

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شروش نامه حکمت و فلسفه اسلامی دو فصلنامه علمی - ترویجی

سال یازدهم، شماره ۲۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز

جامعه المصطفیٰ العالمیه

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، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ 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.

■ ویژه‌نامه کنگره بین‌المللی علامه طباطبائی ❦ ■

فهرست مقالات

۵ / نظریه تأویل قرآن علامه طباطبائی ❦ و بازسازی معرفت‌شناسی علوم انسانی اسلامی /
علی اکبر زهره کاشانی

۲۳ / بازخوانی رویکرد عقلی مفسران درباره شعورمندی پدیده‌ها با تأکید بر دیدگاه فلسفی
علامه طباطبائی ❦ / الهام توبه و نسرین انصاریان

۴۱ / نقش عقل در معارف فقهی دین از منظر علامه طباطبائی ❦ با تأکید بر المیزان / محمود الیاسی،
مهدی عبداللهی و محمد جعفری

۵۷ / بررسی مبانی فلسفی علامه طباطبائی ❦ درباره معاد موجودات در تفسیر المیزان /
مصطفی نقیبی جوشانی

۷۳ / تحلیل اثربخشی نظرات فلسفی علامه طباطبائی ❦ بر تفسیر آیه نور / رضوان هامانی
و ساجده‌سادات موسوی

۹۱ / رویکرد قلبی به‌مثابه فهم عمیق مسائل جنسیت در نگرش حکمی المیزان / زهرا شریف

۱۰۷ / نقش تفکر در آیات انفسی در گرایش انسان به خداوند با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی
علامه طباطبائی ❦ / حسین ناگهی و اسمعیل سلطانی بیرامی

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



نظریه تأویل قرآن علامه طباطبایی و بازسازی معرفت‌شناسی علوم انسانی اسلامی

علی اکبر زهره کاشانی^۱

چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین نظریه علامه طباطبایی در باره ماهیت تأویل قرآن کریم و دلالت آن در گستره معنایی متون دینی و تأثیرش در تحول علوم انسانی است. پرسش اساسی تحقیق پیش رو عبارت است از: نظریه علامه طباطبایی در باب تأویل قرآن کریم چه تأثیری در غنای متون دینی و گسترش دلالت‌های آنها دارد و چگونه در پاسخگویی به موضوعات و مسائل علوم انسانی مؤثر است؟ مقاله حاضر با رویکرد پژوهش کیفی و استفاده از روش تحلیل گفتمان، به این پرسش اساسی می‌پردازد. دستاورد پژوهش نشان می‌دهد تأویل قرآن به مثابه «حقیقتی واقعی»، یک منبع معرفتی معتبر و مطمئن است که می‌تواند تحلیل‌های عمیقی از ماهیت انسان و علل و عوامل پدیده‌های فردی و اجتماعی او ارائه دهد و از این طریق ظرفیت گسترده‌ای برای پاسخگویی به مسائل علوم انسانی و تکوین علوم انسانی اسلامی فراهم سازد.

واژگان کلیدی: تأویل قرآن، بطن قرآن، جامعیت قرآن، علوم انسانی اسلامی، تحول علوم انسانی، ظرفیت متون دینی.

۱. مربی پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی و دانشجوی دکتری تخصصی فقه تربیتی مدرسه عالی فقه تخصصی المصطفی (kashaniaa@gmail.com).

مقدمه

جامعیت منابع دینی یکی از مهم‌ترین چالش‌ها و موضوعات بحث‌برانگیز در موضوع تحول علوم انسانی و تولید علوم انسانی اسلامی شمرده می‌شود. اگر منابع دینی از جامعیت و ظرفیت کافی برخوردار نباشند، سخن از علوم انسانی اسلامی به هر شکل و در هر سطحی از دانش، امری بی‌معنا و بیهوده است. قطعاً همه جزئیات علوم از ظواهر آیات قرآن کریم و روایات مأثور قابل استفاده نیست. نبود گزاره‌ها و جزئیات علمی به‌اندازه کافی در متون دینی، امکان علوم انسانی اسلامی را از سوی مخالفان به چالش کشیده است.

یک مقایسه اجمالی میان متون علوم انسانی تجربی در دنیای امروز و متون دینی و مذهبی در جهان اسلام، ظرفیت و غنای متون دینی را در تحول علوم انسانی به‌طور جدی مورد تردید قرار می‌دهد. متون دینی در اسلام عبارت‌اند از: قرآن کریم و منابع سنت مشتمل بر آثار تفسیری، روایی، اخلاقی، رجالی، تاریخی و... قرآن کریم با همه مجد و عظمتش منحصر به ۶۲۳۶ آیه و سنت با همه اهمیت‌اش در کنار کتاب مقدس، محدود به تعداد مشخصی منبع است. مجموع متون اصیل ناظر به سنت نزد شیعه و اهل سنت حدوداً به نهصد مجلد می‌رسد.^۱ بیش از نیمی از این آثار در محتوا از نظر مفاد تکراری‌اند؛ بنابراین پس از قرآن کریم در خوش‌بینانه‌ترین حالت، حدود ۴۵۰ مجلد از معارف و فرهنگ دینی به میراث مسلمانان درآمده است. این درحالی است که در طرف مقابل، صدها رشته علمی اصلی و فرعی در علوم انسانی با هزاران اثر در هر رشته قرار دارد. این چالش به‌ویژه در علوم انسانی اسلامی متن‌محور به‌مثابه کامل‌ترین صورت علوم انسانی اسلامی که کاملاً مستظهر به دین و متون دینی است و مستقیماً با مراجعه به آیات و روایات به‌دست می‌آید، رنگی جدی‌تر به خود می‌گیرد.

یکی از ابزارهای انکار یا تشکیک در علوم انسانی اسلامی از سوی مخالفان علم دینی و حتی ازجانب هواداران برخی صورت‌های علم دینی به همین نکته ارجاع می‌شود؛ برای نمونه به این شخصیت‌ها می‌توان اشاره کرد: مصطفی ملکیان (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۱۱-۱۲)، خسرو باقری (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷-۲۵۸)، محمدتقی موحدی ابطحی (موحدی ابطحی، ۱۳۹۵، ص ۳۳۵)، حسین سوزنچی

۱. عناوین این آثار در یک اقدام منبع‌شناسی در مؤسسه دارالحدیث فهرست شده است.

(سوزنجی، ۱۳۸۹، صص ۱۱۱ و ۱۹۶) و مهدی گلشنی (گلشنی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۸). از این دست اظهارنظرها از شخصیت‌های صاحب اثر در این باره کم نیست و با کمی تأمل و واریسی بیشتر می‌توان موارد مشابه متعدد دیگر یافت.

محدودیت حجم متون دینی غیرقابل انکار است! پس چگونه ممکن است داعیه غنا و کفایت متون دینی در تولید علوم انسانی را سر داد؟ مدافعان علوم انسانی اسلامی باید پاسخ درخوری برای این چالش جدی فراهم آورند. نظریه‌های متفاوتی از سوی دانشمندان و دین‌پژوهان اسلامی برای حل این معضل ارائه شده است. وجود اصول کلی در متون دینی و تفریع فروع و استخراج پاسخ مسائل علوم انسانی از آنها یکی از این نظریه‌هاست، ولی نظریه بدیع علامه طباطبائی * در باب تأویل، یکی از بهترین نظریه‌هایی است که زمینه پاسخ به این چالش مهم را در برابر تحول علوم انسانی فراهم می‌کند. نظریه تأویل علامه، نتایج چشمگیری در توسعه دامنه معنایی متون دینی و گسترش آموزه‌های اسلامی دارد و به تبع تأثیر بنیادین در علوم اسلامی از جمله در علوم انسانی اسلامی دارد. پژوهش حاضر درصدد تبیین نظریه علامه طباطبائی * درباره ماهیت تأویل قرآن کریم و تأثیر آن در گستره معنایی متون دینی به منظور کمک به تحول علوم انسانی است.

۱. مفهوم‌شناسی

تعریف مفاهیم یکی از پایه‌های اساسی در هر تحقیقی است. این امر از بروز سوء تفاهم و تفسیرهای نادرست جلوگیری می‌کند، ارتباط میان محقق و مخاطب را آسان‌تر می‌نماید و نتایج تحقیق از قابلیت اتکا و تعمیم‌پذیری بیشتری برخوردار می‌شود. با استفاده از تعاریف روشن، محقق می‌تواند محدوده و مرزهای تحقیق خود را به‌طور دقیق مشخص کند، روش‌های مناسب برای گردآوری و تحلیل داده‌ها را انتخاب نماید و ابزارهای مناسب برای اندازه‌گیری و ارزیابی مفاهیم به کار گیرد.

۱-۱. تأویل

تأویل در لغت از ریشه «أَوَّل» به معنای رجوع و بازگشت گرفته شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۳۲) و در باب تفعیل، معنای «برگرداندن» می‌دهد. گفته شده است ریشه تأویل، «الإیالة» به معنای سیاست است؛ آن‌گاه کاربرد تأویل برای کلام از این روست که مؤول، کلام را سیاست می‌کند و در جایگاه خود قرار می‌دهد (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۴):

این کلمه به صورت اسمی و مصدری مجموعاً در هفت سوره [پانزده آیه] و هفده بار در قرآن به کار رفته است: دوازده بار در مورد غیر قرآن و پنج بار در مورد قرآن. از این پنج بار دو بار به طور یقین در مورد تأویل قرآن است و سه بار به حسب ظاهر و به نظر مشهور (ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۸).

تعریف دانشمندان اسلامی از اصطلاح تأویل قرآن، تحت تأثیر نظریه ایشان در این باب می‌باشد: «بازگشت به اصل و برگرداندن علم یا فعل به غایتی که از آن اراده شده است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۹)، «تفسیر و تبیین سخنی با معانی مختلف» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۶۹)، «برگرداندن کلام و منصرف کردن آن از معنای ظاهر به معنای پنهان‌تر از معنای ظاهر» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۱۲)، «تأویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و مأخذ است و تأویل قرآن به معنای مأخذی است که معارف قرآن از آنجا گرفته می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۲۳) و «تأویل بازگشت دادن لفظ است به آنچه مقصود اصلی متکلم بوده، پس از آنکه خود لفظ ظهوری بر آن نداشته باشد» (معرفت، ۱۳۷۴، ص ۳۸).

در نگاهی کلی می‌توان کاربرد واژه تأویل در قرآن را به صورت ذیل بیان کرد: الف) تأویل کلام؛ ب) تأویل فعل؛ ج) تأویل رؤیا (ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۸).

تأویل قرآن به مثابه تأویل کلام در اصطلاح دانشمندان گاهی در مقابل تنزیل و گاهی در برابر تفسیر به کار رفته است. تنزیل، تطبیق مفهوم کلی آیه بر مصادیق روشن آن به ویژه مصادیق زمان نزول و تأویل، تطبیق آن بر مصادیق مخفی و پنهان بالأخص مصادیقی که در طول زمان پدید می‌آیند و در زمان نزول وجود نداشته‌اند، می‌باشد. تفسیر، کشف معانی ظاهری آیه و تأویل، کشف معانی باطنی یا دلالت عمیق‌تر از دلالت ظاهری و تاریخی متن است. این معنا از تأویل (تأویل در برابر تفسیر)، مفهومی است که نوشتار حاضر در جهت ظرفیت‌سنجی متون اسلامی دنبال می‌کند.

۱-۲. علوم انسانی

علوم انسانی ترکیبی اضافی است که به لحاظ لغوی نیازمند توضیح نیست، ولی در اصطلاح از آن تعریف‌های متعددی ارائه شده است. در تعریفی کلی، آن علمی است که به مطالعه شئون، حالات و رفتارهای فردی و جمعی انسان به عنوان انسان می‌پردازند (فنائی اشکوری، ۱۳۷۷، ص ۳۰-۳۲). برخی صاحب‌نظران در یک تقسیم‌بندی کلی همه علوم بشری، به استثنای ریاضیات را به سه دسته علوم فیزیکی، زیستی و انسانی تقسیم کرده‌اند؛ بدین صورت که برخی از علوم بشری مربوط به ماده

بی‌جان‌اند؛ مانند فیزیک، شیمی، زمین‌شناسی و اخترشناسی که به آنها «علوم فیزیکی» گفته می‌شود. برخی دیگر از آنها به ماده جان‌دار مربوط‌اند؛ مثل زیست‌شناسی، فیزیولوژی، گیاه‌شناسی و جانورشناسی که به آنها «علوم زیستی» گفته می‌شود و دسته‌ای دیگر از آنها به انسان مربوط‌اند؛ مثل تاریخ، اقتصاد، روان‌شناسی و حقوق که به اسم‌های گوناگون همچون «علوم انسانی»، «علوم اجتماعی»، «علوم تاریخی»، «علوم اخلاقی»، «علوم فرهنگی»، «علوم روحی» و «علوم وصیف افکار» نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۶-۱۷).

برخی نویسندگان ترجیح داده‌اند با تعیین مصداق، محدوده علوم انسانی را معلوم سازند و مرز علوم انسانی و غیرانسانی را مشخص نمایند. نویسندگان کتاب **پارادایم اجتهادی دانش دینی** «پاد»، در تعریف خود از علوم انسانی می‌نویسند:

علوم انسانی آن چیزی است که امروزه در دانشگاه‌ها و مراکز علمی دنیا، به‌عنوان علوم انسانی و نیز علوم الهیاتی تلقی می‌شود؛ از قبیل روان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم تربیتی و...، کلام، فلسفه، اخلاق، فقه و حقوق و... (علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

در این اصطلاح، علوم منهای علوم طبیعی و زیستی در شاخه علوم انسانی جای می‌گیرند؛ از این رو مثلاً حتی فلسفه در بعضی دانشکده‌های علوم انسانی تدریس می‌گردد. گاهی علوم انسانی معادل با علوم اجتماعی شامل روان‌شناسی، علوم اجتماعی، علوم تربیتی، علوم سیاسی، مدیریت و اقتصاد که محدوده تنگ‌تری دارد، تلقی می‌شود. برخی علوم انسانی را علمی دانسته‌اند که «رفتارهای جمعی، فردی، ارادی، غیرارادی، آگاهانه و ناآگاهانه انسان را در قالب نظم‌های تجربه‌پذیر می‌ریزد. در این تعریف، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم تربیتی، علوم سیاسی، روان‌شناسی و روان‌کاوی، همه وارد شده‌اند» (سروش، ۱۳۸۵، ص ۴۴).

در این کاربرد، بر روش تجربی علوم انسانی تأکید می‌شود و هرگونه نگاه غیرتجربی به مسائل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و مانند آن را خارج از علوم انسانی قلمداد می‌کنند (همان، صص ۱۸ و ۴۴)؛ بدین ترتیب افزون بر فلسفه و الهیات، دانش‌های اعتباری مانند حقوق و اخلاق در ردیف زبان و ادبیات قرار داده شده است و عرفان نیز به دلیل آنکه پیش‌بینی‌هایی تجربه‌پذیر در مورد کنش‌های انسانی به ما نمی‌دهند، در خارج از دایره علوم انسانی جای داده می‌شوند (همان، ص ۱۷). در موضوع علوم انسانی اسلامی، دامنه علوم انسانی محدود به علوم اجتماعی - البته بدون قید

روش تجربی - می‌باشد؛ زیرا در این علوم، از نقل و وحی در شناخت انسان استفاده می‌شود. آنگاه علوم انسانی اسلامی در دامنه مذکور می‌تواند در بردارنده گزاره‌های تجربی و نقلی باشد.

۲. ظرفیت‌سنجی متون دینی

مبحث «گستره دین» و «ظرفیت متون اسلامی» از موضوعات پُرچالش میان دین‌پژوهان و متفکران مسلمان است. اساساً رویکرد متفکران اسلامی معاصر به گستره دین، حداقلی یا اعتدالی است و تلقی غالب در میان ایشان، تنگنای معرفتی متون دینی حتی در مورد علوم انسانی می‌باشد. در این میان متفکرانی که از علوم انسانی اسلامی دفاع کرده‌اند، با ارائه الگوهایی از دخالت دین همچون الگوی تأسیسی، الگوی فرضیه‌انگاری و الگوی تهذیب و تکمیل، سطح نازلی از غنای علمی منابع دینی را به‌نمایش گذاشته‌اند. در این الگوها عمدتاً حضور دین به‌طور محدود در مقام گردآوری و به‌طور خاص در زمینه مبانی مشاهده می‌شود، ولی آنان علوم انسانی اسلامی نص‌محور را که مستلزم دسترسی به همه جزئیات علوم انسانی از متون دینی است، فارغ از روش آن رد می‌کنند.

به‌هر حال باتوجه به اینکه تحقق علوم انسانی اسلامی در الگوهای گوناگون به‌معنای وجود حقایق نظری و دقایق علمی در متون دینی و به‌طور خاص در قرآن کریم است، مدافعان این ایده باید پاسخ دهند که استفاده حقایق علمی از متون دینی چگونه است. نویسندگان برای تبیین نظریه تأویل علامه طباطبائی^۱ در پاسخ به این پرسش، چهار طرح را ترسیم می‌کنند:

- وجود جزئیات بالفعل در ظاهر متون دینی؛

- وجود جزئیات بالفعل در باطن متون دینی؛

- وجود جزئیات بالقوه در ظاهر متون دینی؛

- وجود جزئیات بالقوه در باطن متون دینی.

در میان چهار طرح مذکور، طرح اول آشکارا مردود است. اساساً همه منابع دینی روی هم گنجایش تمامی جزئیات بالفعل علوم انسانی را ندارند. البته برخی دانشمندان اسلامی در مقام مخالفت، بر این باورند که قرآن کریم به‌نحو «اشاره» علوم را در خود جای داده است. ابوحامد غزالی، ابن‌ابی‌الفضل المرسی، بدرالدین محمد بن عبدالله زرکشی و جلال‌الدین سیوطی از جمله کسانی‌اند که در پژوهش‌های خود با پیوند زدن میان قرآن و علوم، تفسیری علمی از آیات ارائه دادند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۴-۱۹۵). طرفداران سنتی تفسیر علمی کوشیده‌اند علوم را از قرآن کریم استخراج کنند؛ زیرا عقیده داشتند همه‌چیز در قرآن وجود دارد. روش مفسران علمی، استفاده از علوم تجربی برای

تفسیر اشارات علمی آیات قرآن کریم بوده است (ر.ک: غزالی، ۲۰۰۹، ص ۲۷). این برداشت‌های علمی عمدتاً بر اشارات و رموزی متکی است که با یک قانون علمی سازگار می‌باشد؛ از این رو تفسیر علمی را مبتنی بر این اصل دانسته‌اند که قرآن کریم مشتمل بر اشاراتی گذرا بر بسیاری از اسرار طبیعت است که علم جدید به کشف آنها نایل آمده است (معرفت، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۴۳). با وجود این نمی‌توان ادعا کرد علوم انسانی مبتنی بر ظاهر قرآن و اشارات آن قابل شکل‌گیری‌اند.

نسبت به طرح دوم، گرچه از نگاه منطقی و نظری وجود جزئیات به شکل بالفعل در باطن قرآن محال نیست، ولی هنوز پیشینه‌ای نمی‌توان یافت که یک شخصیت قرآنی و دینی آن را دنبال کرده باشد. آنچه در آرا و نظریات صاحب‌نظران و مفسران قرآنی دیده می‌شود، به طرح سوم و چهارم بازمی‌گردد.

در مورد طرح سوم، به معنای وجود اصول و قواعدی عام و جامع در ظاهر متون و آثار دینی، از میان اندیشمندان شیعی و سنی می‌توان مبتکرانی را سراغ گرفت. اندیشمند بزرگ اسلامی آیت‌الله عبدالله جوادی آملی از چهره‌های شاخص این ایده است. در این دیدگاه، مسائل و موضوعات علمی از طریق استخراج فروع از قواعد و اصول عام برگرفته از نصوص موجود و به‌روش تطبیق کلیات بر جزئیات، پاسخ گفته می‌شوند؛ بدین بیان که گزاره‌های (آیات و روایات) فراوانی درباره حقایق تجربی، طبیعی و تاریخی در متون دینی وارد شده است. بسیاری از این گزاره‌ها به تاریخ تکوین زمین و آسمان، چگونگی حدوث و پیدایش انسان و حیوانات و تا اندازه‌ای به حوادث گذشتگان و احکام، سنن و قواعد غیرقابل تغییر و تحویل زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد. این گزاره‌ها که هر یک در دایره مسائل و مبانی علمی خاص از علوم طبیعی و انسانی قرار دارد، نقش تعیین‌کننده نسبت به استنباطات و استدلال‌های مربوط به آن علم ایفا می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳).

در مورد طرح چهارم از ظرفیت متون دینی شاید بتوان به نظریه جامعیت قرآن کریم ملامحسن فیض کاشانی اشاره کرد. نظریه وی به‌گونه‌ای طراحی شده است که قرآن کریم بدون استناد به ظاهرش، نوعاً به‌نحو کلی و بسیط سرچشمه همه علوم است. فیض کاشانی در تحلیل روایات جامعیت قرآن در ذیل آیه شریفه «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، قرآن کریم را مشتمل بر همه علوم انسانی و علوم طبیعی به‌شکل مقومات، مبادی، اسباب و غایات یا خود آنها می‌داند. قرآن کریم توصیفاتی از مسبب‌الأسباب و مبدأ هستی یعنی ذات باری‌تعالی را در خود جای داده است که هرکس به آن شناخت یابد، با انتقال از مسبب به مسبب به‌نحو بسیط و کلی به همه علوم و امور دست می‌یابد

(فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۱، ص ۵۷). مستند فیض کاشانی در این برداشت، عمومیت دلالت آیات و روایات بر جامعیت قرآن است که شامل تمامی علوم و نیازهای بشری از جمله قواعد پزشکی، شیمی، فیزیک، ریاضی، فلسفی، عرفانی و... می‌شود، اما دسترسی به این منبع لایزال و لایتناهی برای همه و به‌طور یکسان فراهم نیست. کسانی می‌توانند به حقیقت کلام حق پی ببرند و معرفت الهی را کسب نمایند و از طریق آن به اسباب، آگاهی یابند که به طهارت باطنی دست یافته باشند.

