده بدین شرح بود: پذیرش امکان خداشناسی عقلی و معرفت حصولی به حق تعالی مبتنی بر دو پیش فرض باطل است: نخست اینکه اسماء الله در مقابل معانی ذهنی وضع شده‌اند و دیگر آنکه میان اسما و صفات الهی و مخلوقات، اشتراک معنوی برقرار است. بیان شد که این دو پیش فرض باطل‌اند؛ زیرا لفظ در مقابل شیء خارجی وضع می‌شود، نه در مقابل معنای ذهنی و اگر چنین باشد، دیگر معنای مشترکی وجود ندارد که اشتراک معنوی از آن ناشی شود. اما با ردّ اشکالات بیان شده از سوی آیت الله ملکی میانجی، اشتراک معنوی اثبات می‌گردد، با این توضیح که: اشکالات وارده به این ادله، گروهی به اصل «نظریه مصداقی معنا» برمی‌گردد که عبارت‌اند از:

نخستین اشکال به نظر ایشان این است که در این نظریه تفاوتی میان مصداق و معنا دیده نمی‌شود؛ بنابراین از توجیه مترادف‌ها ناتوان است؛ مثلاً در دو تعبیر «نویسنده بوستان» و «نویسنده گلستان» که هر دو مترادف‌اند و قطعاً دو معنا را القا می‌کنند، اما بی‌شک یک مصداق دارند. این نظریه نمی‌تواند تمایزی میان معنا و مصداق قائل شود.

اشکال دیگر اینکه در این نظریه که لفظ برای حقیقت خارجی وضع شده است؛ پس باید برای حروف ربط و الفاظی مانند «اگر» نیز مصداق خارجی و عینی قائل شد؛ براین اساس این نظریه نمی‌تواند پاسخ‌گوی مناسبی برای ممکن‌الوجودها باشد؛ زیرا برای الفاظی مانند «کوه طلا» یا «دریای جیوه» مصداق خارجی وجود ندارد. به همین دلیل آنها برای لفظ «عدم» و یافتن مصداق آن به تکلف افتاده‌اند (همان، ص ۵۵).

اشکال و ایراد مهم‌تر به به کارگیری این نظریه برمی‌گردد؛ زیرا اهل تفکیک این نظریه را نه فقط برای صفات الهی، بلکه برای زبان دین و بلکه زبان بشر به کار برده‌اند^۱ (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۱۴، ص ۶۱). اما در مقام عمل، این نظریه در باب عقاید، احکام و اخلاق به دست فراموشی سپرده شده است و به وضع لفظ در مقابل معنا روی می‌آورند؛ زیرا آن مبنا در مورد عقاید، احکام و اخلاق مشکل‌ساز می‌شود. کافی است تصور کنیم همه اوامر و نواهی قرآن و همه اخبار و انشانات

۱. نکته قابل توجه اینکه این نظریه دست‌کم برای اسماء و صفات خدا صحیح است، ولی برای سایر موارد، بحث آن ارتباطی به ما نحن فیہ ندارد.

آن به صورت مشترک لفظی استعمال شوند. در این صورت هیچ گونه ارتباط ادراکی میان ما و آن مطالب باقی نمی ماند.

یکی دیگر از مهم ترین اشکالات وارد بر این نظریه این است که اگر قائل باشیم که اسما و اوصاف الهی به هیچ معنایی دلالت ندارند و هیچ تصویری را به ذهن منتقل نمی کنند، این امر مستلزم «تعطیل» شناخت حق تعالی است که هم عقلاً و هم نقلاً باطل و مطرود است. در پاسخ گفته شده است: لزوم تعطیل در علم حصولی به معنای نفی مطلق معرفت انسان به خداوند نیست؛ چراکه با معرفت فطری انسان از حد تعطیل خارج می شود (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۷۰-۷۱)، اما نکته مهم اینکه خروج از حد تعطیل باتوجه به روایات معصومان علیهم السلام، توسط شناخت عقلی صورت می گیرد (همان).

عمده ترین اشکالی که به قائلان اشتراک لفظی وجود و اسما و صفات الهی وارد است، به مبانی فکری ایشان برمی گردد و آن اینکه این امر به تعطیل عقول از شناخت صفات و اسمای الهی منجر می گردد؛ چون هرگاه گفته شود: «خدا موجود است» یا «خدا عالم است»، یا از آن همان معنایی را می فهمیم که در مورد مصادیق ممکن قابل فهم است یا معنای مقابل آنها یعنی نقیض آنها را درک می کنیم. بنا بر احتمال دوم لازم می آید ما علم به خدای تعالی نداشته باشیم و عقول بشری را از معرفت و شناخت اسما و صفات حق تعطیل کرده باشیم؛ چنان که حاج ملاهادی سبزواری می گوید: «وَ حَصْمُنَا قَدْ قَالَ بِالْتَّعْطِيلِ» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۸۳).

درواقع همان گونه که نفی اشتراک لفظی وجود مستلزم تعطیل عقل از شناخت وجود واجب تعالی است، نفی اشتراک معنوی مفاهیم وجودی همانند علم، قدرت و حیات نیز مستلزم بسته شدن باب معرفت به صفات حق به روی عقل است؛ بنابراین اشتراک معنوی مفاهیم اسما و صفات، پل ارتباطی میان ما و موجودات فراطبیعی است که در رأس آنها واجب تعالی است و اگر این راه مسدود گردد، هیچ راهی برای درک کمالات حق تعالی وجود نخواهد داشت (احمدوند، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

اگر به کارایی عقل در شناخت خداوند معتقد نباشیم، این پرسش پیش می آید که این همه آیات قرآن کریم که در آن به تعقل و تفکر دستور داده شده است، چیست؟ دستوراتی مبنی بر توجه کردن به آیات و نشانه های خداوند در آفرینش (برای نمونه، ر.ک: جاثیه: ۳-۵ / غاشیه: ۱۷-۲۲) - که به واسطه آن

به وجود صانع متقن و ناظمی حکیم پی برده می‌شود - چیست؟ آیا آنها دستوراتی عبث و بیهوده‌اند؟ معاذالله که این‌گونه باشد.

در پاسخ می‌توان گفت اهل تفکیک از جمله آیت‌الله ملکی میانجی برای عقل، محدوده‌ای قرار داده‌اند، با این توضیح که با شناخت عقلی می‌توان به وجود صانع پی برد. همچنین برای خروج از حد تشبیه و تعطیل نیازمند به عقل هستیم، اما برای معرفت و شناخت خداوند کارایی ندارد و این حدی است که اهل تفکیک برای عقل قائل‌اند؛ زیرا در این مرحله، عقل دچار وله می‌شود و از شناخت بازمی‌ماند. آیت‌الله ملکی میانجی در مورد این آیات بیان می‌دارد:

یکی از تذکرات قرآن، تذکر و یادآوری خدای تعالی به وسیله شگفتی‌های آفرینش و سنت‌های الهی در مخلوقات می‌باشد. باید توجه داشت که مطالعه آیات الهی برهان «این» منطقی نیست، بلکه تذکره و یادآوری ظهور ذاتی خداوند متعال است به وسیله آیات و آفریده‌هایش که هیچ‌گونه خفا نمی‌پذیرد ... این آیات نه در مقام اثبات امر مجهول و حقیقی مشکوک است که به وسیله این آیات شناخته شود و نه در مقام تعلیم جاهلان و یادآوری شکاکان است تا وسیله تعلیم و اثبات چیزی باشد که نزد آنها مجهول و مشکوک است (ملکی میانجی، ۱۴۱۵، ص ۱۸۲).

از دیدگاه آیت‌الله ملکی میانجی آنچه از مجموعه آیات و روایات فهمیده می‌شود اینکه خدای سبحان ظهورش ذاتی است و به ظهور خود بر همه خلقش تجلی کرده است (همان، ص ۲۰۲). به عقیده ایشان وقتی خدای تعالی ظهورش ذاتی باشد، معنا ندارد که بگوییم خدای تعالی به وسیله علم حصولی که به واسطه برهان منطقی به دست می‌آید، ظاهر و اثبات می‌شود (همان، ص ۱۹۸)؛ بنابراین نقش آیات و نشانه‌ها و تعقل و تفکر درباره آنها فقط تذکر و یادآوری به ظهور ذاتی خداوند توسط نشانه‌هاست. اگرچه از روایات و نظر کردن با عقل به آیات و نشانه‌ها، ظهور خدای تعالی و تعریف او خودش را برای خردها، برای همگان به دست نمی‌آید، ولی ایشان بیان می‌دارد:

مقصود و نتیجه همه این روایات، همان ظهور، تجلی و تعریف خداوند متعال است خودش را برای خردها یعنی توجه و نظر کردن در آیه‌ها و نشانه‌ها و تدبیر عمدی و صنع متقن، بعد از تعریف خداوند متعال است خودش را بر بندگانش و بعد از حضور عارف است در محضر خدای تعالی؛ زیرا شناخت عین شاهد و حاضر، مقدم بر توصیف و تعریف اوست و معرفت صفت غایب مقدم بر شهود او می‌باشد و بدیهی است خداوند متعال پیش از انسان‌ها و مخلوقات حاضر بوده و از رگ گردن‌شان به آنها نزدیک است (همان، ص ۳۶).

نتیجه‌ای که از سخن ایشان به دست می‌آید اینکه اقرار و اعتقاد به خدای تعالی پس از تعریف او صورت می‌گیرد، نه اینکه انسان به وسیله قیاس و برهان منطقی، صانع کلی را تصور و توهم کند و به وجود آن اعتراف نماید؛ زیرا چنین روشی به معرفت خداوند سبحان منجر نمی‌شود.

نتیجه

آنچه از بررسی نظرات علامه طباطبایی و آیت‌الله ملکی میانجی به دست می‌آید عبارت‌اند از:

۱. در پاسخ به این پرسش که آیا از معنای صفات الهی همان معنایی فهمیده می‌شود که از صفات انسانی و بشری فهمیده می‌شود یا خیر، علامه طباطبایی و آیت‌الله ملکی میانجی دو نظر متفاوت بیان داشته‌اند؛ جناب علامه دو نظر را از جهات متفاوت در این باره بیان کرده است. ایشان در نظریه اول با پیروی از ملاصدرا و قبول مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه و اصول سه‌گانه آن، نظریه معناشناختی صدرالمتألهین را پذیرفته و معانی اسماء و صفات الهی را همان معانی مخلوقات، البته با تفاوت تشکیکی می‌داند. ایشان کلام صدرالمتألهین را در مورد مشترک معنوی وجود معتبر می‌داند و سخن کسانی که وجود را مشترک لفظی و به معنای همان ماهیتی می‌دانند که وجود بر آن حمل می‌شود، صحیح نمی‌داند، اما آیت‌الله ملکی میانجی به اشتراک لفظی معتقد بوده و اشتراک معنوی را رد می‌کند. ایشان معتقد است اسماء الهی اشتراک لفظی - نه اشتراک معنوی - دارند. اینکه این اسماء را خداوند برای خود انتخاب و اختیار کرده است، کوچک‌ترین ارتباطی با ممکنات او ندارد.

۲. نتیجه بعدی به تفاوت‌های میان اشتراک لفظی و معنوی با یکدیگر برمی‌گردد. مشترک لفظی نیازمند وضع‌های متعددی است، در صورتی که مشترک معنوی نیازی به بیش از یک وضع ندارد؛ زیرا مشترک لفظی، یک لفظ است که با چند وضع و در نوبت‌های مختلف و در ازای چند معنا قرار داده شده است، لیکن مشترک معنوی یک لفظ است با یک مفهوم و معنای عام و لفظ با یک وضع در ازای آن معنای عام قرار داده شده است، نظر به اینکه مفهوم عام دارای افراد زیادی است، لفظ بر تمامی آن افراد نیز صدق می‌کند. مشترک معنوی قابل صدق بر بی‌نهایت افراد و مصادیق است، ولی مشترک لفظی فقط بر معانی معدودی صدق می‌کند که برای آنها وضع شده است. معنای مشترک معنوی، معنای واحد و عام است که فهمیدن آن به هیچ قرینه‌ای نیاز ندارد، اما مشترک لفظی دارای معنای خاصی است که تعیین هر یک از آنها نیازمند قرینه تعیین‌کننده است.

۳. نتیجه دیگری که از مقایسه این دو نظر می‌توان گرفت اینکه وضع لفظ در مقابل روح معنا یا مصداق در نظر این دو بزرگوار متفاوت است. علامه طباطبایی^{۳۰} معتقد است هرچند صفات الهی به لحاظ مفهومی، متعدد و متکثرند و خداوند به اوصاف گوناگونی همچون علم، قدرت، اراده، حیات و... متصف می‌شود، لیکن این کثرت مفهومی سبب کثرت در مصداق نمی‌شود و تعدد این اوصاف، مستلزم تعدد و تکثر ذات الهی نمی‌گردد، بلکه تمامی این صفات که مفهوماً متعدد و متفاوت‌اند، مصداقاً به وجود واحدی موجودند که همان ذات احدی بسیط‌الحقیقه‌ای است که هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی در او راه دارد. آقای ملکی میانجی معتقد است الفاظ در مقابل حقایق خارجی وضع شده‌اند، نه در مقابل معنای ذهنی.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲. احتشامی‌نیا، محسن؛ «اسماء و صفات الهی بر اساس تفسیر مناهج‌البیان»، نشر سفینه؛ ش ۱، زمستان ۱۳۸۲، ص ۱۴۶-۱۶۰.
۳. احدیان، ناهید؛ بررسی اشتراک لفظی و معنوی در اسماء و صفات الهی در آیات و روایات (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)؛ تهران: دانشکده علوم حدیث، ۱۳۸۸.
۴. احمدوند، معروف‌علی؛ رابطه ذات و صفات الهی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۵. اصفهانی، میرزاهادی؛ ابواب‌الهدی؛ مشهد: مرکز اسناد آستان قدس رضوی، تصویر نسخه خطی به شماره ۱۲۴۱۴.
۶. بدخشان، نعمت‌الله؛ «اشتراک معنوی وجود»، کیهان اندیشه؛ ش ۸۳، بهار ۱۳۷۸، ص ۳۸-۲۲.
۷. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: انتشارات شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۸. جرجانی، سیدشریف؛ التعریفات؛ تحقیق عبدالرحمن عمیره؛ بیروت: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۹. خمینی، سیدروح‌الله؛ مصباح‌الهدایة إلى الخلافة والولاية؛ مقدمه جلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۷۲.
۱۰. رازی (فخر رازی)، فخرالدین؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۱. —؛ المباحث‌المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات؛ چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۲. سبزواری، ملاهادی؛ شرح المنظومه؛ تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی؛ تهران: ناب، ۱۴۱۳ق.
۱۳. شاملی، نصرالله؛ «نظرگاه ملاصدرا در به‌کارگیری اسلوب اشتراک معنوی در تفسیر واژگان کلیدی قرآن کریم»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث؛ ش ۱، بهار ۱۳۸۵، ص ۳۲-۵.
۱۴. صدرالدین شبیرازی، محمدبن‌ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ تعلیقه علامه طباطبائی؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیرالقرآن؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.
۱۶. —؛ نه‌ایة‌الحکمة؛ شرح و تحقیق حسین حقانی زنجانی؛ قم: انتشارات شکوری، ۱۳۶۹.
۱۷. علیزمانی، امیرعباس؛ سخن گفتن از خدا؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۸. قاضی سعید، محمد؛ شرح توحید صدوق؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۹. —؛ کلید بهشت؛ تصحیح سیدمحمد مشکوة؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.
۲۰. قزوینی خراسانی، مجتبی؛ بیان الفرقان فی التوحیدالقرآن؛ مشهد: عبدالله واعظ یزدی، ۱۳۳۱.
۲۱. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳.
۲۲. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الإلهام فی تجرید الکلام؛ قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۶ق.
۲۳. —؛ گوهر مراد؛ تصحیح مؤسسه امام صادق علیه السلام؛ قم: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۴. مازندرانی، محمدصالح بن احمد؛ شرح الکافی، الأصول والروضه؛ تحقیق و تصحیح ابوالحسن شعرانی؛ تهران: المکتبه الإسلامیه، ۱۳۸۲.
۲۵. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ تحقیق و تصحیح جمعی از محققان؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۳.
۲۷. ملاصدرا، محمد؛ الحکمة‌المتعالیه فی الأسفار الأربعة؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۲۸. ملایری، موسی؛ «نظریه اشتراک لفظی در معناشناسی صفات خداوند و نفی نقش عقل در قلمرو ایمان و عقاید دینی»، پژوهش دینی؛ ش ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۴۲-۶۳.
۲۹. ملکی میانجی، محمدباقر؛ توحید الإمامیه؛ تنظیم محمد البیابانی الأسکوئی اهتمام علی الملکی المیانجی؛ تهران: وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامی، مؤسسه الطباعة والنشر، ۱۴۱۵ق.
۳۰. —؛ مناهج البیان فی تفسیرالقرآن؛ تنظیم محمد البیابانی الأسکوئی؛ تهران: المؤسسة النبأ الثقافیه، ۱۴۳۴ق.

بررسی تطبیقی کارکرد مبانی حکمی و فلسفی در تفسیر آیات صفات خبری خداوند در تفسیر المیزان و تفسیر التحرير والتنوير

معصومه فراتی^۱

چکیده

صفات خبری خداوند، صفاتی اند که در قرآن کریم و روایات ذکر شده است؛ مانند نسبت دست، وجه، استواء و... به خداوند که عقل بشر از درک و اثبات آنها برای خداوند ناتوان است؛ از این رو نظریات و دیدگاه‌های متفاوتی در این باره پدید آمده است. در این دیدگاه‌ها و در تفسیر این صفات، نقش عقل به طور روشن دیده می‌شود. برخی مانند اخباری‌ها عقل را در تفسیر این صفات، به طور کلی نادیده گرفته‌اند و بعضی همچون معتزله، به عقل‌گرایی افراطی گراییده‌اند یا همچون امامیه، اعتدال در عقل‌گرایی دارند. نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی کارکرد عقل در تفسیر آیات صفات خبری خداوند در دو تفسیر المیزان و التحرير والتنوير می‌پردازد. روش جمع‌آوری اطلاعات در پژوهش حاضر، کتابخانه‌ای و روش تحقیق نقلی و وحیانی و روش پردازش اطلاعات توصیفی-تحلیلی است. علامه طباطبایی^۲ این آیات را جزء آیات متشابه می‌داند و آنها را با توجه به عقل و روایات اهل بیت^۳ تأویل و تفسیر کرده است. ابن عاشور از بزرگان مالکی‌های تونس است و در تفسیر خویش گرایش به مسلک اشاعره داشته است، اما در تفسیر این آیات با نقل روایاتی از پیامبر گرامی اسلام^۴ نظر اشاعره را نقد و رد کرده و با توجه به عقل، این صفات را تأویل می‌کند و معنای ظاهری آیات را نمی‌پذیرد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، صفات خبری، مبانی حکمی فلسفی، تفسیر المیزان، تفسیر التحرير والتنوير، ابن عاشور، علامه طباطبایی^۲.

مقدمه

در بررسی آیات مربوط به صفات الهی، با صفاتی روبه‌رو می‌شویم که از نظر معنای ظاهری، خداوند به اوصاف و شئون مخلوقات منسوب شده است که مشهور به آیات تشبیهی‌اند. متکلمان اسلامی در تبیین و تفسیر این آیات، راه‌های گوناگونی را پیموده‌اند. برخی متکلمان با تشبیه و تکییف، این صفات را همانند مخلوقات به خداوند نسبت می‌دهند. برخی نیز توقف کرده و فهم آنها را به خداوند واگذار کرده‌اند. اشاعره نیز به‌عنوان یکی از مکاتب بزرگ فکری و کلامی در میان اهل سنت، برای رهایی از اتهام تشبیه و تجسیم خدا و ازسویی پرهیز از تأویل آیات، با حفظ معانی ظاهری آنها قاعده‌ای را با‌عنوان «بلاکیف» مطرح کرده‌اند. در این میان امامیه به‌دلیل مخالفت ظاهر این آیات با عقل، این صفات را تأویل کرده‌اند.

نقش آفرینی عقل در فهم و تفسیر قرآن کریم از مهم‌ترین مباحث مبنایی دانش تفسیر است که از قدیم مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. نظریه‌های دانشمندان مسلمان در این باره متفاوت است و این اختلاف، ناشی از اختلاف دیدگاه‌های آنها در حد دخالت عقل در تفسیر قرآن است. برخی دخالت عقل در تفسیر را لازم دانسته‌اند، بعضی برای عقل در این باره شأن مستقلی قائل نشده‌اند.

بر اساس آیات و روایات فراوان، یکی از منابع تفسیر قرآن کریم، عقل است. اساساً شناخت اعتبار شرع به عقل وابسته بوده و لازم است در فهم آیات قرآن به‌ویژه آیات ناظر به صفات و افعال خداوند، از عقل بهره برد. البته قلمرو ادله عقلی باتوجه به ادله نقلی است و فقط با عقل و نادیده‌گرفتن نقل معتبر نمی‌توان به فهم صحیح آیات دست یافت.

کارکرد عقل در تفسیر آیات صفات خبری از جمله مباحث مهم در تفاسیر است و نقش عقل در صفات خبری و چگونگی انصاف ذات الهی به این صفات از منظر **تفسیر المیزان** علامه طباطبایی رحمته‌الله و **التحریر والتنویر** ابن عاشور، محور نوشتار حاضر است. صفات خبری خداوند در موارد متعددی بحث و بررسی شده است و تفسیر صفات خبری از منظر علامه نیز مورد بحث واقع شده است (ر.ک: دارابکلابی و ترابی، ۱۳۹۳، ص ۵۶۷-۵۹۲)، اما بررسی کارکرد عقل در تفسیر این صفات و نیز تطبیق میان دو تفسیر **المیزان** و **التحریر والتنویر** در پژوهش حاضر محل بحث نیست.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث، ضروری است با هدف انتقال صحیح معانی و رسیدن به اشتراک مفهومی در اصطلاحات مورد بحث، برخی مفاهیم اصلی نوشتار پیش رو تبیین شوند. مهم‌ترین این مفاهیم عبارت‌اند از: صفات خبری، عقل و تفسیر.

۱-۱. صفات خبری

مقصود از صفات خبری، صفاتی است که خداوند خود را در قرآن کریم با آنها وصف کرده یا در احادیث به آنها اشاره شده است؛ به‌گونه‌ای که انسان با عقل و خرد به آنها پی نمی‌برد (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۳) و به‌نوعی ظهور در جسمانیت و تشبیه خداوند دارد؛ مانند شنوایی، بینایی و استوا بر عرش (همان، ۱۳۸۱، ص ۸۶-۸۷).

در مقابل این صفات، صفات غیرخبری یا ذاتی است که از طریق عقل قابل اثبات می‌باشد؛ مانند قدرت، علم و حکمت.