بدین ترتیب علم در این نظریه، جنبه عرفانی و معنوی دارد که با تهذیب و تطهیر نفس فقط برای افراد معدودی حاصل می‌شود و اکتساب علم، یک حرکت عمومی و همگانی نیست. دانش سببی که از اتصال به مسبب‌الأسباب آغاز می‌شود، ازسویی تحصیل آن به انسان‌های برتر، از عارفان و سالکان اختصاص دارد و ازسوی دیگر از نوع دانش‌های حضوری است که قابلیت آموزش و انتقال به دیگران را ندارد و این مغایر با هدفی است که ما در تحول علوم انسانی دنبال می‌کنیم.

اگر از نظریه سبب و مسبب فیض کاشانی گذر کنیم، به نظریه تأویل مفسر بزرگ علامه سیدمحمدحسین طباطبائی^۱ می‌رسیم. این شخصیت بزرگ شیعی در تبیین و تحلیل خود از تأویل قرآن، تصویری ابتکاری از تأویل ارائه می‌کند که اولاً، متون دینی در بطن خود از جامعیت نسبی برخوردارند؛ ثانیاً، تأویل امری فرابشری نیست تا به دلیل کاستی‌های انسان عادی، از درک حقایق نهفته در متون مقدس محروم بماند.^۱ این شخصیت برجسته، تأویل قرآن کریم را به معنای استنتاجات اصول کلی مشتمل بر موضوعات متکثر و متنوع، از ظاهر قرآن به‌طور خاص و از ظاهر متون دینی به‌طور عام به‌مثابه باطن می‌داند. این مهم از طریق الغای خصوصیات از مفاد ظاهر صورت می‌گیرد. در این طرح معرفت‌های جزئی و تفصیلی در متون دینی واکاوی نمی‌شود. هرچند نگاه ما به دین حداکثری است، ولی این نگاه مستلزم رویکرد دائرةالمعارفی به متون دینی نیست. آنچه در اینجا دنبال می‌شود، فراتر از جزئیات علمی است.

براین اساس ما در نوشتار حاضر، تأویل را با استناد به آرای علامه طباطبائی^۱، منطقی برای خروج از محدودیت و تنگنای متون دینی در پاسخ به نیازهای علمی انسان و دلیلی برای گرایش به جامعیت نسبی متون دینی در تحول علوم انسانی تلقی می‌کنیم.

۱. نظریه بطن قرآن آیت‌الله هادی معرفت نیز به بخشی از نظریه علامه نزدیک است و در این طرح می‌تواند جای گیرد.

۳. ماهیت تأویل قرآن نزد علامه

نظریات مفسران درباره تأویل، عمدتاً در مقام تفسیر این آیه از قرآن کریم شکل گرفته‌اند:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ
كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران: ۷).

برداشت مفسران از «تأویل»، در دو نگرش کلان خلاصه می‌شود: تأویل به‌مثابه معنای لفظ و تأویل به‌مثابه امر خارجی.

از بیانات مفسران درباره آیه مزبور، چند کاربرد برای تأویل قابل استخراج است که آن را از سنخ معنا معرفی می‌کند:

۱. تأویل به‌معنای تفسیر و رفع ابهام از کلام؛
۲. تأویل به‌معنای تفسیر کلام به خلاف ظاهر کلام؛
۳. تأویل به‌معنای تفسیر کلام به‌معنای باطنی عرفانی؛
۴. تأویل به‌معنای تفسیر آیات متشابه به‌معنای باطنی مخصوص خداوند و راسخان در علم؛
۵. تأویل به‌معنای تفسیر کلام به‌معنای ثانوی.

اما از میان مفسران و متفکران بزرگ شیعی فقط علامه طباطبایی * درباره حقیقت تأویل، به‌سوی واقعیت میل کرده است و آن را به‌طور مشخص از نوع «حقیقت واقعی» می‌داند. از نظر علامه طباطبایی * تأویل از سنخ شیء خارجی می‌باشد که در ورای الفاظ قرار دارد. تأویل، حقیقتی است که ریشه در واقعیت دارد و مستند کلام می‌باشد. واژه تأویل در همه قرآن ناظر به امری حقیقی خارج از ذهن بوده و فقط در این معنا به‌کار رفته است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۹). تأویل در عرف قرآن کریم عبارت است از حقیقتی که در شیء وجود دارد و برگشت و وجودش مبتنی بر آن است؛ مانند تأویل خواب که به حقیقتی ورای آن برمی‌گردد و آن همان «تعبیر خواب» می‌باشد و مانند تأویل حکم که همان «ملاک» آن است و مانند تأویل فعل که عبارت از «مصلحت و غایت حقیقی» آن است و مانند تأویل واقعه و رخداد که «علت واقعی» آن است و نیز چنین است در هر جای دیگری که استعمال شود (همان، ص ۳۴۹/ نیز در نقد واقعیت‌انگاری تأویل، ر.ک: معرفت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۸-۳۱ و ج ۹، ص ۳۱-۴۱). نظریه علامه * درباره تأویل قرآن، حاوی کلیدواژه‌های متعددی است: تأویل قرآن، معارف قرآنی،

بیانات قرآنی و الفاظ قرآنی. فهم دقیق و جامع این نظریه فقط با فهم صحیح هریک از این واژگان کلیدی و ارتباط میان آنها ممکن است. تأویل قرآن کریم در مرحله متعالی آن، وجودی واحد و امری بسیط با قوامی محکم است که در آن هرگونه جزءبندی و فصل‌بندی راه ندارد و خالی از آیات و سوره‌هاست و در جایگاه رفیع و لوح محفوظ جای دارد که فقط برای پیراستگان وارسته، شرف دستیابی به آن میسر است (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۴۶) و این مطلب در همه آیات قرآنی - اعم از محکم و متشابه - جریان دارد (همان، ص ۴۸). علامه رحمته حقیقت تأویل قرآن را این‌گونه شرح می‌دهد:

نظر صحیح در تفسیر تأویل این است که آن حقیقتی واقعی است که بیانات قرآنی چه احکام آن، چه مواظ آن و چه حکمت‌هایش مستند بدان است. چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی، خواه محکم و خواه متشابه، وجود دارد. آن از قبیل مفهوم‌هایی نیست که الفاظ بر آنها دلالت می‌کنند، بلکه از امور عینی و برتر از آن می‌باشد که در تور الفاظ گرفتار آید و اگر خدای تعالی آنها را در الفاظ محدود کرده است، صرفاً به این دلیل می‌باشد که تا حدودی آن حقایق واقعی را به اذهان نزدیک کند؛ مانند مَثَل‌هایی که زده می‌شود تا مقصود را در حد فهم مخاطب برای وی روشن سازد؛ همان‌گونه که خداوند متعال در سوره زخرف آیه ۲-۴^۱ فرمود (همان، ص ۴۹).

علامه رحمته درباره این آیه می‌نویسد:

آیه می‌فهماند که قرآن نازل، حقیقتی نزد خداوند بوده و در این جایگاه، برتر از آن است که عقول بشر آن را فهم کنند و بسیط‌تر از آن است که بخش بخش و فصل فصل شود، لیکن خدای تعالی به دلیل عنایتی که به بندگانش داشت، آن تأویل را کتاب خواندنی کرد و لباس عربیت پوشاند تا آنچه را که در ام‌الکتاب برای بشر به شکل فهم‌ناشدنی است، درک کنند (همان، ص ۵۳).

ایشان در موضع دیگری آورده است: «تأویل قرآن به معنای منبعی است که معارف قرآن از آنجا

استنتاج می‌شود» (همان، ص ۲۳).

براین اساس تأویل وجودی مراتبی دارد: مرتبه‌ای نزد خداوند و بسیط و مرتبه‌ای تنزل‌یافته در نزد انسان‌ها و مرکب که در معارف قرآن تجلی یافته است. فاصله این دو مرحله از تأویل آن اندازه عمیق است که علامه آنها را به مُمَثَّل و مَثَل تشبیه کرده است و حقیقت تنزل‌یافته را فقط در حکم مَثَلی برای حقیقت متعالی و پیش از تنزیل می‌داند (همان، صص ۴۶ و ۶۴).

۱. «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَلِيلًا لِّعَلَىٰ حَكِيمٍ».

ایشان در جای دیگر درباره رابطه تأویل قرآن و معارف قرآنی می‌نویسد:

آنچه از تأویل در آیات قرآنی اراده می‌شود، رجوع شیء به صورت و عنوان آن است؛ نظیر رجوع «زدن» به «تأذیب» و رجوع «فصد» به «معالجه» و نه نظیر رجوع عبارت «زید آمد» به «آمدن زید در خارج» (همان، ص ۲۵).

در نظریه علامه تأویل قرآن، خود عین خارجی نیست، بلکه حقیقتی نهفته در عین خارجی است که در بستر زمان، به شکل مصالح واقعی و اهداف و مقاصد معین در قالب تکالیف، احکام، حکمت‌ها، پندها و آداب و رسوم مطرح شده در قرآن و حتی داستان‌ها و اخبار گذشتگانی که در قرآن به آنها اشاره شده است، عینیت می‌یابد. اساساً تأویل از سنخ حقیقت - و نه واقعیت - است و مقصود از «امر خارجی» نزد علامه، امر خارج از ذهن بوده و مقصود از آن، حقیقتی نزد خداوند در ام‌الکتاب و لوح محفوظ است که علامه* هوشمندانه از آن به «حقیقت واقعی» (همان، ص ۴۹) تعبیر می‌کند. تعبیر «حقیقت» برای امور غیرعینی و تعبیر «واقعی» برای امور غیرذهنی کاربرد دارد. این حقیقت واقعی، نه یک امر ذهنی است تا از قبیل معانی و مفاهیم بوده باشد و نه یک امر عینی است تا از نوع حوادث و وقایع خارجی باشد، بلکه یک امر متعالی و خاص است که در عالمی ویرای این عالم تحقق دارد و منبع تغذیه تمامی تعالیم عالیه قرآنی است و نسبت آن با معارف قرآنی - به بیانی که به‌زودی خواهد آمد - نسبت مُمَثَّل است به مثل (همان، ص ۴۶-۴۷).

اما علامه از نسبت مثل و ممثل در جای دیگر نیز استفاده کرده است؛ در نسبت میان معارف قرآنی و بیانات قرآنی. در نسبت قبلی، رابطه میان تأویل قرآن با معارف قرآنی تشریح و در نسبت اخیر، رابطه میان معارف قرآنی با بیانات قرآنی توصیف شده است. از نگاه علامه* بیانات قرآنی در ویرای ظاهر خود، دارای معارفی‌اند که این بیانات همگی مَثَل‌هایی از آن معارف و حقایق مُمَثَّل‌اند (همان، ص ۶۴). مقصود از «بیانات قرآنی»، معانی الفاظ آیات است و مقصود از «معارف قرآنی»، معانی فراتر از معانی الفاظ آیات است. مفهوم «حقیقت مُمَثَّل» به‌عنوان معارف قرآنی در کنار بیانات قرآنی در رابطه دوم، مبنای تفسیر جدیدی از بطن قرآن می‌باشد. بطن با تحلیلی که علامه از آن ارائه داده است، رویکرد جدیدی در مواجهه با قرآن بوده و ارزش و گستره معرفتی ویژه‌ای بدان بخشیده است. این نگاه به بطن قرآن کریم نگاه ما را در ظرفیت متون دینی برای تولید و تحول علوم اسلامی به‌ویژه در علوم انسانی می‌تواند متحول نماید. توضیحات ذیل به درک بهتر حقیقت تأویل، بطن و ظاهر قرآن و نیز تأثیر بطن در گسترش معنایی آن کمک می‌کند.

۴. بطن در نظریه علامه

هرچند تأویل قرآن نزد علامه، هویت امر خارجی دارد، ولی بی‌ارتباط با لفظ و معنا نیست. وجود برتر تأویل در کتاب مکنون، به شکل معارف آیات در کتاب منزول تنزل یافته است، ولی این تنزل، باعث نشده است آن حقیقت بسیط، به یک‌باره یکپارچگی خود را از دست بدهد و شکل کاملاً جزئی به خود گیرد، بلکه همچنان بخشی از جامعیت و استحکام خود را در پشت بیانات قرآنی حفظ کرده است. مطابق با توصیفات علامه، تأویل تنزل یافته، در بطن قرآن تجلی یافته است که ازسویی به تأویل متعالی متصل است و به‌همین دلیل تا اندازه‌ای جامعیت و عمومیت خود را حفظ کرده است و ازسوی دیگر حکم معارف قرآنی برای بیانات قرآنی و ظاهر قرآن را دارد؛ بنابراین در ماورای این قرآن که مطالعه و تدبر می‌کنیم، امر دیگری وجود دارد که نسبتش با ظاهر قرآن، نسبت روح با جسد و مثال با ممثل است؛ یعنی همان‌گونه که در تمثیل‌ها یا ضرب‌المثل‌ها رابطه سخن با مقصود مورد نظر بیش از اشاره نیست، کار الفاظ قرآن کریم هم آن است که فقط فهم آن معارف حقه را که در ورای معانی الفاظ قرار دارد، در حد اشاره به ما نزدیک کنند.

علامه طباطبایی^{۳۶} در توضیح کیفیت معنای باطنی از زبان مثال کمک می‌گیرد:

خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» (نساء: ۳۶) «خدا را بپرستید و هیچ چیزی را - در عبادت - شریک او قرار مدهید». ظاهر این کلام نهی از پرستش معمولی بت‌هاست ... ولی با تأمل و تحلیل معلوم می‌شود که پرستش بت‌ها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیرخداست و بت‌بودن معبود نیز خصوصیتی ندارد ... و با تحلیلی دیگر معلوم می‌شود که در طاعت و گردن‌گذاری انسان میان خود و غیر، فرقی نیست و چنان‌که از غیر [بت و غیربت] نباید اطاعت کرد، از خواست‌های نفس در برابر خدای متعال نباید اطاعت و پیروی نمود ... و با تحلیل دقیق‌تری معلوم می‌شود که اصلاً به غیرخدای متعال نباید التفات داشت و از وی غفلت نمود؛ زیرا توجه به غیرخدا همان استقلال‌دادن به او و خضوع و کوچکی نشان‌دادن در برابر اوست و این ایمان، روح عبادت و پرستش می‌باشد ... چنان‌که ملاحظه می‌شود از آیه کریمه «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً» [آنچه] ابتدئاً فهمیده می‌شود این است که نباید بت‌ها را پرستش نمود و با نظری وسیع‌تر، اینکه انسان از دیگران به غیران خدا پرستش نکند و با نظری وسیع‌تر از آن، این انسان حتی از دلخواه خود نباید پیروی کند و با نظری وسیع‌تر از آن، اینکه نباید از خدا غفلت کرد و به غیر او التفات داشت (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۴۴-۴۵).

بدین ترتیب در فرهنگ قرآنی و منطق اسلامی، قرآن کریم دارای دو سطح معنایی (ظاهری و باطنی، برونی و درونی، آشکار و پنهان) می‌باشد که هرکس به فراخور دقت و انتظارش، از آن بهره می‌برد. سطح ظاهری و برونی آن عمدتاً مورد توجه عموم مردم و سطح باطنی و درونی آن محل رجوع اهل تأمل و تدبّر است. به‌طور معمول، سطح دوم از دلالت‌های قرآن که در ورای ظواهر آیات پنهان شده‌اند، تحت تأثیر ظاهر، مورد غفلت قرار می‌گیرند. باوجود دلالت‌های ظاهری و آشکار آیات، دلالت‌های پنهان آنها کمتر از سوی مخاطبان دیده می‌شود. این درحالی است که اولاً، مطابق دیدگاه علامه طباطبائی و برخی مفسران دیگر مانند ملامحسن فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱-۳۲) و محمدهادی معرفت (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲۶/همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳)، مقصود حقیقی قرآن کریم، باطن آن است. هدف از نزول قرآن، انتقال مفاهیم عام و عمیق آن است و فقط تنگنای الفاظ و محدودیت در ادراکات بشر عادی مانع از آموزش مستقیم آنها شده است. ثانیاً، باطن به‌دلیل شمول مفهومی و جامعیت محتوا، از ارزش معرفتی فوق‌العاده‌ای برخوردار است. مفاهیم عام و کلان، دامنه نامحدودی از موضوعات و مفاهیم را در خود جای می‌دهند. ثالثاً، هرچند برای هر آیه ظاهری و باطنی است: «لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱)، اما باطن آیه در مقایسه با ظاهر آن به‌شکل چشم‌گیری مسائل و موضوعات بسیار بیشتری را پوشش می‌دهد. این ویژگی فقط به شمول مفهومی هر بطن آیه بر موضوعات جدید مربوط نمی‌شود، بلکه این شمول آنگاه شگفت‌انگیز خواهد شد که از وجود بطن‌های متعدد برای هر آیه سخن بگوییم. هر آیه می‌تواند چندین ظاهر به‌شکل دلالت‌های مطابقی، تضمینی و التزامی بین داشته باشد، اما برای هر ظاهری باطن‌های فراوان و تودرتویی وجود دارد. معانی ظاهری و باطنی آیات، تناظر یک به یک ندارند، به‌گونه‌ای که برای هر دلالت ظاهری فقط یک معنای باطنی قرار داشته باشد، بلکه همان‌گونه که پیامبر گرامی ﷺ گوشزد کرده‌اند، در برابر هر ظهری، هفت بطن تودرتو وجود دارد: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (همان، ص ۳۰)؛ بدین شکل که در هر بطنی، بطنی دیگر تا هفت بطن نهفته است. مقصود از هفت بطن، سطوح متکثر معرفتی و مراتب فهم عمیق‌تر است. نخستین معنای بطن، نزدیک‌ترین معنا به ظاهر است و بطن دوم نسبت به بطن نخست از معنای ظاهر دورتر است و هرچه جلوتر می‌رود، از معنای ظاهر دورتر و در مقابل معنای باطن عمیق‌تر می‌شود که گره از مشکلات علمی و عملی بیشتری می‌گشاید. در روایات، کاربرد عدد هفت در غیراذکار و مناسک،

معمولاً نشانه کثرت و وفور بوده و در اینجا می‌تواند بیانگر ده‌ها و شاید صدها بطن باشد. رابعاً، بطن به آیات متشابه اختصاص ندارد، بلکه همه آیات محکم و متشابه و بلکه تمامی گزاره‌ها و آموزه‌های دینی می‌توانند از طریق بطن بر معانی جامع و شامل دلالت کنند.

۵. تأویل و علوم انسانی

چالش علوم انسانی اسلامی از بُعد ظرفیت متون دینی، از نادیده‌گرفتن بطون قرآنی سرچشمه می‌گیرد. منشأ اشکال، در نگاه ظاهرین و سطحی‌نگری مخالفان علوم انسانی است که با علوم اسلامی و فرهنگ قرآنی آشنایی کافی ندارند. بی‌توجهی به باطن متون دینی به‌طور کلی و به باطن قرآن به‌طور خاص، موجب چنین چالشی شده است. پیامبر اکرم ﷺ از آغازین روزهای نزول قرآن، وجود بطن را برای آن گوشزد کرده‌اند که «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا» و کوشیده‌اند این غفلت و بی‌توجهی را از جامعه دینی به‌ویژه از اهل اندیشه و تفکر دور سازند. ایشان با این بیان درصدد بودند تا اهل اندیشه و تفکر را از این خطای محاسباتی برحذر دارند و آنان را از سطحی‌نگری دور و به عمق‌نگری و قدری تأمل تشویق نمایند.

یک آیه، بسته به اینکه تا چه میزانی در ظاهر و باطن آن اندیشه و تفکر شود و تا چه اندازه‌ای محقق دینی خلاقیت نشان دهد، ممکن است چندین و چند ده پیام داشته باشد. قرآن کریم دریایی است که هرچه در عمق آن غور شود، همچنان برداشت‌های جدید دارد. رسول خدا ﷺ فرمود:

قرآن کتابی است که برای آن ظاهری است و باطنی؛ پس ظاهرش حکم و دستور است و باطنش علم و دانش، ظاهرش جلوه و زیبایی دارد و باطنش ژرف و عمیق است، ستارگانی دارد و ستارگانش هم ستارگانی، شگفتی‌هایش به شماره درنیاید و ناشناخته‌هایش تمام نشود.^۱

پیامبر گرامی ﷺ تأیید کردند که باطن قرآن دانش و معرفت است و موضوعات قابل اکتشاف آن انتها ندارد. اهل تحقیق و تدبّر هرچه بیشتر تعمق کنند، به فهم جدیدتری نایل می‌شوند که هر فهمی از فهم قبلی دقیق‌تر و کامل‌تر است. مطابق با بیان ایشان تأویل و بطن، شناخت رموز پدیده‌هایی است که جدید و بکر می‌نمایند.

۱. «وَهُوَ كِتَابٌ ... لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَ بَاطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ أُنْبِقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَهُ جُؤْمٌ وَ عَلَى جُؤْمِهِ جُؤْمٌ لَا تُخْصَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تُنْجَى غَرَائِبُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۹۹).

پس قرآن در پشت ظاهر محدود، واجد لایه‌هایی از معرفت‌های عمیقی است که مورد غفلت قرار گرفته است. متأسفانه در ارزیابی علوم انسانی اسلامی به سطح ظاهری قرآن بسنده و لایه پنهان آن نایده انگاشته شده است. در اسلوب قرآنی، خداوند متعال معنای مرتبط با موضوع حاضر و زنده را به صورت منطوق و در ظاهر کلام بیان می‌فرماید و آنگاه با دلالت غیرلفظی یا غیرظاهری از معانی و معارفی عمیق‌تر پرده برمی‌دارد. این مفاهیم و معارف گسترده و فراگیر که برای جامعه و علوم اسلامی، مهم و حیاتی است، مکمل منطوق و ظاهر کلام و در اصل مقصود اصلی کلام خداوند است. در واقع باطن قرآن کریم مغز و لبّ کلام خداوند می‌باشد.

تأویل قرآن کریم (صورت تنزل یافته قرآن) یا همان بطن که در نظریه علامه* قاعده‌ای کلی است، وقتی نسبت به افعال یا وقایع انسانی مطرح می‌شود، با علوم انسانی تالاقی می‌یابد و معادل با حقایقی مرتبط با انسان و پدیده‌های انسانی قرار می‌گیرد. این حقایق به اقتضای کلیت و عمومیت خود، بیانگر دیدگاهی کلان درباره ماهیت انسان یا تبیینی کلی درباره رفتار او هستند؛ از این رو هریک از آنها یک نظریه در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی تلقی می‌شوند. تأویل در حوزه علوم انسانی بیانگر چیستی انسان، چگونگی کردارها و گفتارهای انسان و آثار نهادهای جامعه انسانی است. به تعبیر دیگر تأویل می‌تواند بسان نظریه‌ها و قوانین علمی، تبیینی برای ماهیت و چگونگی پدیده‌های فردی و جمعی در ساحت متفاوت وجود انسانی ارائه دهد. مطابق با نگاه علامه* در تبیین تأویل رخدادها که تأویل هر رخداد، «علت واقعی» آن است، تأویل در رخداد پدیده‌های انسانی عبارت است از علل و عوامل کنش‌ها و رخدادهای انسانی که به صورت حقیقتی کلی و کلان در متنی تجویزی خطاب به انسان یا متنی توصیفی از اوضاع درونی و برونی وی بیان شده است. این حقیقت در اصطلاح علوم انسانی برحسب سطح جامعیت و کلیت آن، تبیینی را می‌رساند که رنگ و صبغه یک نظریه یا قانون خاص را به خود می‌گیرد یا به تبیینی اشاره دارد که در تحلیل کنش‌ها، نهادها و پدیده‌های انسانی دارای اهمیت ویژه است. به هر حال تأویل برحسب نظریات تفسیری و فلسفه وجودی خود، گاهی شامل معانی جاری قرآن در گذر زمان و درباره حوادث و پدیده‌های جدید و گاه ناظر به مفاهیم عمیق و موضوعات مختلف شامل پدیده‌های انسانی با مراتب گوناگون آن در همه زمان‌ها و عموم مردم می‌باشد.

نتیجه

دخالت دین در علوم انسانی، لزوماً نیازمند توسعه دامنه دین در این حوزه معرفتی است؛ به همین دلیل ظرفیت متون دینی به مثابه مهم‌ترین منبع دینی به یک پرسش مهم و اساسی در تولید علوم انسانی تبدیل شده است. در میان مفسران قرآن کریم، نظریه علامه طباطبایی^۱ درباره تأویل را که به دیدگاهی ویژه درباره بطن قرآن منتهی می‌شود، می‌توان نقطه عطفی در بسط ظرفیت معرفتی قرآن و بهره‌گیری از آن تلقی کرد.

تأویل، حقیقتی متعالی است که در کتاب مکنون جای دارد. این حقیقت در مرحله‌ای نازل‌تر به شکل باطن قرآن تحقق می‌یابد. تأویل یا باطن این کتاب مقدس که فراتر از الفاظ و معانی آن می‌باشد، سرچشمه آیات قرآنی است. تأویل با دو موضوع مهم قرآنی در پیوند است: نخست، منظور اصلی قرآن و آیات قرآنی، تأویل و باطن آن است؛ دوم، راه وصول به تأویل یا حقیقت پنهان در آیات، بیانات آن است.

توجه به این نکات درباره باطن قرآن دارای اهمیت است که معانی باطنی قرآن کریم بسیار گسترده و وسیع است و نیز مفاهیم و قواعد عام، جامع و فراگیری را تشکیل می‌دهند. این نوع از معانی قرآن در دو جهت گسترش مفهومی دارند: ۱. در جهت تطبیق بر مصادیق و افراد جدید در گذر زمان؛ ۲. در جهت شمول بر موضوعات متنوع و حتی جدید در حوزه‌های گوناگون از جمله در حوزه علوم انسانی.

قرآن کریم با اتکا بر دستورات و معارف خود، افعال و اندیشه‌های بشری را از طریق احکام، مواظب و حکمت‌های تنظیم و کنترل و از وقایع خارجی گزارش می‌کند؛ از این رو در ورای الفاظ و معانی ظاهری آیات قرآنی، حقایق و معارفی درباره انسان نهفته است؛ بدین ترتیب باطن آن به لحاظ کلیت و جامعیت خود، بسان نظریه‌ها و قوانین یا دست‌کم همچون تبیین‌های علمی بر علوم انسانی اثرگذار است و تحلیلی از ماهیت انسان و علل و عوامل پدیده‌های فردی و جمعی انسان ارائه می‌دهد و به همین دلیل به تولید و تحول علوم انسانی کمک می‌کند.

استکشاف باطن قرآن در بسیاری موارد در واقع کوششی است در جهت دستیابی به حقایقی درباره ماهیت و خصوصیات ذهنی، عاطفی و انگیزشی انسان که تأثیر مستقیم در چگونگی اندیشه‌ها، احساسات و کنش‌های وی دارد و نیز در جهت آگاهی از دلایلی است که وقایع را در جامعه انسانی رقم می‌زنند. کشف روابط میان بیانات قرآنی و حقایق انسانی نهفته در آنها نویدبخش دامنه گسترده‌ای از معرفت درباره انسان است.

منابع

۱. ابن‌منظور، محمدبن مکرم؛ لسان‌العرب؛ تحقیق جمال‌الدین میردامادی؛ چ ۳، بیروت: دارالفکر - دارالصادر، ۱۴۱۴ق.
۲. باقری، خسرو؛ هویت علم دینی: نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ تنظیم و ویرایش حمید پارسانیا؛ چ ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۴. ذهبی، محمدحسین؛ التفسیر والمفسرون؛ ج ۱، قاهرة: مكتبة الوهبة، ۱۳۹۶ق.
۵. راغب اصفهانی، حسن بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داودی؛ دمشق: الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ منطق تفسیر قرآن: روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن؛ چ ۳، قم: جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه، ۱۳۸۷.
۷. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی؛ تهران: صراط، ۱۳۸۵.
۸. سوزنجی، حسین؛ معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی؛ تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱.
۱۰. —؛ قرآن در اسلام؛ به کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۱. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ تحقیق احمد حسینی اشکوری؛ تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۱۲. علی‌پور، مهدی و سیدحمیدرضا حسینی؛ پارادایم اجتهادی دانش دینی (پاد)؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۱۳. غزالی، ابوحامد؛ جواهر القرآن؛ تحقیق و تصحیح وسام الخطاری و کاظم الأسدی؛ بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۹م.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ چ ۲، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.

۱۵. فنایی اشکوری، محمد؛ دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی: همراه با سه مقاله فلسفی دیگر؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷.
۱۶. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیرالصافی؛ تصحیح، تقدیم و تعلیق حسین الأعلمی؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۲ق.
۱۷. —؛ تفسیرالصافی؛ تصحیح، تقدیم و تعلیق حسین الأعلمی؛ ج ۵، چ ۲، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۱۸. قاسم‌پور، محسن؛ «علامه طباطبایی و تأویل»، مجموعه مقالات بیست و چهارمین دوره مسابقات بین‌المللی قرآن کریم؛ ج ۴، تهران: اسوه، ۱۳۸۸.
۱۹. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تعلیق علی اکبر غفاری؛ ج ۷، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۰. گلشنی، مهدی؛ «علم دینی»، علم دینی: دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها؛ قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۷-۲۲۱.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن؛ چ ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۲.
۲۲. معرفت، محمدهادی؛ «تأویل (معیار و شاخصه تأویل صحیح) فرق میان تفسیر و تأویل و ظهر و بطن قرآن»، بیّنات؛ ش ۶، تابستان ۱۳۷۴، ص ۳۸-۴۳.
۲۳. —؛ التفسیر الأثری الجامع؛ ج ۲، قم: مؤسسة التمهید، ۱۳۸۳.
۲۴. —؛ التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشيب؛ ج ۲، چ ۳، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامیه، ۱۴۲۵ق.
۲۵. —؛ التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۱۰، چ ۲، قم: مؤسسة التمهید، ۱۳۸۸.
۲۶. ملکیان، مصطفی؛ «امکان و چگونگی علم دینی (گفت‌وگو)»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی؛ ش ۲۲، خرداد ۱۳۷۹، ص ۱۰-۲۲.
۲۷. موحد ابطحی، سیدمحمدتقی؛ تحلیلی بر اندیشه‌های علم دینی در جهان اسلام؛ قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۵.

بازخوانی رویکرد عقلی مفسران در باره شعور مندی پدیده‌ها با تأکید بر دیدگاه فلسفی علامه طباطبایی

الهام توبه^۱ و نسرين انصاریان^۲

چکیده

یکی از معارف ارائه شده در قرآن کریم، توجه دادن به مسئله «شعور مندی پدیده‌ها» است. برخی مفسران در برخورد با این گونه آیات، اسناد شعور به پدیده‌ها را «اسنادی مجازی» و گروهی دیگر آن را «اسنادی حقیقی» دانسته‌اند. با توجه به جایگاه علمی علامه طباطبایی، تحلیل دیدگاه ایشان در این باره دارای اهمیت است. نوشته پیش رو به دنبال پاسخ گویی به این پرسش اصلی است: دیدگاه علامه طباطبایی در باره اسناد شعور به پدیده‌ها در قرآن کریم چیست؟ یافته‌های پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری صورت گرفته این است که به نظر ایشان همه پدیده‌ها به اندازه ظرفیت وجودی خود، از حیات بهره داشته و از آثار حیات که شعور و ادراک است، بهره‌مندند؛ لذا با توجه به اقامه دلایل عقلی و نقلی در این مسئله، دلیلی برای دست برداشتن از ظاهر آیات وجود ندارد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، رویکرد عقلی، شعور مندی پدیده‌ها، تفسیر المیزان، علامه طباطبایی.

۱. دانش پژوه سطح چهار معارف قرآن، مدرس و پژوهشگر جامعه الزهراء / نویسنده مسئول (elhamtobe@gmail.com).

۲. دانش آموخته سطح ۴ تفسیر تطبیقی، مدرس و پژوهشگر جامعه الزهراء (nasrin.ansarian@yahoo.com).

مقدمه

یکی از معارف بلند قرآن کریم این است که نظام هستی و تمامی موجودات و ذرات آن را دارای علم و شعور و ادراک و فهم می‌داند. از نظرگاه قرآن، جهان، سرشار از روح، احساس و شعور است. نغمه روح‌نواز تسبیح در همه ذرات جهان از درون اتم‌ها و از دل کهکشان‌ها برمی‌خیزد و هر موجودی به‌نوعی به حمد و ثنای حق مشغول است، اما بی‌خبران از درک آن عاجزند. در مورد آیاتی که به بیان شعورمندی پدیده‌ها پرداخته، تفاسیر گوناگونی از سوی مفسران ارائه شده است. این اختلاف ناشی از مبنایی است که هر یک از آنها در مورد علم و شعور موجودات دارند.

در نوشتار حاضر پس از مفهوم‌شناسی، ابتدا دو دیدگاه کلی مفسران در زمینه شعورمندی پدیده‌ها بیان شده است، سپس نمونه‌هایی از آیات که به این مسئله تصریح دارند، ذکر می‌شود. در این میان تلاش شده است تفاسیر ذیل هر آیه با روش توصیفی تحلیلی تبیین گردد و از آنجا که جایگاه علمی علامه طباطبایی^ع در مجامع تفسیری اهمیت بالایی دارد، مطالب با تکیه بر دیدگاه‌های ایشان بررسی می‌گردد.

اهمیت بحث این است که آگاهی از کیفیت شعورمندی پدیده‌ها علاوه بر افزایش معرفت به مضامین بلند قرآن، به انسان سطح بالاتری از جهان‌بینی که اعتقاد به وجود نظام احسن است، ارائه می‌کند و با تبیین چگونگی شهادت اشیاء و اعضای انسان، به تقویت تقوای او می‌پردازد و روحیه انسان را در برخورد با کائنات تلطیف می‌نماید.

باتوجه به آثار نوشته‌شده در این باره از جمله کتاب **شعور موجودات بر طبق حکمت متعالیه**، تألیف مرضیه هاشمی راد و مقالاتی چون «سریان درک و شعور و عشق در موجودات» نوشته عباس نیکزاد و «شعور موجودات در قرآن» به قلم علی عظیمی و... در این باره مشخص شد، اثری که اولاً، به بررسی شواهد قرآنی در این مسئله پرداخته باشد و ثانیاً، با تأکید بر نظر علامه طباطبایی^ع به‌نگارش درآمده باشد، وجود ندارد؛ از این‌رو هدف نوشته حاضر، پرداختن به این مطلب است که در سه محور «دیدگاه مفسران در مورد شعورمندی پدیده‌ها»، «شعورمندی پدیده‌های اخروی» و «شعورمندی پدیده‌های دنیوی» بررسی می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش مفاهیمی که در درک بهتر موضوع پژوهش حاضر مؤثر است، بررسی می‌گردد.

۱-۱. شعور

واژه «شعر» در اصل به معنای «موی سر یا بدن انسان یا غیرانسان» است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۱)، ص ۲۵۰ / ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۰۹ / طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۰). واژه «شعور» از این ریشه به معنای «دقت در علم و شناخت دقیق» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۵۶ / مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۷۵)؛ زیرا در دقت مانند موی سر است. مقصود از «شعورمندی پدیده‌ها» در مقاله حاضر «وجود درک و شناخت دقیق در آنها» است.

۱-۲. پدیده

«پدیده» واژه‌ای فارسی با این معانیست: «آنچه مشاهده یا با حواس ظاهری ادراک می‌شود»، «چیز تازه پدیدآمده»، «نوظهور»، «بی‌همانند در گذشته» (صدری افشار، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸)، «آنچه اتفاق می‌افتد یا وجود دارد و می‌توان آن را تجربه کرد»، «واقعیت خارجی اشیا که به وسیله حواس ادراک می‌شوند» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۸۷)، آشکار، روشن، نمایان و... (معین، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲). منظور از «پدیده» در مقاله حاضر، هر واقعیتی است که در خارج موجود است؛ اعم از جاندار یا از اشیای به‌ظاهر بی‌جان، خواه قابل رؤیت حسی باشد یا نباشد.

۲. دیدگاه مفسران درباره «شعورمندی پدیده‌ها»

قرآن کریم از چهار دسته عبادت «تسبیح»، «حمد»، «سجده» و «نماز» توسط پدیده‌ها سخن می‌گوید. در آیه: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ: ... و هر موجودی تسبیح و حمد او می‌گوید» (اسراء: ۴۴)، سخن از «تسبیح» و «حمد» موجودات عالم و در آیات: «أَمْ لَمْ تَبْرَأِ أَنَّ اللَّهَ يَسْبُحُ لَهُ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنِ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ: آیا ندیدی تمام کسانی که در آسمان‌ها و کسانی که در زمین‌اند، برای خدا سجده می‌کنند؟! و [همچنین] خورشید و ماه و ستارگان و کوه‌ها و درختان و جنبندگان ...» (حج: ۱۸) و «أَمْ لَمْ تَبْرَأِ أَنَّ اللَّهَ يَسْبُحُ لَهُ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَيَافَاتٍ كُلِّ قَدْ عَلِمَ صِيَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ: آیا ندیدی تمامی آنان که در آسمان‌ها و زمین‌اند، برای خدا تسبیح می‌کنند و همچنین پرندگان به‌هنگامی که بر فراز آسمان بال گسترده‌اند؟! هریک از آنها نماز و تسبیح خود را می‌داند ...» (نور: ۴۱)، سخن از «نماز» و «تسبیح» است.

باتوجه به اختلاف مبنای مفسران در این باره، دیدگاه‌های آنان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۲-۱. دیدگاه مخالفان «شعورمندی پدیده‌ها»

عده‌ای از مفسران مخالف «شعورمندی پدیده‌ها» هستند، این گروه در تفسیر آیاتی که به سجده، تسبیح، حمد و نماز کائنات اشاره دارند (نحل: ۴۹ / جمعه: ۱ / حدید: ۱ / حشر: ۱)، آورده‌اند که مقصود از «حمد» و «تسبیح» آنها نشانه‌هایی است که در آنان موجود است و بر وحدانیت خدا و صفاتی که در ذات مقدس اوست، دلالت می‌کند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۴، ص ۱۹۷ / رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۰۱). فخر رازی تا جایی پیش رفته است که تسبیح جمادات را محال و منتهی به کفر می‌داند و معتقد است اگر به چیزی که حیات ندارد، نطق و تسبیح نسبت دهیم، لازمه‌اش این است که نتوانیم به افعال الهی استدلال کنیم و حیات او را اثبات نماییم؛ به‌ناچار تسبیح عمومی موجودات را بر فقر ذاتی ممکنات که لازمه ماهیت آنهاست، حمل می‌کند (ر.ک: ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۴۲).

این گروه از مفسران معتقدند مقصود از سجده موجودات در قرآن کریم، سجود آنها به زبان «حال» است، نه «قال»؛ چراکه همه موجودات با انقیاد و اطاعت خود از حکم و تدبیر الهی در برابر او تسلیم و خاضع‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۲۲ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۴۹ / رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۳، ص ۲۱۳ / ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۱۷، ص ۱۶۴). برخی نیز تسبیح و سجده عمومی موجودات را مشترک لفظی دانسته‌اند که در عقلا به معنای «حقیقی» یا «تشریحی» است و در غیرعقلا به معنای «مجازی» یا «تکوینی» و به معنای دلالت حدوث وجود و آثار خلقت آنها بر خضوع ذاتی و تنزیه خداوند به کار رفته است (ر.ک: ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۱۷، ص ۱۶۴ و ج ۲۷، ص ۳۲۴ / قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۲۷). زمخشری در این باره برای حل اشکال «استعمال لفظ واحد، در دو معنای متفاوت»، ناگزیر در آیه «أَمْ لَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدُّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...» (حج: ۱۸)، یک فعل «يَسْجُدُ» دیگر پیش از «كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ»، در تقدیر گرفته و فعل ظاهر را به معنای سجده مجازی یعنی اطاعت و انقیاد تکوینی و فعل مقدر را به معنای سجده حقیقی یعنی اطاعت و عبادت می‌گیرد (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۴۹).

هرچند این گروه از مفسران عبارات گوناگونی را برای تبیین دیدگاه خود ذکر کرده‌اند، اما حاصل سخن همه آنها «عدم شعورمندی پدیده‌های عالم» است.

۲-۲. دیدگاه موافقان «شعورمندی پدیده‌ها»

در مقابل گروه قبل، عده‌ای دیگر از مفسران اعتقاد دارند تسبیح، حمد و سجده موجودات، «حقیقی» و از علم و شعور آنها سرچشمه گرفته است. شیخ طوسی سجده جمادات را ذلت و خضوع درونی می‌داند که ناشی از معرفت آنها به خداوند است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۳۰۲). ملاصدرا نیز معتقد است همه عناصر، جمادات و افلاک، ادراک و شعور دارند و سجده و تسبیح آنها مانند موجودات عاقل از هویت ذات باطن آنها که قابل ادراک حسی نیست، صادر می‌شود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۸-۱۵۰). امام خمینی^ع نیز تأویل تسبیح موجودات را به تسبیح تکوینی یا فطری، خلاف اخبار و آیات شریفه می‌داند و معتقد است: «سریان حیات و تسبیح شعوری و علمی اشیا را باید از ضروریات فلسفه عالییه و مسلمات ارباب شرایع و عرفان به حساب آورد» (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۴، ص ۶۶۴). همچنین بانو امین معتقد است: از آنجاکه تمامی صفات کمالیه از وجود ناشی می‌شود، هر موجودی به قدر سعه وجودی خود، دارای ادراک و شعور است و چون وجود جمادات ضعیف است، علم و شعور آنها نمایان نیست (ر.ک: امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۲، ص ۱۱۶). به اعتقاد آیت‌الله جوادی آملی:

صفات کمالی وجود از جمله علم مانند خود وجود، دارای وحدت تشکیکی و شدت و ضعف می‌باشد؛ لذا هیچ مرتبه‌ای از هستی نیست که با علم همراه نباشد؛ پس راهی برای حمل آیات مورد بحث بر مجاز نیست؛ چراکه هم برهان و هم عرفان، هماهنگ با آیات قرآن سخن از ادراک و شعور موجودات دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۱۵۴).

علامه طباطبایی^ع از جمله موافقان شعورمندی پدیده‌های عالم است. وی در تفسیر آیه «تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...» آسمان‌های هفت‌گانه و زمین و کسانی که در آنها هستند، همه تسبیح او می‌گویند و هر موجودی تسبیح و حمد او می‌گوید، ولی شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید...» (اسراء: ۴۴) می‌فرماید: عبارت «وَلَكِنْ لَّا تُفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» بهترین دلیل است بر اینکه منظور از تسبیح موجودات، تسبیح ناشی از علم و زبان قال است؛ چون اگر مقصود زبان حال موجودات و دلالت آنها بر وجود صانع بود، همه آن را می‌فهمیدند و دیگر معنا نداشت بفرماید «شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۸۱ و ۳۸۲).

به نظر علامه رحمته همه موجودات جهان به مقدار حظی که از وجود دارند، از علم و شعور بهره‌مندند و از آنجا که شعور دارای مراتب و به اختلاف مراتب دارای آثار گوناگون است، اگر آثاری را که از علم و شعور انسان و حیوانات می‌بینیم در سایر موجودات مشاهده نکردیم، نمی‌توانیم به عدم شعور و علم آنها حکم کنیم؛ بنابراین هیچ موجودی نیست مگر اینکه خود را درک می‌کند و با تمام وجود به نقص و احتیاج خود به پروردگارش که غنی مطلق است، علم دارد و او را تسبیح می‌نماید (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۳۴ و ج ۱۷، ص ۳۸۲). طبق این دیدگاه، جهان، جهانی سراسر گوش و زبان، سراسر روح و احساس و سراسر درک و شعور است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲۷، ص ۶۵۴).

۳. شعورمندی پدیده‌های اخروی

پس از بررسی کلی دیدگاه مفسران در مورد «شعورمندی پدیده‌ها»، در این قسمت آرای مفسران در مورد نمونه‌هایی از آیات که به «شعورمندی پدیده‌های اخروی» اشاره دارد، مورد کاوش قرار می‌گیرد.

۳-۱. شعورمندی اعضای بدن

قرآن کریم در موارد متعددی از اعضا و جوارح انسان به عنوان شاهدان روز قیامت نام می‌برد؛ از جمله در آیه «الْيَوْمَ نَحْتُمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»: امروز بر دهان‌شان مهر می‌نهمیم و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان کارهایی را که انجام می‌دادند، شهادت می‌دهند» (یس: ۶۵).