برای تبیین بهتر می‌توان گفت صفات خبری دارای ویژگی‌های ذیل است:

الف) صفاتی که مستندی به‌جز آیات و روایات ندارند؛ مانند «یدالله فوق أیدیهم» (فتح: ۱۰)، «فأینما تولّوا فثمّ وجه الله» (بقره: ۱۱۵)، «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) و

ب) صفات در این‌گونه آیات در ظاهر حکایت دارد که خداوند جسم و جسمانی است.

ج) این صفات، صفاتی انسانی‌اند که به خدا نسبت داده شده‌اند.

د) عقل این‌گونه صفات را در حوزه وجودشناسی برای خداوند تأیید نمی‌کند و باید تفسیر و تأویل شوند.

۱-۲. عقل

ابتدا باید واژه عقل را از نظر لغت و اصطلاح مورد بررسی قرار دهیم.

۱-۲-۱. مفهوم لغوی

در کتاب العین، عقل به‌معنای حصن و نقیض جهل آمده است (فراهیدی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۱۵۹). برخی عقل را به‌معنای حجر و نُهی (منع) ذکر کرده‌اند (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۷۶۹). همچنین عقل به‌معنای حبس و حصن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۹).

۱-۲-۲. مفهوم اصطلاحی

«عقل» نیرویی آماده برای پذیرش علم است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷۷). علامه می نویسد: عقل عبارت است از نیروی مجردی که در انسان وجود دارد و می تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد و انسان با آن، بین صلاح و فساد، حق و باطل و راست و دروغ فرق می گذارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۷)

شیعه این عقل را با قید «فطری صحیح» همراه می کنند (خویی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۶). تأویل ظواهر آیات با عقل برهانی امکان پذیر است؛ البته باید از گزند مغالطه وهم و از آسیب تخیل مصون باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۷۰).

در نگاهی کلی، «عقل» یا منبعی و برهانی است، یا ابزاری و مصباحی. در این تقسیم بندی، عقل یکی از منابع تفسیر و در عرض دیگر ادله قرار دارد.

الف) عقل منبعی

در تعریف عقل منبع باید گفت: عقلی که به عنوان یک مصدر برای تفسیر آیات در عرض منابع دیگر تفسیر به کار رود و مطالب قرآنی با رویکرد اثباتی بر اساس ادله عقلی و منطقی مطرح می شود (علوی مهر، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸)؛ در این صورت عقل منبع است و احکام شرعی و حقایق کتاب الهی را کشف می کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۸).

ب) عقل ابزاری و مصباحی

عقل ابزاری در طول کتاب و سنت است. نوری است که وسیله دیدن اشیاست و خود چیزی به آنها نمی افزاید و فقط به جمع بندی شواهد داخلی و خارجی می پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۵۷).

مقصود از عقل در مقاله حاضر، همان عقل منبع یا برهانی است. عقل انسان با بهره گیری از مبادی و براهین عقلی، به فهم آیه می رسد (همان، ص ۵۹).

۱-۳. تفسیر

از آنجاکه موضوع مورد بحث، از نگاه مفسران ارزیابی می گردد؛ لذا واژه تفسیر در لغت و اصطلاح تعریف می شود.

۱-۳-۱. مفهوم لغوی

تفسیر در لغت، معانی گوناگونی دارد؛ از جمله: بیان (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۷۸۱)، آشکار ساختن

امر پوشیده (ابن منظور، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۵۵ / فیروزآبادی، [بی تا]، ج ۲، ص ۱۹۲) و... ولی وجه جمع این معانی، همان «آشکار و ابراز کردن» است.

۱-۳-۲. مفهوم اصطلاحی

مفسران تعاریف متفاوتی را برای تفسیر ارائه داده‌اند. تفسیر بحث از مدلول کلام و وضع معنای آن است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۸۰) یا تفسیر عبارت است از بیان معانی آیات قرآن کریم و کشف مقاصد و مدالیل آنها (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴).

۲. بیان دیدگاه‌ها در مورد صفات خبری

در نگاهی کلی دیدگاه‌های متکلمان در مورد صفات خبری را این گونه می‌توان بیان کرد:

۲-۱. تشبیه و تجسیم (اثبات بالاتأویل)

بر اساس این دیدگاه، شباهتی تام میان خالق و مخلوق وجود دارد؛ لذا صفات خبری به همان معنا که در مخلوقات است، درباره خداوند نیز صدق می‌کند. مشبهه، حشویه و مجسمه که شاخه‌ای از اهل حدیث‌اند، این صفات را با تشبیه و تکییف برای خداوند ثابت می‌دانند (شهرستانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۱۰۵)؛ از این رو این دسته از آیات را باید بر ظاهرشان حمل کنیم.

۲-۲. توقف و تفویض

عده‌ای از اهل حدیث و اندیشمندانی از اشاعره چون فخر رازی ضمن انتساب صفات خبریه به خداوند، در تبیین کیفیت انتساب این صفات به خداوند متوقف شده‌اند و فهم معنای این دسته از صفات را به خدا وامی‌گذارند (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۵۰ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۳).

۲-۳. اثبات بلاکیف

ابوالحسن اشعری در تفسیر آیات خبری معتقد است خداوند واجد صفات خبری می‌باشد، ولی این صفات بدون کیفیت بر خداوند حمل می‌شود. او ازسویی نظریه اصحاب حدیث را در این مسئله می‌پذیرد و ازسوی دیگر در تحلیل این صفات، قید «بلا تکییف» و «بلا تشبیه» را اضافه می‌کند (اشعری، ۱۴۲۷، ص ۲۰۹).

۲-۴. اثبات با تأویل

امامیه در تحلیل آیات و احادیث خبری و مواجهه با ظواهر ابتدایی آنها که با احکام قطعی عقل مخالفت دارند، توجیه و تأویل را برمی‌گزیند.

۳. متشابه‌بودن آیات صفات

نکته مهمی که باید متذکر شد اینکه اثبات شود آیات صفات از نگاه هردو مفسر - علامه طباطبایی و ابن‌عاشور - جزء آیات متشابه است؟

۳-۱. دیدگاه تفسیر المیزان

اگرچه علامه طباطبایی به اصطلاح آیات صفات اشاره‌ای نکرده است، ولی این دسته از آیات را با صراحت جزء متشابهات قرار می‌دهد؛ برای نمونه در بحث درباره محکم و متشابه، زمانی که راه رفع تشابه را در ارجاع متشابهات به محکومات بیان می‌کند، به این آیه استشهاد می‌نماید: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى: همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است» (طه: ۵) و می‌فرماید این آیه متشابه است؛ زیرا معلوم نیست مقصود از برقرار شدن خدا بر عرش، چیست و شنونده در نخستین لحظه در معنای آن تردید می‌کند و با مراجعه به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ: هیچ چیز همانند او نیست» (شوری: ۱۱)، متوجه می‌شود که قرار گرفتن خداوند مانند دیگر موجودات نیست و جسمانیت برای خدا محال است. علامه طباطبایی معتقد است تأویل متشابهات، همان تحلیل آیات مزبور و حل شبهه آنها با ارجاع به محکومات به عنوان أم الكتاب است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۱).

۳-۲. دیدگاه تفسیر التحریر والتنویر

ابن‌عاشور در تفسیر التحریر والتنویر بر این باور است که تأویل عبارت است از اینکه معنای ظاهری کلمه از معنای تأویلی آن مشهورتر باشد، اما قراین یا دلایلی تغییر لفظ از ظاهر معنای آن را واجب می‌کند که شایسته است این‌گونه الفاظ از مصادیق متشابهات به‌شمار آید و با استناد به برخی آیات همچون «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات: ۴۷) نتیجه می‌گیرد:

در این نوع آیات که از واژه‌های ید و مشابه آنها استفاده شده است، از آنجاکه بازگشت کلام به خداوند است و نمی‌توان گفت که خداوند دست و چشم و...

دارد؛ بنابراین باید این واژه‌ها را تأویل کرد، هرچند معنای ظاهری این واژگان از مفهوم تأویلی آنها مشهورتر باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۲۷).

۴. جایگاه و اهمیت عقل در دو تفسیر «المیزان» و «التحریر و التنویر»

پیش از ورود به مباحث اصلی، جایگاه عقل در کتاب تفسیری دو مفسر مذکور و روش استفاده از مبانی عقلی از نگاه ایشان تبیین می‌گردد.

۴-۱. دیدگاه تفسیر المیزان

روش غالب علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تفسیر المیزان، تفسیر قرآن به قرآن است؛ بدین صورت که با تعقل در قرآن کریم و استخراج آیات مشابه و با تکیه بر آیات کلیدی، مقصود و معنای هر آیه را روشن می‌سازد. از جمله ویژگی‌های این تفسیر گرانقدر، عقل‌گرایی و تبیین‌های عقلانی آن است.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه می‌نویسد:

قرآن نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته است، بلکه معقول هم نیست آن را از اعتبار ساقط کند؛ چون اعتبار قرآن و الهی بودن آن، به وسیله عقل برای ما اثبات شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹).

اگر در تفسیر صفات خبری، باب عقل بسته شود، تأویل آنها فقط به موارد مطرح شده در روایات مختص می‌شود، اما علامه طباطبایی رحمته الله علیه با اعتقاد به حجیت عقل، محدود شدن تأویل به روایات را رد می‌کند و در کنار تفسیر قرآن به قرآن، از استدلال‌های عقلی در تبیین صفات خبری استفاده کرده است. از نظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه عقلی که در روش تفسیر قرآن معرفی می‌کند، مصباح و مفتاح است که هم سطح با نقل در درون دین است.

در مقابل، دیدگاه افرادی مانند ابن تیمیه قرار دارد. نهایت جایگاهی که ابن تیمیه برای عقل قائل شده، فقط مفتاح بودن آن است. او معتقد است در باب اسماء و صفات الهی نمی‌توان بر عقل اعتماد داشت. عقل در عموم مطالب الهیاتی راهی به تحصیل یقین ندارد؛ در این صورت علم این‌گونه امور را باید از طریق انبیا کسب کرد (ابن تیمیه، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۳۰).

۴-۲. دیدگاه تفسیر التحریر و التنویر

ابن عاشور در تفسیر التحریر و التنویر کوشیده است خود را از تأثیرهای اشعری‌گری رها کند و جدا

از اندیشه‌های اشعری حاکم بر جامعه خویش، با کمک عقل، در مباحث کلامی صاحب‌نظر گردد و در مواردی بر خلاف اشاعره نظری داشته است.

یکی از صاحب‌نظران در مورد جایگاه عقل در این تفسیر می‌نویسد: این تفسیر از جمله تفاسیری است که عقل را به خدمت گرفته است (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۲۴۱). علامه معرفت نیز در مورد ارزش این تفسیر معتقد است:

از مباحث بی‌فایده و روایات اسرائیلی و جز آن نیز دوری جسته است؛ از این رو این تفسیر به عقل - بیش از نقل - نظر دارد و شدیداً به منقولات واهی به‌ویژه منقولات کعب‌الأخبار تاخته است. با اینکه او اشعری مسلک است، گرایش عقلی متناسب با نهضت علمی عصر را برگزیده و از هرگونه سطحی‌نگری اجتناب کرده است (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۰۸).

ابن‌عاشور درباره تفسیر خود می‌گوید:

سوره‌ای را رها نکردم، مگر آنچه که از اغراض آن را که احاطه داشتم، بیان نمودم و اسم تفسیر خود را «تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب‌المجید» گذاشتم که آن را مختصر نموده و التحریر و التنبویر نامیدم (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۸).

اصول کلی روش تفسیر وی را لغت، قرآن، روایت و عقل تشکیل می‌دهد. علاوه بر توجه لازم به لغت، تلاش فراوانی در اشراب عقل‌گرایی در تفسیر کرده است؛ در نتیجه یکی از مبانی مورد پذیرش دو مفسر، عقل و عقل‌گرایی است و عقل را در عرض منابع تفسیر برمی‌شمارند.

۵. تفسیر برخی آیات صفات خبری

همان‌گونه که مطرح شد، صفات خبری خداوند، اوصافی‌اند که در قرآن و روایات آمده است و در ظاهر بیانگر تجسیم خداوند و تشبیه او به مخلوقات‌اند و اگر در قرآن و حدیث ذکری به میان نمی‌آمد، عقل بشر هرگز نمی‌توانست آن صفات را برای خدا اثبات کند.

برخی آیات قرآن کریم درباره ماوراء طبیعت است که خارج از حس مادی بوده و فهم مردم عادی از درک آنها عاجز است و دچار اشتباه می‌شود و نمی‌تواند معنایی غیرمادی برای آنها تصور کند؛ مانند آیه «إِنَّ رَبَّكَ لَبَلَمُّؤَصَادٍ» (فجر: ۱۴) و «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر: ۲۲) که انسان به‌خاطر انسی که فهم او با مادیات دارد، از کمین کردن و آمدن خداوند، همان معنایی را درک می‌کند که از آمدن و کمین کردن

یک موجود و مخلوق می‌فهمد، ولی با مراجعه به آیات اصول معارف اسلام و نیز با توجه به حکم عقل، معنای آن را درک می‌کند.

اکنون با ذکر نمونه‌هایی از آیات مشتمل بر صفات خبری، کارکرد و نقش عقل در تفسیر و تأویل این صفات را از دیدگاه دو تفسیر المیزان و التحریر والتنویر بررسی می‌گردد.

۵-۱. تفسیر صفت خبری «یدالله»

علامه طباطبایی^ع می‌فرماید: بسیاری از علمای لغت برای کلمه «ید» معانی زیادی غیر از دست ذکر کرده‌اند، ولی باید دانست این کلمه دارای چند معنا نیست، بلکه فقط به معنای دست است و در سایر معانی به طور استعاره به کار می‌رود؛ زیرا معانی دیگر ید، اموری در ارتباط با شئون دست‌اند؛ مانند انفاق و سخاوت که از جهت بسط، منتسب به دست‌اند و همچون ملک و سلطنت که از جهت قدرت بر تصرف و وضع و رفع، منتسب به آن‌اند؛ پس معنای این کلمه در آیات قرآن کریم به حسب اختلاف مورد، متفاوت می‌شود؛ مثلاً در آیات «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (مائده: ۶۴) و «أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» (ص: ۷۵) به معنای قدرت و کمال آن است و در آیات «بِيَدِكَ الْخَيْرُ» (آل عمران: ۲۶)، «فَسُبْحَانَ اللَّهِ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یس: ۸۳)، «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ» (ملک: ۱) و مانند اینها به معنای سلطنت است. همچنین در آیه «لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَ رِسُولِهِ» (حجرات: ۱) معنایش حضور و مانند آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۳۴). علامه طباطبایی^ع در بحث روایی با بیان دو روایت ثابت می‌کند که واژه «ید» در مورد خداوند به معنای داشتن دست همچون بشر نیست (با استفاده از عقل).

در تفسیر عیاشی از هشام مشرقی از ابی الحسن خراسانی یعنی حضرت رضا^ع نقل می‌کند که فرمود: خدا خود را به اوصاف احدیت، صمدیت و نور، وصف فرموده است. آن گاه امام^ع فرمود: «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». عرض کردم: آیا راستی برای خدا دو دست هست مانند این دست‌های من؟ - و با یک دست خود به دست امام اشاره کردم - فرمود: نه! اگر این طور بود، مخلوقی بیش نبود (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۳۰).

صدوق در کتاب معانی الأخبار به اسناد خود از محمد بن مسلم نقل می‌کند که وی گفت:

من از حضرت صادق^ع سؤال کردم که معنای این کلام خدای عزوجلّ که می‌فرماید: «يَا إِبْرَاهِيمُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي» چیست؟

فرمود: در کلام عرب دست تنها به معنای جارحه که عضوی از بدن انسان است، نیست، بلکه به معنای قوه و نعمت هم آمده است. کما اینکه در قرآن هم به معنای قوه استعمال شده است؛ مانند این آیه که درباره قوت داود^ع می‌فرماید: «وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ: یاد آر بنده ما داود را که مردی نیرومند بود» (ص: ۱۷) و درباره بنای آسمان می‌فرماید: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ: ما بنای آسمان را به قوت بیکران خود ساختیم و به تحقیق، توانا و قادر بر انفاقیم یا به تحقیق، فراخ‌کننده آسمانیم» (ذاریات: ۴۷). آن‌گاه در معنای «وَأَيُّدُهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲) فرمود: یعنی آنها را به روحی از خود تقویت نمود و وقتی گفته می‌شود برای فلانی نزد من یدی است بیضاء، مقصود این است که فلانی نعمت فراوانی به من داده و حق بزرگی بر من دارد (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۵).

اگرچه علامه طباطبایی^ع صراحتاً لفظ عقل و استفاده از عقل در تفسیر «ید» را نیاورده است، ولی باتوجه به توضیح آیات مذکور و ذکر روایات می‌توان گفت از آنجا که خداوند مثل و ماندی ندارد و شبیه مخلوقات نیست، عقل درمی‌یابد که منظور از «ید» در این آیات، دست به معنای یکی از اعضای بدن نیست.

ابن عاشور می‌گوید:

معنای ید در آیه «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدَالِلُ اللَّهُ مَغْلُوبَةً» (مائده: ۶۴) این است که عرب از عطا و بخشش، به ید تعبیر می‌کنند. بسط ید، استعاره برای بذل و کرم و قبض ید، استعاره برای بخل است. «غَلَّ ید» تنها در قرآن استعمال شده و از عرب شنیده نشده است و استعاره برای اشد بخل و شخ است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۴۶).

ابن عاشور در این آیه فقط به استعاره بودن واژه ید اشاره کرده است و اینکه معنای ظاهری آن مورد نظر نیست.

علامه طباطبایی^ع در مورد «ید» در آیه ۷۵ سوره ص این‌گونه می‌فرماید:

خداوند در آیه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ: گفت: ای ابلیس! چه چیز مانع تو شد که بر مخلوقی که با قدرت خود او را آفریدم سجده کنی؟ آیا تکبر کردی یا از برترین‌ها بودی؟ خلقت بشر را به دست خود نسبت داده است تا شرافتی را برای آن اثبات نماید و بفرماید: هرچیز را به خاطر چیز دیگر آفریدم، ولی آدم را به خاطر خودم و تثبیه آوردن ید برای فهماندن به نحو کنایی است بر اینکه در

خلقت او اهتمام تام داشتیم. ما انسان‌ها نیز در انجام کار هر دو دست خود را به کار می‌بندیم که نسبت به آن اهتمام بیشتری داشته باشیم؛ پس جمله «خلقت بیدی» نظیر جمله «مِمَّا عَمِلَتْ أُيُودُنَا» (یس: ۷۱) است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۲۶).

ابن عاشور می‌گوید:

لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِي؛ یعنی با قدرتم خلق کردم، خلقت آدم، خلقت خاصی است؛ دفعتاً و مباشرةً برای امر تکوین. در خلقت آدم عنایتی زاید و شرافتی است. سلف اقرار می‌کنند که ید صفت خاص خداوند است؛ زیرا در قرآن آمده است و یقین دارند که خداوند از مشابهت به مخلوقات و جسمیت منزّه است، ولی عقول انسان‌ها قاصر از درک آنهاست (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۱۹۱).

توضیح این مطلب ذیل آیه ۷ سوره آل عمران آمده است. ظاهر این گونه آیات و واژه‌ها معانی را به ذهن می‌آورد که شایسته حمل بر خداوند نیست؛ زیرا مخالف کمال الهی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۹).

ابن عاشور به‌طور صریح کارکرد عقل را مطرح نکرده است، ولی ایشان نظر سلف را قبول ندارد و دلیل قاصر بودن عقل از درک این اوصاف را نمی‌پذیرد.

۵-۲. تفسیر صفت خبری «وجه»

معانی گوناگونی برای وجه ذکر شده است؛ مانند چهره، قصد، خشنودی و رضایت، پیشوایا هرچه انسان به آن روی آورد (فراهیدی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۶ / ابن منظور، ۱۴۲۲، ج ۱۳، ص ۵۵۵). برخی از این معانی توسط مفسران پذیرفته شده است؛ مثلاً وجه در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) را به معنای ذات خداوند می‌دانند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۱۸۴ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۹۴ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۹۳) و عده‌ای از مفسران وجه در آیات «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لُوحَهُ اللَّهِ» (انسان: ۹) و «ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۸) را به معنای خشنودی و رضایت خداوند می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۲۸۵).

از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه «وجه خدا» در آیه «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمان: ۲۷)، هر چیزی است که دیگران رو به آن دارند که مصداق آن تمامی چیزهایی است که منسوب به خدا می‌شود و مورد نظر هر خداجویی واقع می‌گردد؛ مانند انبیا و اولیای خدا، دین، ثواب، قرب و چیزهایی از این دست. معنای آیه این گونه می‌شود: همه زمینیان فانی می‌گردند و پس از فنای

دنیا آنچه نزد اوست و از ناحیه اوست از قبیل انواع جزا، ثواب و قرب به او باقی می ماند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۰۲).

همچنین در آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸)، مقصود از وجه، ذات هر چیزی است؛ همچنان که بعضی آن را از معانی وجه شمرده اند و به وجه النهار و وجه الطریق مثال زده اند؛ یعنی خود روز و خود راه (الوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۰، ص ۱۳۰). بعضی دیگر گفته اند: مقصود از آن ذات شریف است و به وجوه مردم یعنی افراد برجسته و شریف مثال زده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۶۹) که البته این معنا برای کلمه وجه از باب مجاز، مرسل یا استعاره است.

به هر حال مقصود از آیه شریفه این است که غیر از خدای تعالی هر موجودی که تصور شود ممکن الوجود است و ممکن الوجود هر چند به ایجاد خدای تعالی وجود یافته باشد، از نظر ذات خودش معدوم و هالک است و تنها موجودی که فی حد نفسه راهی برای بطلان و هلاکت در او نیست، ذات خداوند بوده که واجب بالذات است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۹۲).

نظر نهایی علامه طباطبایی رحمته این است که مقصود از وجه الله، ذات خدا نیست، بلکه آنچه به خدا انتساب دارد و چیزهایی که بنده از خدای خود انتظار دارد نیز وجه خداست؛ مانند فضل، رحمت و رضوان؛ زیرا خداوند می فرماید: «يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ رَحْمَةٍ وَ رِضْوَانًا» (مائده: ۳) و «اِيتِعَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ» (اسراء: ۲۸) و نیز می فرماید: «وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۸) و از سویی همه اینها را وجه خدا نامیده است و می نویسد: «إِلَّا اِيتِعَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره: ۲۷۲). «وجه الله» همان فضل، رحمت، رضوان و... از جانب خدا و درجهت خدا هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۰۲).