مفسرانی که به حیات و شعورمندی پدیده‌ها اعتقاد ندارند، تکلم و شهادت اعضا و جوارح انسان در قیامت را به ایجاد قدرت سخنوری طوطی‌وار، در دست و پا و... توسط خداوند معنا کرده‌اند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۳۰۲/ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۱۶۳)، اما علامه طباطبایی رحمته معتقد است در قیامت هر عضوی با علم به عمل خود شهادت داده و گویا می‌گردد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۱۰۳). بانو امین نیز عقیده دارد:

بنا بر دلیل عقلی و نقلی در کمون مام موجودات قوه و استعداد حیات، مخفی است و وقتی از صورت کنونی دنیوی به صورت اخروی تحول پیدا می‌کند، آنچه از استعداد کمال در آنها موجود بوده، به فعلیت و ظهور خواهد رسید (ر.ک: امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۵۳).

برخی نیز از عبارت قرآنی «يَكْسِبُونَ» در آیه مذکور که به فاعل صاحب ادراک و خرد نسبت داده می‌شود، استفاده کرده‌اند که هریک از اعضا و جوارح انسان، اعمالی را که انجام داده است، به یاد دارد و آنها را ذخیره می‌نماید؛ چرا که لازمه اتحاد حقیقی میان روح و اعضا این است که روح مجرد، به مرتبه هریک از حواس ظاهری تنزل نماید و آن را صاحب ادراک و شعور کند (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۴۰۰).

آیه دوم در این باره آیه شریفه ذیل است: «وَقَالُوا جَلُّودُهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ...: آنها به پوست‌های تن‌شان می‌گویند: چرا بر ضد ما گواهی دادید؟ آنها پاسخ می‌دهند: همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده، ما را گویا ساخته ...» (فصلت: ۲۱).

مفسران در تفسیر جمله «أَنْطَقَنَا اللَّهُ» و اینکه معنای «به زبان آمدن پوست بدن» چیست؟ اقوال گوناگونی دارند. بعضی گفته‌اند خداوند در آن روز علم و قدرت نطق برای آنها خلق می‌کند، به گونه‌ای که هر عضوی مانند یک انسان شهادت می‌دهد. برخی دیگر معتقدند مقصود از نطق و شهادت این است که اعضای انسان در قیامت، با ظاهر حال خود بر صدور اعمال از انسان دلالت می‌کند. بعضی دیگر گفته‌اند همان‌گونه که خداوند در درخت صوت ایجاد کرد، در هر عضوی صدایی خلق می‌کند تا علیه صاحب خود شهادت دهد (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۱۱۷/رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۵۵/زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۹۴)، اما علامه طباطبایی^۱ با موشکافی در الفاظ آیه، علم و شعور را برای اعضا و جوارح بدن اثبات می‌نماید. ایشان با بیان چند نکته به این مطلب اشاره می‌کند: الف) برگرداندن «ضمیر عقلا» در «قالوا» به اعضا و جوارح بدین معناست که مقام، مقامی است که اعضا و جوارح جزء «عقلا» محسوب شده‌اند؛ چون شهادت و نطق از شؤون عقلاست.

ب) از ظاهر سیاق و الفاظ «قول»، «شهادت» و «نطق» که در آیات آمده است، روشن می‌شود که مقصود از این الفاظ، نطق به معنای حقیقی کلمه یعنی اظهار ما فی الضمیر از راه زبان و سخن گفتن است.

ج) شهادت اعضای یک مجرم، درحقیقت نطق و تکلم واقعی است که از علمی ناشی شده که قبلاً آن را تحمل کرده است.

د) عبارت «الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» نیز اشاره می‌کند که مسئله نطق، اختصاص به اعضای انسان ندارد و شامل تمامی موجودات می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۷۹-۳۸۲).

۳-۲. شعور مندی بت‌ها

دومین مورد شعور مندی پدیده‌ها در آخرت، «شعور مندی بت‌ها» است؛ برای مثال در آیه ذیل آمده است:

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ: کیست گمراه‌تر از کسی که غیر خدا را می‌پرستد؟ کسی را که تا روز قیامت هم یک دعایش را مستجاب نمی‌کند و اصولاً از دعای پرستندگان خود بی‌خبرند (احقاف: ۵).

نکته کلیدی در آیه، الفاظ «مَنْ»، «هُمْ» و «غَافِلُونَ» است که برای «عقلا» استفاده می‌شود. مفسرانی که برای جمادات حیات و شعور قائل نیستند، در مقام توجیه این نکته برآمده‌اند و برخی گفته‌اند:

مقصود ذوی‌العقول از معبودان؛ یعنی ملائکه و انسان‌هاست یا اینکه این الفاظ از باب غلبه معبودان صاحب عقل بر بت‌های بی‌شعور، برای مجموع آنها به کار رفته است (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸، ص ۸ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۱۲ / حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۴۶۵).

علامه طباطبایی^۱ معتقد است: سنگ و چوب‌هایی که در این عالم در نظر ما جماد و بی‌جان‌اند، در نشئه آخرت دارای علم و شعور و حیات‌اند؛ چراکه آیه شریفه نسبت غفلت به آنها داده و غفلت از خواص موجود دارای شعور است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۸۸). مفسران دیگری نیز با برخی عبارات دیگر، نظر علامه در این باره را تأیید کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۳۰۵ / حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۲۴۳).

آیه دیگر در این باره آیه شریفه ذیل است:

اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا * كَلَّا سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادَتِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا: و آنان غیر از خدا معبودانی را برای خود برگزیدند تا مایه عزت‌شان باشد. هرگز چنین نیست! به‌زودی [معبودها] منکر عبادت آنان خواهند شد [بلکه] بر ضدشان قیام می‌کنند (مریم: ۸۱-۸۲).

در تفسیر این آیه نیز گروهی منکر عقل و ادراک بت‌های سنگی و چوبی شده‌اند (ر.ک: حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۵۵ / اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۲۹۷)، اما علامه معتقد است شأن قیامت چنین اقتضایی دارد که حقایق در آن روشن شود و از جمله حقایق این جهان، علم و ذی‌شعوری همه موجودات حتی بت‌های جامد است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۰۹).

حکمت و فلسفه اسلامی بازخوانی رویکرد عقلی مفسران درباره شعورمندی پدیده‌ها با تأکید بر ... ۳۱

آیات دیگری از قرآن کریم نیز بر شعور بت‌ها در قیامت دلالت دارند (ر.ک: فاطر: ۱۴ / نحل: ۸۶ / یونس: ۲۸).

۳-۳. شعورمندی جهنم

به‌گواهی قرآن کریم یکی از موجودات شعورمند در آخرت «جهنم» است. گواه این سخن آیه ذیل است:

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتَ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ [به‌خاطر بیاورید]
روزی را که به جهنم می‌گوییم: آیا پر شده‌ای؟ و او می‌گوید: آیا افزون‌براین
هم هست؟! (ق: ۳۰).

اقوال مخالفان «شعورمندی پدیده‌ها» درباره کیفیت خطاب به جهنم و پاسخ به این خطاب به‌قرار ذیل است:

- پرسش و پاسخ مربوط به خازنان دوزخ است (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۳۶۹).

- پرسش و پاسخ تشبیهی برای تصویر و تثبیت معنا در قلب مخاطب است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۳۸۹)؛ همان‌گونه که در تفسیر آیه «تَكَادُ تَمِيْزُ مِنَ الْعَيْظِ...» نزدیک است [دوزخ] از شدت غضب پاره پاره شود... (ملک: ۸) نیز قائل به تشبیه‌اند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۷۸ / رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۸۶ / اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۲۲۳).

- پرسش خداوند از جهنم به لسان تکوین و پاسخ او به زبان حال است (ر.ک: رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۷۴ / ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۲۶، ص ۲۶۵).

- پاسخ‌گویی با خلق صوت در جهنم و از طریق ایجاد آلت کلام در اوست (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۲۲).

در مقابل این گروه که حقیقت مخاطب قرارگرفتن جهنم و پاسخ‌گویی او را بر نمی‌تابند، علامه طباطبایی^ع معتقد است خطاب به جهنم واقعی و پاسخ جهنم به زبان قال و حقیقی است؛ زیرا تمامی موجودات دارای حیات و شعورند؛ هرچند ما آنها را جماداتی بی‌شعور می‌پنداریم (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۱۰۹). مؤید کلام علامه^ع سخن مفسران دیگر است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۵، ص ۴۴ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۲۷۶).

۳-۴. شعورمندی زمین

یکی دیگر از موجودات باشعور قرآن کریم در آخرت، «زمین» است که آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا:

در آن روز زمین تمام خبرهایش را بازگو می‌کند» (زلزله: ۴) بدان اشاره دارد. در میان مفسرانی که اعتقادی به شعورمندی پدیده‌های جهان ندارند، اختلاف است که آیا خداوند زمین مرده را زنده می‌کند و به آن شعور می‌دهد تا از حوادث خبر دهد یا اینکه صوتی در روی زمین خلق می‌کند تا آن صوت خبر دهد، یا آنکه زمین به زبان حال دلالت می‌کند بر اینکه بر پشت آن چه حوادثی رخ داده است؟ (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۲۵۵ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۹۹ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۷۸۴ / فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۵۸ / قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۳۸۹).

علامه طباطبایی رحمته‌الله اعتقاد دارد زمین نیز برای خود شعوری دارد و هر عملی که در آن واقع می‌شود، می‌فهمد و خیر و شرش را تشخیص می‌دهد و آن را برای روز ادای شهادت تحمل می‌کند تا در قیامت که به او اذن داده می‌شود، شهادت خود را ادا کرده و از حوادث واقعه در آن خبر دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۴۲)؛ همچنان که ملاصدرا معتقد بود خداوند در قیامت نطق زمین را از حدّ قوه به فعل درمی‌آورد و زمین را به صورت جوهر ناطقی به اخبار خود گویا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۲۶). بانو امین نیز گویا شدن زمین به اخبار را این‌گونه تبیین می‌کند که هر موجودی ولو به صورت جمادی باشد، دارای قوه یا نفسی است که اگر در مواد نباشد، اجزای ماده پراکنده می‌گردد؛ بنابراین وقتی زمین از صورت کنونی دنیوی خود به صورت جمعی اخروی تحول می‌یابد، آنچه در باطنش از قوه و استعداد حیات و شعور نهفته به فعلیت و ظهور می‌رسد و ما فی الضمیر خود را ارائه می‌دهد (ر.ک: امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۵، ص ۲۲۸).

۴. شعورمندی پدیده‌های دنیوی

پس از بیان دیدگاه مفسران در مورد تفسیر آیاتی که به «شعورمندی پدیده‌های اخروی» اشاره کرده است، در این قسمت آرای مفسران در مورد نمونه‌هایی از آیات که به «شعورمندی پدیده‌های دنیوی» اشاره دارد، بررسی می‌شود.

۴-۱. شعورمندی آسمان و زمین

برخی آیات گواه شعورمندی آسمان و زمین‌اند؛ از جمله در آیه ذیل آمده است:

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِالْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ: سپس به آفرینش آسمان پرداخت، درحالی که به صورت دود بود، به آن و به زمین دستور داد: به وجود آید، خواه از روی اطاعت و خواه

اکراه! آنها گفتند: ما از روی طاعت می‌آییم [و شکل می‌گیریم]! (فصلت: ۱۱).

نکته کلیدی در آیه، واژه «قالتا» است. برخی مفسران مخالف شعورمندی پدیده‌ها، در ذیل این آیه نیز آورده‌اند که واژه «قالتا» در آیه مذکور به معنای حقیقی استعمال نشده است؛ زیرا زمین و آسمان عقل ندارند که امر خدا را درک و اجابت کنند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۵۴/طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۸/ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۲۵، ص ۲۰)، اما علامه طباطبایی رحمته‌الله خطاب در آیه را به «معنای حقیقی» گرفته و آورده است: از آنجا که سخن گفتن خدا با هر چیزی به حسب حال آن متفاوت است، امر خدا در این آیه «تکوینی» است که برای فهم عامه بدین صورت بیان شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۶۶). مفسران دیگری نیز به این دیدگاه قائل‌اند (امین‌اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۳۱/مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۲۲۹/حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۴۰۲).

علاوه بر آیات مذکور، آیات دیگری نیز بر شعورمندی آسمان و زمین دلالت دارند (ر.ک: هود: ۴۴/دخان: ۲۹/مریم: ۹۰/شوری: ۵).

۴-۲. شعورمندی کوه‌ها

دومین مورد از شعورمندی پدیده‌های دنیوی، «شعورمندی کوه‌ها» است که آیه ذیل گواه بر آن می‌باشد: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ: ما کوه‌ها را مسخّر او ساختیم که هر شامگاه و صبحگاه با او تسبیح می‌گفتند» (ص: ۱۸).

اقوال مفسران در کیفیت تسبیح کوه‌ها با داود علیه السلام در آیه مذکور و آیه هم‌مضمون با آن (انبیاء: ۷۹) به چند دسته تقسیم می‌شود:

۱. به صورت خلق صدا در کوه‌ها (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۲، ص ۱۶۸ و ج ۲۵، ص ۱۹۵/زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۲۹/مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۸۰/قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۴۶۶)؛
۲. به معنای همراهی و سیر آنها با داود علیه السلام (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۹۱)؛
۳. به زبان حال بوده، نه قال (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۲۶۸)؛
۴. معجزه و کرامتی بود مخصوص به داود علیه السلام (ر.ک: ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۲۲، ص ۲۵)؛
۵. خداوند نیروی روح و قلب و شنوایی داود علیه السلام را چنان تقویت نمود که تسبیح کوه‌ها را می‌شنید (ر.ک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۸۶/حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۵۰۶).

به نظر علامه رحمته تسبیح درونی کوهها در آیه مذکور به معنای حقیقی و به زبان قال بود، همان گونه که همه چیز در عالم تسبیح نفسی دارد. به اعتقاد ایشان باتوجه به آیه مذکور و آیه مشابه آن یعنی آیه «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطُّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء: ۹۱)، عبارات قرآنی «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ»، «يُسَبِّحْنَ» و «سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ» می‌رساند که معنای تسبیح کوهها با داود علیه السلام این است که اگرچه همه ذرات جهان ذکر و تسبیح و حمد خدا می‌گویند، خواه داودی با آنها هم‌صدا بشود یا نشود، ولی امتیاز داود این بود که به‌هنگام سردادن نغمه تسبیح، زمزمه درونی این موجودات به نغمه برونی و هماهنگ با او تبدیل می‌شد (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۱۳ و ج ۱۷، ص ۱۹۰).

در آیات قرآن کریم سنگ‌ها نیز دارای درک و شعور معرفی شده‌اند؛ به‌صورتی که در اثر این ادراک، حالت خشیت از خدا در آنها پدیدار می‌گردد. علامه طباطبایی رحمته در تفسیر آیه «وَأِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْمِزُكَ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ: و پاره‌ای [سنگ‌ها] از خوف خدا [از فراز کوه] به زیر می‌افتد...» (بقره: ۷۴) می‌فرماید:

سنگ‌ها هم به‌طور تکوینی، امر خدا را می‌فهمند و آن را اطاعت می‌کنند و اگر خداوند سقوط سنگ‌ها را که مستند به عوامل طبیعی است، هبوط از ترس خدا خوانده، بدین جهت است که درحقیقت خدا به او امر کرده که سقوط کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۰۳).

برخی آیات نیز به شعورمندی آسمان و زمین و کوهها با هم اشاره کرده است؛ ازجمله آیه: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يُحْمِلُنَهَا وَاشْفَقْنَ مِنْهَا... ما امانت [تعهد، تکلیف و ولایت الهیه] را بر آسمان‌ها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، آنها از حمل آن سر برتافتند و از آن هراسیدند...» (احزاب: ۷۲).

مفسرانی که به شعورمندی پدیده‌ها قائل نیستند، در تفسیر آیه مذکور نیز وجوه گوناگونی را ذکر کرده‌اند:

۱. مقصود از آسمان و زمین و کوهها، موجودات صاحب شعور ساکن در آنهاست، نه خود آنها (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۸۵).

۲. مقصود از عرضه نمودن امانت و ایا از پذیرش آن، بیان مثلی است برای شدت انقیاد آسمان و زمین و کوهها به‌رغم عظمت‌شان نسبت به انسان و سختی و شدت تکلیفی که انسان برعهده گرفته است (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۳۶۸ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۵۶۴ / اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۵۱۰).

علامه طباطبایی رحمته‌الله در این باره معتقد است: منظور از «عرضه کردن»، «مقایسه نمودن» است؛ یعنی هنگامی که این امانت با استعداد آنها مقایسه شد، آنها با درک و شعور خود، عدم شایستگی خویش را برای پذیرش این امانت بزرگ اعلام کردند و تنها انسان بود که استعداد پذیرش چنین امانتی را داشت (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۳۴۹). مفسران دیگری نیز هم‌رأی علامه‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۴۵۳-۴۵۷ / قرشی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۴۰۱).

۴-۳. شعورمندی اجرام فلکی

سومین مورد از شعورمندی پدیده‌های دنیوی، «شعورمندی اجرام فلکی» است که آیه ذیل بدان اشاره دارد: «... وَ كَلَّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ: ... هر یک در مداری در حرکت‌اند» (یس: ۴۰ / انبیاء: ۳۳). علامه طباطبایی رحمته‌الله در ذیل آیه آورده است که واژه «يَسْبُحُونَ» که با صیغه مذكر عاقل آمده، بیانگر این است که اجرام فلکی مانند انسان عاقل در برابر مشیت خدا رام بوده و امر او را اطاعت می‌کنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۹۱). برخی از مفسران نیز در این مورد با علامه رحمته‌الله هم‌عقیده‌اند (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۴۶۰ / رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۶، ص ۱۵۴ / حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۴۰۳ / قرشی، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۸۶).

۴-۴. شعورمندی باد

یکی دیگر از پدیده‌های شعورمند دنیا که در قرآن کریم ذکر شده، «باد» است:

وَ لِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَ كُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ: و تندباد را مسخر سلیمان ساختیم که به فرمان او به‌سوی سرزمینی که آن را پُربرکت کرده بودیم، جریان می‌یافت و ما از همه‌چیز آگاه بوده‌ایم (انبیاء: ۸۱).

آیات ۱۲ سوره سبأ و ۳۶ سوره ص نیز مضمونی قریب به آیه مذکور دارند. هرچند بیشتر مفسران از کنار این آیات بدون اشاره به این مطلب گذشته‌اند و آن را حاصل «اراده قوی و نیرومند سلیمان» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۵۴۰)، «معجزه‌ای از او» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۵۸)، «استجابت دعای او» (ابن‌عاشور، [بی‌تا]، ج ۱۷، ص ۹۱) و... دانسته‌اند، ولی باتوجه به «لام تملیک» که در آیات پیش‌گفته به سلیمان اضافه شده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۳۰ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۵۸)، این نکته را می‌توان استفاده کرد که بادها همچون برده‌ای دارای عقل و ادراک، در استخدام سلیمان و مقهور

اراده او با سرعتی که او می‌خواست به هر سرزمینی که فرمان می‌داد، جریان می‌یافتند. علامه طباطبایی رحمته‌الله ذیل سه آیه پیشین، در مورد شعورمندی باد نکته‌ای بیان نکرده است، اما با توجه به دیدگاه ایشان در موارد مشابه، به احتمال قوی در این مورد نیز به شعورمندی بادها قائل است.

۴-۵. شعورمندی جانوران

برخی از آیات قرآن کریم به شعورمندی جانوران دلالت دارد: از جمله آیه:

أَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْخِجُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدِّ
عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ: آیا ندیدی تمام آنان که در آسمان‌ها و زمین‌اند، برای
خدا تسبیح می‌کنند و همچنین پرندگان به‌هنگامی که بر فراز آسمان بال
گسترده‌اند؟! هریک از آنها نماز و تسبیح خود را می‌داند ... (نور: ۴۱).

در این آیه ضمن بیان تسبیح آسمان‌ها و زمین و هرچه در آن است، به تسبیح پرندگان نیز اشاره شده است. برخی مفسران معتقدند منظور از تسبیح اشاره‌شده، زبان حال است؛ بدین معنا که مجموعه نظام جهان هستی با زبان بی‌زبانی، از قدرت و عظمت خالق خود و علم و حکمت بی‌انتهای او سخن می‌گویند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۰۱ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۳۳) و عده‌ای دیگر آورده‌اند که مقصود از تسبیح و صلوات پرندگان، تسبیح حقیقی و به زبان قال است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۴۵ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۱۰ / قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۳۲۳).

علامه تسبیح و صلوات در آیه مذکور را «حقیقی» می‌داند و معتقد است تمامی ذرات این عالم دارای درک و شعورند و تسبیح و حمد خدا می‌گویند؛ هرچند ما قادر به درک آن نیستیم. ایشان می‌فرماید: جمله «أَمْ تَرَ» که آیه با آن آغاز می‌شود، بر این مطلب دلالت دارد که تسبیح موجودات و دلالت آنها بر منزه بودن خدا، به‌اندازه‌ای روشن است که هیچ خردمندی در آن تردید نمی‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۳۴-۱۳۵).

در تأیید شعورمندی موجودات، به آیاتی که در مورد داستان «سلیمان و هدهد» آمده است، می‌توان اشاره کرد:

و تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ* لَأُعَذِّبَنَّهُ
عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ: [سلیمان] در
جست‌وجوی پرنده برآمد و گفت چرا هدهد را نمی‌بینم یا اینکه او از غایبان
است. من او را قطعاً کیفر شدیدی خواهم داد یا او را ذبح می‌کنم یا دلیل
روشنی برای من بیاورد (نمل: ۲۰-۲۱).

برخی مفسران معتقدند این میزان شعور و قدرت تکلم در موجودات، مخصوص زمان سلیمان بود که یا توسط خود سلیمان به آنها موهبت شده (ر.ک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۱۲۴) یا توسط خداوند به آنها الهام شده است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۶۱/ رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۴۸)، اما علامه^۱ در مورد اثبات شعور هدهد می‌فرماید:

هنگامی که هدهد بازگشت و آثار خشم را در سلیمان مشاهده کرد، بلافاصله اعلام کرد که به چیزی احاطه علمی پیدا کرده که حتی سلیمان از آن بی‌خبر است و هنگامی که خشم سلیمان را فرونشاند، تحلیلی دقیق از وضع فرهنگی و اجتماعی و معنوی مردم سبأ به او ارائه داد و معلوم است که این امر جز به قدرت عقل و شعور امکان‌پذیر نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۵۵).

کلام دیگر مفسران نیز تقویت‌کننده نظر علامه است. برخی آورده‌اند که بنا بر سیاق آیات، میزان عقل و درایت هدهد به اندازه‌ای بود که سلیمان او را برای بررسی اوضاع سیاسی قصر ملکه سبأ پس از ارسال نامه به بلقیس، مأمور کرد (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۴۵۰). برخی نیز متذکر شده‌اند که تهدید سلیمان به اعدام یا مجازات هدهد در صورت عدم عذر موجه برای غیبت او، زمانی عادلانه بود که هدهد مکلف و عاقل بوده باشد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۴۲).

یکی دیگر از آیاتی که به شعور موجودات دلالت دارد، آیه ذیل است:

... قَالَتْ مَلَكَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ: مورچه‌ای گفت: به لانه‌های خود بروید تا سلیمان و لشکرش شما را پایمال نکنند، درحالی که نمی‌فهمند (نمل: ۱۸).

در تفسیر این آیه، برخی سخن‌گفتن مورچه را به معنای الهام خداوند به سلیمان از آنچه در دل مورچه می‌گذشت، دانسته‌اند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۱۷۲). برخی آن را به خلق استثنایی عقل و نطق توسط خداوند در او (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۴۸/ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۳۳) یا غریزه خدادادی که در باطن او به ودیعه گذاشته شده است (امین اصفهانی، ۱۳۶۱، ج ۹، ص ۳۱۹) تفسیر کرده‌اند.

بر اساس مبنای علامه طباطبایی^۲ هیچ استبعادی ندارد که موجودات دارای عقل و شعور باشند؛ زیرا چنان‌که آیات قرآن بیان می‌کنند: «وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ ... ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ يُحْشَرُونَ: هیچ جنبنده‌ای در زمین و هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز

می‌کند، نیست، مگر اینکه امت‌هایی همانند شما هستند ... سپس همگی به‌سوی پروردگارشان محشور می‌گردند» (انعام: ۳۸)، موجودات زنده، امت‌ها و جامعه‌هایی‌اند که مانند انسان دارای کثرت و عددند و افراد هر امتی در نوع خاصی از زندگی، ارتزاق، تولیدمثل، تهیه مسکن و سایر شئون حیات مشترک‌اند، ولی باتوجه به عبارت «**أُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ**» در آخر آیه استفاده می‌شود که مقصود از وجه اشتراکی که موجب تشابه انسان و دیگر موجودات در مسئله «حشر» و بازگشت به خداست، داشتن شعور و زندگی ارادی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۷۳)؛ بنابراین هنگامی که حفظ ظاهر آیه و حمل آن بر معنای حقیقی امکان‌پذیر است، دلیلی ندارد که آن را بر کنایه و مجاز یا زبان حال و مانند آن حمل کنیم (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۴، ص ۶۶۴/ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۳۶).

نتیجه

در منطق قرآن کریم همه موجودات عاقل و دارای شعور و ادراک‌اند؛ حتی اشیایی که به‌نظر ما فاقد حیات‌اند، می‌بینند، می‌شنوند، سخن می‌گویند، خالق خود را می‌شناسند و او را با زبان خاص خود تسبیح و حمد می‌گویند و در برابر او متواضعانه به نماز می‌ایستند و سجده می‌کنند. قدمای مفسران غالباً در برخورد با آیاتی که همه‌چیز را دارای حیات و شعور معرفی می‌کنند، اسناد ادراک و علم به پدیده‌ها را اسنادی مجازی دانسته و این آیات را بر خلاف ظاهر آن تفسیر کرده‌اند، ولی مفسران متأخر به‌ویژه علامه طباطبایی^۱ به این حقیقت پای‌بندند که حقیقت وجود، عین شعور، علم، قدرت، تکلم، ادراک و دیگر شئون حیاتی است و همه پدیده‌ها به‌اندازه وسعت و ظرفیت وجودی خود، از حیات و آثار آن برخوردارند و هیچ دلیلی ندارد تسبیح، حمد، صلوات و سجده در آیات قرآن، به‌معنای تکوینی و به زبان حال تفسیر شود. علاوه بر آیاتی که در مقاله حاضر ذکر شد، اخبار متعددی در مورد شعورمندی پدیده‌ها به ما رسیده است که قابل تحقیق و بررسی می‌باشد.

منابع

۱. ابن عاشور، محمدبن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ ج ۱۷، ۲۲، ۲۵ و ۲۶، [بی‌جا]: [بی‌تا]. [بی‌تا].
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۴ و ۵، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. امین اصفهانی، نصرت؛ مخزن العرفان در تفسیر قرآن؛ ج ۱۱، ۱۲، ۱۳ و ۱۵، تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
۴. اندلسی، محمدبن یوسف؛ البحرالمحیط فی التفسیر؛ ج ۷، ۸ و ۱۰، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۵. انوری، حسن؛ فرهنگ بزرگ سخن؛ ج ۲، ۲، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوارالتنزیل و أسرارالتأویل؛ تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشلی؛ ج ۴، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ رحيق مختوم؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ ج ۹، ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۸. حسینی همدانی، محمدحسین؛ انوار درخشان؛ ج ۱۱، ۱۲، ۱۴ و ۱۵، تحقیق محمدباقر بهبودی؛ تهران: کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
۹. حقی بروسوی، اسماعیل؛ تفسیر روح البیان؛ ج ۵، ۷ و ۸، بیروت: دارالفکر، [بی‌تا].
۱۰. خمینی، سیدروح‌الله؛ شرح چهل حدیث؛ ج ۳۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۱. خوبی، سیدابوالقاسم؛ البیان فی تفسیرالقرآن؛ ترجمه جعفر حسینی؛ تهران: دارالتقلین، ۱۳۸۷.
۱۲. رازی، ابوالفتوح؛ روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن؛ تحقیق محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح؛ ج ۱۶ و ۱۸، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمدبن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹ و ۳۰ و ۳۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. زمخشری، محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ ج ۳ و ۴، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.

۱۶. شیرازی (صدرا)، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۶ و ۷، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۷. صدری افشار، غلامحسین و همکاران؛ فرهنگ معاصر فارسی؛ تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۱.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ۷، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸ و ۲۰، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تحقیق محمدجواد بلاغی؛ ج ۷، ۸، ۹ و ۱۰، چ ۳، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ ج ۳ و ۴، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۱. طوسی، محمدبن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۷، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ کتاب العین؛ قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۳. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیر الصافی؛ ج ۵، تهران: انتشارات صدر، ۱۴۱۵ق.
۲۴. قرشی، علی اکبر؛ تفسیر أحسن الحدیث؛ ج ۶، ۷، ۸ و ۹، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
۲۵. قمی مشهدی، محمدبن محمدرضا؛ تفسیر کنزالدقائق و بحر الغرائب؛ ج ۹، ۱۰ و ۱۴، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۶. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۶، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۲۷، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱۵، ۲۰، ۲۱ و ۲۲، چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۹. مبینی، رشیدالدین؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار؛ تحقیق علی اصغر حکمت؛ ج ۶، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

نقش عقل در معارف فقهی دین از منظر علامه طباطبائی با تأکید بر المیزان

محمود الیاسی^۱، مهدی عبداللهی^۲ و محمد جعفری^۳

چکیده

مسئله نقش عقل در معارف فقهی دین، یکی از مسائلی است که در معرفت دینی مورد بحث قرار گرفته و علامه طباطبائی^۱ نیز به مناسبت در تفسیر المیزان، این نقش عقل را تبیین کرده است که به مواردی از آن اشاره خواهد شد. مهم ترین مسئله در این حوزه، گستره اعتبار عقل در فروع و احکام الهی است. اینکه در روایات از عقل به عنوان «حجت باطنی» تعبیر شده است، نشان می دهد عقل از درون بسان وحی می تواند واقعیت را ببیند و از آنجا که واقعیت دوتا نیست، این دو راهنما در رهنمونی خود به یک جا خواهند رسید. سر اینکه گفته اند: «ان السمعیات ألطاف فی العقلیات»، همین است؛ بر این اساس به استثنای برخی مذاهب، عقل از نگاه تمامی فرق اسلامی به عنوان یکی از منابع دین شناسی از جمله احکام فقهی، مورد پذیرش قرار گرفته است؛ اگرچه در ضیق وسعه این منبع میان مسلمانان اختلاف است. با توجه به اینکه عقل یکی از منابع استنباط احکام شرعی است، دو نقش اساسی برای آن در فقه می توان نام برد: نخست مستقلات عقلیه و دیگری غیرمستقلات عقلیه که مواردی از سازگاری عقل و شرع و عدم مخالفت این دو در مستقلات عقلیه بیان خواهد شد.

واژگان کلیدی: عقل، دین، احکام، علامه طباطبائی^۱، تفسیر المیزان.

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

۲. استادیار مؤسسه حکمت و فلسفه ایران (mabd1357@gmail.com).

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

مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل در حوزه فلسفه دین، رابطه عقل و وحی است که از جمله آن رابطه عقل با فروع و احکام الهی است. در این مسئله، پرسش‌هایی مطرح می‌باشد:

گستره اعتبار عقل در احکام به چه میزان است؟ علل تشریح برخی فروع فقهی چیست؟ دو نقش مهم و اساسی عقل در ارتباط با شرع که نقش مستقلی و غیرمستقلی است، با چه مصادیقی می‌تواند مطرح شود؟

در پژوهش حاضر ضمن تأکید بر سازگاری عقل و شرع و رد هرگونه تضاد میان این دو، به بررسی جایگاه عقل در میان برخی مسائل فقهی دین و نقش مستقلی که با عنوان «مستقلات عقلیه»؛ دلیل عقلی که هر دو مقدمه آن عقلی باشد» و احکام غیرمستقلات عقلیه یعنی اینکه قیاس آن از دو مقدمه - یکی عقلی و دیگری غیرعقلی - تشکیل شده است. در برخی موارد به مصادیق آن اشاره می‌شود.

۱. عقل، معرفت و دین از منظر علامه طباطبایی *

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.

تعریفی که در این مقاله مورد 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 این‌گونه آفریده است 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 (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۹). ایشان درباره مفهوم معرفت، معرفت را بدیهی دانسته و این‌گونه می‌گوید:

ما هم هستی علم را نزد خود بالوجدان می‌یابیم و هم معنای آگاهی برای ما
 بداهت دارد و مفهوم علم نزد ما بدیهی است و بی‌نیاز از تعریف منطقی
 می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۶).

علامه * درباره مفهوم دین به تعریف‌های گوناگونی در **المیزان** اشاره می‌کند (همان، ج ۱، ص ۳۰۰، ج ۳، ص ۱۰ و ج ۵، ص ۲۸۰، ج ۱۸، ص ۲۴ و ج ۱۹، ص ۱۷۱ و ...)

به نظر می‌رسد جامع‌ترین تعریفی که مد نظر ما در این تحقیق است این گونه 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 از جهت معرفت‌شناسی، دین را مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها و تعابیر می‌توان دانست که در مورد عقاید، اخلاق و احکام بوده و محتوای کتاب را تشکیل می‌دهند (همان، ج ۳، ص ۱۶۲ / همو، ۱۳۸۸، ص ۸۴) و بر همین اساس معرفت فقهی یکی از شاخه‌های معرفت دینی به شمار می‌رود.

۲. عقل و شناخت احکام شرعی

عقل در دریافت احکام و دستورات شرعی دو نقش عمده دارد:

الف) عقل به عنوان ابزار شناخت احکام الهی: که قوه فاهمه انسان است و همه ادراکات ما از همین طریق است (جعفری، [بی‌تا]، ص ۵۷). در این کاربرد، انسان نیروی اندیشه خود را در فهم کتاب و سنت به کار می‌بندد و از آن به صورت ابزاری برای فهم گزاره‌های وحیانی از جمله احکام شرعی عملی بهره می‌جوید.

ب) عقل به عنوان منبع احکام شرعی: که قوه مدرکه کلیات است و با تکیه بر استدلال، به تولید اندیشه می‌پردازد (همان). در این نقش، انسان گوهر خرد را بر کرسی داوری می‌نشانند و به صورت منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت، صدور احکام شرعی را از آن طلب می‌کند.

بیشتر کسانی که در این مقام نسبت به عقل به دید تحقیر نگریسته‌اند و از منزلت آن فروکاسته‌اند یا با نگاه افراطی، عقل ظنی مانند قیاس و استحسان را حجت دانسته‌اند، عقل به منزله منبع مورد نظر آنها بوده است. نه عقل به عنوان ابزار شناخت؛ زیرا دست‌کم در میان متفکران جهان اسلام در لزوم استفاده از عقل به عنوان ابزاری برای فهمیدن کتاب و سنت، اختلاف و نزاعی وجود ندارد (فناهی و مدرسی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۹).

۳. گستره اعتبار عقل، در فروع و احکام

یکی از محدودیت‌های ادراکی عقل، به مقوله جزئیات احکام عملی دین مربوط می‌شود. عقل می‌داند که در جزئیات، مجاز به دخالت نیست و فقط در زمینه‌هایی کلی در حریم دین‌شناسی راه دارد و مانند چراغی می‌تواند مناطق کلی را روشن‌نگری کند. عقل چه می‌داند فلان نماز باید چند رکعت باشد. عقل از کجا بداند تلبیه‌گفتن حاجی در حج قرآن به این است که نعلین خود را به گردن شتر قربانی آویزان کند. صدها موارد از این دست در اصول و فروع دین هست که عقل مؤخّداً سمعاً و طاعتاً آن را می‌پذیرد و نسبت به ساحت قدس ربوبی فقط عبد محض است و می‌فهمد که بی‌مدد نقل، راه به جایی نمی‌برد. این محدودیت ادراک، نکته‌ای نیست که کسی بر عقل تحمیل کند، بلکه خود عقل نظری به جهل و قصور خویش در بسیاری موارد معترف می‌باشد؛ از این رو بهترین دلیل و بیشترین دلیل نیاز به وحی و نبوت و دین الهی از ناحیه عقل نظری اقامه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۹).

مرحوم علامه^۳ نیز بر این باور است که جزئیات احکام چیزی نیست که هرکس بتواند به‌طور مستقل و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا^ﷺ آن را از قرآن کریم استخراج کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۸۴)؛ بر همین اساس تصریح می‌کند:

به هیچ‌عنوان امکان ندارد تفصیل شرایع الهی و جزئیات آن و خصوصیتی که خداوند برای معاد ذکر فرموده، با مقدمات کلی عقل اثبات نمود؛ زیرا دست عقل ما به آن خصوصیات و جزئیات نمی‌رسد؛ تنها راه اثبات آن، تصدیق به نبوت پیغمبر صادق است که آن جزئیات و اصل معاد را از طریق وحی اثبات کنیم؛ چون وقتی خود نبوت پیامبری صادق با ادله عقل ثابت شد، دیگر لازم نیست فروعات آن مسائل نیز با ادله عقل جداگانه‌ای اثبات شود؛ چون فرض کردیم نبوت این پیغمبر و صدق آنچه آورده با ادله عقلی ثابت شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۱۲ و ج ۱۶، ص ۱۸۷).

ایشان همچنین وقتی از راه‌های درک مقاصد و معارف دینی سخن می‌گویند، در مقام بیان تفاوت طریق ظواهر دینی با دیگر راه‌ها - یعنی طریق عقل و طریق کشف - متذکر این مطلب می‌شود که طریق ظواهر دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برد و موارد اعتقادی و عملی دعوت (اصول معارف و اخلاق) را به دست آورد؛ بر خلاف دو طریق دیگر - یعنی طریق عقل و طریق کشف - زیرا اگرچه از راه عقل، مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات

مسائل عملی (فروع دین) را می‌توان به دست آورد، ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارد، از شعاع عمل آن خارج‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۷۴-۷۵).

۴. فراحسی و فراتجربی بودن فروع و احکام الهی

علامه طباطبایی * درباره فراحسی و فراتجربی بودن فروع و احکام الهی این‌گونه اظهار می‌دارد: کسانی‌اند که می‌خواهند با استعمال حس و تجربه، احکام تشریح شده و قوانین موضوعه را تشخیص دهند؛ مثلاً حکمی از احکام را در جوامع بشری آزمایش می‌کنند تا ببینند در فلان جامعه چند درصد اثر گذاشته و در آن دیگری چند درصد. اگر دیدند در غالب جوامع حسن اثر داشته، حکم می‌کنند به اینکه این حکم خوب و ثابت است و باید همیشه باشد و اگر دیدند اثرش آن‌گونه که باید چشم‌گیر نیست، آن را دور انداخته و حکمی دیگر را به کرسی بنشانند؛ همچنان‌که بیشتر علمای اهل سنت که به قیاس و استحسان قائل‌اند، چنین خطایی را مرتکب شده‌اند، با اینکه قیاس فقهی و استحسان و آن اظهارنظرهایی که نامش را شمّ الفقاهه می‌گذارند، امارات و نشانه‌هایی است برای کشف حکم، نه برای جعل حکم که البته بحث در اطراف مسئله قیاس و استحسان، ارتباطی با کار حاضر که تفسیر قرآن کریم است، ندارد و باید درباره آن به کتب اصول مراجعه شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۳۴).

بنابراین قرآن کریم همه این روش‌ها را باطل می‌داند و اثبات کرده است که احکام تشریح شده‌اش همه فطری و روشن است و تقوا و فجوری که در فطرت همه انسان‌ها هست، الهامی علمی است که جزئیات آن فقط و فقط باید از ناحیه وحی گرفته شود و نه کار حس است، نه کار تجربه: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسری: ۳۶) و «وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ» (بقره: ۱۶۸).

همچنین قرآن کریم علاوه بر اینکه ریشه همه احکام الهی را فطرت بشر دانسته است، شریعت تشریح شده را حق می‌نامد: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم: ۲۸) و چگونه می‌تواند جایگزین حق و مصلحت باشد با اینکه در پیروی ظن، خوف آن است که انسان در خطر باطل واقع شود و معلوم است خویشتن را در خطر باطل افکندن، ضلالت است: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس: ۳۲) و «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ» (نحل: ۳۷)؛ یعنی ضلالت، شایستگی آن را ندارد که انسان را به خیر و سعادت برساند؛ پس کسی که می‌خواهد از راه باطل به هدف حق برسد یا از راه ظلم به عدالت منتهی شود یا از راه سیئه به حسنه و از راه فجور به تقوا دست یابد، راه را خطا رفته است و از

عالم صنع و ایجاد که ریشه شرایع و قوانین است، توقعی کرده که هرگز و به هیچ عنوان به آن نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۱۳-۳۱۴).

برای روشن‌تر شدن مطلب که تنها معیار برای معروف و منکر بودن امری، شرع و عقل فطری است، نه عرف جامعه، به چند نمونه از آیات قرآن کریم اشاره می‌شود:
- گروهی از اهل کتاب گرفتار عقاید باطل و حرام‌خواری شده بودند. خداوند عالمان آنها را به خاطر «نهی نکردن» مؤاخذه می‌کند:

لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَكْلِهِمُ السُّخْتِ لَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَنْهَيْنَاكُمْ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ الْبَاطِلِ وَأَعْتَابُكُمْ عَنِ الْكُفْرِ وَالْعِصْيَانِ إِنَّهُمْ لَعَالَمُونَ أَلْبَابٌ
خوردن مال حرام، نهی نمی‌کنند؟ چه بد است کاری که انجام می‌دادند (مائده: ۶۳).

- در میان اعراب جاهلی عرف جامعه بت‌پرستی، شراب‌خواری، قتل، زنا، قطع رحم و... را پذیرفته بود (ر.ک: نجم: ۱۹-۲۳/بقره: ۲۱۹/رضی، ۱۳۷۹، ج ۲۶)، اما اسلام به شدت با این هنجارهای اجتماعی مبارزه کرد؛ برای نمونه عمل «ظهار» میان اعراب شناخته شده بود، اما قرآن آن را منکر نامید:
الَّذِينَ يَظَاهَرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ
(مجادله: ۲).

- خداوند به مردان فرمان می‌دهد که با همسران‌شان به شیوه «معروف» رفتار کنند:
و عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ: و با آنها یعنی همسران‌تان، به صورتی شایسته رفتار کنید (نساء: ۱۹).

رفتار عرب عصر جاهلی با زنان تحقیرآمیز بود؛ بنابراین مقصود از معروف، عرف جامعه فطرت‌مدار و بدون انحراف است؛ نه عرف اعراب (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۵۵-۲۵۷)؛ براین اساس از نگاه قرآن کریم، ملاک معروف و منکر بودن عملی، پذیرش یا انکار عرف جامعه نیست. بسیاری از توافق‌های اجتماعی منکر است و باید از آن نهی کرد و بسیاری از ارزش‌های فراموش شده در جامعه، معروف است و باید بدان امر کرد.

۵. علل تشریح بعضی احکام اسلام و تعللی بودن آن

اسلام در هیچ‌یک از شرایعش عاطفه را بر احکام عقلی که اصلاح‌گر نظام مجتمع بشری است،

مقدم نداشته و از احکام عاطفه فقط آن احکامی را معتبر شمرده است که عقل آن را معتبر می‌شمرد که برگشت آن نیز به پیروی حکم عقل است؛ پس اگر کسی بگوید: «رحمت الهی چگونه با تشریح حکم تزکیه و ذبح حیوانات سازگار است؛ با اینکه خدای تعالی ارحم الراحمین است؟»، در پاسخ می‌گوییم: این شبهه از خلط میان رحمت و رقت قلب ناشی شده است. آنچه در خدای تعالی هست، رحمت است، نه رقت قلب که تأثر شعوری، خاص در انسان است که باعث می‌شود انسان رحم‌دل نسبت به فرد مرحوم تَلَطَّف و مهربانی کند و این مسئله صفتی جسمانی و مادی است که خدای تعالی از داشتن آن بَرّی می‌باشد، ولی رحمت در خدای تعالی معنایش افاضه خیر بر مستحق خیر است؛ آن هم به مقداری که استحقاق آن را دارد و به همین دلیل بسا می‌شود عذاب را رحمت خدا و برعکس، رحمت او را عذاب تشخیص دهیم؛ همچنان که تشریح حکم تذکیه حیوانات را برای حیوانات، عذاب می‌پنداریم.

پس این فکر را باید از سر بیرون کرد که احکام الهی باید مطابق تشخیص ما که ناشی از عواطف کاذبه بشری است، بوده باشد و مصالح تدبیر در عالم تشریح را به خاطر این گونه امور، باطل ساخته یا در اینکه شرایع را مطابق با واقعیات تشریح کرده باشد. مسامحه کند.