با جمع بندی مطالب **التحریر والتنوير** می توان گفت: «وجه» یکی از مهم ترین الفاظ متشابه است. در آیات و سوره های گوناگونی تعبیر «وجه الله» و مانند آن آمده است: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) و «إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ» (انسان: ۹). ابن عاشور دو معنای ذات و رضایت را می پذیرد و می گوید: محال است وجه به معنای حقیقی اش (جزئی از سر) باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۲۳۶):

۱. در آیه ۸۸ سوره قصص، وجه در معنای ذات به کار رفته است و معنای آیه این است که به جز خداوند، تمامی موجودات نابود می شوند (همان، ج ۲۰، ص ۱۲۴) و نیز در آیه ۲۷ سوره الرحمان در معنای وجه می نویسد:

وقتی وجه به ذات خداوند اطلاق می شود، صفت ذوالجلال و ذوالاکرام برای

آن آمده است و اگر مقصود از وجه، معنای حقیقی آن یعنی صورت باشد، در عرف زبان، صفت اکرام برای آن به کار نمی‌رود؛ زیرا این صفت برای چهره و رخسار تناسب ندارد (همان، ج ۲۷، ص ۳۲۷).

۲. وجه به معنای رضایت در آیه ۲۲ سوره رعد «وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ» است و منظور از ابتغاء وجه، به دست آوردن رضایت و خشنودی خداست. گویی بنده، عملی را انجام می‌دهد تا به وسیله آن، اقبال و رضایت خدا را در هنگام ملاقات خداوند به دست آورد (همان، ج ۱۵، ص ۱۱۵). ابن عاشور می‌گوید: معنای آیه «ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۸) عبارت است از کسانی که با بخشش‌های خود، رضایت خدا و کسب پاداش او را در نظر دارند. ذکر وجه در اینجا تمثیل است. گویا فرد بخشنده، مال خویش را در برابر چشم خداوند می‌بخشد؛ زیرا وجه، همان محل نظر است (همان، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۶۰).

علامه طباطبایی^{۱۱} و ابن عاشور با ذکر معانی وجه در آیات گوناگون، نقش عقل در این صفت خبری را بیان نکرده‌اند، اما با توجه به رویکرد عقلی آنها در تفسیر و از معنای وجه در کلام‌شان می‌توان دریافت که این دو مفسر بزرگ به دلیل حکم عقل، وجه خدا را به معنای صورت خدا ندانسته‌اند؛ زیرا پذیرش صورت برای خداوند مستلزم پذیرش جسمانیت و محدودیت خداوند است که از نظر عقل محال و قابل پذیرش نیست و بدین صورت می‌توان نقش عقل در تفسیر صفت خبری وجه خداوند را در دو تفسیر المیزان و التحریر والتنویر درک نمود.

۵-۳. تفسیر صفت خبری استواء بر «عرش»

یکی از آیاتی که استواء بر عرش خداوند را بیان می‌کند، آیه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ: پروردگار شما، خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [شش دوران] آفرید؛ سپس به تدبیر جهان هستی پرداخت» (اعراف: ۵۴) است.

علامه طباطبایی^{۱۲} آیه مذکور را کنایه از مقام تدبیر موجودات و به نظام درآوردن آنها می‌داند؛ نظامی پیوسته و عام که حاکم بر همه آنهاست. به همین دلیل در اغلب موارد که تعبیر «استواء علی العرش» آمده، یکی از شئون تدبیر خداوند پس از آن ذکر شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۵۰).

صاحب التحریر والتنویر می‌نویسد: معنای حقیقی استواء، اعتدال است. مشهورترین معانی

متفرع بر معنای حقیقی آن، قصد و اعتلاست. استواء، تعبیر شأنی از شئون عظمت خالق است و این تعبیر بر سبیل استعاره و تمثیل می‌باشد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۲۵).

استواء چون با «علی» متعدی شود، معنای استقرار یافتن و برقرار شدن می‌دهد؛ مانند «وَفُضِيَ الْأُمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَيَّ الْجُودَى» (هود: ۴۴) و چون با «إلی» متعدی گردد، معنای توجه و قصد می‌دهد: «لَمْ اسْتَوِ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره: ۲۹ / قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۳۵۹).
ابن‌عاشور در ادامه می‌گوید:

اشاعره تأویل‌های گوناگونی از استواء دارند و بهترین آن، به قرینه تعدیه با علی استیلاء است، اما آن را بعید می‌دانم؛ زیرا عرش از مخلوقات خداوند است و وجهی برای اخبار از استیلاء بر آن نیست. تمثیلی از شأن تصرف خداوند به تدبیر عالم خلقت است. استواء بر عرش بیان تمثیلی برای سلطنت و پادشاهی خداوند است. استواء خداوند همانند پادشاهان که بر تخت قدرت تکیه می‌زنند و حاکمیت خود را اعلام می‌کنند، نشانه اقتدار و تدبیر بی‌رقیب خداوند در خلقت و تدبیر امور است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۱۲۶ و ج ۱۶، ص ۳۲۹).

براین اساس مقصود ابن‌عاشور از استواء خداوند بر عرش، تحقق چیرگی خدا در تدبیر امور خلقت است. علامه طباطبایی^۳ ذیل آیه «استواء خدا بر عرش» وجه عقلی و نقش عقل در تأویل این صفت خبری را بیان نکرده است، ولی در بحث محکم و متشابه می‌نویسد:

آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» متشابه است؛ چون معلوم نیست منظور از برقرار شدن خدا بر عرش چیست. شنونده در اولین لحظه که آن را می‌شنود، در معنایش تردید می‌کند، ولی وقتی به آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» مراجعه کند، می‌فهمد که قرار گرفتن خدا مانند قرار گرفتن سایر موجودات نیست و منظور از کلمه «استواء»، تسلط بر ملک و احاطه بر خلق است، نه روی تخت نشستن و بر مکانی تکیه‌دادن که کار موجودات جسمانی است و چنین چیزی از خدای سبحان محال است. نشستن جسمانی خداوند بر تخت مستلزم جسمانیت و محدودیت و مرکب بودن و نیازمندی خداوند است و این اوصاف از ویژگی‌های ممکن‌الوجود است، درحالی‌که خداوند متعال واجب‌الوجود است و از اوصاف و ویژگی‌های ممکن‌الوجود و جسمانیت و ترکیب و نیازمندی مبراست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۱).

اما ابن‌عاشور در تأویل این صفت فقط به تمثیلی بودن آن اشاره می‌کند؛ یعنی قطعاً معنای

ظاهری قرار گرفتن بر تخت، مقصود و منظور نیست و خداوند را از معنای ظاهری این اوصاف، منزه می‌داند، ولی بنا بر مبنای ابن عاشور در تفسیر این گونه آیات که عقلی است، باید گفت خداوند مانند هیچ‌یک از مخلوقات نبوده و دارای جسم نیست؛ پس استواء بر عرش، از باب تمثیل و نشانه تدبیر امور است.

۵-۴. تفسیر صفت خبری «عین»

علامه طباطبایی^{۱۱} در مورد «فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» در آیه «وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ» (طور: ۴۸) می‌فرماید: یعنی تو زیر نظر ما هستی، ما تو را می‌بینیم به گونه‌ای که هیچ حالتی بر ما پوشیده نیست و ما از تو غافل نیستیم؛ پس اینکه دستور به صبر را با چنین بیانی تعلیل کرده است، درحقیقت آن دستور را تأکید و آن خطاب را تشدید می‌کند. برخی نیز می‌گویند: مقصود از جمله «فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا» این است که تو در حفظ و حراست مایی، چون کلمه عین (چشم) به‌طور مجاز و کنایه در حفظ استعمال می‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۷، ص ۴۱)، ولی بعید نیست معنای قبلی با سیاق مناسب‌تر باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴).

ابن عاشور در این باره می‌نویسد: عین، تمثیل برای شدت ملاحظه است و این تمثیل، کنایه از معنای مجازی و به معنای حفظ می‌باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۹۳).

در آیات دیگری نیز واژه «عین» برای خداوند استعمال شده است (طه: ۳۹ / هود: ۳۷) که مطابق دیدگاه دو مفسر مورد نظر، معنای ظاهر لفظ مقصود نیست و به تأویل می‌رود و به معنای حفظ، مراقبت و... است. اگرچه نقش عقل در تأویل و تفسیر این واژه نیز به‌طور صریح عنوان نشده است، ولی باتوجه به بیان مبنای کلی این دو مفسر باید گفت: باتوجه به آیه‌های «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)، عقل انسان به‌روشنی درمی‌یابد که خداوند مانند مخلوقات نیست؛ در نتیجه هیچ چشمی او را نمی‌یابد و او چشم‌ها را درمی‌یابد. او واجب‌الوجود است و در دایره ممکنات قرار ندارد که دارای جسم و اعضا و جوارح مادی باشد؛ در نتیجه مقصود از «عین» که منسوب به خداوند است، چشم ظاهری و مادی نیست.

۵-۵. تفسیر صفت خبری «نظر»

یکی از آیات مهم درباره رؤیت خداوند، آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت است: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ*

إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ: [آری] در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است و به پروردگارش می‌نگرد». علامه طباطبایی^۱ ذیل این آیه می‌فرماید: مقصود از نظر کردن به خداوند، نظر کردن حسی که با چشم انجام می‌شود، نیست؛ چون برهان قطعی بر محال بودن دیده‌شدن خداوند وجود دارد، بلکه مقصود نظر قلبی و دیدن قلب به‌وسیله حقیقت ایمان است؛ همان‌گونه که براهین عقلی همین را می‌گوید و اخبار رسیده از اهل بیت^۲ نیز بر آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۱۲). برای توضیح بیشتر مطلب، آیه «قَالَ رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) از نگاه علامه طباطبایی^۳ بیان می‌شود. صاحب تفسیر المیزان درخواست حضرت موسی^۴ از خداوند را این‌گونه بیان می‌کند:

اگر مسئله رؤیت و نظر انداختن، با توجه به فهم عوام باشد، بدون درنگ آن را حمل بر رؤیت با چشم می‌کنند، اما این حمل صحیح نیست؛ زیرا ما شک نداشته و نخواهیم داشت که رؤیت عبارت است از اینکه جهاز بینایی به‌کار بیفتد. خلاصه عمل دیدن، محتاج به ماده جسمی در مبصر و باصر است، حال آنکه به‌طور ضرورت و بداهت از روش تعلیمی قرآن روشن است که هیچ موجودی به‌هیچ‌عنوان، شباهت به خدای سبحان ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ پس از نظر قرآن کریم، خدای سبحان جسم نیست و هیچ مکان، جهت و زمانی او را در خود نمی‌گنجانند و هیچ صورت و شکلی مانند و مشابه او به وجهی یافت نمی‌شود. معلوم می‌شود دیدن به‌معنای ظاهری به خداوند متعلق نمی‌شود و هیچ صورت ذهنی بر او منطبق نمی‌گردد، نه در دنیا و نه در آخرت. چشم ما سببی از اسباب مادی است که سببیت‌اش تنها در امور مادی است و محال است عمل آن متعلق به چیزی شود که هیچ اثری از مادیت و خواص مادیت را ندارد.

در نتیجه غرض از تقاضای حضرت موسی^۵ برای دیدن خدا، غیر این دیدن بصری و معمولی بوده است و قهراً جوابی هم که خدای تعالی به او داده است، نفی دیدنی غیر دیدن بصری است؛ زیرا این دیدن، امری نیست که سؤال و جواب‌بردار باشد، موسی آن را تقاضا کند و خداوند دست ردّ به سینه‌اش بزند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۰۵).

ممکن است در اینجا اشکالی مطرح شود که معنای رؤیت خدا در آیه قبل و آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ: بعضی چهره‌ها آن روز شاداب است و سوی پروردگار خویش نگران است» (قیامت: ۲۳) و نیز آیات بسیار دیگری که رؤیت خدا و لقای او را اثبات می‌کنند (نجم: ۱۱ / عنکبوت: ۵ / سجده: ۵۴ / کهف: ۱۱۰)، چیست؟ وجه جمع میان این آیات و آیاتی که صریحاً امکان رؤیت را نفی

می‌کنند، مانند جمله «لن ترانق» از آیه ۱۴۳ سوره اعراف و نیز آیه «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ: او را هیچ چشمی درک نمی‌کند و حال آنکه او بینندگان را مشاهده می‌کند» (انعام: ۱۰۳) چیست؟

اشکال مذکور این‌گونه پاسخ داده شده است:

این رؤیت قطعی‌ترین و روشن‌ترین مراحل علم است و تعبیر آن به رؤیت، برای مبالغه در روشنی و قطعیت آن است؛ زیرا از هر علم ضروری به رؤیت تعبیر نمی‌شود؛ مثلاً ما به علم ضروری می‌دانیم که شخصی به نام ابراهیم خلیل وجود داشته است و با اینکه علم ما به وجود ایشان ضروری است، علم خود را رؤیت نمی‌خوانیم، ولی صحیح نیست به صرف داشتن این علم بگوییم ما ابراهیم خلیل را دیده‌ایم. حتی در مقام مبالغه در عالم بودن خود نیز صحیح نیست چنین تعبیری به کار ببریم. اگر بخواهیم مبالغه کنیم، باید بگوییم: وجود ابراهیم خلیل آن اندازه برای من روشن است و یقین من به وجود ایشان آن اندازه زیاد است که گویی ایشان را دیده‌ام، نه اینکه بگوییم: من ایشان را دیده‌ام. در مواردی که تعبیر رؤیت خدا آمده است، خصوصیات ذکر شده که مقصود از رؤیت را می‌رساند و می‌فهمیم مقصود از دیده شدن خدای تعالی همین قسم از علمی است که خود ما نیز آن را رؤیت و دیدن می‌نامیم؛ مثلاً در آیه: «... أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ: ... آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟! آگاه باشید که آنها از لقای پروردگارشان در شک و تردیدند و آگاه باشید که خداوند به همه چیز احاطه دارد!» (فصلت: ۵۳-۵۴) که یکی از آیات اثبات‌کننده رؤیت است، پیش از اثبات رؤیت، ابتدا اثبات می‌کند که خدا نزد هر چیزی حاضر و مشهود است و حضورش به چیزی یا به جهتی معین و به مکانی مخصوص اختصاص ندارد، بلکه نزد هر چیزی شاهد و حاضر و بر هر چیزی محیط است؛ به‌گونه‌ای که اگر به فرض محال کسی بتواند او را ببیند، می‌تواند او را در وجدان خویش و در نفس خود و در ظاهر هر چیز و در باطن آن ببیند. این معنای دیدن خدا و لقای اوست، نه دیدن با چشم و ملاقات به جسم که جز با روبه‌رو شدن حسی و جسمانی و متعین بودن مکان و زمان دو طرف صورت نمی‌گیرد.

آیه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى: قلب [پاک او] در آنچه دید، هرگز دروغ نگفت» (نجم: ۱۱) نیز به همین معنا اشعار دارد؛ زیرا نسبت رؤیت را به فؤاد می‌دهد که بی‌شک مقصود از آن، نفس انسانیت و

حقیقتی است که انسان را از دیگر حیوانات متمایز می‌سازد، نه قلب صنوبری شکل که در قسمت درونی سمت چپ سینه قرار دارد.

پس خداوند در کلام خود رؤیتی را اثبات کرده که غیر از رؤیت بصری و حسی است، بلکه نوعی درک و شعور بوده که حقیقت و ذات هر چیزی با آن درک می‌شود، بی‌آنکه چشم یا فکر در آن به کار رود، پروردگار خود را به وجدان و بدون هیچ پرده‌ای درک می‌کند. اگر این درک در شخصی نباشد، به دلیل مشغول شدن به خویش و غفلت ناشی از ارتکاب گناهان است.

البته آن‌گونه که از کلام خداوند استفاده می‌شود، این علم که به رؤیت و لقاء تعبیر شده است، فقط برای بندگان صالح و در قیامت است؛ همچنان که فرمود: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۳). قیامت ظرف و مکان چنین تشریفی است، نه دنیا. دنیا محل سلوک و پیمودن راه لقای خدا و به دست آوردن علم ضروری به آیات اوست و تا به عالم دیگر منتقل نشود، به ملاقات پروردگارش نایل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۰۶-۳۰۹).

ابن عاشور در ذیل آیه ۲۳ سوره قیامت این‌گونه می‌نویسد: ظاهر لفظ «نظر» به معنای معاینه به بصر (دیدن با چشم) است. او در تأیید این سخن، مؤیداتی از صحیح بخاری و مسلم نقل می‌کند. در نهایت ابن عاشور می‌گوید که دلالت آیه بر اینکه مؤمنان ذات خدا را ببینند، دلالتی ظنی است و احتمال دارد این آیه نیز تأویل شود؛ مانند تأویلات معتزله. درحقیقت مقصود از رؤیت، دیدن ذات خداوند نیست، بلکه رؤیت جلال و بهجت قدسی اوست. با یقین به منزه بودن خداوند از جسمانیت و رجوع به آیات «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) یا «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، عقل حکم می‌کند که رؤیت خداوند در دنیا محال است. رؤیت خدا در دنیا باتوجه به آیه «قَالَ لَنْ تَرَانِي» (اعراف: ۱۴۳) امکان ندارد، ولی در مورد رؤیت خداوند در قیامت نیکوست اگر گفته شود رؤیت بلاکیف است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۳۲۸-۳۲۹).

در این صفت خبری علامه طباطبایی^۱ باتوجه به رجوع به آیات محکم و حکم عقل، به روشنی

نتیجه می‌گیرد که خداوند قابل دیدن نیست. ایشان این‌گونه می‌فرماید:

وقتی مخاطب آیه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» را می‌شنود، بلافاصله به ذهنش خطور می‌کند که خداوند نیز همانند اجسام، دیدنی است و وقتی به آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) مراجعه می‌کند، می‌فهمد که منظور از نظر کردن، تماشا کردن با چشم مادی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۱).

ابن عاشور نیز با بیانی تقریباً همانند گفتار علامه طباطبائی^{۱۱}، با حکم عقل، دیدن خداوند را ردّ می‌کند و شأن خداوند را منزّه از جسم بودن می‌داند.

نتیجه

در مقاله حاضر نقش و کارکرد عقل در تفسیر آیات صفات خبری در دو تفسیر المیزان و التحریر و التنویر معروف به تفسیر ابن عاشور بحث و بررسی شد و به اجمال صفات خبری تعریف و نظریات در این باب بیان گردید. جایگاه عقل در دو تفسیر ذکر شد. هردو مفسر، این نوع از آیات را از آیات متشابه می‌دانند. در نهایت تعدادی از این نوع صفات در ذیل آیاتی از دیدگاه دو مفسر بیان شد.

در بیان مهم‌ترین نتایج مقاله حاضر باید گفت این دو تفسیر در تفسیر آیات، بسیار به یکدیگر شباهت دارند:

- موارد اشتراک

۱. هردو مفسر این دسته از آیات را جزء آیات متشابه قرآن می‌دانند و حمل به ظاهر الفاظ را جایز نمی‌دانند.

۲. در هردو تفسیر یکی از ابزار تفسیر، عقل منبع است که در تفسیر آیات صفات خبری از آن استفاده شده است.

۳. علامه و ابن‌عاشور برای اثبات مدعای خویش به روایات نیز استناد کرده‌اند.

۴. هردو مفسر، تشبیه و تجسیم را ردّ کرده‌اند و خداوند متعال را از هرگونه شباهت به مخلوقات منزّه دانسته‌اند و روش تقویض (تعطیل عقل بشر از درک و فهم آیات قرآنی) را تأیید نکرده‌اند. الفاظی مانند ید، عین، وجه و... را که ظهور در دست، چشم و... دارند، با توجه به رویکرد عقلی تأویل نموده‌اند. همان‌گونه که در میان عرب‌زبانان، الفاظ و واژه‌ها در معانی گوناگون به کار می‌روند، گاهی در معنای حقیقی و گاهی در معنای مجازی استعمال می‌گردند.

- موارد اختلاف

۱. علامه با استفاده از اصل تنزیه به تأویل این آیات پرداخته است و با ارجاع آنها به اصول قرآنی و عقلانی و با استناد به روایات معتبر از اهل بیت^{۱۲}، صفات خبری را معنا کرده است، درحالی‌که

این عاشور در اثبات و تفسیر این آیات، افزون بر دلیل عقلی به روایات منقول از پیامبر اکرم ﷺ و صحابه استناد می‌کند.

۲. این عاشور با داشتن مذهب اشعری، در تفسیر آیات صفات خبری دیدگاهی نزدیک به معتزله را انتخاب کرده است، اما در بحث رؤیت خداوند، دیدگاهی متفاوت از علامه طباطبائی ﷺ دارد و قائل است امکان رؤیت خداوند برای اهل بهشت وجود دارد، ولی کیفیت آن معلوم و مشخص نیست، درحالی که علامه طباطبائی ﷺ هرگونه رؤیت و دیدن با چشم در دنیا و آخرت را نفی می‌کند.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن تیمیه، تقی الدین احمد؛ درأ العقل والنقل؛ تحقیق محمد رشاد؛ ریاض: دارالکنوز الأدبیه، ۱۳۹۱ق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر؛ تفسیر التحریر والتنویر؛ لبنان: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن فارس، احمد؛ معجم مقائیس اللغة؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرّم؛ لسان العرب؛ بیروت: دار صادر، ۱۳۷۵.
۶. ابوالفوح رازی، حسین بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن؛ مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۷. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین؛ بیروت: دار صادر، ۱۴۲۷ق.
۸. ایازی، سید محمد علی؛ المفسرون حیاتهم و منهجهم؛ چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ چ ۲، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۱۰. جوهری، ابونصر؛ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة؛ چ ۴، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۱۱. خوبی، سید ابوالقاسم؛ البیان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۳۰ق.
۱۲. دارابکلابی، اسماعیل و روح الله ترابی؛ «مبانی تفسیری - کلامی علامه طباطبائی» در تفسیر المیزان»، فلسفه دین؛ ش ۳، پاییز ۱۳۹۳، ص ۵۶۷-۵۹۲.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۴. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف؛ چ ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۶. سبحانی، جعفر؛ الإلهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل؛ چ ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامی، ۱۳۸۱.
۱۷. —؛ فرهنگ و عقاید و مذاهب اسلامی؛ چ ۲، قم: انتشارات امام صادق، ۱۳۸۳.

۱۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ الإیتقان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ تحقیق محمد سیدالکیلانی؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۲ق.
۲۰. صدوق (ابن بابویه)، علی بن محمد؛ معانی الأخبار؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۱.
۲۱. صفی پوری شیرازی، عبدالرحیم؛ منتهی الأرب فی لغة العرب؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۸.
۲۲. طباطبائی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۲۵. علوی مهر، حسین؛ آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران؛ قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود؛ التفسیر (تفسیر العیاشی)؛ تهران: مکتبه العلمیه الإسلامیه، ۱۳۸۰.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۸. —؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴ق.
۳۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ قاموس المحيط؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، [بی تا].
۳۱. قرشی بنابی، علی اکبر؛ قاموس قرآن؛ ج ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۲. معرفت، محمد هادی؛ تفسیر و مفسران؛ قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۹.

علامه طباطبایی و چالش‌های حکمت متعالیه در تبیین فلسفی معاد جسمانی، رجعت و احیاء موتی

معصومه سادات سالک^۱

چکیده

بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تناسخ ملکی به معنای بازگشت نفوس به دیگر بدن‌ها بوده و محال است. ملاصدرا در تعریف تناسخ ملکی، دایره استحاله آن را تا هرگونه بازگشت نفوس به ابدان گسترش می‌دهد، تا آنجا که اطلاق این تعریف ظاهراً موارد مسلمی چون معاد جسمانی، رجعت و احیای مردگان در عالم دنیا را نیز دربرمی‌گیرد. این درحالی است که استحاله تناسخ ملکی با بسیاری از مبانی و اصول حکمت متعالیه پشتیبانی می‌شود و هرگونه تزلزل در استحاله مذکور می‌تواند به این مبانی تسری نماید. از سویی مواردی همچون رجعت و احیای مردگان و معاد جسمانی از مسلمات عقاید تشیع محسوب می‌شود و همین نکته، شخصیتی مانند علامه طباطبایی را بر آن می‌دارد تا ضمن تحفظ بر اصول و مبانی حکمت متعالیه به عنوان پیرو این مکتب فلسفی و بر مشی آن، تبیینی منطبق بر دیدگاه صدرایی از امور یادشده ارائه دهد. اینکه علامه تا چه اندازه توانسته است در تبیین فلسفی معاد جسمانی، رجعت و احیاء موتی به اصول حکمت متعالیه وفادار بماند، موضوعی است که تلاش می‌شود در تحقیق حاضر بدان پرداخته شود. البته علامه در این سه مسئله مسیر یکسانی را نمی‌پیماید. وی در احیاء موتی با اعطای نقش فاعلی به نفس از اطلاق تناسخ بر آن گذر کرده و در رجعت، امکان تعاریف متعددی از این واقعه را طرح و بررسی می‌کند، اما در معاد جسمانی به نظر می‌رسد از دیدگاه صدرایی فاصله می‌گیرد.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، ملاصدرا، حکمت متعالیه، تناسخ ملکی، معاد جسمانی، رجعت، احیاء موتی.

مقدمه

عقیده به انتقال روح یا نفس از یک فرد به جسم دیگر، در تاریخ بشر سابقه دیرینه دارد و آموزه انتقال ارواح در اندیشه‌های فلسفی گذشته و نیز ملل و اقوام گوناگون مطرح بوده است؛ بنابراین گفته می‌شود «ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ»؛ یعنی فرقه‌ای نیست که تناسخ در آن جایگاه محکمی نداشته باشد (شهرستانی، ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۲۵۵). البته این آموزه تنها متعلق به جوامع شرقی یا آسیایی نیست و در جوامع دیگر نیز طرفداران خود را دارد؛ از این رو گفته می‌شود: «همه مذاهب عالم از بدویان وحشی تا امم متقدم که دارای فرهنگ متعالی‌اند، کم و بیش قدمی در راه عقیده به تناسخ برداشته‌اند» (جان بایرناس، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵). ملاصدرا نیز در آثار و تألیفاتش تعاریف متعددی را از تناسخ ارائه می‌دهد. برخی از این تعاریف که قابل انطباق بر تناسخ ملکی است، عبارت‌اند از:

۱. «التناسخ إنتقال النفس من بدن عنصری أو طبیعی إلى بدن آخر منفصل عن الأول: تناسخ عبارت است از انتقال نفس از بدن عنصری یا طبیعی به بدن دیگری که از بدن اول منفصل و جداست» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴).

۲. «التناسخ عبارة عن إسترجاع النفس و نقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه و إستعداد مادته: تناسخ عبارت است بازگشت و نقل دوباره نفس به بدن پس از بیرون رفتنش، از آن جهت که مزاج صلاحیت لازم را کسب کرده و بدن استعداد لازم را برای تعلق روح یافته است» (همان، ص ۵۵).

ملاصدرا هرگونه تناسخ ملکی را محال می‌داند، درحالی‌که استحاله عقلی تناسخ ملکی نتیجه قهری مبانی فلسفی صدرایی است و لازمه نظریه حدوث جسمانی نفس، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول چیزی جز استحاله عقلی این قسم از تناسخ نیست. البته همین مبانی با ترسیم تناسخ ملکوتی جایگزینی برای مباحث مرتبط ارائه می‌دهد که نتیجه آن نظریاتی همچون معاد جسمانی صدرایی است. در میان ادله ابطال تناسخ، دو برهان بازگشت فعلیت به قوه و امتناع توارد دو نفس بر یک بدن، طبق مبانی حکمت متعالیه تمام است (همان، صص ۲، ۳ و ۲۰). عبارات ملاصدرا ذیل بحث تناسخ و نیز ادله وی در ردّ انکار قائلان به تناسخ نشان می‌دهد وی اغلب با استناد به مبانی خویش سعی در ابطال نظر رقیب دارد، درحالی‌که آموزه رجعت که نفس را لزوماً با همین بدن مادی و دنیوی و نه بدن مثالی اخروی مرتبط می‌کند، توجیه روشنی در فضای حکمت

متعالیه و باوجود انکار تناسخ ملکی ندارد. این ابهام درباره معاد جسمانی و وقایع مربوط به احیاء موتی نیز به صورت جدی مطرح است.

طبق تعریف دوم از تعاریف ارائه شده، عود و بازگشت نفس به بدن پس از کسب صلاحیت لازم نیز از اقسام تناسخ باطل محسوب می‌شود. این تعریف ناظر به تبیین برخی حکما (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۷۲) از معاد جسمانی است. ملاصدرا این تبیین را در دایره تناسخ ملکی قرار می‌دهد و آن را رد می‌کند (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۴).

۱. تناسخ ملکی از نظر علامه طباطبائی *

علامه طباطبائی نیز به عنوان فیلسوف و متفکر صدرایی و ملتزم به اصول و مبانی حکمت متعالیه، تناسخ ملکی را به جهت لوازم عقلی آن محال می‌داند. وی تأکید می‌کند: «برگشت چیزی که از قوه به فعلیت رسیده، دوباره قوه شدن آن محال است» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶۹). از نظر علامه هر موجودی که از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است برگردد و به موجودی ناقص‌تر از خود مبدل شود و درعین حال همان موجود اول باشد؛ بنابراین انسان پس از مرگ مجرد می‌یابد؛ یعنی نفسش از ماده مجرد شده و موجودی مجرد مثالی یا عقلی می‌گردد. از آنجاکه مرتبه مثالیت و عقلیت، فوق مرتبه مادیت است، محال است انسان با چنین نفس تکامل یافته‌ای دوباره اسیر ماده شود و به اصطلاح زنده گردد، وگرنه لازم می‌آید چیزی بعد از فعلیت، به قوه و استعداد برگردد و این محال است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۷).

۲. لوازم کلامی استحاله تناسخ ملکی

استحاله تناسخ مبتنی بر ادله ابطال تناسخ ملکی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳-۲) بوده و به خصوص با مبانی علم النفس صدرایی و نیز شیء‌انگاری بدن پس از مفارقت نفس از بدن پشتیبانی می‌شود؛ حال آنکه به نظر می‌رسد تعریف تناسخ ملکی در جریان معاد جسمانی، رجعت و احیاء موتی (زنده شدن مردگان در نشئه دنیا) بر این امور صدق نماید. به هر حال در هریک از موارد یادشده ظاهراً قرار است نفس پس از مفارقت از بدن به همین بدن مراجعت نماید؛ امری که مبانی حکمت متعالیه آن را بر نمی‌تابد و از این رو ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه می‌کوشند ادله خویش را برای برون رفت از چالش مذکور مطرح نمایند. علامه طباطبائی به عنوان یک

نوصدرایی ملتزم به مبانی حکمت متعالیه از جمله شاگردان این مکتب است که ادله خاص خود را برای چالش پیش گفته دارد.

۳. چالش حکمت متعالیه در بحث معاد جسمانی

در باره نسبت تناسخ ملکی با معاد جسمانی پرسش‌های متعددی مطرح است؛ آیا معاد جسمانی صدرایی هماهنگ و مرتبط با دیدگاه وی در باب تناسخ ملکی است؟ آیا تناسخ با تعریف صدرایی با آیات و روایات در باب معاد جسمانی سازگار است؟ دیدگاه علامه طباطبائی^۱ در باب معاد جسمانی تا چه حد همسو با نظریه ملاصدراست؟

در پاسخ به این پرسش‌ها ابتدا باید به دیدگاه ملاصدرا درباره معاد اشاره کرد. ملاصدرا معتقد به معاد کلیه نفوس اعم از نفوس اشقیاء و سعدا بوده و این معاد را روحانی و جسمانی می‌داند. وی در آثارش به تناسب بحث معاد، پس از طرح اصول خویش در معاد، مدعی اعاده بدن دنیوی در آخرت است که البته اعاده بدن معنای خاص خود را در معادشناسی و علم النفس صدرایی داشته و این مهم توسط قوه تخیل نفوس و توانایی‌هایی که نفس به جهت اعمال و کردارش در دار دنیا کسب نموده است، محقق می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۱۸ و ۳۱ / همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷ / همو، ۱۳۶۳، ج ۲، صص ۵۵۲-۵۵۳ و ۶۵۹). از دید ملاصدرا هنگامی که نفس تکامل یافت و با رهایی از قیود مادی و بدن جسمانی وارد مرحله جدیدی از سیر حرکتی خود گردید، به کمک نیروی تخیل و به خواست پروردگار، قادر خواهد بود بدنی برای خود خلق نماید. این بدن درعین حال که جسم است، بدنی اخروی است که قرار است ویژگی‌های یادشده در آیات و روایات را داشته باشد. بر اساس دیدگاه صدرایی، نفس پس از رهاکردن بدن، قوه متخیله را که ابزار ادراک صور حسی و جسمانی است، همراه خود دارد و به وسیله آن امور جسمانی را درک می‌کند؛ زیرا طبق اصول صدرایی، نفس در ادراک جزئیات نیز نیازی به بدن عنصری ندارد، بلکه اغلب امور مادی را در ذات خود و توسط قوای قائم به نفس درک می‌کند و بالاتر، قوای درونی و حواس مکنون در ذات نفس، اصل و مبدأ برای حواس ظاهری موجود در بدن است (همو، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۰۸ / همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۱ و ج ۹، ص ۲۸۱). در تبیین

صدرایی موضوع حضور جزء مادی در عالم آخرت که سنخیتی با ماده و فساد ندارد منتفی است^۱، اما ازسوی دیگر مدلول روایات در جمع‌شدن اجزاء پراکنده دنیایی نیز بسیار جدی است؛ ازاین‌رو شاگردان حکمت متعالیه همچون علامه^۲ چاره‌ای ندارند جز اینکه همین اجزای پراکنده مادی را به‌مدد حرکت جوهری به شأن و رتبه موجودات اخروی برسانند. حال آنکه ملاصدرا با ابداع بدن اخروی توسط نفس - به‌خصوص در عالم امر و ابداع - دیگر نیازی به اجزای کمال‌یافته دیگر عوالم غیر هم‌سنخ با آخرت ندارد!

اما در مورد نسبت استحاله تناسخ با نظریه معاد جسمانی صدرایی باید توجه داشت در فرض امکان تناسخ، جدا از بحث مبانی علم‌النفسی ملاصدرا تبیین او در بحث معاد جسمانی دچار مشکل نخواهد شد، ولی در صورت اعتقاد به استحاله تناسخ، بهترین دیدگاه سازگار با استحاله تناسخ، معاد جسمانی صدرایی است. هرچند ملاصدرا از ابتدا معاد جسمانی را با پیش‌فرض استحاله تناسخ ملکی پی‌می‌ریزد. معاد جسمانی صدرایی به‌نوعی مبتنی بر استحاله تناسخ ملکی است. حال اگر معاد جسمانی صدرایی نتواند همخوانی تام و تمام را با ظاهر متون دینی در باب معاد داشته باشد، التزام به استحاله تناسخ ملکی و مبانی مشترک آن با معاد جسمانی نیز خدشه‌پذیر خواهند بود. باید توجه داشت دست‌کشیدن از ظاهر آیات و روایات یا استناد به آنها باید الزاماً به پشتیبانی براهین عقلی باشد و نمی‌توان در این بررسی و تحلیل، برعکس عمل کرد و از ظاهر متون دینی، به تشکیک در مبانی پرداخت.

در مورد سازگاری معاد جسمانی صدرایی با آیات و روایات نیز باید دانست: آیات متعددی در قرآن کریم به بحث معاد اختصاص دارند که می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: ۱. آیاتی که بر عود بدن از طریق عود اجزا و عناصر دنیوی دلالت دارند؛ ۲. آیاتی که از آفرینش نو و ابدانی مشابه بدن‌های دنیوی سخن می‌گویند. با توجه دیدگاه صدرالمتألهین در باب تناسخ ملکی، ظاهر دسته نخست آیات، مؤید این دیدگاه نخواهد بود و نوعی ناسازگاری اولیه میان تعریف تناسخ صدرایی و متون دینی در باب معاد به‌نظر می‌رسد. پرداختن به ادله و دلالت‌های طرفداران این دو برداشت از

۱. ملاصدرا به تفاوت رتبی و ماهوی دو عالم آخرت و دنیا و نیز موجودات این عوالم مکرر تأکید دارد (ر.ک: محمدبن ابراهیم صدرالمتألهین الشیرازی، المبدأ و المعاد، ص ۴۱۰).

آیات و روایات، موضوع تحقیق حاضر نیست و پژوهش‌های فراوانی در این باره انجام شده است، اما آنچه در تحقیق فعلی قرار است پیگیری شود، چالش حکمت متعالیه در فرض برداشت ظاهر آیات و روایات دسته نخست و سپس راهکار برون‌رفت از این چالش توسط ملاصدرا و شاگردان حکمت متعالیه و مشخصاً علامه طباطبایی^۱ است. در این مرحله باید توجهات و راهکارهای حل تعارض اولیه بررسی شود و در نهایت به پاسخ مناسب دست یافت. باید دانست امکان دارد با صورتی از برداشت‌ها و تفاسیر، ضمن تحفظ بر نظریه معاد جسمانی صدرایی، سازگاری میان تناسخ صدرایی و معاد جسمانی نیز حل شود.

۴. راهکار علامه طباطبایی^۱ برای برون‌رفت از چالش اطلاق تناسخ ملکی بر معاد جسمانی

عبارات موجود در آثار این متفکر فیلسوف در باب معاد جسمانی، به ظاهر متفاوت‌اند که می‌توان آن را در دو بخش پیگیری کرد: ۱. مثلیت ابدان اخروی با ابدان دنیوی؛ ۲. عینیت این دو. برخی از این عبارات به شرح ذیل است:

- عباراتی که بدن اخروی را «مثل» بدن دنیوی معرفی می‌کند، نه «مثال» آن. با این توضیح که از نظر علامه^۱ «مثال» شامل همه خصوصیات و اجزای بدن دنیوی اعم از سلول‌ها و گلبول‌ها و سایر مواد است و در این صورت دیگر بدن اخروی نمی‌شود، بلکه همان بدن دنیوی است، در حالی که فرض این است که بدن در آخرت، بدنی اخروی و چیزی همانند بدن دنیوی است، اما علامه این مثلیت را معادل غیریت ندانسته است و عینیت انسان با همان وحدت شخصیتی توجیه می‌کند که توسط نفس و روح انسان در ایام حیات دنیوی او تأمین می‌شد^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۳۵).

۱. علامه در ادامه اشکال و پاسخ آن را مطرح می‌کند: «حال اگر بگوییم: اگر بدن اخروی مثل بدن دنیوی باشد، با در نظر گرفتن اینکه مثل هر چیزی غیر آن چیز است، باید انسان در آخرت غیرانسان در دنیا باشد؛ چون مثل آن است، نه عین آن. در پاسخ می‌گوییم: در مباحث سابق مکرر گذشت که شخصیت انسان به روح اوست، نه به بدنش و روح هم با مرگ منعدم نمی‌شود. آنچه با مرگ فاسد می‌شود، بدن است که اجزایش متلاشی می‌گردد؛ پس اگر همین بدن برای نوبت دوم ساخته و پرداخته شد، مثل همان بدنی که در دنیا بود و روح آدمی بدان متعلق گشت، انسان عین انسانی خواهد شد که در دنیا می‌زیست؛ همچنان که می‌بینیم زید در حال پیری عین زید در حال جوانی است با اینکه از دوره جوانی اش تا دوره پیری اش چند بار بدنش عوض شده و هر لحظه در حال عوض شدن است و این وحدت شخصیت را همان روح او حفظ کرده است.»

- استفاده از تمثیل‌های قرآنی^۱ در تأیید دیدگاهی که بدن و ماده را همراه با تغییر و تبدلات، در مسیر رسیدن به غایت الهی می‌داند^۲ (همو، ۱۴۱۹، ص ۲۴۱).

- دیدگاه علامه^۳ ذیل آیاتی که بر حرکت و دگرگونی پیوسته و مستمر بدن‌ها تا الحاق به نفوس در قیامت دلالت دارند^۴ (همان، ص ۲۴۲).

- دیدگاه علامه ذیل آیه مبارکه «أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رُوحٌ إِلَىٰ قَبْرِ مَنْ هُوَ بَرٌّ مَّكْرُومٌ لَمَّا كَانَتْ آيَاتُ الْبُرْهِانِ» مبنی بر دلالت «ما» موصول بر اینکه بدن‌ها به‌عنوان موجودات فاقد شعور از قبر برانگیخته می‌شود و به نفوس ملحق می‌گردد (همان / نیز برای تفصیل بیشتر، ر.ک: اکبریان و عارفی شیرازی، ۱۳۸۹).

بر اساس مطالب پیش‌گفته می‌توان نتیجه گرفت: دیدگاه علامه در بحث معاد جسمانی بیشتر به متفکرانی نزدیک است که به الحاق بدن دنیوی به نفس در جریان معاد معتقدند تا تبیین ملاصدرا از معاد جسمانی. البته بدن برای ورود به نشئه دیگر با تبدیل و تحول، آمادگی الحاق نفس را کسب می‌نماید. این دیدگاه در آثار دیگر شارحان حکمت متعالیه مانند نظریه حکیم مؤسس^۵ و علامه رفیعی قزوینی^۶ دیده می‌شود. به عقیده آقاعلی مدرس طهرانی (مدرس زنوزی) مناسبت و علاقه ذاتی میان نفس و بدن، مانع از آن می‌گردد که با مرگ، ارتباط میان نفوس و ابدان به‌طور کلی از میان برود. هرچند تأثیر و علیت اعدادی ابدان بر نفوس با مرگ منقطع می‌شود، ولی تأثیر و علیت ایجاد نفوس نسبت به بدن همچنان باقی خواهد ماند (مدرس طهرانی، [بی‌تا]، ص ۹۰-۹۱).

علامه در آثار گوناگون از هردو واژه «مثل» و «عین» برای نسبت ابدان اخروی با دنیوی استفاده می‌کند: ایشان به‌ظاهر در برخی آثار از عینیت دفاع کرده و در برخی دیگر مثلیت را تأیید می‌کند. وی در رساله الرسائل التوحیدیه ذیل آیه مبارکه «أَو لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (سوره بقره، آیه ۲۱) می‌نویسد:

۱. «وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق: ۱۱ / حج: ۷۵).

۲. «فلا يتم الحجّة على منكري الحشر بقوله: أَو لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِذْ خَلَقَ مِثْلَهُمْ عَلَىٰ ذَلِكَ لَيْسَ إِعَادَةٌ لَهُم بِالضَّرُورَةِ بَلِ الْمُرَادُ يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ وَ تَبْدِيلُ أَمْثَالِهِمُ التَّبَدُّلَاتِ فِيهِمْ بَحِثٌ لَا تَخْرُجُ عَنْ أَنْفُسِهِمْ».

۳. «... فبهذا كله يتضمن تبدلات الأبدان و ورودها طوراً بعد طور و ركبها طبقاً عن طبق حتى تنتهي إلى الساعة فتلحق بالأنفس».

یخلق مثلهم: مگر نه آن است خدایی که آسمان‌ها را خلق کرده، بر خلق امثال آنها تواناست» (یس: ۸)، کلمه «مثل» را به کار می‌برد. از نظر وی مقصود از «مثل» در این آیه و آیات مشابه، «خود» آنان است (طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۲۴۱-۲۴۲)، نه «مثل» آنها. علامه برای تأیید این مطلب از آیات قرآن شاهد می‌آورد؛ چراکه خداوند متعال نیز به جای «عین» کلمه «مثل» را به کار برده و فرموده است: «لیس کمثله شیء: هیچ چیزی همانند او نیست» (شورا: ۱۱)، اما در تفسیر المیزان ذیل تفسیر این آیه یادآور می‌شود:

اگر بدن بعد از مرگ، با بدن قبل از مرگ مقایسه شود، بدن بعد از مرگ مثل بدن قبل از مرگ خواهد بود، نه عین آن^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۱۴).

البته باتوجه به عبارات علامه این عبارات به ظاهر متفاوت، قابل جمع است:

مقصود علامه از «عینیت»، عینیت شخص است؛ بدین معنا که شخص حاضر در آخرت، عین شخص در دنیاست و مقصود او از مثلیت، مثلیت بدن است؛ بدین معنا که بدن اخروی مثل بدن دنیوی است. این امر منافاتی با عینیت و این همانی شخص اخروی با شخص دنیا ندارد. با این توصیف درخصوص موضع علامه در باب معاد جسمانی دو دیدگاه قابل طرح است: ۱. در دیدگاه ایشان در بحث معاد جسمانی باتوجه به اختلاف عبارات ایشان در آثار مختلف، اختلاف نظر وجود داشته و برخی دیدگاه ایشان را در راستای دیدگاه آقا علی طهرانی^۲ تلقی می‌کنند؛ ۲. برخی نظر علامه را موافق نظر ملاصدرا در باب معاد جسمانی دانسته و سکوت وی درخصوص نظریه معاد جسمانی صدرایی را به ملاحظه عدم درک و فهم عامه از این نظریه دانسته‌اند (ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

در صورت نخست، علاقه و ارتباط نفس با بدن مادی، مانع از اطلاق تناسخ ملکی بر معاد جسمانی با ابدان مادی دنیوی می‌شود؛ چراکه آثار و ودایع باقی مانده از نفوس در ابدان مادی، علاوه بر اینکه مشکل مخصوص را در تعلق دوباره نفس به بدن حل می‌کند، غیریت بدن دنیوی و اخروی را نیز منتفی می‌کند. در صورت دوم نیز اساساً بدن مادی در جریان معاد جسمانی در عالم آخرت جایی نداشته و اطلاق تناسخ بر آن سالبه به انتفاء موضوع است.

۱. «فالبدن اللاحق من الإنسان إذا إعتبر بالقیاس إلى البدن السابق عنه كان مثله لاعینه».