از مطالب پیش گفته این معنا روشن گردید که اسلام در تجویز خوردن گوشت حیوانات و نیز در جزئیات و قید و شرطهایی که در این تجویز رعایت کرده، امر فطرت را حکایت کرده است؛ فطرتی که خدای تعالی بشر را بر آن فطرت خلق کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۸۶-۱۸۷): «فَطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ» (روم: ۳۰).

مرحوم علامه * در بخشی از بیانات خویش این گونه می‌گوید:

اسلام همان طور که با تشریح خود این حکم فطری را زنده نموده، احکام دیگری که واضح تکوین وضع کرده را نیز زنده کرده است. همچنین موانعی از بی‌بندوباری در حکم تغذی را منع نموده است. یکی از آن موانع، حکم عقل است که اجتناب از خوردن هر گوشتی که ضرر جسمی یا روحی دارد را واجب دانسته، مانع دیگر، حکم احساسات و عواطف است که از خوردن هر گوشتی که طبیعت بشر مستقیم الفطره از آن متنفر است را نهی کرده و ریشه‌های این دو حکم نیز به تصرفی از تکوین برمی‌گردد. اسلام هم این دو حکم را معتبر شمرده، هر گوشتی که به رشد جسم ضرر برساند را حرام کرده، همچنان که هر گوشتی که به مصالح مجتمع انسانی لطمه بزند را تحریم کرده؛ مانند (گوشت گوسفند یا شتری که برای غیرخدا قربانی شود)

یا از طریق قِمار و استقسام به اِلام و مثل آن تصاحب شده باشد و نیز گوشت هر حیوانی که طبیعت بشر آن را پلید می‌داند را تحریم کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۸۶).

برهمن اساس مرحوم علامه^۱ در اینجا نیز ضمن اشاره به علل تشریح برخی احکام، ما را به این نکته توجه می‌دهد که تنها معیار اصلی برای احکام، مصالح و مفاسد واقعی است که از شرع مقدس منبعث شده و با عقل سلیم و فطرت پاک انسانی سازگار است.

۶. نقش مستقل و غیرمستقل عقل، در احکام فقهی

اینکه در روایات از عقل به‌عنوان «حجت باطنی» تعبیر شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۶)، نشان می‌دهد که عقل از درون بسان وحی می‌تواند واقعیت را ببیند و از آنجا که واقعیت دوتا نیست، این دو راهنما در رهنمونی خود به یک‌جا خواهند رسید. سرّ اینکه گفته‌اند: «ان السمعیات أَلطاف فی العقیلیات: احکام منقول شریعت، رهنمون به عقلیات است» (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۹، ص ۳۰۵)، همین است.^۱

بنابراین به‌استثنای برخی مذاهب همچون اهل حدیث (ر.ک: غراوی، ۱۴۱۳، ص ۵۲)، عقل از نگاه تمامی فرق اسلامی به‌عنوان یکی از منابع دین‌شناسی از جمله احکام فقهی، مورد پذیرش قرار گرفته است؛ اگرچه در ضیق وسعه این منبع میان مسلمانان اختلاف است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۶۱۷).
باتوجه به اینکه عقل یکی از منابع استنباط احکام شرعی است، دو نقش اساسی برای آن در فقه می‌توان نام برد: یکی «مستقلات عقلیه» و دیگری «غیرمستقلات عقلیه» که درباره هر یک بحثی را مطرح خواهیم کرد. البته پرسش اساسی در این بخش این است که آیا عقل پس از درک حُسن و قبح شیء، ملازمه میان حکم عقلی و حکم شرعی را ادراک می‌کند یا خیر؟

احکام عقلی در رابطه با اثبات احکام شرعی، به دو قسم خواهد بود: یک قسم از احکام عقلی به‌نام «مستقلات عقلیه» است و قسم دیگر «غیرمستقلات عقلیه». پیش از بیان و تفسیر دو قسم مذکور به نکته‌ای باید توجه کرد:

تعبیر «ما یستقلّ به العقل» دو معنا دارد:

۱. در این باره بحثی را در مورد ملازمه حکم شرع و عقل خواهیم آورد.

نخست، «ما یستقلّ به العقل» یعنی «ما یستقلّ به العقل بالبداهة». مستقلات عقلیه یعنی چیزهایی که از نظر عقل بدیهی باشند و نیاز به استدلال و دلیل نداشته باشند. دوم، مستقلات عقلیه یعنی دلیل عقلی که هردو مقدمه آن عقلی باشد و ما در تحقیق حاضر این معنا را اراده کرده‌ایم (مظفر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۰-۱۸۱).

۷. مستقلات عقلیه

تعریفی که از مستقلات عقلیه می‌توان ارائه کرد آنکه بگوییم: قیاسی که هردو مقدمه آن عقلی باشد؛ مانند: العدل حُسن عندالعقل و کما حسن فهو واجب عندالشرع بحکم العقل، فالعدل واجب. حُسن عدل از ناحیه عقل است و نیز وجوب کُلّما حسن عندالعقل أيضاً از ناحیه عقل است؛ چه آنکه فرض بر این است که عقل ادراک نموده و حکم کرده که کُلّما حکم العقل بحسنه حکم الشرع بوجوبه (همان، ص ۱۸۲).

از جمله قواعد و مصادیقی که می‌توان برای مستقلات عقلیه نام برد و درباره آن بحث و گفت‌وگو کرد، بدین قرار است: قواعدی مانند قاعده ملازمه حکم عقل و حکم شرع، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس‌الأمری و مصادیقی همچون وجوب معرفت منعم، وجوب طاعت^۱ و تعبد به واجب‌الوجود و... که بحث از همه این موارد، تحقیق مستقلی می‌طلبد که برخی را در اینجا بررسی خواهیم کرد.

۸. قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع

مرحوم علامه^۲ بر این باور است که کلیات احکام تشریح شده از ناحیه شارع مقدس، تابع مصالح و ملاک‌های حقیقی و واقعی است، نه ملاک‌های اعتباری و موهوم (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۷۰) و عقل آدمی همان‌گونه که به موجودات خارجی و واقعیت آنها نایل می‌شود، به این امور نفس‌الأمری نیز نایل می‌گردد (همان، ج ۷، ص ۱۱۹)؛ از این رو خدای سبحان جز به امر حسن و پسندیده دستور نداده و جز از امری که قبیح و باعث فساد دنیا و دین‌بندگان است، نهی نکرده و کاری را انجام نمی‌دهد،

۱. وجوب و امر در این امور ارشادی است؛ بدین معنا که ارشاد به همان حکمی است که عقل پیش از نگاه به شرع، به لزوم آن اذعان کرده است.

مگر اینکه عقل نیز همان را می‌پسندد و چیزی را ترک نمی‌کند، مگر اینکه عقل نیز آن را سزاوار می‌داند (همان، ص ۱۲۲).

علامه طباطبایی^۳ در توضیح درباره قاعده اصولی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع»،

بیان می‌دارد:

ما عقل را در اینجا چه عقل عملی بدانیم و چه عقل نظری، این قاعده، قاعده‌ای قابل پذیرش است؛ زیرا اگر مقصود از عقل، در این قاعده عقل عملی باشد که حق هم همین است، از آنجا که آن را مقید به فرد خاصی ننموده، مصداق آن احکام عام عقلایی است که حتی دو نفر صاحب عقل هم در آن اختلافی ندارند؛ مانند حُسن احسان و قبح ظلم و اگر اختلافی در میان افراد و جوامع مختلف مشاهده می‌شود، به خاطر انطباق با مورد است و بدیهی است که شریعت با طبیعت و فطرت انسان هیچ‌گونه تناقضی ندارند و اگر مقصود از عقل، عقل نظری باشد که برهان بر آن اقامه شده، از آنجا که قیاس برهانی، زمانی که از مقدمات بدیهی یا نظری که منتهی به بدیهی است، تشکیل شود، مفید یقین می‌باشد و روشن است آنچه که از تألیف مقدمات بدیهی نتیجه گرفته می‌شود، نقیض آن ممتنع است؛ پس شرع با آن در تعارض نخواهد بود (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۸۸).

۹. ملازمه عقل و شرع در سجده به قبور اولیای الهی

وهابیت قائل‌اند که سجده، عبادت ذاتی است و به جز عبادت، هیچ عنوان دیگری بر آن منطبق نیست. برای این سخن وهابیت، نقض‌هایی از قرآن کریم وجود دارد که به دو نمونه از آن اشاره می‌شود:

نخست، اینکه خداوند به فرشتگان دستور می‌دهد در برابر آدم سجده کنند؛ چنانچه می‌فرماید: «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ: آنگاه که به فرشتگان فرمود بر آدم سجده کنید، همگان سجده کردند جز ابلیس» (بقره: ۳۴). سجده در مقابل یک موجود، یکی از مصادیق تذلل و اظهار خضوع بی‌نهایت است. اگر چنین کاری نشانه عبادت باشد، باید فرشتگان مطیع را مشرک و شیطان عصیان‌گر را موحد قلمداد کرد.

دوم، اینکه فرزندان یعقوب و حتی خود ایشان با همسرش در برابر عظمت یوسف سجده کردند؛

چنانچه می‌فرماید:

خَرُّوا لَهُ سُجْدًا وَ قَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا: همگان در برابر یوسف به سجده افتادند و یوسف گفت: [سجده شماها و یازده برادرم] تأویل خوابی است که قبلاً دیده بودم (یوسف: ۱۰۰).

قرآن خواب یوسف را در دوران کودکی نقل می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «إِذْ قَالَ يَوْسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ: من یازده ستاره و آفتاب و ماه را بر خود سجده‌کنان دیدم» (یوسف: ۴).

اگرچه سجده فرشتگان بر آدم ﷺ و سجده برادران یوسف بر ایشان در قرآن کریم وارد شده است، ولی هرگز بر اندیشه کسی خطور نکرده که عمل فرشتگان یا برادران یوسف، پرستش آدم یا عبادت یوسف بوده است. نکته این است که سجده‌کنندگان درباره مسجود خود به کوچک‌ترین مقامی از «الوهیت» یا «ربوبیت» قائل نبودند و هرگز آنها را نه خدا می‌دانستند و نه مبدأ کارهای خدایی؛ از این رو عمل آنان صرفاً تعظیم و تکریم محسوب می‌گردید، نه عبادت و پرستش.

وهابی‌ها وقتی در برابر این رشته از آیات قرار می‌گیرند، فوراً می‌گویند: علت اینکه این اعمال پرستش مسجودان بوده، این است که به فرمان خدا صورت پذیرفته‌اند، ولی آنان از یک نکته غافل‌اند و آن اینکه درست است که همه این اعمال حتی عمل برادران یوسف در حضور یعقوب به امر خدا یا به رضای او بوده است، ولی ماهیت عمل نیز عبادت و پرستش نبوده و برهمن اساس خداوند بدان فرمان داده است. اگر واقعیت عمل در حد ذات عبادت مسجود بود، هرگز خدا بدان فرمان نمی‌داد: «قَالَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ: بگو خدا به چیزهای بد فرمان نمی‌دهد. آیا بر خدا چیزی را که نمی‌دانید، نسبت می‌دهید؟» (اعراف: ۲۸).

این پاسخ را که ما آن را از مشایخ وهابی در مکه و مدینه به دفعات شنیدیم، حاکی از نوعی جمود در تحلیل معارف قرآنی است و عبادت و پرستش برای خود، ماهیت و مفهوم مستقلی دارد (سبحانی، ۱۳۶۴، ص ۱۹۷-۲۱۵).

علامه طباطبایی ﷺ نیز به این سخن وهابی‌ها این‌گونه پاسخ داده است:

چیزی که ذاتی شد، دیگر تخلف و اختلاف نمی‌پذیرد و سجده این‌طور نیست؛ زیرا ممکن است کسی همین عمل را به داعی دیگری غیرداعی تعظیم و عبادت بیاورد؛ مثلاً بخواهد طرف را مسخره و استهزاء کند و معلوم است که در این صورت با اینکه همه آن خصوصیتی را که سجده عبادتی دارد، واجد است، با وجود این عبادت نیست. بله! این معنا قابل انکار نیست که معنای

عبادت در سجده از هر عمل دیگری واضح‌تر و روشن‌تر به چشم می‌خورد. خوب، وقتی معلوم شد که سجده عبادت ذاتی نیست، بلکه قصد عبادت لازم دارد؛ پس اگر در سجده‌ای مانعی تصور شود، ناگزیر از جهت نهی شرعی یا عقلی خواهد بود و آنچه در شرع یا عقل ممنوع است، این است که انسان با سجده خود برای غیر خدا، بخواهد برای آن غیر اثبات ربوبیت کند و اما اگر منظورش از سجده صرف تحیت یا احترام او باشد، بدون اینکه ربوبیت برای او قائل باشد، بلکه صرفاً منظورش انجام یک نحو تعارف و تحیت باشد و بس، در این صورت نه دلیل شرعی بر حرمت چنین سجده‌ای هست و نه عقلی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳).

ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که اساس حل نزاع در بسیاری از مسائل اختلافی میان مسلمانان و وهابی‌ها تحلیل مفهوم «عبادت» است و تا این مفهوم به صورت منطقی تعریف نشود و در آن با افراد منصف به توافق نرسیم، هرگونه بحث و گفت‌وگو به نتیجه نخواهد رسید (سبحانی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۵)؛ پس این نتیجه که «سجده، عبادت ذاتی نیست» را می‌توان یکی از مواردی دانست که میان حکم عقل و شرع ملازمه است.

۱۰. عدم مخالفت حکم عقل و حکم شرع

افزون بر اینکه میان حکم عقل و شرع تلازم برقرار است، مخالفت و تناقضی نیز میان این دو نیست؛ چون عقل، قلب و شرع هر سه از یک حقیقت و واقعیت حکایت می‌کنند و سه ترجمان برای معنای واحدند.

براین اساس محال است حکم شرع، مخالف حکم عقل و فطرت باشد، یا حکم عقل مخالف با حکم فطرت یا شرع باشد، یا حکم فطرت مخالف با حکم عقل یا شرع بوده باشد. این سه امر مهم مانند زنجیر پیوسته یکدیگر را محافظت می‌کنند و برای برقراری و ثبات دیگری می‌کوشند (حسینی طهرانی، [بی‌تا]، ص ۷۱).

آیات و روایات فراوانی برای اثبات این مطلب وجود دارد:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ: خداوند شریعتی را که برای شما قرار داده، همان چیزی است که به نوح سفارش کرد و آن چیزی است که ما وحی آن را به تو فرودستادیم! و آن چیزی است که

ما سفارش کردیم به ابراهیم و موسی و عیسی؛ اینکه دین را به پای دارید! و در آن متفوق و متشمت نگردید! (شوری: ۱۳).

وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَاجًا: و ما کتاب را بحق بر تو فرو فرستادیم که تصدیق کننده و مسیطر بر کتب آسمانی دیگری است که قبلاً فرستاده شده است؛ پس طبق آنچه خدا بر تو نازل کرده، میان مردم حکم کن و از آرای آنان بعد از معارف حقی که به سوی تو آمده است، پیروی مکن! ما برای هر امت از شما شریعت و منهاجی قرار دادیم (مائده: ۴۸).

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ: سپس نوبت به تو رسید و ما تو را هم بر شریعتی از امر دین واقف ساختیم؛ پس همان را پیروی کن، نه هواهای کسانی را که علم ندارند (جاثیه: ۱۸).

افزون بر این در روایات، در کافی از ابو عبدالله اشعری از برخی اصحاب ما مرفوعاً از هشام بن حکم

روایت است:

قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام؛ إلى أن قال: يا هشام إن الله على الناس حجّتين؛ حجّة ظاهرة و حجّة باطنة؛ فأما الظاهرة فالرسول والأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ و أما الباطنة فالعقول: حضرت در این روایت می فرماید: ای هشام! از برای خداوند بر عهده مردم دو حجت است: یکی حجت ظاهر و دیگری حجت باطن که حجت ظاهر انبیاء و ائمه معصومین علیهم السلام هستند و حجت باطن همان عقل می باشد و این مطلب روشن است که هیچ گاه دو حجت نمی تواند مخالف هم باشند و به تناقض ختم شوند (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۱۶).

همچنین در کافی از محمد بن یحیی مرفوعاً قال:

قال لي أمير المؤمنين عليه السلام: من إستحكمت لي فيه خصلة من خصال الخير احتملته عليها و إغتفرت فقدا سواها؛ و لا أعتفر فقد عقل و لا دين لأن مفارقة الدين مفارقة الأمن؛ فلا يتهنأ بحياة مع مخافة؛ و فقد العقل فقد الحياة و لا يقاس إلا بالموت: امير مؤمنان عليه السلام فرمودند: کسی را که حقاً دریابیم که در او یک خصلت از خصلت های نیکو استوار است، من تمام نیکوبی ها را بر آن خصلت حمل می کنم و فقدان سایر خصلت ها را نادیده می گیرم، ولیکن من فقدان دین و فقدان عقل را نمی توانم نادیده بگیرم؛ چون هر جا دین نباشد، امنیت نیست و معلوم است که زندگانی با وجود نگرانی و ترس، گوارا نمی باشد و فقدان عقل، همان فقدان حیات است و نباید کسانی

را که عقل ندارند، به چیزی سنجیده شوند، مگر با مردگان (همان، ص ۲۷).
 آری! در آیات قرآن کریم و اخبار معصومان علیهم السلام به هرسه موضوع از تقویت عقل و تقویت قلب و لزوم متابعت شرع تأکید شده است و اینکه میان حکم عقل با حکم شرع، مخالفتی نیست و در صورتی که با موردی که ظاهرش تعارض است، برخورد کردیم، در این صورت باید تعارض را با روشی عقلانی حل و فصل کرد.

۱۱. غیرمستقلات عقلیه

«غیرمستقلات عقلیه» احکامی اند که عقل نمی‌تواند رابطه فعل و نتیجه را کشف کند؛ چون مقدمانش در اختیارش نیست و به‌همین دلیل اطلاع و احاطه کافی بر این روابط نمی‌تواند داشته باشد. در این موارد شارع آن را تبیین می‌کند، ولی تبیین شارع در اینجا جنبه ارشادی دارد؛ یعنی به عقل کمک می‌کند تا بفهمد. اگر عقل، خودش آن مقدمات را می‌دانست، حکم می‌کرد، ولی چون معمولاً قاصر از چنین احاطه‌ای است، انسان برای رسیدن و پذیرفتن آنها راه تعبد را پیش می‌گیرد (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۱۴۶-۱۴۷).

احکام غیرمستقلات عقلیه در اینجا بدین صورت است که قیاس آن از دو مقدمه عقلی و غیرعقلی تشکیل می‌شود. مثال قیاسی که یکی از مقدمات آن عقلی نباشد یعنی شرعی باشد؛ مانند:
 الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ وَ كَلٌّ وَاجِبٌ تَجِبُ مَقْدَمَتُهُ فَالصَّلَاةُ مَقْدَمَتُهَا وَاجِبَةٌ
 ... صغرای قیاس که وجوب صلاة باشد، مقدمه شرعیه است که از ناحیه شرع باید ثابت شود و اما کبری که مقدمه واجب، واجب است، از ناحیه عقل می‌باشد.

در مثال مذکور صغرای قیاس شرعی بود و کبرای آن عقلی، ولی قیاس مزبور را دلیل عقلی نامگذاری کرده‌اند، در صورتی که صغرای آن شرعی می‌باشد. این نامگذاری به لحاظ تغلیب جانب مقدمه عقلیه است بر مقدمه شرعیه، چه آنکه نتیجه تابع اخس مقدمتین است و اشرف آن است که حکم شرعی با دلیل شرعی ثابت شود و در قیاس مزبور نظر بر اینکه کبرای آن عقلیه است، نتیجه این می‌شود که با دلیل عقلی حکم شرعی که وجوب شرعی مقدمه واجب باشد، ثابت شده است (مظفر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱).

در این کاربرد، انسان نیروی اندیشه خویش را در فهم کتاب و سنت به کار می‌گیرد و از آن به صورت ابزاری برای شناخت گزاره‌های وحیانی از جمله احکام عملی بهره می‌جوید. از جمله این

مباحث به نقش آلی بحث الفاظ در اصول یا نقش محتوایی مثل مقدمه واجب می‌توان اشاره کرد که علامه طباطبائی * در حاشیه بر کفایه مرحوم آخوند خراسانی (ر.ک: طباطبائی، [بی‌تا])، بیانات ارزنده‌ای درباره این دو نقش عقل در اصول فقه، تفصیل می‌دهد.

نتیجه

از منظر علامه طباطبائی * اعتبار عقل در فروع و احکام الهی غیرقابل انکار است و با توجه به نقش مستقلی و غیرمستقلی عقل و مباحثی همچون قاعده اصولی «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» و ذکر مصادیقی از این قاعده، ملازمه میان حکم عقلی و شرعی لازم می‌آید و هرگونه تناقض و ناسازگاری میان این دو دیده شود، تعارض بدوی است که با مراجعه به آیات و روایات دیگر و تأمل عقلی و منطقی قابل رفع می‌باشد.

منابع

۱. جعفری، محمد؛ جزوه درسی معرفت‌شناسی دینی (چاپ‌نشده)؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی^ع، [بی‌تا].
۲. جوادی آملی، عبدالله؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ چ ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۳. حسینی طهرانی، محمدحسین؛ مهر تابان؛ قم: باقرالعلوم^ع، [بی‌تا].
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ تحقیق صفوان عدنان داوودی؛ بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۵. سبحانی، جعفر؛ آیین و هایت؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴.
۶. شریف رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه؛ ترجمه محمد دشتی؛ قم: مشهور، ۱۳۷۹.
۷. طباطبائی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۸. —؛ بررسی‌های اسلامی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۹. —؛ حاشیة الکفایة؛ قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی^ع، [بی‌تا].
۱۰. —؛ شیعه در اسلام؛ چ ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۱۱. —؛ مرزبان وحی و خرد؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۱.
۱۲. —؛ نه‌ایة الحکمة؛ چ ۱۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۴. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۷۹، چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۵. محسن غراوی، محمد عبدالحسن؛ مصادر الاستنباط بین الأصولیین والأخباریین؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۶. مدرسی، سید محمد رضا و محمد فناپی اشکوری؛ «رابطه فلسفه و دین»، مجله علمی و تخصصی معرفت؛ ش ۱۲، پاییز ۱۳۹۴، ص ۱۴۷-۱۶۳.
۱۷. مظفر، محمد رضا؛ أصول الفقه؛ قم: نشر اسماعیلیان، ۱۳۸۶.