۵. چالش حکمت متعالیه در تبیین فلسفی رجعت

رجعت یا حشر اصغر یکی از اعتقادات شیعه دوازده امامی محسوب می‌شود و بر اساس آن برخی انسان‌هایی که از دنیا رفته‌اند و از لحاظ ایمان یا کفر در حد و درجه بالایی قرار دارند، در زمان ظهور امام زمان (عج) مجدداً در همین دنیا و پیش از قیامت به زندگانی بازمی‌گردند. این تجدید حیات بر اساس متون معتبر کلامی و روایی از جمله مواردی است که در مورد آن اجماع وجود دارد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۸/ کلینی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۲۰۶/ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۳، ص ۱۴۷). ملاصدرا نیز تأکید می‌کند رجعت، از معتقدات شیعه است. وی همچنین درباره آیه ۸۳ سوره نمل که گفته می‌شود بیشترین دلالت را بر رجعت دارد، این آیه را ناظر بر اختلاف هویت انسان‌ها در حشر می‌داند. ملاصدرا آیات مشابه را دلیل بر حشر و معاد عنوان می‌کند، ولی درباره تبیین فلسفی این رویداد توضیحی نمی‌دهد^۱ (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۳۳)؛ گویا پرسشی در مورد چگونگی احیاء موتی و رجعت برای وی مطرح نبوده است.

تعریف تناسخ از دید صدرا و به خصوص تعریف جامع اول به معنای تعلق دوباره نفس به بدن، ظاهراً بر رجعت صدق می‌کند و باتوجه به تأکید ملاصدرا بر استحاله آن چگونگی احیاء موتی در زمان رجعت با ابهام مواجه می‌شود. همین ابهام سبب شده است برخی شارحان و شاگردان مکتب متعالیه در صدد رفع ابهام برآیند. بحث زنده شدن مردگان و بازگشت اموات به حیات دنیایی از این رو که ظاهراً با تعلق دوباره نفس به بدن همراه است، در دایره تناسخ ملکی قرار می‌گیرد، اما این برداشت ظاهری اولیه، عموماً توسط پیروان حکمت متعالیه به جهت توالی فاسد آن نفی می‌شود. شاگردان مکتب صدرایی در مواجهه با وقایع احیاء اموات و رجعت، از سویی با وقایع مسلم و حتی باور مذهب تشیع مواجه‌اند و از سوی دیگر باتوجه به ظاهر آیات و روایات، بحث اطلاق تناسخ بر آن جدی است.

۶. راهکار علامه طباطبایی برای برون‌رفت از چالش اطلاق تناسخ بر رجعت

علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیاتی که به بحث زنده شدن برخی اموات پرداخته‌اند

۱. «و قوله: وَ يَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجاً مِمَّنْ يَكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ... مِمَّا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْإِنْسَانِ مَتَّحِدِ الْمَاهِيَةِ فِي النِّشْأَةِ الدُّنْيَا وَالْفِطْرَةِ الْأُولَى، متخالف الحقائق في النشأة الأخرى والفترة الثانية من جهة سيق أعمال و إعتقادات و ملكات».

(بقره: ۲۵۹-۲۶۰)، می‌فرماید:

معجزه در عین اینکه معجزه است، ناقض و منافی با قانون علیّت و معلولیت کلی نیست؛ لذا هیچ دلیلی بر این نداریم که آیات قرآنی را که ظاهر در وقوع معجزه است، تاویل نموده، از ظاهرش برگردانیم؛ چون حوادثی است ممکن، نه از محالات عقلی.

وی سپس به طرح اشکالی درباره چگونگی زنده‌شدن مردگان و رجعت می‌پردازد و می‌گوید: هر موجود پس از آنکه از مرحله استعداد به فعلیت رسید، دیگر محال است به حالت استعداد برگردد و همچنین هر موجودی که از نظر وجود، دارای کمال بیشتری است، محال است برگردد و به موجودی ناقص‌تر از خود مبدل شود و درعین حال همان موجود اول باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۱۰).

علامه سپس درصدد پاسخ به اشکال برآمده و تبیینی فلسفی از چگونگی رجعت و احیاء موتی ارائه می‌دهد. وی تأکید می‌کند: برگشت چیزی که از قوه به فعلیت رسیده و دوباره قوه‌شدن آن محال است، ولی موارد یادشده از مصادیق این امر محال نیستند. وی درجهت تبیین این مطلب توضیح می‌دهد:

فرد با حرکت جوهری به تدریج از فعلیت (نباتی و) مثالی به سوی مجرد عقلی گام برمی‌دارد؛ تا جایی که صورت انسانی برای او محقق شود. در این مرحله دیگر محال است این فعلیت به قوه که همان مجرد برزخی و مثالی است، بازگردد. با این توصیف اگر فرض کنیم انسان پس از مرگ دوباره به دنیا بازگشته و نفس او به ماده که قبلاً به آن تعلق داشته، تعلق گیرد، این امر موجب ابطال مجرد نفس نمی‌شود؛ بدین ترتیب نفسی که قبل از مرگ مجرد شده، پس از مرگ هم مجرد داشته و پس از بازگشت به بدن نیز کماکان همان مجرد را داراست (همان، ص ۳۱۱).

علامه^{۱۱} در ادامه با تفصیل بیشتر، چگونگی بازگشت برخی به زندگی دنیوی را شرح می‌دهد و می‌گوید:

شخص تنها چیزی که با مرگ از دست می‌دهد، ابزار و آلاتی است که با آنها در مواد عالم دخل و تصرف کرده و ابزار کار او بوده‌اند و لذا بعد از مرگ دیگر نمی‌تواند کاری مادی انجام دهد. همان‌طور که یک نجار یا صنعت‌گر وقتی ابزار صنعت خود را از دست می‌دهد، دیگر نمی‌تواند در مواد کارش از قبیل تخته و آهن و امثال آن کار نموده و دخل و تصرف نماید و هر وقت به آن ابزار دست یابد، باز هم می‌تواند به کارش مشغول شود؛ بدین ترتیب نفس هم وقتی با تعلق فعلی به ماده‌اش برگردد، دوباره دست به کار شده، قوا و ادوات بدنی خود را به کار می‌بندد و آن احوال و ملکاتی را که در زندگی قبلی

به واسطه افعال مکرر تحصیل کرده بود، تقویت نموده، دوچندان می‌کند. نفس دوران جدیدی از استکمال را شروع می‌کند، بدون اینکه مستلزم رجوع قهقرایی و سیر نزولی از کمال به سوی نقص و از فعل به سوی قوه باشد (همان، ص ۳۱۰-۳۱۲).

علامه در ادامه به اشکال دیگری اشاره می‌کند و متذکر می‌شود در اینجا ممکن است گفته شود: با این تبیین راه برای تناسخ هموار شده و دیگر هیچ مانعی برای پذیرش تناسخ باقی نمی‌ماند، اما پاسخ علامه به این اشکال این است که تبیین پیش‌گفته ارتباطی به تناسخ ندارد؛ چون تناسخ عبارت است از اینکه نفس آدمی پس از آنکه به نوعی کمال استکمال نموده و از بدن جدا شد، به بدن دیگری منتقل شود و این محال است؛ چراکه بدنی که نفس قرار است بدان منتقل شود، یا خود نفس دارد یا ندارد. اگر نفس داشته باشد، مستلزم آن است که یک بدن دارای دو نفس شود که محال است و اگر نفسی ندارد، مستلزم آن است که چیزی که به فعلیت رسیده، دوباره بالقوه شود؛ مثلاً پیرمرد، کودک شود (همان، ص ۳۱۵).

اکنون این پرسش درباره تبیین علامه از رجعت مطرح است: بالأخره در رجعت، طبق بیان علامه طباطبائی، نفس از بدن جدا می‌شود و سپس به آن تعلق می‌گیرد و همین فرایند کفایت می‌کند تا رجعت از مصادیق تناسخ محسوب شوند، اما همان پرسش‌ها در این فرایند مطرح است: بدن در رجعت، خودش نفس دارد یا ندارد؟ البته بدن مورد نظر فاقد نفس است؛ پس آیا می‌توان نتیجه گرفت سیر قهقرایی از فعلیت به قوه رخ داده است؟ فرض این رخداد نیز طبق بیان علامه منتفی است؛ چون نفس در حین حفظ تجرد مجدداً با عود به بدن، آن را به‌عنوان ابزار برای ادامه تکامل به کار می‌گیرد، ولی به نظر می‌رسد تناسخ ملکی به معنا و تعریف جامع ملاصدرا (تعریف اول) بر آن صدق می‌کند و استحاله‌ای نیز پیش نمی‌آید؛ چون شق سومی نیز در بازگشت نفس به بدن وجود دارد که مستلزم تعلق دو نفس به یک بدن یا بازگشت قوه به فعل نمی‌شود. پیش از پرداختن به شق سوم باید دانست علامه طباطبائی به اشکالات مطرح در فرایند رجعت التفات درد و به‌همین دلیل تبیین وی از رجعت در پاسخ به همین اشکالات است. وی از قول منکران رجعت بیان می‌دارد:

از نظر برخی منکرین رجعت، مرگ بر موجود زنده عارض نمی‌شود، مگر اینکه به حد کمال رسیده، آنچه در قوه داشته به فعلیت رسیده و زندگی‌اش کامل شده باشد. حال اگر قرار باشد پس از مرگ به دنیا بازگردد، مستلزم

این است چیزی که فعلیت یافته، بازگشته و بالقوه شود که امری محال است (همان، ج ۲، ص ۱۶۰).

علامه ؒ در پاسخ به این اشکال دو فرض را مطرح می‌کند که اشکال به آنها وارد نیست: ۱. مرگ‌های اخترامی که عاملی غیرطبیعی سبب موت شود؛ ۲. این فرض که ممکن است اصل استعداد مشروط به این باشد که شخص مقداری در برزخ زندگی کرده باشد. چنین فردی پس از مرگ و دیدن برزخ دارای آن استعداد می‌شود و دوباره به دنیا بازمی‌گردد که آن کمال را کسب نماید. در هردو فرض رجعت از نظر علامه مستلزم محذور محال نیست. در رجعت «بازگشت به همان بدن و برای ادامه تکامل صورت می‌پذیرد» است! همچنین در بحث رجعت، از نظر علامه طباطبایی ؒ هدف فقط تکامل نفس نیست، بلکه اهداف تعلیمی و هدایت‌گری ائمه که ناتمام مانده نیز می‌تواند علت بازگشت شود (همان، ص ۱۶۳).

۷. تأملی بر تبیین علامه طباطبایی ؒ از رجعت

مشکل دیگری که امکان دارد متوجه تبیین علامه از رجعت گردد، نقدهایی است که ملاصدرا ذیل تعریف نفس به حکمای پیش از خود وارد می‌کند؛ چراکه یکی از بزنگاه‌های تحلیل و بررسی مسئله تناسخ، تعریف نفس است. تعریفی که حکما از نفس ارائه می‌دهند، چندان ناسازگار با برخی صور تناسخ نیست، درحالی‌که در تعریف خاص صدرایی از نفس، شاید نتوان امکان نوعی تناسخ را تبیین فلسفی کرد. همین مسئله جدا از اینکه از لحاظی قوت برای مبانی فلسفی صدرایی در ابطال تناسخ تلقی می‌شود، در فرض وقوع برخی رخدادهایی که به ظاهر شبیه تناسخ‌اند، به همین میزان این مبانی را به چالش می‌کشد.

حکمای پیش از صدرا با تعریف نفس به «النفس کمال أول لجسم طبیعی آلی» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۷۸)، از تعریف ذات و حقیقت نفس غافل شده یا از چنین تعریفی دست شسته‌اند و صرفاً به تعریف نفس از جهت اضافه و تعلق آن به جسم پرداخته‌اند. به اعتقاد ایشان زمانی که نفس را به «کمال» تعریف می‌کنیم، درواقع در مقام شناسایی حیثیت اضافی هستیم که همان حیثیت تدبیر آن نسبت به جسم است، درحالی‌که ملاصدرا با ردّ این تعریف، اضافی بودن تعریف نفس را نمی‌پذیرد و رابطه‌ای مانند کشتی و کشتی‌بان را در این باره نفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱ / همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲).

طبق تعریف حکمای پیشین، اگر وجود لئفسه جوهر مجرد نفس را A بنامیم و بدن را B، آنگاه نفس مجرد به لحاظ تعلق به بدن واجد عرض r خواهد شد که می‌توان رابطه آن را این‌گونه تصویر کرد: «A r B». در این باره دوئیت نفس و بدن محفوظ بوده و وجود لئفسه نفس چیزی جدا از حیثیت تعلق آن به بدن است. حیثیتی اضافی نیز عرضی بوده و به صورت r نمایش دادیم.

در تعریف صدرایی یک حقیقت A داریم که ذومراتب است: A1، A2، A3، ...، An که مفهوم اضافی r از آن انتزاع می‌شود و An به عنوان بدن یکی از مراتب حقیقت ذومراتب A است. البته باید توجه داشت بدنی که یکی از مراتب نفس تلقی شده و ترکیب آن با نفس به نحو مرکب حقیقی است، این جسم ظاهری نیست، بلکه بدن متحد با نفس که مرتبه‌ای از آن محسوب می‌شود، جسم لطیفی است که جسم ظاهری به منزله پوسته و قشری برای آن تلقی می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ص ۸۸).

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه درباره رابطه نفس با بدن پس از رجعت، چیزی میان دو دیدگاه پیشینیان و ملاصدرا باشد؛ چرا که نه مانند بدنی که نفس رجعت یافته به آن تعلق می‌گیرد - مانند آنچه ملاصدرا از رابطه نفس و بدن ترسیم می‌کند - مرتبه‌ای از نفس است و نه مانند دیدگاه پیشینیان، چیزی جدا از آن و امر دومی در برابر نفس، بلکه بدن مورد بحث در جریان رجعت، ابزار و آلات نفس محسوب می‌شود.

اگر بخواهیم تعریف پیشینیان از نفس را با دقت بیشتری تحلیل کنیم، باید بگوییم از دید فلاسفه پیشین، نفس، وجود فی‌نفسه‌ای است که اضافه به بدن، ذاتی آن نیست. این جوهر ذاتاً مجرد است که به سبب حدوث عرضی مفارق در آن - که همان مرجح حدوث نفس به بدن خاص است - به بدن اضافه می‌شود؛ بنابراین اضافه به بدن بر خلاف دیدگاه ملاصدرا زاید بر ذات آن محسوب می‌شود. حکمای پیشین با این تعریف از نفس، بقای آن را پس از مرگ و زوال اضافه به بدن را تبیین و توجیه می‌کنند. امری که می‌تواند در تبیین فلسفی رجعت نیز کاربرد داشته باشد. البته ملاصدرا این تعریف از نفس را نمی‌پذیرد و اشکالات جدی بر آن وارد می‌کند. وی معتقد است اگر نفس دارای حقیقتی مجرد و فی‌نفسه باشد، با کدام مرجح به بدن خاص منتسب می‌شود؟ در حالی که در نفس‌شناسی صدرایی ضمن تحفظ حدوث نفس، اشکال مرجح انتساب نفس به بدن خاص با حدوث جسمانی نفس توجیه می‌شود. افزون‌بر این اشکال جدی‌تر تعریف فلاسفه پیشین از نفس، عروض عرضی لازم یا مفارق بر جوهری ذاتاً مجرد است که باعث می‌شود این جوهر مجرد که لزوماً به سبب مجرد

ذاتی اش باید متصل نیز باشد، به واسطه عرضی - ولو لازم - در مقام فعل نیازمند به بدن شده و برای استکمال ذاتش، دست به دامن بدن شود! ملاصدرا دامنه آثار و نتایج عروض این عرض بر نفس را تا ذات جوهر مجرد کشانده و معتقد است چگونه جوهری ذاتاً مجرد نیازمند به بدن در مقام فعل می‌شود؟ (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲). در واقع اشکال ملاصدرا این است که اگر نفس ذاتاً مجرد است، پس مجرد و بی‌نیاز از ماده می‌باشد و اگر قرار باشد به واسطه عرضی - ولو لازم - در مقام فعل نیازمند بدن شود، پس واجد عرضی است که بر خلاف مقتضای ذاتش عمل می‌کند! آیا این مطلب امکان‌پذیر است؟! اکنون اگر این عرض مفارق باشد، مشکل پیچیده‌تر می‌شود؛ عروض عرضی غریب بر معروض مجرد غیرجسمانی، درحالی که امر مجرد محل حوادث نمی‌شود! پس نتیجه این می‌شود که اضافه به بدن و نفسیت نفس، ذاتی و انفکاک‌ناپذیر از آن است، اما اینکه چگونه نفس که نفسیت و تعلق به بدن برای او ذاتی است، هنگام مرگ، یک‌باره دست از ذاتیات خود می‌کشد و بدن را رها می‌کند، پرسشی است که ملاصدرا با ذومراتب فرض کردن نفس به آن پاسخ می‌دهد. نتیجه این بحث مجدداً در بحث تناسخ خود را نشان می‌دهد. بر اساس تعریف حکمای پیشین، تناسخ ممکن و باتوجه به تعریف مبنایی ملاصدرا باز هم تناسخ محال می‌گردد. وقتی تعلق به بدن، ذات و حقیقت نفس باشد، به سادگی نمی‌تواند متعلق تغییر یافته و جابه‌جا شود! از سویی اگر نفس جدا از اضافه به بدن، جوهری فی‌نفسه و دارای حقیقتی مستقل باشد، تعلق به ابدان مختلف در برخی اقسام تناسخ از جمله تناسخ ملک، در صورتی که سایر محذورات فلسفی و غایی آن حل شود، امری محال نخواهد بود، اما مشکل نه امکان برخی اقسام تناسخ ملک، بلکه به چالش کشیده شدن تبیین فلسفی رجعت بر مبنای حکمت متعالیه خواهد بود؛ مسئله‌ای که علامه می‌کوشد با ابزار تلقی کردن بدن در فرایند رجعت از آن گذر کند، اما آیا در فرض ابزارانگاری بدن، این تبیین از اشکالات ملاصدرا بر آن مصون خواهد ماند؟ به هر حال ابزار و آلات جدا از حقیقت نفس اند و دوئیتی میان آنها و نفس مطرح است که می‌تواند نفس را در معرض اشکالات صدرایی قرار دهد یا علامه در این بحث مسیر دیگری را پیش بگیرد و از مبانی علم‌النفسی حکمت متعالیه در بحث رجعت فاصله گیرد.

۸. احیاء موتی (زنده شدن مردگان در دار دنیا)

زنده شدن برخی اموات در شرایط گوناگون یا به درخواست برخی انبیای الهی و به اذن خداوند، اموری است که وقوع یافته و رخ داده و از این حیث از بحث رجعت متمایز می‌شود.

مرحوم لاهیجی درباره احیاء موتی می‌گوید:

و از اعظم معجزات فعلیه، احیاء موتی است و آن تواند بود که به تصرف در ماده بدن میت باشد، دفعتاً به نوعی که قابل تعلق روح شود و تواند بود که به تصرف در متخلیه و حس مشترک حاضران باشد، به نحوی که نفس ناطقه مفارقه متمثل شود و مشاهد گردد (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۱).

بحث زنده‌شدن برخی مردگان در موارد متعدد رخ داده است که در قرآن کریم نیز به آنها اشاره شده است: احیای گروهی از بنی اسرائیل که درخواست رؤیت خدای سبحان را داشتند، احیای تعداد زیادی از قوم بنی اسرائیل که از بیم مرگ از دیار خود گریختند و در منطقه‌ای از دنیا رفتند و سپس به فرمان الهی دوباره زنده شدند، احیای مقتول بنی اسرائیل به وسیله بقره حضرت موسی علیه السلام، احیای عزیر نبی علیه السلام پس از صدسال و زنده‌شدن پرنندگان در جریان درخواست حضرت ابراهیم علیه السلام (بقره: ۵۵-۵۶، ۷۲-۷۳، ۲۴۳ و ۲۵۹-۲۶۰).

۹. چالش حکمت متعالیه در تبیین فلسفی احیاء موتی

در بحث احیاء موتی به خصوص در مواردی که زنده‌شدن مردگان پس از مدت طولانی، فساد بدن و ماندن استخوان پوسیده آنها رخ داده باشد، بحث اطلاق تناسخ ملکی طبق تعریفی که ملاصدرا از آن ارائه می‌دهد، به صورت جدی مطرح است: یعنی بازگشت نفس به بدن دیگر! مگر اینکه قائل به این دیدگاه باشیم که در جریان احیاء موتی، اساساً بدن مادی عنصری نقشی نداشته و در واقع نوعی تصرف در متخلیه و حس مشترک حاضران رخ داده است. اگر در کیفیت احیاء موتی احتمال نوعی تصرف در متخلیه حاضران مطرح باشد، بحث تطبیق آن بر تناسخ ملکی منتفی خواهد بود، اما حتی اگر یک مورد احیاء موتی وجود داشته باشد که بحث تصرف در متخلیه در آن مطرح نباشد، بحث اطلاق تناسخ و چالش مبانی علم‌النفسی حکمت متعالیه محتمل خواهد بود؛ زیرا از نظر ملاصدرا با قطع علاقه و رابطه کامل نفس از بدن و تغییر بدن، راه بازگشت مجدد نفس به بدن بسته می‌شود و مبانی حکمت متعالیه، تعریف نفس و رابطه نفس و بدن و... تعلق دوباره نفس به بدن را بر نمی‌تابد. این در حالی است که در جریان احیای حمار عزیر نبی علیه السلام و نیز احیای جمع کثیری که از مرگ گریخته و در دام مرگ افتادند و سپس به اذن الهی و در مقابل دیدگان حزقیل نبی علیه السلام زنده شدند، بنا بر آنچه در آیات (بقره: ۲۴۳) و روایات مربوط درباره کیفیت احیاء مطرح است، با بازگشت نفوس به

بدن‌ها روبه‌رو هستیم. در این وقایع، نفس پس از مرگ و قطع علاقه از بدن، مجدداً آهنگ بدنی می‌کند که بازسازی شده و متفاوت از بدن قبلی است و همین تصویر پای تناسخ را به میان می‌آورد.

۱۰. برون‌رفت علامه طباطبایی* از چالش اطلاق تناسخ بر احیاء موتی

تصویری که در روایت احتجاج و برخی روایات دیگر (طبرسی، ۱۴۰۸، ص ۶۴۰) از جریان احیاء گزارش می‌شود، نشان می‌دهد از میای نبی جمع‌شدن اجزای خویش و پوشیده‌شدن گوشت بر استخوان‌های خود را به کیفیتی که بیان شد، می‌دید و این مطلب نشان‌دهنده حضور نفس و ادراک چگونگی احیاء توسط نفس در جریان زنده‌شدن است؛ بنابراین این احتمال وجود دارد که به اذن الهی، نفس واسطه در جمع‌شدن و احیای بدن شود؛ فرایندی شبیه به انشای جسم و بدن اخروی از نفس و به‌تبع نفس در تبیین ملاصدرا از معاد جسمانی! تبیینی که در آثار علامه طباطبایی* نیز به‌نحوی تأیید می‌شود؛ بنابراین درباره تبیین فلسفی زنده‌شدن مردگان، دیدگاه علامه طباطبایی* در مورد زنده‌شدن اموات که ذیل آیه ماجرای پرندگان و حضرت ابراهیم* مطرح شده، دارای اهمیت است:

خدای تعالی در پاسخ ابراهیم* به او دستور داد تا چهار عدد مرغ بگیرد، سپس هر چهار مرغ را کشته و اجزای همه را در هم بیامیزد، سپس گوشت کوبیده شده را چهار قسمت نموده و بر سر هر کوهی قسمتی از آن را بگذارد، تا به‌طور کلی تمیز و تشخیص آنها از میان برود و آن‌گاه یک یک را صدا بزند و ببیند چگونه با شتاب پیش او حاضر می‌شوند، درحالی که تمامی خصوصیات قبل از مرگ را دارا می‌باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۷۶).

به عقیده علامه* همه اینها تابع دعوت حضرت ابراهیم* بوده و دعوت ایشان متوجه روح و نفس مرغان بوده است، نه اجساد آنها؛ چراکه جسدها تابع نفس‌ها هستند و بدن‌ها، فرع و تابع روح‌اند، نه برعکس (همان). علامه* تأکید می‌کند:

خدای سبحان هم وقتی موجودی از موجودات جاندار را ایجاد می‌کند یا زندگی را دوباره به اجزای ماده مرده آن برمی‌گرداند، این ایجاد نخست به روح آن موجود تعلق می‌گیرد و آن‌گاه به‌تبع آن، اجزای مادی نیز موجود می‌شود و همان روابط خاصی که قبلاً بین این اجزا بود، مجدداً برقرار می‌گردد و چون این روابط نزد خدا محفوظ است و ماییم که احاطه‌ای به آن روابط نداریم؛ پس تعین و تشخیص جسد به‌وسیله تعین روح است و جسد بلافاصله بدون هیچ مانعی بعد از تعین روح متعین می‌شود و به همین مطلب اشاره می‌کند،

آنجا که می‌فرماید: «تُمْ ادْعُهُنَّ يَا تَيْنُكَ سَعِيًّا»؛ یعنی بلافاصله «وجود پیدا کرده» و با سرعت پیش تو می‌آیند (همان).

به عبارت دیگر تعلق نفس به بدن، به دو صورت ممکن است: ۱. بازسازی بدن بدون مشارکت نفس و سپس تعلق نفس به آن؛ ۲. بازسازی بدن با مشارکت نفس.

فرض نخست به جهت اطلاق تناسخ بر آن و نیز عدم وجود مخصّص برای تعلق نفس به بدن جدید، باطل است، اما فرض دوم با تحفظ بر مبانی صدرایی ممکن است؛ یعنی اعطای نقش فاعلی و مشارکتی به نفس در بازسازی بدن! احتمالاً به همین دلیل علامه طباطبایی نیز درباره پرسش مقدر تناسخ در بحث احیاء موتی، تلویحاً همین پاسخ را ارائه می‌دهد. هرچند اینکه دقیقاً در کیفیت احیاء، نفس چه اندازه نقش داشته و حیث واسطه‌ای و فاعلیت آن تا چه میزان و به چه کیفیت است، خارج از بحث حاضر می‌باشد. به نظر می‌رسد این تبیین از کیفیت احیاء، با مبانی و دیدگاه‌های ملاصدرا به خصوص وحدت جمعی نفس و نقش ایجادی نفس در بحث معاد جسمانی، پشتیبانی می‌شود. وقتی از نظر ملاصدرا نفس حقیقتی ذومراتب است و در مرتبه ذات، مجرد و بسیط بوده و با وحدت جمعی خود کمالات مراتب مادون و همه قوا را به نحو اعلی و اشرف داراست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴، ج ۳، ص ۳۲۵، ج ۸، ص ۱۲۰، ۱۴۷ و ۲۲۰، ج ۹، ص ۶۱-۶۴/ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳-۵۵۴) و این وضعیت برای سایر مراتب نفس نسبت به مرتبه مادون به همین شکل مطرح می‌باشد، کافی است نقش فاعلی نفس - هرچند در حد واسطه و فاعل مباشر - به این پازل اضافه شود تا با حل مشکل مخصّص و تناسخ، به شکل‌گیری تبیینی منطبق بر مبانی صدرایی از احیاء موتی با ابدان مادی منجر گردد. به خصوص که قبلاً صدرالمتألهین در نظریه معاد جسمانی و اعطای حیث ایجادی به نفس برای انشای بدن اخروی، راه را بر فهم بهتر این تبیین هموار نموده است. هرچند اقتضای نشئه آخرت، بدن اخروی و لازمه عالم مادی، بدنی عنصری است. نکته مشترک در بدن اخروی و بدن بازسازی‌شده در احیاء اموات و احتمالاً رجعت، جهت فاعلی نفس - ولو بدون مشارکت ماده - همراه با حیث امکانی آن است که منجر به صدور بدن از نفس در عالم آخرت می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۹۳). این دو امر در فرایند احیاء موتی نیز می‌تواند مطرح باشد. هرچند نفس در احیاء موتی پس از جداشدن و تجرد از بدن مادی، مجدداً به نشئه دنیا بازمی‌گردد و این امر نقطه افتراق از بدن ایجادشده در عالم آخرت است؛ بنابراین بدن احیاءشده در جریان زنده‌شدن مردگان، مجدداً می‌تواند موجب کمال نفس شود؛ همان‌گونه که علامه طباطبایی در بحث رجعت بیان می‌کند.

نتیجه

ملاصدرا با ارائه تعریف ضیق تری از تناسخ ملکی، آن را محال می‌داند و این استحاله با مبانی علم النفس صدرایی پشتیبانی می‌شود. حال آنکه ظاهراً به نظر می‌رسد تعریف خاص صدرایی، بر معاد جسمانی، رجعت و احیاء موتی صدق نماید؛ از این رو ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه می‌کوشند ادله خویش را برای برون‌رفت از چالش مذکور مطرح نمایند. علامه طباطبائی^۳ به عنوان یک نوصدرایی ملتزم به مبانی حکمت متعالیه، از جمله شاگردان این مکتب است که ادله خاص خویش را برای چالش پیش گفته دارد. در مورد موضع علامه در باب معاد جسمانی دو دیدگاه قابل طرح است: دیدگاه نزدیک به دیدگاه مدرس زنوزی و دیدگاه نزدیک به معاد جسمانی صدرایی. مسیر برون‌رفت از چالش اطلاق تناسخ بر معاد جسمانی متفاوت بوده، در اولی با حفظ علقه نفس و بدن و دومی حیث ایجاد نفس برای بدن اخروی از اطلاق تناسخ پیشگیری می‌شود، ولی در رجعت، بدن را ابزار نفس می‌داند؛ امری که با مرگ از دست رفته و با رجعت مجدداً نفس بدن را به عنوان ابزار و آلات در جهت رسیدن به کمال در دست می‌گیرد. فرایند خروج از اطلاق تناسخ بر احیاء موتی نیز از مسیر قائل شدن به حیث ایجاد و واسطه‌گری نفس در بازسازی و زنده شدن ابدان دنیوی می‌گذرد.

منابع

۱. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علی مراد داودی؛ چ ۲، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۲. اکبریان، رضا و محمد اسحاق عارفی شیرازی؛ «معاد جسمانی از نظر آقا علی مدرس زوزی و علامه طباطبایی»، آموزه‌های فلسفه اسلامی؛ ش ۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۳۹-۵۴.
۳. ایزدی، محسن؛ «مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و ملا صدرا درباره معاد جسمانی»، خردنامه صدرا؛ ش ۷۵، بهار ۱۳۹۳، ص ۴۸-۳۳.
۴. بایر ناس، جان؛ تاریخ جامع ادیان؛ ترجمه علی اصغر حکمت؛ چ ۲۰، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۵. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ ج ۲، چ ۳، بیروت: دارالمعرفة للطباعة والنشر، ۱۹۷۲ م.
۶. صدرای شیرازی (صدر المتألهین)، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة؛ ج ۸ و ۹، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. —؛ الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد؛ تهران: انتشارات بنیاد، حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۸. —؛ العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ چ ۲، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۹. —؛ المبدأ والمعاد؛ به اهتمام عبدالله نوری؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۱۰. —؛ المظاهر الإلهیه فی أسرار العلوم الکمالیه؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷.
۱۱. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲ و ۷، چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۲. —؛ مفاتیح الغیب؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ الرسائل التوحیدیه؛ بیروت: مؤسسة النعمان، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

۱۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
۱۶. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی؛ الإحتجاج؛ ج ۲، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصبیر عاملی؛ ج ۴ و ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۱۸. عاملی (حزّ عاملی)، محمد بن حسن؛ وسائل الشیعة؛ ج ۲۹، قم: مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق.
۱۹. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب؛ روضه کافی؛ ترجمه رسول محلاتی؛ ج ۸، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، ۱۳۶۴.
۲۱. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۵۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. مدرس طهرانی، آقا علی؛ سبیل الرشاد فی إثبات المعاد؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۲۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات؛ تحقیق دکتر مهدی محقق؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۴۱۳ق.

رابطه عقل و دین و پاسخ علامه طباطبایی به دیدگاه‌های مطرح با تأکید بر المیزان

محمود الیاسی^۱ و محمد جعفری^۲

چکیده

رابطه عقل و دین همواره در تاریخ تفکر بشری بحث‌انگیز بوده است. ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی دو دیدگاه مهم و مطرح در این باره است که به صورت افراطی و تقریبی طرفدارانی دارد. دیدگاه علامه طباطبایی در این باره عقل‌گرایی معتدل است. در پژوهش پیش رو پس از تعریف عقل و دین از منظر مرحوم علامه، با روش توصیفی تحلیلی مهم‌ترین دیدگاه‌ها درباره رابطه عقل و دین بررسی می‌شود. یافته‌ها نشان می‌دهد این نگرش بر مبنای عقلانیت متعارف استوار است که باور دارد عقل و دین با یکدیگر هماهنگی کامل دارند و با بهره‌گیری از دستاوردهای یکدیگر دائماً در تعامل اند. همچنین میان عقل و دین سازگاری وجود دارد و تعارض‌هایی که احیاناً میان متون دینی و معرفت‌های بشری دیده می‌شود، تعارض‌های بدوی و ظاهری است که با هدایت قرآن کریم و سیره امامان معصوم راه حل‌های خردپسندی دارد.

واژگان کلیدی: عقل، دین، رابطه عقل و دین، علامه طباطبایی، تفسیر المیزان.

۱. طلبه سطح سه حوزه علمیه قم / نویسنده مسئول (elyasimahmood74@gmail.com).

۲. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (mjafari125@yahoo.com).

مقدمه

بحث عقل و دین از بنیادی‌ترین مباحث در حوزه کلام، فلسفه و فلسفه دین است که زیربنای رویکرد فکری هر اندیشمند در عرصه‌های گوناگون علمی است؛ بنابراین بیشترین چالش و اختلاف آرا در میان اندیشمندان در حوزه اندیشه اسلامی و نیز غربی، معطوف به این بحث و جوانب گوناگون آن بوده و این امر نشان از جایگاه مهم بحث دارد.

اگر در مناظرات کلامی که در سده‌های نخست اسلامی اتفاق افتاده است، به‌درستی تعمق شود، اختلاف اصلی و محوری میان فرقه‌های کلامی همچون اهل حدیث، اشاعره، معتزله و امامیه در مورد نسبت میان عقل و وحی است. با این توصیف نمی‌توان در مورد علامه طباطبایی^۱ که هم مدافع اندیشه ناب اسلامی در مقابل اندیشه‌های غربی و غیراسلامی است و هم به‌عنوان یک اسلام‌شناس واقعی و مفسر شیعی به‌دنبال تبیین ابعاد بنیادین و خشت‌های معرفتی دین است، انتظاری جز این داشت که به این بحث ورودی جدی داشته باشد. مرحوم علامه^۲ هم در تفسیر المیزان و هم در کتب فلسفی و کلامی دیگر مانند اصول فلسفه و روش رئالیسم و شیعه در اسلام، به مناسبت‌های گوناگون به نسبت عقل و دین می‌پردازد. ایشان علاوه بر بیان دیدگاه خود در این مبحث، به نقد تفصیلی دیدگاه‌های مخالف نیز پرداخته و آنها را به چالش کشیده است.

۱. عقل و دین از منظر علامه طباطبایی^۳

برای عقل تعاریف بسیاری در علوم گوناگون شده است، اما ذکر همه آنها از حوصله تحقیق بیرون است؛ بنابراین فقط تعریف مرحوم علامه ذکر می‌شود.

علامه^۴ به‌مناسبت درباره معنای عقل در تفسیر المیزان تعاریفی آورده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۴۷ و ۴۰۵، ج ۲، صص ۲۷۵ و ۱۹۰، ص ۳۵۳) و تعریفی که در مقاله حاضر مد نظر است اینکه مراد از عقل در انسان عبارت است از نفس مدرک انسان که آن مبدأی است که تصدیق‌های کلی و احکام عمومی بدان منتهی می‌شود و می‌تواند منشأ صدور احکام کلی باشد و با این خصیصه، انسان ممتاز از سایر جانداران است و خداوند انسان را به‌طور فطری چنین آفریده که در مسائل نظری حق را از باطل و در مسائل عملی، خیر را از شر تشخیص می‌دهد و به‌وسیله آن در آنچه مربوط به مسائل نظری و خارج از مرحله عمل است، تنها نظر می‌دهد و حکم می‌کند و در آنچه مربوط به مسائل

عملی است، حکمی عملی کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۹).

علامه طباطبائی کلمه «عقل» را در لغت به معنای بستن و گره زدن دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷۸) و به همین مناسبت ادراکاتی که انسان دارد و آنها را در دل پذیرفته است، عقل می‌نامد و نیز مدرکات آدمی و آن قوه‌ای را که در خود سراغ دارد و به وسیله آن خیر و شر و حق و باطل را تشخیص می‌دهد، «عقل» نامیده است. در مقابل این عقل، جنون، سفاهت، حماقت و جهل قرار دارد که مجموع آنها نقصان نیروی عقل است و این نقصان به اعتباری جنون، به اعتباری دیگر سفاهت، به اعتبار سوم حماقت و به اعتبار چهارم جهل نامیده می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۷).

ایشان درباره مفهوم دین به تعریف‌های گوناگونی در **المیزان** اشاره می‌کند: تعریف دین به سئت اجتماعی (همان، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۳۹۷ و ج ۵، صص ۱۷۲، ۱۸۰-۱۸۱، ۱۸۷ و ۱۹۸) و تعریف دین به عرفان (همان، ج ۶، ص ۱۸۸). وی تعاریف گوناگون را رد کرده، شروع می‌کند به انواع تعاریف دین از جمله تعریف دین به اجزاء (همان، صص ۲۶۷ و ۴۲۴، ج ۲، ص ۳۴۲ و ج ۳، ص ۱۶۲)، تعریف به ماهیت (همان، ج ۸، ص ۱۸۸ و ج ۱۷، ص ۲۳۳)، تعریف به ذات (همان، ج ۵، ص ۳۵۰، ج ۹، ص ۳۹۱ و ج ۱۰، صص ۱۳۳، ۱۸۹-۱۹۰ و ۲۹۲)، تعریف ترکیبی (همان، ج ۱، ص ۳۰۰، ج ۳، ص ۱۰ و ج ۵، ص ۲۸۰)، تعریف به لوازم (همان، ج ۳، ص ۱۲۲ و ج ۵، صص ۲۳۱ و ۳۰۳)، تعریف به غایت (همان، ج ۵، ص ۱۰۴)، تعریف فردی و اجتماعی (همان، ج ۸، صص ۲۹۹-۳۰۰) و تعریف دین به کارکرد (همان، ج ۱۸، ص ۲۴ و ج ۱۹، ص ۱۷۱).

به نظر می‌رسد جامع‌ترین تعریف ایشان این‌گونه است:

دین یک سلوک و روش رفتاری در زندگی دنیوی است که متضمن صلاح دنیا همراه با کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی نزد خداست؛ پس باید قوانینی در شریعت وجود داشته باشد که به قدر حاجت متعرض حال معاش شده باشد (همان، ج ۲، ص ۱۳۰).

براین اساس دین مجموعه تعالیمی است که از جانب خدا برای هدایت انسان‌ها توسط فردی از آنها که پیامبر نامیده می‌شود، به آنها ابلاغ شده است.

۲. دیدگاه‌ها درباره رابطه عقل و دین

دیدگاه‌ها درباره رابطه عقل و دین، به طور کلی به دو بخش قابل تقسیم است: ایمان‌گرایی و

عقل‌گرایی. درباره این اقسام نظریه‌های گوناگون را می‌توان بررسی کرد؛ مثلاً در ایمان‌گرایی، نظریه «ایمان‌گرایی افراطی» و «غیرافراطی» و نیز در عقل‌گرایی، نظریه «عقل‌گرایی حداکثری دین‌ستیز»، «عقل‌گرایی حداکثری دین‌باور»، «عقل‌گرایی انتقادی» و «عقل‌گرایی اعتدالی» را می‌توان نام برد.

همچنین درباره هر یک از این اقسام هم در حوزه غرب و هم در حوزه اسلام می‌توان سخن گفت، ولی چون بررسی همه این گروه‌های فکری بسیار طولانی و از حوصله تحقیق حاضر خارج است و مرحوم علامه نیز به همه این نحله‌ها به‌طور خاص نپرداخته است، به برخی از این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود.

۲-۱. دیدگاه نخست: ایمان‌گرایی

دیدگاهی که یک‌سره میان عقل و ایمان را تفکیک کرده و در نتیجه به بی‌طرفی هر یک نسبت به دیگری فتوا می‌دهند.

۲-۱-۱. ایمان‌گرایی در غرب

این دیدگاه معتقد است اعتقادات دینی را نمی‌شود موضوع ارزیابی و سنجش عقلایی قرار داد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۷۸). پولس حواری نوشت: «باخیر باشید که کسی شما را نباید به فلسفه و مکر باطل». تروتلیان از مسیحیان صدر اول می‌پرسیدند: «آن را با اورشلیم چه کار؟»؛ مقصود وی از آن، فلسفه یونان بود و از اورشلیم، کلیسای مسیحی (همان، ص ۷۸-۷۹). همچنین شعار آگوستین نیز همواره این بود که «ایمان می‌آورم تا بفهمم» (ساجدی و مشکی، ۱۳۸۸، ص ۷۶).

نقدهای ایمان‌گرایی در غرب: علامه طباطبایی رحمته‌الله به‌صورت مبسوط عقاید مسیحیت را به‌بوته نقد کشیده و ایمان‌گرایی را به‌طور مستدل رد کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۷۸-۳۰۷) که به یک نمونه بسنده می‌شود:

آنچه لازم است مورد توجه و دقت قرار گیرد، این است که مبلغین اساس دعوت خود را اصول مسلمة انجیل مثلاً مسئله پدر پسری و روح‌القدس و مسئله فداء و... قرار داده، آنها را اصل مسلم و غیرقابل بحث معرفی نموده، هر حرف دیگری را بر اساس آن مورد بحث و تفسیر قرار دادند و این خود اولین اشکال و ضعفی است که متوجه بحث‌های دینی آنان می‌شود و اولین دلیل بر سستی این تعلیمات است. برای اینکه استحکام هر بنایی به

استحکام بنیان آن است، وگرنه خود بنا ولو به هر جا که رسیده باشد، مع ذلک سستی و ضعف اساس خود را جبران نمی‌کند و اساس و پایه‌ای که مسیحیت روی آن ساخته شده، یعنی تثلیث و مسئله‌دار و فداء‌شدن را معقول نمی‌سازد. عده‌ای از دانشمندان مسیحی هم بدین معنا اعتراف نموده‌اند که امری غیر معقول است، ولی در آخر آن را این‌گونه توجیه کرده‌اند که مسائل دینی را باید تعبداً قبول کرد و این اختصاص به مسائل نامبرده در مسیحیت ندارد؛ چه‌بسا از مسائل دیگر ادیان نیز هست که عقل آنها را محال می‌داند و در عین حال مردم به آنها معتقدند (همان، ج ۳، ص ۳۲۳).

ایشان قائل‌اند: این توجیه، پندار فاسدی است که باز از همان اصل فاسد سرچشمه گرفته، چگونه تصور می‌شود که یک دین بر حق باشد و در عین حال اساس و پایه‌اش باطل و محال باشد؟ ما و هر عاقل دیگر اگر دینی را می‌پذیریم و تشخیص می‌دهیم که دین حق است، با عقل خود تشخیص می‌دهیم و عقل این را ممکن نمی‌داند که عقیده‌ای حق باشد و در عین حال اصول آن باطل و محال باشد. و این خود تناقضی صریح است که از محالات اولیه عقل می‌باشد. بلی! ممکن است دینی مشتمل بر امری باشد ممکن، خارق‌العاده و خارج از سنت طبیعی و اما احتمال آن بر محال ذاتی به هیچ‌عنوان ممکن نیست (همان).

در قرآن کریم بشر را به اطاعت مطلقه و بی‌چون و چرای خدا و رسول دعوت می‌کند و حتی به این هم رضایت نمی‌دهد که مردم احکام و معارف الهی را با جمود محض و تقلید کورکورانه و بدون هیچ تفکر و تعقلی بپذیرند، بلکه باید فکر و عقل خود را به کار گیرند تا در هر مسئله، حقیقت امر کشف شود و با نور عقل راهشان در این سیر و سلوک روشن گردد (همان، ج ۲، ص ۱۹۷).

بنابراین ایمانی که از بشر خواسته شده است، ایمانی است که از طریق احتجاج عقلی و بر اساس نتایج دلایل تحقق یابد، نه اینکه نخست ایمان آورده شود و آن‌گاه بر اساس آن و بر طبق آن اقامه دلیل شود. تفکر، تعقل، تدبیر و استدلال عقلی آزاد بر ایمان تقدم دارد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۳).

۲-۱-۲. ایمان‌گرایی در اسلام

در میان مسلمانان عده‌ای فقط با تکیه بر ظواهر قرآن و حدیث، هرگونه استفاده از عقل در عقاید دینی را مردود می‌شمردند و ظواهر نقل را بدون هرگونه تحلیل و تفکر، به‌عنوان تنها ملاک در معارف دینی اعلام می‌کردند که این گروه به اسم ظاهرگرایی یا نص‌گرایی معروف‌اند (برنجکار، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴). اخباریون از شیعه و اهل حدیث از اهل سنت از همین گروه ظاهرگرایی به‌شمار می‌روند

(ساجدی و مشکی، ۱۳۸۸، ص ۷۷) و در رأس اهل حدیث، مالک بن انس، محمد بن ادریس شافعی و احمد بن حنبل قرار دارند (برنجکار، ۱۳۸۸، ص ۱۲۱).

ابن تیمیه کتاب **نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان** را می‌نویسد تا منطق یونان را برای مؤمنان مطرود جلوه دهد. وی اجتناب از عقل را ملاک نزدیکی به حق می‌داند و در موارد تعارض شرع و عقل، شرع را مقدم می‌دارد. ناگفته نماند که وی در طرد فلسفه، منطق و عقل به استدلال عقلانی متوسل می‌شود. سپس شاگرد وی ابن‌قیم نیز همان مسیر را دنبال می‌کند و با منطق درمی‌ستیزد (ساجدی و مشکی، ۱۳۸۸، ص ۷۸-۷۷).

براین اساس گرچه همه اندیشمندان مسلمان بر اعتبار عقل - در مجموع - پای فشرده‌اند و خودشان بیشتر نقدهایی را که ممکن بوده است بیان شود، طرح کرده‌اند و پاسخ گفته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۹-۵۱/ بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۲۴-۲۷/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۷۱-۸۱/ جوینی، ۱۴۲۰، ص ۵-۱۰/ همو، ۱۴۱۶، ص ۷-۱۰/ کراچی، ۱۴۱۰، ص ۱۹۷-۲۰۰)، ولی ما در اینجا فقط به نقدهای مرحوم علامه رحمته خواهیم پرداخت.

نقدهای ایمان‌گرایی در اسلام: علامه طباطبایی رحمته در جلد ۵ **المیزان** به‌طور مفصل، شبهات ایمان‌گرایی در اسلام را مطرح و پاسخ داده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۵۴-۲۷۱) که در اینجا به یک نمونه از آن اشاره می‌شود:

فخر رازی یکی از ایمان‌گرایانی است که اعتقاد دارد بسیاری از اندیشمندان در طول تاریخ با دشواری‌های بسیار، استدلال‌هایی اقامه کردند، اما دیری نگذشت که نسل‌های بعدی یا حتی خودشان فهمیدند استدلال‌هایشان مغالطه و نادرست بوده است؛ پس نمی‌توان به نتایج استدلال‌ها علم و یقین یافت. حتی اگر از آنها یقین به دست آید، پس از مدتی با وارد آمدن نقض بر یکی از مقدمات آنها شخص جزم خود را از دست می‌دهد و در گرداب شک و تردید غوطه‌ور می‌شود. همچنین دانشوران برجسته بسیاری را می‌توان یافت که گفتارشان متناقض است و حتی میان آنها اختلافات بسیاری درباره یک مسئله دیده می‌شود. چنین پدیده‌ای، از ناتوانی عقل در ادراک و معرفت حقایق حکایت دارد؛ بنابراین ایشان خود بدین حقیقت اعتراف کرده است که حاصل عمرش چیزی جز قیل و قال نبوده و به هدف اصلی (دستیابی به معرفت) نرسیده است؛ به همین دلیل برای شناخت حق و تشخیص آن از باطل، نمی‌توان بر عقل و استدلال عقلی تکیه کرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۳۰).

علامه طباطبایی * ایشان را این‌گونه نقد می‌کند:

بهتر بود این آقا (فخر رازی) کمی پیرامون اختلافاتی که بین فرقه‌های کلامی یعنی اشعری‌ها و معتزلی‌ها و امامی‌ها رخ داده، تأمل می‌کرد که چگونه این اختلاف‌ها دین واحد آسمانی اسلام را در همان اوایل ظهورش به هفتاد و سه فرقه متفرق نموده و هر فرقه‌ای را به شاخه‌هایی متعدد منشعب ساخت که چه‌بسا عدد شاخه‌های هر فرقه نیز کمتر از این عدد نبوده باشد. سپس از خود می‌پرسید: این همه اختلافات از کجا پدید آمده، جز این است که از طرز سلوک دین پدید آمده؟ و آیا هیچ محققى به خود چنین جرئتی را می‌دهد که بگوید: وجود چنین اختلافاتی، دلیل بر نادرستی دین اسلام است؟ و آیا می‌تواند در مورد اختلاف‌های به‌وجود آمده در دین عذری بیاورد که آن عذر در مورد اختلافات فلاسفه و منطقی‌ها جاری نباشد یا می‌تواند منشأ اختلاف‌های پدیدآمده در دین را رداییل اخلاقی برخی علمای دین بداند، ولی همین را منشأ اختلاف فلاسفه نداند؟ لذا هر عذری را برای اختلاف در اصل دین پیدا کند، باید همان را عذر در اختلاف آرای فلاسفه بداند؛ برای مثال در فقه اسلامی نیز شبیه به علم کلام انشعاب‌ها پدید آمده و در آن طوایفی درست شده‌اند و تازه هر طایفه‌ای نیز در بین خود اختلاف‌هایی به راه انداخته‌اند و همچنین سایر علوم و صنعت‌های بسیاری که در دنیا رایج است؛ پس صرف وجود اختلاف، دلیل بر باطل بودن طریقه مورد اختلاف نیست. بنابراین نتیجه‌ای که فخر رازی از سخنان خود گرفته که پس تمامی طریقی که در بین دانشمندان معمول است، باطل و تنها طریقه حق و صحیح طریقه کتاب و سنت است که همان مسلک دین است، راهی برای اثبات این مطلب ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۶۱).

مطلب دیگری که به فخر رازی و امثال ایشان می‌شود گوشزد کرد اینکه در دانش فلسفه، مطالب بسیاری یافت می‌شود که لازم است به‌جای بحث درباره آنها که نتیجه عملی یا شناختی ندارد، به تحقیق درباره مسائل ضروری بسنده کنیم و تا آنجا که امکان دارد، از پرداختن به قیل و قال‌های کلامی بپرهیزیم. به‌دیگرسخن باید عمر خود را صرف معرفت‌یابی درباره اموری کنیم که در معاد و معاش انسان دخالت دارند و به دقیق‌ترین و صحیح‌ترین روش درباره آنها بحث کنیم؛ یعنی شیوه حکمت و ارجاع نظری به بدیهی همراه با تهی کردن قلب از گرایش‌ها و دلبستگی‌ها؛ پس تنها شیوه درست استناد به عقل این است که به‌دنبال کشف حق و نمود واقعیت باشیم (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۳۳۳-۳۳۴).

همچنین مرحوم علامه در نقد دیدگاه اخباری‌های شیعی که می‌گویند باب عقل پس از امام منسد و بسته خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۴)، می‌فرماید:

این دیدگاه از شگفت‌انگیزترین اشتباهات است. اگر پس از شناخت امام، حکم قبل ابطال شود، لازمه‌اش ابطال توحید، نبوت، امامت و دیگر معارف دینی است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۱۴).

در نتیجه همان‌گونه که مشخص شد، علامه طباطبایی رحمته‌الله با دیدگاه ایمان‌گرایی مقابله می‌کند و تفکر عقلی را یکی از راه‌های رهایی انسان از جمود فکری و تعصبات بی‌پایه و اساس دینی می‌داند؛ البته نه هر عقل‌گرایی.

۲-۲. دیدگاه دوم: عقل‌گرایی

همان‌گونه که اشاره شد، در عقل‌گرایی دیدگاه‌های گوناگونی را می‌توان ذکر کرد؛ از جمله عقل‌گرایی حداکثری دین‌ستیز، عقل‌گرایی حداکثری دین‌باور، عقل‌گرایی حداقلی یا انتقادی و عقل‌گرایی اعتدالی که در اینجا فقط عقل‌گرایی افراطی در غرب و اسلام و نیز عقل‌گرایی معتدل بررسی می‌شود.

۲-۲-۱. عقل‌گرایی افراطی

این نوع از عقل‌گرایی، هم در حوزه غرب و هم اسلام طرفدارانی دارد که لازم است به هریک به صورت جداگانه پرداخته شود.

الف) عقل‌گرایی افراطی در غرب

عقل‌گرایی حداکثری در میان هردو گروه دین‌باور و دین‌ستیز طرفدار دارد. از میان دین‌ستیزان به کلیفورد و هیوم می‌توان اشاره کرد. کلیفورد معتقد است هیچ نظامی از اعتقادات دینی نمی‌تواند معیارهای عقل‌گرایی حداکثری را در مورد صدق و اثبات برآورده سازد و به همین دلیل شخص عاقل نباید به دین اعتقاد داشته باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۷۴)، اما در میان خردورزان افراطی دین‌باور، نام جان لاک برجستگی خاصی دارد. وی معتقد است مسیحیت معیارهای عقل‌گرایی حداکثری را می‌تواند تأمین کند، البته مشروط بر اینکه به درستی فهمیده شود و مورد دفاع قرار گیرد (همان).

نقد دیدگاه عقل‌گرایی افراطی در غرب: علامه طباطبایی رحمته‌الله در تفسیر المیزان بیان می‌دارد که شاید

بتوان به نوعی نقد بر عقل‌گرایی حداکثری دانست. ایشان می‌گویند: خدای متعال بندگان را امر فرموده که هیچ سخنی را نپذیرند و هیچ امری را اطاعت نکنند، مگر پس از آنکه وجه آن سخن را فهمیده باشند و سپس از این دستور کلی، دو مورد را استثنا می‌کند:

نخست اینکه دستور داده است نسبت به خود او تسلیم مطلق باشند و همین دستور خود را نیز مستدل می‌فرماید به اینکه خدای تعالی تنها کسی است که مالکیت علی‌الإطلاق دارد؛ پس فقط کاری را باید بکنند که خدا از ایشان خواسته است و به تصرفات خدا در ایشان تن دهند.

دوم اینکه به ایشان امر می‌فرماید آنچه را رسول او ابلاغ می‌کند، به طور مطلق اطاعت کنند و همین دستور را نیز این‌گونه توجیه می‌فرماید که چون فرستاده او از پیش خود چیزی نمی‌گوید، آنچه می‌گوید، ابلاغ دستورات الهی است؛ پس درحقیقت این دو مورد نیز استثنا نشده است؛ چراکه این دو دستور را نیز مستدل کرده است.

سپس خدای سبحان با بندگان خود درباره حقایق معارف سخن می‌گوید و طرق سعادت را شرح می‌دهد و باز همین را نیز به وجهی عام توجیه می‌کند تا بندگان به روابط معارف و طرق سعادت، راه یابند و از این راه، هم اصل توحید را محقق سازند و هم به ادب الهی مؤدب گردند و بر طریقه تفکر صحیح مسلط شوند و در نتیجه به وسیله علم زنده شده و از قید و بند تقلید آزاد شوند. حاصل این آزاداندیشی این است که اگر فلسفه هریک از معارف ثابت دینی یا ملحقات آن را فهمیدند، آن را أخذ می‌کنند، ولی اگر نفهمیدند، فوری و عجولانه آن را ردّ نکنند و به امید فهمیدن فلسفه‌اش به بحث و تدبر بپردازند و وقتی برایشان ثابت شد، بدون ردّ و اعتراض آن را می‌پذیرند.

مرحوم علامه در ادامه می‌گوید:

اگر کسی قائل شود اساس دین بر این است که انسان هیچ مطلب بی‌دلیلی را از احدی حتی از خدا و رسولش نباید قبول کند، این گفتار، سفیهانه‌ترین نظر و بدترین گفتار است و برگشتش به این است که خدای تعالی از بندگانش خواسته باشد بعد از آنکه دارای دلیل شدند، باز دلیل بخواهند؛ چون ربوبیت و مالکیت مطلق خدای تعالی اصل و مهم‌ترین دلیل است بر اینکه خلق باید تسلیم او باشند و حکم او را در خود نافذ دارند؛ همچنان که رسالت رسول دلیل قاطعی است بر اینکه آنچه ایشان می‌فرماید، از پیش خدای تعالی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۷۰).

ب) عقل‌گرایی افراطی در اسلام

غالباً معتزلیان را به‌عنوان عقل‌گرایان افراطی در جهان اسلام معرفی می‌کنند. گرچه در این مورد میان اندیشمندان و تاریخ‌نگاران فلسفه و کلام اختلافاتی به‌چشم می‌آید، ولی نمی‌توان انکار کرد که در میان اصول و مبانی و تفکرات این فرقه، مؤلفه‌هایی وجود دارد که حاکی از گرایش افراطی آنها به عقلانیت است (جعفری، ۱۳۸۶، ص ۴۴). اصل اساسی مکتب اعتزال در این جمله معروف آمده است:

المعارف كلها معقولة بالعقل و شكر المنعم واجب قبل ورود السمع
والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح: همه معارف در حیطه
درک عقل قرار می‌گیرند و وجوب خود را به‌نظر عقل دریافت می‌کنند و شکر
منعم را پیش از آنکه فرمانی از ناحیه شرع وارد شود، واجب می‌دانند و نیکی
و بدی، در ذات اشیای نیک و بد ریشه دارد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۵۶).

نقد دیدگاه عقل‌گرایی افراطی در اسلام: علامه طباطبائی^۱ در ضمن نقد دیدگاه اشاعره و معتزله، عقل‌گرایی حداکثری را نیز به‌بوته نقد می‌کشد. ایشان معتقد است: جمیع احکام عقلی که ما داریم، چه احکام نظری که عقل در آن به‌ضرورت و امکان حکم می‌کند و چه احکام عملی و حُسن و قبحی که عقل از‌نظر مصالح و مفاسد حکم به آن می‌کند، همه از فعل خدای تعالی اتخاذ شده است، باین‌حال آیا این از معتزله لغزش و جرم نیست که عقل خود را حاکم بر خدای تعالی نموده و اطلاق ذات غیرمتناهی او را محدود و محکوم به احکام آن که از محدودات و مقیدات اتخاذ شده است، بنمایند؟ آیا این گناه بزرگی نیست که با عقل خود قوانینی وضع نمایند و خداوند متعال را محکوم به آن نمایند و بگویند: بر خداوند واجب است که چنین کند و حرام است که چنان کند؟ یا آنکه بگویند: فلان عمل از خداوند پسندیده یا ناپسند است؟ ایشان باید دقت کنند عقل نظری را حاکم بر خداکردن، خدا را محدودساختن است و محدودیت برابر با معلولیت است؛ زیرا حد غیر از محدود است و ممکن نیست کسی خودش تحدید حدود ذات خود کند؛ پس لازمه حرف معتزله این است که مافوق خدای تعالی کسی باشد که او را محدود به حدودی کرده باشد و عقل عملی را نیز بر خدای تعالی حاکم کردن، خدای را ناقص‌دانستن است؛ زیرا ناقص است که به‌خاطر استکمال و جبران نواقص خویش مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن دهد.

همچنین مرحوم علامه^۲ بیان می‌دارد:

اگر ما علیه اشاعره می‌گوییم حکم عقل نظری در افعال خدای تعالی جاری می‌شود، بدین‌معنا نیست که خداوند محکوم به احکام عقل می‌باشد؛ زیرا

همان‌گونه که مکرر گفته شده، عقل ما با همه آثاری که دارد، در افعالش که همان نفس‌الامر و خارج است، تابع خدا و مأخوذ از سنت جاری اوست، بلکه معنایش این است که عقل می‌تواند خصوصیات فعل خدا را درک نموده و در این باره مجهولاتی را کشف نماید و اگر عقل چنین قدرتی را نداشت، این همه در قرآن کریم امر به تعقل، تذکر، تفکر، تدبر و امثال آن نمی‌کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۵۶-۵۵).

نکته‌ای که شاید توجه بدان لازم باشد اینکه مرحوم علامه نیز مانند بسیاری از متکلمان شیعه قائل اند که حُسن برخی افعال همچون انصاف، صدق نافع و شکر منعم، ضروری و بدیهی است؛ همان‌گونه که قُبْح برخی افعال نیز همچون ظلم، فساد و تکلیف به مالایطاق، این‌گونه است و عقل این ضرورت و بداهت را درک می‌کند (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۰۴-۱۰۵/حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۰۳/مقداد، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴/سیزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۴/حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۷-۱۰۹/جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۶-۵۷)؛ به‌گونه‌ای که حتی دو نفر از افراد انسان با یکدیگر اختلاف نمی‌کنند، گرچه در مصداق آن اختلاف باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۳۳۱).

این دیدگاه را از مقاله اعتباریات علامه * به‌سختی می‌توان استخراج کرد. البته برخی شاگردان ایشان کوشیده‌اند نظریه علامه طباطبایی * را با دیدگاه رایج در میان اندیشمندان شیعی یعنی حُسن و قبح ذاتی، یکسان تلقی کنند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۹۸-۹۶).

۲-۲-۲. عقل‌گرایی معتدل

نوع دیگری از عقل‌گرایی که در برابر نگرش حداکثری است، عقل‌گرایی معتدل نام دارد. این رویکرد بر مبنای عقلانیت متعارف یا عقل سلیم استوار است. بر اساس این رویکرد نباید به انگیزه حرمت‌نهادن به عقل، از حریم دین کاست یا به‌منظور حفظ قداست دین، ارزش و اهمیت عقل را نادیده گرفت. عقل و وحی هر دو طریقی به‌سوی حقیقت‌اند و به‌تعبیر دینی، هر دو حجت الهی‌اند؛ یکی حجت درونی و دیگری حجت بیرونی. عقل و دین با یکدیگر هماهنگی کامل دارند و با بهره‌گیری از دستاوردهای یکدیگر دائماً در تعامل‌اند. ازسویی دین با بیان محدودیت‌ها و لغزشگاه‌های عقل و با طرح موضوعات جهت‌دار و تأمل‌برانگیز عقلانی و تبیین جزئیات راه سعادت، به عقل خدمت کرده و ازسوی دیگر عقل نیز برای دین، در پاره‌ای موارد نقش میزان و معیار را داشته است - مانند اثبات اصول اعتقادی دین - و در برخی موارد نقش روشنگری و ارشادی را نسبت به

گزاره‌های دینی بر عهده دارد و منبعی مستقل در کنار دیگر منابع استنباط احکام دین تلقی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۲۰۴-۲۰۸).

مرحوم علامه به رابطه مثبت دین و فلسفه به‌عنوان یکی از مصادیق عقل‌ورزی اشاره می‌کند و ایجاد تضاد و جدایی میان دین و فلسفه را ظلمی بزرگ تلقی می‌نماید. ایشان می‌گوید:

دین، هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان - که فطرتاً با آن مجهزند - به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نایل آیند و این همان «فلسفه الهی» است. ایشان توصیه می‌کنند که سخنان پوچ و واهی که برخی اروپاییان مطرح کرده و عده‌ای از روشنفکران مسلمان نیز آن را پسندیده‌اند را رها کنید. آنان اصرار دارند اثبات کنند که «دین» در مقابل «فلسفه» قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۹-۱۸).

علامه طباطبایی رحمته‌الله در باره تفکر فلسفی پویا در میان مسلمانان این‌گونه اظهار می‌دارد:

در فلسفه‌ای که امروز در میان مسلمانان دایر است، در معارف الهیه مسئله‌ای به چشم نمی‌خورد، مگر اینکه متن آن را و براهین و ادله‌ای را که برای اثبات آن به‌کار برده شده، می‌توان در قرآن و حدیث پیدا کرده و از لابه‌لای آنها به‌دست آورد (همو، [بی‌تا]، ص ۱۲۷-۱۲۸).

براین اساس بی‌شک می‌توان ادعا کرد که رویکرد غالب در میان فیلسوفان شیعی نیز همان عقل‌گرایی معتدل بوده است و مواردی که دیدگاه عقل‌گرایی اعتدالی را می‌شود از تفسیرالمیزان استقصاء کرد، فراوان است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۸۳، ج ۲، ص ۱۸۰ و ۱۸۸، ج ۳، ص ۲۴، ۳۸، ۳۲۳ و ۳۷۰-۳۷۱، ج ۵، ص ۲۵۵، ۲۵۸ و ۲۷۱، ج ۷، ص ۳۰۲، ج ۸، ص ۵۵ و ۳۱۸، ج ۱۵، ص ۳۹۰ و ج ۱۹، ص ۱۳۴).

۳. سازگاری عقل و دین

وقتی می‌گوییم دین با عقل هماهنگ و سازگار است و تناقضی در دین نیست، منظور چیست؟ اگر منظور این باشد که دین با همه معارف بشری در طول تاریخ که نتیجه عقل بوده، موافق است، سخن باطل و متناقضی است؛ زیرا معارف بشری سرشار از خطا و عقاید و آرای باطل و متناقض‌اند. امور متناقض نیز از نظر عقل و دین، باطل‌اند. اکنون آیا می‌توان گفت عقل با خود در تناقض است؟ پس مخالفت دین با چند قضیه فلسفی به‌معنای مخالفت با عقل نیست. معنای موافقت دین با فلسفه، موافقت با همه آرای فلسفی نیست، بلکه موافقت با روش تعقلی است؛ یعنی اسلام روش

تعقلی منطقی را به رسمیت می‌شناسد و آن را تأیید می‌کند؛ همان‌گونه که با روش تجربی علوم طبیعی موافق است، اما نه بدین معنا که با همه آرای گذشته و حال علوم طبیعی - ولو خطا یا متناقض - موافق باشد (فتاوی اشکوری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴-۱۲۹).

۴. تعارض عقل و دین

دین یهودی و مسیحی از ادیان توحیدی و ابراهیمی‌اند، اما خرافات بسیاری در آنها راه یافته و کتاب‌های آسمانی آنها (تورات و انجیل) دچار تحریف شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۸):

محققان متن‌شناس مغرب‌زمین، راه‌یافتن تحریف به این کتاب‌های مقدس را تأیید کرده و اثبات نموده‌اند که قدیمی‌ترین کتاب مقدس یهودیان، سیصد سال پس از مرگ موسی علیه السلام و کهن‌ترین انجیل‌ها پنجاه سال پس از عیسی علیه السلام نوشته شده است و نیز اثبات کرده‌اند که نویسندگان آنها افرادی عادی بوده و از ادبیات و فرهنگ زمان خود متأثر بوده‌اند. در تورات آمده است که موسی از دنیا رفت. آیا امکان دارد این گزاره، وحی الهی بر موسی باشد؟ (حسین‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵).

اما در اسلام به‌رغم پیدایش فرقه‌های بسیار نادری همچون مجسمه یا مشبهه که با تمسک به برخی ظواهر قرآن کریم همچون «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)، خداوند را جسمانی دانسته و او را به مخلوقاتش تشبیه کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۶۵)، با هدایت قرآن و امامان معصوم علیهم السلام و نیز عقلانیت مستحکم اسلامی که قرآن و سنت بر آن تأکید کرده است، نه تنها مشکلات مسیحیت و یهودیت در این دین تکرار نشده است، بلکه همان فرقه‌ها و نگرش‌های نادر نیز ریشه‌کن شده‌اند؛ بنابراین مسئله تعارض علم و دین یا عقل و دین مشکل حادی در اسلام ایجاد نکرده است؛ زیرا قرآن و سنت قطعی معصومان علیهم السلام از هرگونه تحریف و خرافات ضدعقل و علم، مصون مانده است. تعارض‌هایی که احیاناً میان متون دینی و معرفت‌های بشری دیده می‌شود، تعارض‌هایی بدوی و ظاهری است که راه حل‌های خردپسندی دارد (همو، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶).

توضیح آنکه علامه طباطبایی رحمته قائل است: در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضا و تصدیق کرده و به آن حجیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها یافت نخواهد شد و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت کتاب و واقع‌بینی عقل، صریح همین نتیجه را می‌دهد؛ زیرا فرض دو امر واقعی متناقض، متصور نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۶۱) و اگر احیاناً در موردی تعارضی به نظر

برسد، یا آن تعارض ابتدایی است و با دقت معلوم می‌شود سوء تفاهمی رخ داده است، یا اینکه یکی از ادله به اشتباه، یقینی تلقی شده است.

مواردی از تعارض عقل قطعی و نقل ظنی، در **تفسیر المیزان** وجود دارد (ر.ک: همو، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۸۸-۲۸۵ و ج ۱۸، ص ۳۴۲-۳۴۳) که ما به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کنیم:
در **اصول کافی** به سند خود از صفوان بن یحیی روایت کرده است که گفت:

ابوقره محدث از من تقاضا کرد که او را به خدمت حضرت رضا علیه السلام ببرم. من از آن حضرت برای وی اجازه خواستم و ایشان اذن دادند. به اتفاق شرفیاب شدیم. ابوقره از حلال و حرام و دیگر احکام دین مسائل زیادی پرسید تا آنکه به مسئله توحید رسید. ابوقره پرسید: روایتی نزد ماست که می‌گوید: خداوند رؤیت و کلام خود را بین دو پیغمبر تقسیم نموده، کلام خود را به موسی بن عمران و رؤیتش را به محمد صلی الله علیه و آله اختصاص داد.

امام علیه السلام فرمود: چه کسی بود که از ناحیه خداوند به جن و انس تبلیغ می‌کرد که: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳)، «لَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)؛ آیا محمد صلی الله علیه و آله نبود؟

ابوقره گفت: بله! او بود. امام فرمود: چطور ممکن است کسی خود را به جهانیان چنین معرفی کند که از ناحیه خداوند آمده تا بشر را به امر خداوند به سوی او دعوت نماید و درباره خداوند متعال بگوید: چشم‌ها او را نمی‌بینند و علم بشر به او احاطه نمی‌یابد و چیزی مثل او وجود ندارد، آن‌گاه همین شخص بگوید: من خدا را به چشم خود دیده‌ام و به علم خود به وی احاطه یافته‌ام و او را در صورت، مثل بشر دیدم؟ آیا شرم نمی‌کنید؟ زنادقه هم نتوانستند به خداوند چنین نسبت‌های ناروایی بدهند و بگویند از طرف خداوند آمده، آن‌گاه حرف‌هایی بزنند که انکار وجود خدا را برساند. در اینجا ابوقره به حضرت فرمود: که خود خدای تعالی دیده‌شدن خود را در کلامش آورده و فرموده است: «وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ» (نجم: ۱۳). امام علیه السلام فرمود: این آیه ادامه‌ای دارد که معنای آن را روشن می‌سازد و آن اینکه می‌فرماید: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (نجم: ۱۱). قلب و دل محمد صلی الله علیه و آله تکذیب نکرد آنچه را که او به چشمان خویش دید: «لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۱۸). او از آیات بزرگ پروردگار خود چیزهایی دید؛ پس به طوری که می‌بینی، دنباله آیه مورد سؤال تو مقصود از «مَا رَأَىٰ: آنچه را که دیده بود» را بیان کرد و مشخص نمود که مقصود از آن، آیات خدا بود، نه خود

خدا. اگر مقصود دیدن خود خدا بود، معنا نداشت در جای دیگر بفرماید: «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰)؛ زیرا وقتی چشم خدا را ببیند، قهراً انسان احاطه علمی نیز به او خواهد یافت.

ابوقره گفت: پس شما می‌خواهید روایات مذکور را تکذیب کنید. حضرت فرمود: آری! من روایتی را که مخالف با قرآن باشد، تکذیب می‌کنم، علاوه بر اینکه روایت مورد سؤال تو مخالف با اجماع مسلمانان هم هست؛ چون همه مسلمانان اجماع دارند بر اینکه خداوند محاط علم کسی واقع نمی‌شود و چشم‌ها او را نمی‌بیند و چیزی شبیه و مانند او نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۹۵-۹۶).

علامه طباطبایی رحمته در ذیل این روایت می‌گوید: این مضمون در اخبار دیگری که از ائمه هدی علیهم‌السلام روایت شده نیز آمده است. البته روایات دیگری نیز وجود دارد که مسئله رؤیت را به معنای دقیق‌تر که لایق خدای سبحان است، اثبات می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۲۶۸-۲۳۱) و اگر می‌بینید که امام علیه‌السلام در روایت مذکور مسئله رؤیت را شدیداً انکار می‌کند، برای این است که مشهور در السنه مردم آن روز، رؤیت جسمانی بود؛ آنها که دنبال اثبات رؤیت بودند، رؤیت به چشم سر منظورشان بود که صریح عقل و نص کتاب آن را نفی می‌کند (همان، ج ۷، ص ۳۰۹-۳۱۰).

نکته‌ای که در اینجا خالی از وجه نیست اینکه علامه طباطبایی رحمته نمونه‌هایی از تعارض میان دلیل علمی و دلیل نقلی را در **تفسیر المیزان** آورده است (همان، ج ۱، ص ۷-۶، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۴۲، ج ۵، ص ۲۹۲-۲۹۱، ج ۷، ص ۳۹۱، ج ۱۶، ص ۲۵۶-۲۶۰ و ج ۱۷، ص ۲۸-۲۷).

علامه رحمته درباره منشأ تعارض ادعایی موارد بسیاری را در **تفسیر المیزان** بررسی کرده است (همان، ج ۸، ص ۱۵۳-۱۵۵، ج ۱۰، ص ۳۴۹-۳۵۰ و ج ۱۳، ص ۳۶۹).

نتیجه

ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی دو نظریه مطرح در میان متفکران اسلامی و غرب درباره رابطه دین و عقل است. علامه در **تفسیر المیزان** ایمان‌گرایی اسلامی و غربی را به بوجه نقد کشیده است. وی با ردّ شعار معروف برخی متفکران غرب «ایمان می‌آورم تا بفهمم»، اطاعت با تفکر و تعقل را ارزشمند دانسته و باور دارد که درک حقیقت با نور عقل میسر است. همچنین ایمان‌گرایی اسلامی بر این اعتقاد است که بهره‌گیری از ظواهر قرآن و حدیث، استفاده از عقل در باورهای دینی را تعطیل نمی‌کند و ظواهر نقلی، بدون تحلیل و تفکر به‌عنوان تنها ملاک در معارف دینی نیست و این تعقل ملاک رفع تعارض‌های موجود در این باره می‌باشد. علامه طباطبایی رحمته با تأکید بر سازگاری عقل و دین،

به دیدگاه‌های افراطی و تفریطی در میان اندیشمندان غرب و اسلام اشاره و درنهایت عقل‌گرایی معتدل را تأیید کرده است. در این دیدگاه بر همراهی عقل و دین و ابتدای ایمان بر تعقل تأکید شده است که با آیات و روایات اهل بیت^{علیهم‌السلام} قابل اثبات می‌باشد. بررسی‌ها نشان می‌دهد میان دستاوردهای معارف وحیانی و دستاوردهای عقلی و فلسفی هیچ‌گونه تعارض و تباین حقیقی وجود ندارد و در صورت مشاهده تعارض، دلیل آن عدم فهم درست ظواهر شریعت یا به دلیل وقوع خطا از جهت ماده یا صورت در استدلال عقلی است.

منابع

۱. بحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ ج ۲، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی رحمته، ۱۴۰۶ ق.
۲. برنجکار، رضا؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی؛ ج ۱۲، قم: کتاب طه، ۱۳۸۸.
۳. پترسون، مایکل؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ ج ۳، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹.
۴. جعفری، محمد؛ عقل و دین از منظر روشنفکران معاصر؛ قم: صهبای یقین، ۱۳۸۶.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ ج ۲، تهران: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۳.
۶. —؛ فلسفه حقوق بشر؛ قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۷. جوینی، عبدالملک بن عبدالله؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الإعتقاد؛ تصحیح زکریا عمیرات؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۸. —؛ الشامل فی أصول الدین؛ ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۹. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل عملی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۱۰. حسین زاده، محمد؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت دینی؛ ج ۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۹۲.
۱۱. —؛ معرفت دینی عقلانیت و منابع؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۹.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد؛ تحقیق حسن حسن زاده آملی؛ ج ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. ساجدی، ابوالفضل و مهدی مشکى؛ دین در نگاهی نوین؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۸.
۱۵. سبزواری، قطب الدین؛ الخلاصة فی علم الکلام؛ تحقیق رسول جعفریان؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته، ۱۳۷۳.

۱۶. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ تحقیق محمد بدران؛ ج ۳، قم: [بی نا]، ۱۳۶۴.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲، ۲، قم: بیدار، ۱۳۶۱.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۱۹. —؛ تعلیقه علامه طباطبائیؒ بر بحار الأنوار؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۶۲.
۲۰. —؛ شیعه (مجموعه مذاکرات علامه طباطبائیؒ با پروفیسور کربن)؛ تحقیق سیدهادی خسروشاهی؛ ج ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۲۱. —؛ علیؑ و فلسفه الهی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۸.
۲۲. —؛ مرزبان وحی و خرد؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۱.
۲۳. طوسی، محمدبن حسن؛ تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل؛ ج ۲، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۴. فخر رازی، محمدبن عمر؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ ج ۲، ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۵. فنایی اشکوری، محمد؛ معرفت شناسی دینی؛ تهران: برگ، ۱۳۷۴.
۲۶. کراچی طرابلسی، محمدبن علی؛ کنز الفوائد؛ قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۲، ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ فلسفه اخلاق؛ ج ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ، ۱۳۹۴.
۳۰. مقداد، فاضل؛ إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين؛ تحقیق سیدمهدی رجائی؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفیؑ، ۱۴۰۵ق.

**Allameh Tabataba'ii on Faith and Reason
and his Response to the Celebrated Views in
his al-Mizan**

Mahmoud Elyasi^{*}
Mohammad Jafari^{**}

The relationship between faith and reason has always been controversial in the history of human thought. fideism and rationalism are two important and prominent views in this regard, which have their fans in an extreme way. Allameh Tabataba'ii has adopted a moderate rationalism. In the upcoming research, after the definition of faith and reason in the late Allameh's point of view, the most important viewpoints about the issue are investigated through a descriptive-analytical method. The findings show that this attitude is based on conventional rationality, which believes that faith and reason are in complete harmony with each other and are constantly interacting by taking advantage of each other's achievements.

Similarly, there is compatibility between faith and reason, and the conflicts that might be seen between religious texts and human knowledge are prima facie and at first view to be resolved by the reasonable guidance of the Holy Quran and the tradition of the infallible Imams.

Keywords: *reason, faith, relationship between faith and reason, Allameh Tabataba'ii, Tafsir al-Mizan.*

* A 3rd grade student of Qom seminary/ the author in charge (elyasimahmood74@gmail.com).

** An associate Professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute (mjafari125@yahoo.com).

Allameh Tabatabaai and the Challenges of Transcendent Wisdom in the philosophical explanation of Bodily Resurrection, Return and Revival of the Dead

Masoumeh Sadat Salek^{*}

According to the principles of transcendent wisdom, corporeal reincarnation means the return of souls to other bodies in this corporeal world and it is impossible. In his definition of corporeal reincarnation, Mulla Sadra expands the scope of its impossibility to any return of souls to bodies, so much so that the absolute application of this definition apparently includes undisputed cases such as bodily resurrection, return (Parousia) and revival of the dead in this world. This is while the impossibility of corporeal reincarnation is supported by many foundations and principles of transcendent wisdom, and any wavering in the mentioned impossibility can penetrate into these foundations. On the other hand, cases such as return, revival of the dead and bodily resurrection are considered to be undisputed doctrines of Shiism. This point prompted a character like Allameh Tabatabaai, as a follower of this philosophical school, to preserve the principles of this school from one side and to give an explanation as per Mulla Sadra's view about the above-mentioned issues, from another side.

In her paper, the author has tried to study how far Allameh has been succeeded to stay faithful to the principles of transcendent wisdom in his philosophical explanation of physical resurrection, return and revival of the dead. Of course, Allameh does not follow one single path in the said three issues. In the resurrection of the dead, he bypasses reincarnation by giving the soul an active role; in the doctrine of return, he proposes and examines the possibility of several definitions of this event; but in the physical resurrection, he seems to distance himself from Sadra's point of view.

Keywords: *Allameh Tabatabaai, Mulla Sadra, transcendent wisdom, corporeal reincarnation, physical resurrection, return (Parousia/second coming), resurrection of the dead.*

^{*} A PhD. holder in Islamic Philosophy, Baqira al-Ulum University (m.s.salek110@gmail.com).

**A Comparative Study of the Function of
Philosophical Foundations in the Interpretation of
the Verses on Descriptive Attributes in al-Mizan,
and al-Tahrir wa al-Tanweer**

Ma'sume Forati*

Descriptive (predicative) attributes of God are those mentioned in the Holy Quran and hadiths, such as the attribution of hand, face, ascending the Throne, etc. to God, which human reason fails to understand their sound and true meanings in the case of God. Therefore, different theories and views have been offered about them. In these views and in the interpretation of such attributes, there is controversy about the role of reason. Some scholars, like the traditionalists, deny the role of reason altogether. Others, like the Mu'tazilites, have turned to extreme rationalism, or, like the Imamiyyah, adopted a moderate view of rationalism.

In her paper, the author deals with a comparative study of the function of reason in the interpretation of the Qur'anic verses on descriptive attributes of God in the two exegeses of al-Mizan and al-Tahrir wa Tanweer. For data collection, the method is library reference, for examination it is reference to narration and revelation and for information processing a descriptive-analytical method has been adopted.

Allameh Tabataba'ii considers these verses to be ambiguous and have thus interpreted them according to the wisdom and traditions of the Ahl-u al-Beit (PBUT). In his al-Tahrir wa Tanweer, Ibn Ashour -one of the scholars of the Malekis of Tunisia-, expresses a tendency towards the Ash'ari sect, but in the interpretation of these verses, he criticized and rejected the Ash'ari opinion by quoting traditions from the great Prophet of Islam. Having paid attention to reason, he interprets these attributes rejecting the literal and prima facie meanings of them.

Keywords: *the Holy Qur'an, descriptive (predicative) attributes, theosophical and philosophical foundations, al-Mizan, al-Tahrir wa Tanweer, Ibn Ashur, Allameh Tabataba'ii.*

* a 4th grade student educated at Al-Zahra University (forati323@gmail.com).

**The semantics of Divine Attributes from the
viewpoints of Allameh Tabatabaii and Ayatollah
Maleki Mianjeji (theory of equivocation or univocation)**

Ozra Shahriari Ranjbar*

As one of the most central topics of epistemology, semantics of divine attributes deals with whether the same meaning understood from the attributes of creatures can also be attributed to the divine Essence or there is no similarity between the meaning of divine attributes and those of human.

For a precise understanding of this topic, the opinions of Allameh Tabatabai and Ayatollah Maleki Mianjeji have been examined. Since Allameh Tabatabai as a thinker and theologian is a pioneer of the Neo-Sadraian school, and Ayatollah Maleki Mianjeji is also one of the thinkers of the Tafkik school, the examination of the opinions of the two scholars will provide a better understanding of the verses and traditions about divine attributes providing the scientific community with a sound knowledge about the issue.

Allameh Tabatabaii's theological view on the semantics of divine attributes is based on the principles of transcendent wisdom -highlighting the primacy of existence and the gradation of existence along with the theory of "univocation and gradation of existence"- that prepares the ground for knowing divine attributes through reason and in a positive way. Having emphasized the principles of the Tafkik school, Ayatollah Maleki Mianjeji, however, considered knowing God to be exclusive to innate knowledge, and while emphasizing the incompetence of reason in this regard, he came to believe in "the theory of equivocation". The analytical and descriptive study of the views of the two scholars is the subject of this article. The scope of data collection is also limited to their books. For further explanation, professors and their like-minded people have been consulted, wherever necessary.

Keywords: *univocation and equivocation, semantics, the position of meaning and instance, innate knowledge, intellectual knowledge, Allameh Tabatabaii, Ayatollah Maleki Mianjeji.*

* A researcher educated in theology and Islamic beliefs at the University of Hadith Sciences (azbano@yahoo.com).

How Satan Represents Himself in the Material World according to the Philosophical Interpretation of Allameh Tabataba'i

Ismail Soltani Bairami^{*}

One of the imperceptible phenomena of the world of creation is Satan (Iblis). How he represents himself in the material world is a matter the present article explains in the light of Allameh Tabataba'i through an analytical-descriptive method. As per Allameh's account, there are four views on how Satan may represent himself, which are: 1. the transformation of nature: this means that during his representation, Satan changes into another nature and essence; 2. Satan inheres in the form of a human body, namely during representation, he penetrates into human body and becomes visible and does things like human work; 3. Since he is of subtle bodies, Satan can appear in the shape and form of a non-subtle body during representation; 4. capturing the faculty of perception of mankind, Satan becomes able to show himself to people.

The late Allameh considers Jinn and Iblis incorporeal like angels. According to his opinion, what happens during representation is not in the essence and nature of Iblis; rather, he captures the faculty of human perception and senses and then represents himself according to the purpose expected from representation.

Keywords: *representation of Satan, transformation of nature and essence, theory of immanence, appearance in the form of a body.*

* An assistant Professor of Imam Khomeini Educational and Research Center (soltani@iki.ac.ir).

Eternity of the Soul in the Quranic Attitude of the Sages with an Emphasis on the Philosophical Thoughts of Allameh Tabataba'ii in his al-Mizan

GurbanAli Karimzadeh Qaramaleki*

Immortality of soul is one of the important and fundamental topics in theological systems, especially in Islamic philosophy. This issue has won the attention of Muslim thinkers with philosophical, theological, mystical and Quranic approaches. In Islamic philosophy, it has been emphasized that soul, due to its incorporeality and simplicity, is absolutely free from corruption and decay, which is caused by the accidents of material things and composite bodies; souls, however, remain forever and are eternal due to the endurance of their abstract causes. From among the thinkers with philosophical and interpretative approaches to this issue, the late Allameh Tabataba'ii reflected on the issue in his works, especially in his al-Mizan, inferring pure and valuable materials from religious texts, especially from the verses of the Holy Quran.

The present study investigates and explains the immortality of man from the perspective of the Holy Quran with the descriptive-analytical method, focusing on the opinions and philosophical and exegetic thoughts of Allameh Tabataba'ii. The upshot of his study is that the Holy Quran presents a three-pronged schema about the immortality of man; 1. Endurance of human life before the resurrection in the purgatory world; 2. Resurrection from the graves on the Day of Judgment; 3. Identity of the afterlife body with the worldly body as per the hereafter world. The description and analysis of these three claims, centered on the opinions and thoughts of Allameh Tabataba'ii, are the most important findings of the present research.

Keywords: *the immortality of soul, the purgatory, physical resurrection, spiritual resurrection, exegesis of the Holy Qur'an, al-Mizan, Allameh Tabataba'ii.*

* An associate professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Tabriz University (g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir).

Belief in Divine Causality in Answering Prayers and its Non-contradiction with Natural laws from Allameh Tabataba'ii's Viewpoint

Mahdi Ikhlasī Fardad *

Prayers require analysis from various angles; Because believing in prayer on the one hand shows the divine agency in the universe and on the other hand gives hope to man in facing and warding off unfortunate disasters. More importantly, the realization of the answer to prayer occurs in the process of an organization, in which the law of causality is one of its fundamental principles. Therefore, viewing the profound effects of the institution of prayer in the belief system, it is necessary to present a coherent point of view arising from reality. For this purpose, many efforts have been made to analyze how prayer is answered, so that some consider prayer to be the result of divine intervention and as a violation of the laws of nature. In contrast, some have denied the realization of a phenomenon in the law-enforced world of nature as a result of prayer being answered. In the meantime, through his comprehensive view of the Qur'an and intellection, Allameh Tabataba'ii came to analyze the issue in the system of the laws of nature. In his paper which is a reflection of his works, the author first examines the real concept of prayer through the analytical-documentary method, and then analyzes the answer to prayer as the ground for divine agency in the system of laws governing nature.

The obtained results show that the answer to prayer does not go against the laws of nature; nonetheless it should be noted that the cause of any phenomenon is not exclusive to its celebrated causes, and the process of answering prayer can be explained by the influence of supernatural causes.

Keywords: *answer to prayer, laws of nature, divine causality, natural causes, supernatural causes, Allameh Tabataba'ii*

* Educated at the 3rd level of the seminary and specialized center of jurisprudence of A'imeh Athar, Qom (mehdi.ekhlassi.fardad@gmail.com).

- 3 / Belief in Divine Causality in Answering Prayers and its Non-contradiction with Natural laws from Allameh Tabataba'ii's Viewpoint**
Mahdi Ikhlasī Fardad
- 4 / Eternity of the Soul in the Quranic Attitude of the Sages with an Emphasis on the Philosophical Thoughts of Allameh Tabataba'ii in his al-Mizan**
GurbanAli Karimzadeh Qaramaleki
- 5 / How Satan Represents Himself in the Material World according to the Philosophical Interpretation of Allameh Tabataba'ii**
Ismail Soltani Bairami
- 6 / The semantics of Divine Attributes from the viewpoints of Allameh Tabataba'ii and Ayatollah Maleki Mianeji (theory of equivocation or univocation)**
Ozra Shahriari Ranjbar
- 7 / A Comparative Study of the Function of Philosophical Foundations in the Interpretation of the Verses on Descriptive Attributes in al-Mizan, and al-Tahrir wa al-Tanweer**
Ma'sume Forati
- 8 / Allameh Tabataba'ii and the Challenges of Transcendent Wisdom in the philosophical explanation of Bodily Resurrection, Return and Revival of the Dead**
Masoumeh Sadat Salek
- 9 / Allameh Tabataba'ii on Faith and Reason and his Response to the Celebrated Views in his al-Mizan**
Mahmoud Elyasi
Mohammad Jafari

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almustafa International University

Vol.10, No.20, Spring & Summer 2024

Under Supervision of:

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah
Imam Khomeini Specialized University

Executive Manager: Ali Abbasi

Editor-in-chief: Mohammad Mahdi Gorjiyan

Board of Writers:

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

Contributing Editor: Dr. Mahdi Karimi

Executive Expert: Mohammad Ali Niazi

Page Layout: Azim Ghahremanlu

Address: Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University,
Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com