بررسی مبانی فلسفی علامه طباطبائی در باره معاد موجودات در تفسیر المیزان

مصطفی تقی‌بی جوشانی^۱

چکیده

در قرآن کریم و روایات، علاوه بر حشر و معاد انسان‌ها، به حشر حیوانات و دیگر موجودات تصریح شده است. حکمای اسلامی در باب ارائه تقریر عقلی از معاد موجودات عموماً به مشکل برخوردند که ریشه در مبانی آنها در این باره دارد. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان ذیل آیات گوناگونی از حشر و معاد همه موجودات سخن به میان آورده است و این حشر و معاد را بر پایه فهم و شعور عمومی استوار ساخته است؛ بدین صورت که از سویی باتوجه به آیات گوناگون از قرآن کریم بر وجود علم و شعور در همه موجودات اذعان کرده و از سویی دیگر ملاک حشر و معاد را وجود علم و شعور در یک موجود می‌داند؛ سپس این گونه نتیجه می‌گیرد که هر موجودی بهره‌ای از علم و شعور داشته باشد، حشر و معاد نیز خواهد داشت و از آنجا که همه موجودات بهره‌ای از علم و شعور دارند، پس همه آنها حشر و معاد دارند.

واژگان کلیدی: فهم و شعور، معاد، موجودات، شعور موجودات، تفسیر المیزان، علامه طباطبائی.

مقدمه

یکی از مسائلی که از دیرباز همواره اندیشمندان جهان را به تفکر در باب خودش واداشته است و از اندیشه‌های دیرینه بشر بوده، سرانجام انسان‌ها پس از مرگ است. در ادیان الهی اعتقاد به مبدأ و معاد، دو عنصر اساسی به‌شمار می‌آید؛ از این‌رو هیچ آیین آسمانی و الهی را نمی‌یابید که دعوت به زندگی اخروی و برانگیخته‌شدن انسان پس از مرگ، در آن نباشد و هیچ پیامبری نبوده است که اساس دعوت خویش را بر این دو موضوع استوار نساخته باشد. در دین مبین اسلام نیز اهمیت بسیار زیادی به بحث حشر و معاد داده شده است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت هیچ دین و مکتبی در این باره به اندازه دین اسلام بحث نکرده است. مهم‌ترین دلیل بر این مدعا قرآن کریم است؛ چراکه مفسران آیات مربوط به معاد را تا ۱۴۰۰ و برخی دیگر بیش از ثلث آیات قرآن کریم را به معاد و زندگی ابدی مربوط می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵). قرآن کریم علاوه بر تأکید بر «معاد جسمانی و روحانی» همه انسان‌ها، در آیه ۵ سوره تکویر: «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» بر معاد حیوانات وحشی (طوسی، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۲۸۱ / طبرسی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۴۴۸ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۵۲۹ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۸۹) و در آیه ۳۸ سوره انعام: «وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَزَعْنَاهُ فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» بر معاد همه انواع حیوانات - اعم از حیوانات زمین و آنها که پرواز می‌کنند - به این مطلب اشاره می‌کند (ر.ک: طوسی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۲۷ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۶۱ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱ / فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۵۲۸ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۳۸ / بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۶۱). افزون‌بر این در آیات ۲۷ سوره ص: «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» و ۳۸ سوره دخان: «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لَاعِينِينَ» بر حشر و معاد «همه موجودات» تصریح کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۶۸ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۹۶ و ج ۱۸، ص ۱۴۶ / همو، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷ / طهرانی، ۱۴۲۳، ج ۹، ص ۳۱-۲۷).

اما در حکمت اسلامی، هم در اصل مسئله معاد و هم در برخی جزئیات مربوط به زندگی پس از مرگ، نارسایی‌ها و ناسازگاری‌های متعددی میان قول حکما و آموزه‌های شریعت اسلامی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که حکمای مسلمان در فلسفه اسلامی در مقایسه با آموزه‌های دینی با آن روبه‌رو هستند، مسئله معاد و زندگی پس از مرگ است و ریشه این ناسازگاری نیز برخی «مبانی» و «اصولی» است که در اندیشه حکمای اسلامی رسوخ کرده است.

یکی از این مبانی و اصول، مسئله «تجرد» و «عدم تجرد» نفس است که در باب «بقای نفوس» همه حکما بدان متعهد بوده‌اند و بقا و فساد یک موجود را بر مدار «تجرد» و «عدم تجرد» نفس آن استوار می‌ساختند؛ از این رو در حکمت مشاء شاهدیم که فارابی از آنجا که تجرد را منحصر در «تجرد عقلی» می‌دانست، معتقد شد که فقط آن دسته از انسان‌هایی که به این مرحله رسیده باشند، پس از مرگ باقی خواهند ماند، اما سایر انسان‌هایی که به تجرد عقلی نرسیده باشند، همچون حیوانات از میان خواهند رفت و نابود خواهند شد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۳۸). همچنین ابن‌سینا که تجرد را منحصر در تجرد عقلی می‌دانست، صرف نظر از دیدگاه ایشان در باب نفوس انسانی، در مواجهه با معاد و حشر نفوس حیوانی با مشکل جدی روبه‌رو شد؛ چرا که نفس حیوانی را منطبق در ماده می‌پنداشت که با وقوع مرگ زایل می‌شود و بقا و حشری ندارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، صص ۱۶۶، ۱۷۱ و ۱۷۸ / همو، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۷۹-۳۷۷ / همو، ۱۳۷۹، صص ۳۶۹-۳۴۹ / همو، ۱۳۶۳، صص ۱۰۱ / همو، ۱۳۷۱، صص ۳۰۶-۳۰۷ / همو، ۱۳۸۳، صص ۳۰-۳۴). ملاصدرا نیز در بیشتر آثار خویش، خود را متعهد به این مبنا می‌دانست، اما از آنجا که می‌دانست شمار اندکی از انسان‌ها به تجرد عقلی می‌رسند، در گام نخست کوشید با اثبات «تجرد قوه خیال»، نوع دیگری از تجرد به نام «تجرد مثالی» را مطرح کند تا بتواند حشر و معاد دیگر انسان‌ها را حل کند، اما باز شاهدیم که در حشر همه حیوانات به مشکل برمی‌خورد؛ زیرا معتقد است همه حیوانات به تجرد مثالی نمی‌رسند؛ بر همین اساس حشر و معادی به صورت مستقل نخواهند داشت (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۲۴۸). این رویه در سخنان فیض کاشانی و حکیم سبزواری نیز پیموده شده است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۵، صص ۱۴۰ / همو، ۱۴۲۸، ج ۲، صص ۱۲۷ / سبزواری، ۱۳۸۸، صص ۳۰۶). علامه طباطبائی در تفسیر شریف المیزان و ذیل آیات مربوط به معاد، حشر و رستاخیز موجودات را بر اساس مبنایی بدیع تقریر می‌کند که بر اساس آن نه تنها حشر انسان‌ها، بلکه معاد همگی حیوانات و دیگر موجودات را نیز اثبات می‌کند. ایشان دو گام اساسی در این باره برمی‌دارد؛ ابتدا ذیل آیاتی از قرآن کریم در صدد اثبات فهم و شعور عمومی موجودات برمی‌آید و سپس با ملاک قراردادن این فهم و شعور برای معاد و رستاخیز، حشر همه موجودات را تقریر می‌کند؛ از این رو سخنان ایشان را در دو بخش تبیین خواهیم کرد:

۱. اثبات فهم و شعور عمومی

علامه طباطبائی در ذیل برخی آیات از قرآن کریم به مسئله جریان حیات و فهم و شعور در تمامی

موجودات اشاره می‌نماید که در اینجا به بعضی از مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۱. وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ (اسراء: ۴۴)

در آیه شریفه بیان می‌شود که هر موجودی تسبیح و حمد خداوند می‌گوید، ولی انسان‌ها تسبیح آنها را نمی‌فهمند. به‌طور کلی ذیل این آیه شریفه دو دیدگاه در باب نوع تسبیح موجودات وجود دارد که این دو دیدگاه ناشی از نوع نگرش مفسران به شعورمندی و عدم شعورمندی موجودات است. امثال فخر رازی که معتقدند تسبیح به «قول» متوقف بر فهم، علم و ادراک است و فهم، شعور و ادراک نیز در غیرانسان محال است، تسبیح موجودات را به زبان «حال» می‌داند؛ یعنی حالت و احوال موجودات دلالت بر یگانگی و تقدیس خداوند می‌کند، بی‌آنکه لفظی در میان باشد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۴۷)، در مقابل، افرادی همچون علامه طباطبایی^۱ معتقدند این تسبیح، تسبیحی حقیقی و به زبان قال است و اتفاقاً دلیلی است بر اینکه همه موجودات دارای مرتبه‌ای از فهم و شعورند. ایشان عبارت «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» را بهترین دلیل بر این می‌داند که این تسبیح، ناشی از علم و شعور و به زبان قال است؛ زیرا اگر مقصود، تسبیح تکوینی و به زبان حال موجودات بود، دیگر معنا نداشت بگوید شما تسبیح آنها را نمی‌فهمید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۱۰۸ و ج ۱۷، ص ۳۸۱). البته پیش از ایشان ملاصدرا نیز این آیه را دلیلی بر جریان فهم و شعور در تمامی هستی می‌داند و معتقد است تسبیح و تقدیس خداوند بدون معرفت و آگاهی امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ص ۱۱۸). برخی دیگر در توضیح این مطلب این‌گونه می‌گویند که تسبیح‌کننده باید هم خود را به‌عنوان مسبِّح بشناسد، هم به‌خدایی که تسبیح می‌کند معرفت داشته باشد، هم حقیقت تسبیح و تنزیه را به‌میزان ظرفیت خود بفهمد و روشن است که این همه دانایی و شناخت، هرگز بدون شعور و ادراک به‌دست نمی‌آید (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹).

۱-۲. حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (فصلت: ۲۰)

در آیه شریفه بیان می‌شود که چشم‌ها، گوش‌ها و پوست تن گناهکاران علیه آنها و به آنچه انجام داده‌اند، شهادت می‌دهند. علامه طباطبایی^۲ ذیل این آیه شریفه به تفصیل از عمومیت علم و شعور در تمامی موجودات سخن می‌گوید و آیاتی از قرآن کریم بر این ادعا اقامه می‌نماید، ولی در باب همین آیه شریفه این‌گونه بیان می‌فرماید که شهادت اعضای بدن متوقف بر این است که آنها هنگام

«تحمل شهادت» نوعی علم و درک داشته باشند و عمل صاحب خود و نیز گناه بودن آن را درک کرده باشند، وگرنه شهادت دادن آنها در قیامت معنایی نخواهد داشت. ایشان همچنین در پاسخ به این پرسش که چه اشکالی دارد خداوند در همان قیامت چنین شعوری به آنها بدهد و آنها به کارهای صاحبشان اعتراف کنند، بیان می‌کند این عمل هرچند فی نفسه ممکن است، ولی در چنین فرضی دیگر «شهادت» اطلاق نخواهد شد و چنین شهادتی (شهادت بدون علم و آگاهی از گناه شخص در حین تحمل شهادت) حجت را بر بنده تمام نخواهد کرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۸۷).

۱-۳. وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ (فصلت: ۲۱)

آیه شریفه در واقع ادامه آیه قبل است و در آن بیان می‌شود که گناهکاران به عنوان اعتراض از پوست خود می‌پرسند که چرا علیه ما شهادت دادید؟ آنها نیز می‌گویند همان خداوندی که هر موجودی را به نطق درآورده است، ما را به نطق درآورد. علامه طباطبایی^۳ ذیل این آیه نیز مباحث مهمی را در باب شعور عمومی مطرح می‌نماید و قراین گوناگونی از این آیه بر مقصود خود استفاده می‌نماید که به ترتیب عبارت‌اند از:

الف) «قَالُوا»: ایشان می‌فرمایند از آنجا که مقام «نطق» و «شهادت» مخصوص عقلاست و در این آیه نیز ضمیر عقلا «قَالُوا» را برای اعضا و جوارح استفاده کرده است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت در این آیه اعضا و جوارح نیز جزء عقلا محسوب شده‌اند: «إرجاع ضمیر أولى العقل إلى الجوارح لمكان نسبة الشهادة والنطق إليها و ذلك من شئون أولى العقل» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۷۹).

ب) «أَنْطَقَنَا»: علامه طباطبایی^۳ ضمن مطرح کردن معنای واژه نطق، بیان می‌کند که ظاهر سیاق آیات در این مقام این است که نطق به معنای حقیقی خود (إظهار ما فی الضمیر) به کار رفته است و چنین معنایی لازم دارد ناطق ابتدا «درک و علمی» داشته باشد و بخواهد آن را برای دیگران فاش سازد: «والمؤمن من معنى النطق إذا استعمل على الحقيقة من غير تجوز هو إظهار ما فی الضمیر من طريق التكلم فيتوقف على علم و كشفه لغيره» (همان).

ج) «أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»: این عبارت، صریح‌ترین عبارتی است که علامه از آن شعور عمومی را نتیجه می‌گیرد، با این بیان که اعضای بدن گناهکاران در ستایش خداوند می‌گویند که اوست که «تمامی موجودات» را به زبان می‌آورد و این یعنی نطق اختصاص به اعضای بدن ندارد و شامل همه موجودات می‌شود (همان، ص ۳۸۰).

در انتهای این آیات نیز ایشان ضمن اشاره بر آرای برخی مفسران ذیل آیات، در نقد آنها بیان می‌کند که این سخنان و تفاسیر بر این مناسبت که سایر موجودات غیر از انسان، حیوان، جن و فرشته، فاقد علم و شعورند، اما آیات قرآن - مخصوصاً آیات مربوط به معاد - ظهور در این دارند که علم و شعور در کل هستی عمومیت دارد و تمامی موجودات سهمی از آن دارند:

و یرد علیهما أن تخصیص الآیة أو حملها علی المعنی المجازی منبئ علی
تسلم کون غیر ما نعه من الأشياء حیاً ناطقاً کالإنسان والحیوان والملک
والجن فاقداً للعلم ... والآیات القرآنیة و خاصة الآیات المتعرضة لشئون
یوم القیامة ظاهرة فی عموم العلم (همان، ص ۳۸۱).

اشکالی که متوجه این دو تفسیر است اینکه تخصیص زدن به آیه یا حمل آن بر معنای مجازی وقتی درست است که ما این معنا را مسلم بدانیم که غیر از انسان، حیوان، فرشته و جن که حیات و نطق دارند، بقیه موجودات فاقد علم و نطق اند ... و آیات قرآنی و مخصوصاً آیاتی از آن که متعرض شئون روز قیامت است، ظهور در این دارد که علم عمومیت دارد و تمامی موجودات از آن سهمی دارند.

۱-۴. یَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (زلزال: ۵۴)

در این آیه شریفه بیان می‌شود که در قیامت، زمین تمامی خبرهایش را بازگو خواهد کرد. علامه طباطبایی^{۱۰} در توضیح این آیه بیان می‌کند که در قیامت، زمین به اعمالی که انسان‌ها انجام داده‌اند، شهادت می‌دهد؛ همان‌گونه که اعضای بدن انسان نیز علیه او شهادت خواهند داد. آنگاه در ادامه می‌گوید از این آیه به دست می‌آید که زمین هم برای خودش فهم و شعوری دارد و هر علمی را که در زمان تحمل شهادت در آن واقع می‌شود، می‌فهمد و در روز قیامت شهادت خود را ادا می‌کند. آنگاه در انتها بیان می‌کند که از دیگر آیات قرآن کریم نیز به دست می‌آید که حیات و شور در تمامی موجودات جاری است: «فهی شاعرة بما یقع فیها من الأعمال خیرها و شرها متحملة لها ... و تشهد بما تحملت ... المستفاد من کلامه سبحانه أن الحیة والشعور ساریان فی الأشياء» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۴۲).

۱-۵. وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ ... وَ كَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ (احقاف: ۶۵)

این آیات شریفه در بیان مذمت مشرکان اند که در دنیا معبودهایی ساختگی را می‌خوانند که نه تنها

هیچ‌گاه خواسته‌های آنها را اجابت نمی‌کنند، بلکه از دعای آنها نیز غافل بوده‌اند. سپس در آیه ششم بیان می‌شود هنگامی که مردم در قیامت محشور می‌شوند، معبودهایی را که در دنیا از سنگ و چوب ساخته بودند، دشمن خواهند داشت و حتی عبادت آنها را انکار می‌کنند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۲۶۹). علامه طباطبایی * ذیل این آیات، شعور عمومی موجودات را نتیجه می‌گیرند؛ با این توضیح که ایشان ابتدا تأکید می‌کند عبارت «وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ» تعلیل مستجاب‌نکردن معبودها نیست - چرا که علت مستجاب‌نکردن بت‌ها این است که آنها مالک خود، انسان‌ها و امور مربوط به آنها نیستند - بلکه صفتی مستقل برای معبودهاست و باتوجه به آیه بعد، معنای آن این‌گونه می‌شود که وقتی مشرکان در قیامت می‌فهمند بت‌ها از دعای آنها غافل بوده‌اند، دشمن آنها شده و عبادت آنها را انکار می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۱۸۸). ایشان سپس نتیجه می‌گیرد باتوجه به اینکه در این آیه به بت‌ها نسبت «غفلت» داده است و غفلت نیز از خواص موجودات دارای شعور است، معلوم می‌شود

تمامی موجودات حتی جمادات، هم حیات و هم فهم و شعور دارند:

و فی الآیة دلالة علی سرایة الحیاة والشعور فی الأشياء حتی الجمادات فإِن
الأصنام من الجماد و قد نسب إليها الغفلة والغفلة من شئون ذوی الشعور
لا تطلق إلا علی ما من شأن موصوفه أن یشعر (همان).

در پایان توجه به این نکته لازم است که اصل فهم و شعور عمومی موجودات عالم هستی از مسائلی است که علاوه بر اینکه آیات، روایات، اندیشمندان مسلمان و دستاوردهای دانشمندان علوم طبیعی نیز آن را تأیید می‌کنند،^۱ ادله‌ای عقلی بر آن اقامه شده است و افرادی همچون صدرالمتألهین

۱. در قرآن کریم علاوه بر آیاتی که علامه طباطبایی * استفاده می‌کند، آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است برخی دیگر از آیات قرآن امور و افعالی را به موجودات عالم هستی نسبت می‌دهد که تحقق آنها بدون داشتن ادراک و شعور، ممکن نیست. این امور در پنج دسته از آیات شریفه قرآن ذکر شده است که عبارت‌اند از: آیات تسبیح همه موجودات، مانند: «یَسْبُحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ»؛ آیات اسلام و انقیاد همه هستی در برابر خداوند، مانند: «وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا»؛ آیاتی که دلالت بر اطاعت آگاهانه و نیز مشتاقانه زمین، آسمان و دیگر پدیده‌های هستی نسبت به خداوند سبحان است، مانند: «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ انثبیا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتینَا طَائِعین»؛ آیاتی که به سجود نظام آفرینش در پیشگاه خداوند متعال اشاره می‌کند، مانند: «وَلِلَّهِ یَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا یَسْتَكْبِرُونَ» و آیاتی که سخن از عرضه امانت بر آسمان‌ها، زمین و کوه‌ها دارند، مانند: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ یَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا». همه

امتیاز خود را نسبت به اندیشمندانی مانند شیخ اشراق، خواجه طوسی، قطب‌الدین رازی، ابن کمونه، ابی البرکات بغدادی و ابن عربی، برهانی کردن این مسئله می‌داند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۲۳۵/ همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۸/ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۳). دست کم دو استدلال می‌توان بر اساس مبانی حکمت متعالیه بر شعور عمومی موجودات اقامه کرد:

۱. **برهان اصالت، بساطت و تشکیک وجود:** این برهان مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه و اصول سه‌گانه اصالت، بساطت و تشکیک وجود بوده و از سه مقدمه تشکیل شده است:

مقدمه اول: وجود، اصیل و ماهیت امری اعتباری است؛ از این رو همه کمالات بازگشت به وجود دارند.

مقدمه دوم: وجود، بسیط است و در نتیجه هر کمالی که به وجود بازگشت کند، مربوط به جزء وجود نیست، بلکه عین و مساوق با آن است.

مقدمه سوم: وجود مشکک است؛ پس همه کمالاتی که به وجود بازمی‌گردند و مساوق با آن‌اند، مشکک و ذومراتب‌اند.

بر اساس این اصول سه‌گانه اگر کمالی از کمالات برای مرتبه‌ای از مراتب وجود ثابت شود، برای

این موارد به روشنی بر شعور و ادراک پدیده‌های هستی دلالت دارند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹/ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۴، ص ۷۰۲/ همو، ۱۳۸۹، ص ۲۴۸).

در جوامع روایی نیز برخی روایات، اموری را به موجودات نسبت می‌دهند که تحقق آنها بدون ادراک و شعور ممکن نیست؛ مانند روایاتی که به تسبیح عمومی موجودات اشاره می‌کنند (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۷/ همو، ۱۳۸۵، ص ۲۵۱/ حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۶۵). همچنین روایاتی که بر شهادت برخی موجودات مانند «زمین» در قیامت دلالت دارند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۹۷). نیز روایاتی که بر شکایت زمین و برخی موجودات از انسان اشاره می‌کنند (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۲۶۴/ همو، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۸۵/ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۱، ص ۳۰۶/ ابن حیون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷۵).

امروزه برخی دانشمندان علوم طبیعی نیز به امکان وجود نوعی شعور و آگاهی در میان بعضی مواد و اشیای بی‌جان، اشاره‌هایی داشته‌اند؛ برای نمونه در فیزیک جدید، طبیعت دیگر آن حالت منفعلی که در فیزیک کلاسیک مطرح شده بود را ندارد؛ از این رو نظریه «دوگانگی موج و ذره» که آزمایش «دو شکافی» توماس یانگ و همچنین آزمایش «انتخاب تأخیردار» جان ویلر، آن را اثبات کرد. حاکی از انتخاب آگاهانه ذرات است؛ بدین صورت که ذرات می‌توانند با یک شعورمندی خاص و البته محدود، نوعی آگاهی از اطراف خود داشته باشند و به تناسب شرایط پیرامونی، رفتار خاصی بروز دهند (رزمی، ۱۳۹۲، صص ۳۷-۴۶).

دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد؛ زیرا درغیراین صورت ترکیب از اصل هستی و آن کمال در آن مرتبه لازم می‌آید؛ بنابراین برای گریز از محذور ترکیب باید هر کمالی که برای مرتبه‌ای اثبات می‌شود، به دیگر مراتب نیز به صورت مشکک استناد داده شود. ازسوی دیگر علم نیز از آنجا که به عنوان یک کمال در مورد برخی وجودات اثبات شود، به مفاد این قاعده درباره دیگر موجودات نیز مبرهن می‌گردد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۰۶ و ج ۹، ص ۳۸۷):

كما أن الوجود حقيقة واحدة سارية في جميع الموجودات على التفاوت
والتشكيك بالكمال والنقص فكذا صفاته الحقيقية التي هي العلم والقدرة
والإرادة والحياة سارية في الكل سريان الوجود على وجه يعلمه الراسخون
فجميع الموجودات حتى الجمادات حية عالمة ناطقة بالتسبيح (ملاصدرا،
۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۷).

همان گونه که وجود، حقیقتی واحد و جاری در همه موجودات است - به تفاوت تشکیکی و به صورت کمال و نقص - همان طور صفات حقیقی وجود از جمله علم، قدرت و اراده نیز جاری در همه موجوداتند؛ به گونه‌ای که فقط راسخان در علم از آن آگاهی دارند؛ بنابراین همه موجودات حتی جمادات نیز دارای حیات، علم، نطق و تسبیح‌اند.

۲. برهان توحید و وحدت وجود: این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است و این گونه

تقریر می‌شود:

مقدمه نخست: در باب توحید اثبات شده است که خداوند متعال به عنوان موجودی نامتناهی، دارای صفاتی همچون علم، قدرت، حیات و اراده است و این صفات عین ذات حق تعالی و نامتناهی‌اند و خداوند بذاته متصف به آنهاست: «لأن الواجب الوجود متصف بالحياة والعلم والقدرة والإرادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۳).

مقدمه دوم: همه موجودات، مظاهر صفات خداوندند و عالم چیزی جز آیت و ظهور او نیست: «أما مظاهر ذاته و مجالی صفاته» (همان).

براین اساس همه صفات خداوند که از جمله آنها علم است، در تمامی مظاهر هستی جاری‌اند، ولی متناسب با مرتبه وجودی هر موجودی: «غاية الأمر أن تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً و خفاء حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة و ضعفاً» (همان / نیز ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۴، ص ۳۸۸).

۲. تقریر معاد بر اساس شعور عمومی

اشاره شد که علامه طباطبایی^۱ در گام نخست با استفاده از آیاتی از قرآن کریم، فهم و شعور را در تمامی عالم هستی جاری می‌داند. ایشان در گام دوم همین فهم و شعور را ملاک حشر و معاد قرار می‌دهد و از این راه معاد موجودات را تقریر می‌کند.

مهم‌ترین جایی که علامه طباطبایی^۱ در تفسیر المیزان در باب این مسئله سخن می‌گوید، ذیل آیه ۳۸ سوره انعام است. ایشان ذیل آیه شریفه که به‌گفته بیشتر مفسران حشر و معاد را به همه انواع حیوانات نسبت می‌دهد، ابتدا این پرسش را مطرح می‌کند که «چه جهت اشتراکی میان حیوان و انسان است که حیوانات را در مسئله بازگشت به‌سوی خداوند، به انسان تشبیه کرده است؟». سپس در مقام پاسخ به این پرسش بیان می‌کند: «و لیس ملاک الحشر إلی الله فی الإنسان إلا نوعاً من الحیاة الشعوریة»؛ یعنی تنها ملاک حشر و بازگشت انسان به‌سوی خداوند، همان زندگی ارادی و شعوری است که راهی به‌سوی سعادت و شقاوت نشان می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۷۳). ایشان در گام بعدی به‌تفصیل وارد این بحث می‌شود که تفکر در زندگی «فرد» و «نوع» زندگی حیوانات و حرکاتی که آنها به‌منظور تأمین حوایج روزمره - از سیر کردن شکم، قانع ساختن شهوت، تحصیل مسکن، شکار کردن و نحوه فرار از دشمن - از خود نشان می‌دهند، انسان را بر این نکته واقف می‌سازد که آنها نیز در زندگی خود دارای شعور و آرا و عقایدند و همین شعور نیز ملاک حشر و بازگشت آنها به‌سوی خداوند خواهد بود. علامه برای اثبات این شعور، علاوه بر ذکر مثال‌های گوناگون، به سخنان زیست‌شناسان نیز استناد می‌کند (ر.ک: همان).

سپس در گام سوم این پرسش را مطرح می‌کند که آیا غیر از انسان و حیوان، سایر موجودات و حتی جمادات نیز دارای حشر و معادند یا خیر؟ در پاسخ بیان می‌کند که ظاهر آیات فراوان و روایات بی‌شماری آن است که نه‌تنها انسان و حیوانات، بلکه آسمان‌ها، زمین، آفتاب، ماه، ستارگان، جن، سنگ‌ها، بت‌ها و دیگر شرکایی که مردم آنها را پرستش می‌کنند و حتی طلا و نقره‌ای که اندوخته شده و در راه خدا انفاق نگردیده، همگی محشور خواهند شد و با آن طلا و نقره پیشانی و پهلوی صاحبان‌شان داغ می‌شود:

بل هناك آیات كثيرة جداً دالة على إعادة السماوات والأرض
والشمس والقمر والنجوم والجن والحجارة والأصنام و سائر الشركاء

المعبودین من دون الله والذهب والفضة حيث یحیی علیهما فی نار
جهنم فتکوی بما جباه مانعی الزکاة و جنوبهم إلى غیر ذلك فی آیات
کثیرة لاحاجة إلى إیرادها والروایات فی هذه المعانی لا تخصی کثرة
(همان، ج ۷، ص ۷۶).

براین اساس با عرضه سخنان علامه ذیل آیه ۳۸ سوره انعام بر سخنانی که در باب فهم و شعور
عمومی موجودات بیان کردند، این گونه می توان نتیجه گرفت که ازسویی ملاک در حشر موجودات،
فهم و شعور است، ازسوی دیگر این فهم و شعور در همه موجودات وجود دارد؛ ازاین رو همه
موجودات حشر و معاد خواهند داشت. شکل منطقی این بیان بدین شرح است:

- ملاک در حشر، علم و شعورمندی است.
- علم و شعور در کل نظام هستی جاری است.
- همه موجودات حشر و رستخیز خواهند داشت.

۳. تصریحی از علامه طباطبائی * در این باره

آنچه بیان شد، تحلیلی از مجموع بیانات علامه طباطبائی * در تفسیر شریف المیزان بود، اما
ایشان در برخی آثار خویش به روشنی بر این مطلب تصریح کرده است. صریح ترین عبارت علامه
در این باره در الرسائل التوحیدیه آمده است که در آن به «ملازمه میان رستخیز و حیات و علم»
تصریح می کند. ایشان در فصل شانزدهم از رساله الإنسان بعد الدنیا ذیل عنوان «فی عموم المعاد»
چهار گام مهم در این باره برمی دارد:

۱. در گام اول تأکید می کند که همه انواع موجودات بهسوی خداوند متعال بازگشت خواهند کرد
و برای اثبات این ادعا به دو جمله از آیه شریفه «ما خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ ما بَیْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ
أَجَلٍ مُّسَمًّى» (روم: ۸) یعنی «بِالْحَقِّ» و «أَجَلٍ مُّسَمًّى» تمسک می کنند؛ با این توضیح که:
الف) در این آیه شریفه بیان می شود که خلقت همه آنچه در آسمانها و زمین و مابین آنهاست،
مقرون به «حق» و «اجل مسمی» می باشد.

ب) «بحق بودن خلقت» یعنی خلق خداوند باطل نیست و باطل، آن فعلی است که غایت و هدف
از آن محقق نشود.

ج) محال است غایت یک فعل یا خلق، خود آن فعل یا خلق باشد، مگر اینکه آن خلق در اصل
وجودش کامل و به دور از هرگونه تغییر و تغیر باشد:

من المحال أن یکون المراد والغایة بالفعل نفس الفعل و بالخلق نفس الخلق إلا

أن يكون كاملاً في أصل وجوده غير متدرج من النقص إلى الكمال
(طباطبایی، [بی تا]، ص ۳۰۱).

د) همگی موجودات این عالم همواره در حال تغییر و تغییرند؛ بنابراین محال است مقصود از خلقتشان همین خلقت و زندگی دنیوی آنها باشد.

ه) مقصود از «أجل مسمی» با توجه به آیات بسیاری، همان «بازگشت به خدا» و رفتن به سوی اوست: «فالأجل المسمی من عالم الأمر و هو عنده سبحانه ... و لذلك عبّر عنه بالرجوع إلى الله والمصير إليه في آیات كثيرة» (همان، ص ۲۰۵).

و) بنابراین معنای آیه این گونه می شود که همه موجودات با همه کثرتشان به سوی همان حیات تام و منبع نامحدودی است که از آن سرچشمه گرفته اند: «فمنبع حياة جميع هذه الموجودات على كثرتها و تفصيلها حياة تامة غير محدودة و معادها إلى ما بدأت منه» (همان، ص ۳۰۱).

۲. در گام دوم، به اثبات حشر و معاد حیوانات و دیگر موجودات زنده می پردازد و به آیاتی مانند آیه ۳۸ سوره انعام: «و ما من ذابّة فی الأرض و لا طائر یطیر یخناحیه إلاّ أمیمٌ أمثالکم ما فرطنا فی الكتاب من شیء ثمّ إلى ربّهم یحشرون» استناد می کند که اشاره به حشر و معاد همگی جنبندگان و پرندگان دارد (همان، ص ۳۰۲). همچنین آیه ۲۹ سوره شوری: «و من آیاتیه خلق السّموات و الأرض و ما بثّ فیهما من دابّة و هو علی جمیعهم إذا یشاء قدیّر» را ذکر می کند که در آن حکم به حشر و معاد هر ذی روحی در آسمانها و زمین داده شده است: «فعمم الحکم إلى کل ذی روح فی السموات و الأرض» (همان، ص ۳۰۳).

۳. در گام سوم در صدد اثبات حشر و معاد موجودات غیر ذی روح برمی آید و به آیاتی همچون آیه ۶ سوره احقاف: «و إذا حشر النّاس كانوا همّ أعداء» و آیات ۱۳ و ۱۴ سوره فاطر: «وَالَّذینَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ ... لَا یَسْمَعُونَ دُعَاءَکُمْ وَ لَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَکُمْ وَ یَوْمَ الْقِیَامَةِ یَكْفُرُونَ بِشِرْکِکُمْ» استناد می کند که بیان می کنند معبودهایی که مشرکان از گیاهان و جمادات ساخته بودند، در قیامت محشور خواهند شد: «ظاهر الدلالة علی أنّه المعبودات من غیر الله من النّبات و الجمادات غیر البشر و الملائكة فهم مبعوثون لیوم القیامة» (همان، ص ۳۰۴).

۴. آنگاه در گام نهایی بیان می کند که ظاهر آیات دسته آخر که اشاره به نوعی حیات و شعور در جمادات دارند این است که به طور کلی میان رستاخیز و حیات و شعور، نوعی ملازمه برقرار

است: «و أعلم أن ظاهر هذه الآيات ملازمة البعث مع الحياة والعلم كما يفيد حال الضمائر في الآيات» (همان) و این همان چیزی است که ما در جای جای مقاله حاضر درصدد بیان آن بوده‌ایم؛ یعنی ملاک حشر و رستاخیز موجودات را علم و شعور آنها در نظر بگیریم و از آنجاکه در جای خود اثبات شد که علم و شعور در همه هستی جاری است، پس همه هستی دارای حشر و معاد خواهد بود.

گفتنی است این تقریر از حشر و رستاخیز در برخی عبارات ملاصدرا - مخصوصاً آنجاکه طبق مبانی حکمت متعالیه مباحث معاد را تقریر می‌کند - نیز دیده می‌شود؛ برای نمونه وقتی ملاصدرا در جلد نهم **أسفار** درصدد بیان مسئله حشر جمادات و عناصر است، نخستین مسئله‌ای که متذکر می‌شود، مسئله وجود، حقیقت بسیط آن، مساوت آن با صفاتی مانند علم و اراده و قدرت و درنهایت حضور این وجود و صفات کمالی‌اش در تمامی مراتب هستی و در همه موجودات است.^۱ البته بررسی همه جوانب این مسئله نیاز به پژوهشی جامع دارد که در نوشتار حاضر نمی‌گنجد و فقط طرح بحثی از این مسئله مهم ارائه شد.

نتیجه

علامه طباطبایی رحمته در باب حشر و رستاخیز موجودات دو گام هم در تفسیر شریف المیزان برمی‌دارد: اول با استناد به آیات گوناگونی از قرآن کریم (ر.ک: اسراء: ۴۴ / فصلت: ۲۰-۲۱ / زلزال: ۴-۵ /

۱. «الدعوى الخامسة فى حشر الجماد والعناصر: يجب عليك أيها الحبيب الراغب إلى إدراك هذه الغوامض ... أن تستحضر فى ذهنك القواعد الوجودية التى أكثرنا ذكرها فى هذا الكتاب الذى فيه قرأ عين أولى الألباب فنذكر أولاً أن للوجود فى ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا إختلاف فيها إلا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص و هى مع صفاتها الكمالية التى هى عين ذاتها من العلم والقدرة والإرادة و غيرها موجودة فى كل شىء بحسبه: دعوى پنجم در حشر جماد و عناصر: ای دوستی که متمایل به ادراک این علوم مشکل هستی، باید در ذهنت قواعد وجودی را که ما در این کتابی که روشنی چشم خردمندان و دانشوران است، بسیار بیان داشتیم، حاضر داشته باشی و نخست متذکر گردی که وجود در ذات خود یک حقیقت بسیط است و اختلافی در آن جز به واسطه تقدم و تأخر و کمال و نقص نمی‌باشد و آن حقیقت بسیط با صفات کمالی‌اش که عین ذاتش می‌باشند - از علم و قدرت و اراده و غیر اینها - در هر چیزی به حسب آن چیز موجود است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۵۷).

احقاف: ۵۶)، علم و شعور را در سراسر نظام هستی و همه موجودات جاری می‌داند؛ دوم در ذیل آیه ۳۸ سوره انعام، ملاک حشر و معاد را فهم و شعور می‌داند؛ بنابراین با عرضه این دو بخش بر یکدیگر می‌توان نتیجه گرفت از آنجا که ملاک حشر، علم و شعور است و این علم و شعور در همه موجودات وجود دارد؛ پس همه موجودات محشور خواهند شد. این ملازمه را ایشان در الرسالة التوحیدیه تصریح کرده است.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع الثمانی؛ ج ۴، لبنان: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ ج ۲، قم: دارالشریف الرضی للنشر، ۱۴۰۶ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ علل الشرائع؛ ج ۱ و ۲، ۳، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی؛ دعائم الإسلام؛ ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۵.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ المباحثات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۶. —؛ المبدأ والمعاد؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۷. —؛ رساله نفس؛ ج ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۸. —؛ شرح الإشارات والتنبيهات؛ شرح خواجه نصیرالدین طوسی؛ ج ۲، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۹. —؛ شفا (طبیعیات)؛ تحقیق سعید زائد؛ قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۰. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالت؛ تصحیح محمدتقی دانش پزوه؛ ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزیل و أسرار التأویل؛ ج ۲ و ۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ امام مهدی موجود موعود؛ ج ۶، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۳. —؛ تسنیم؛ ج ۱۴، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۱۴. —؛ حیات حقیقی انسان در قرآن؛ ج ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
۱۵. —؛ ریح مختوم؛ ج ۱-۴، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه؛ ج ۳، تهران: انتشارات دهقان، ۱۳۸۰.
۱۷. حسینی تهرانی، سید محمد؛ معاد شناسی؛ ج ۹، مشهد: نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۳ق.
۱۸. رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر؛ ج ۱۲ و ۲۰، قم: لبنان: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۹. رزمی، حبیب الله، احمد بیگدلی و عسگر دیرباز؛ «فیزیک کوانتومی و امکان شعور مندی ذرات

٢٠. فيزيكى»، فلسفه علم؛ ش ٢، پاييز و زمستان ١٣٩٢، ص ٤٦-٣٧.
٢١. زمخشرى، محمود بن عمر؛ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فى وجه التأويل؛ ج ٢، ٣، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤٠٧ ق.
٢٢. سبزوارى، ملاهادى؛ رسائل حكيم سبزوارى؛ ج ٣، تهران: اسوه، ١٣٨٨.
٢٣. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم؛ الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة؛ ج ٣، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٩٨١ م.
٢٤. —؛ تفسير القرآن الكريم؛ ج ٢ و ٦، ٢، قم: انتشارات بيدار، ١٣٦٦.
٢٥. —؛ مجموعة الرسائل التسعة؛ قم: مكتبة المصطفى، ١٣٠٢.
٢٦. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ الرسائل التوحيدية؛ بيروت: مؤسسة النعمان، [بى تا].
٢٧. —؛ الميزان فى تفسير القرآن؛ ج ٧، ١٣، ١٧ و ١٨، ٢، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ١٣٩٠.
٢٨. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ج ٢، قم: بوستان كتاب، ١٣٨٨.
٢٩. طبرسى، فضل بن حسن؛ جوامع الجامع؛ ج ٤، مشهد: آستان قدس رضوى، ١٣٧٥.
٣٠. —؛ مجمع البيان فى تفسير القرآن؛ ج ٤، تحقيق فضل الله يزدى و هاشم رسولى؛ ج ٣، تهران: ناسرخسرو، ١٣٧٢.
٣١. طوسى، محمد بن حسن؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ ج ٤، ٩ و ١٠، بيروت: دار إحياء التراث العربى، [بى تا].
٣٢. فارابى، ابونصر؛ آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها؛ بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٩٥ م.
٣٣. فيض كاشانى، ملا محسن؛ أصول المعارف؛ ج ٣، قم: دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٥.
٣٤. —؛ عين اليقين الملقب بالأنوار والأسرار؛ ج ٢، بيروت: دار الحوراء، ١٤٢٨ ق.
٣٥. مجلسى، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ ج ٧ و ٦١، ٢، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٣ ق.
٣٦. مصباح يزدى، محمد تقى؛ آموزش عقائد؛ ج ٣، ٢، قم: سازمان تبليغات اسلامى، ١٣٧٨.

تحلیل اثربخشی نظرات فلسفی علامه طباطبایی بر تفسیر آیه نور

رضوان هامانی^۱ و ساجده سادات موسوی^۲

چکیده

از جمله آیات تمثیلی که همواره مورد تفسیر و تأویل دانشمندان قرار گرفته، آیه شریفه نور است. علامه طباطبایی نیز به عنوان مفسر و فیلسوفی متأله به تفسیر این آیه اهتمام داشته است. ایشان در تفسیر این آیه از دو نظرگاه بر نور و هستی بخشی خداوند استناد می‌کند. در نگاه نخست، معنای عام نور را با تحلیل وجودی بر تبیین هستی بخشی و رحمت عام الهی در عالم تفسیر می‌کند و با التفات به برهان صدیقین و نوآوری او در تبیین این برهان بر پایه اصل واقعیت هستی، حقیقت وجود را بی‌نیاز از حد وسط، ظاهر و آن را مظهر هستی می‌داند و در نگاه دوم با نظر به سیاق آیه و با رویکردی کلامی - فلسفی معنای خاص نور را مقصود اصلی آیه معرفی و آن را تابش حقیقت ایمان و معرفت الله بر قلوب مؤمنین تفسیر می‌کند؛ حقیقتی تشکیکی که سزاوارتر است به اینکه اسم حیات و زندگی بر آن نهاده شود. این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی تأثیر نگاه فلسفی علامه را بر نوآوری در تفسیر آیه نور بیان می‌کند.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، نظرات فلسفی، برهان صدیقین، آیه نور، اصل واقعیت، تفسیر المیزان.

۱. دانش پژوه گرایش حکمت اسلامی جامعه الزهراء و کارشناسی ارشد فیزیک نظری دانشگاه شهید بهشتی /

نویسنده مسئول (hamani1360@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه هدی و دانش پژوه جامعه الزهراء (s.s.mosavy@gmail.com).

مقدمه

آیه ۳۵ سوره نور یکی از آیات تمثیلی و رمزآمیز قرآن کریم است که همواره مورد توجه متفکران، فلاسفه و مفسران مسلمان بوده است و از جهت اهمیتی که این آیه دارد، نام سوره نیز از همین آیه گرفته شده است. با توجه به پیچیدگی تمثیل‌های آیه، از دیرباز بسیاری از اندیشمندان مسلمان درصدد رمزگشایی این آیه برآمدند و همواره توجه ویژه‌ای به تفسیر، تعمیق و تأمل در آن معطوف شده است؛ چنانچه صدرالمآلهین در اهمیت آیه شریفه می‌گوید: «سزاوار است آدمی همه عمر خود را در فهم و کشف اسرار این آیه صرف کند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۳، ص ۲۱-۲۲).

اهمیت جایگاه ویژه آیه نور در قرآن کریم از سویی و اشارات علامه طباطبائی^۱ بر تفاسیر فلاسفه پیش از خود و توانمندی ایشان در مباحث فلسفی از سویی دیگر، ایجاب می‌کند پژوهشی در این باره صورت گیرد و در آن تأثیر آرای فلسفی علامه طباطبائی^۱ بر آیه نور بررسی شود و این یکی از جنبه‌های نوین در تفسیر المیزان است.

در پژوهش حاضر که از نوع بنیادی بوده و از منابع و اسناد کتابخانه‌ای در جمع‌آوری اطلاعات بهره گرفته شده است، با رویکردی تفسیری - فلسفی به بررسی تأثیر نظرات فلسفی علامه^۱ در تفسیر آیه نور پرداخته می‌شود.

۱. حقیقت نور در آرای فلاسفه

نمادهایی که در آیه نور آمده است مانند چراغ، چراغدان، درخت مبارک، زیتون و دیگر تمثیل‌ها بواقع یکی از استعاره‌ای‌ترین آیات قرآن کریم را ایجاد کرده است:

قال الله الحكيم في كتابه الكريم:

الله نور السموات والأرض مثل نور كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم.

ترجمه این آیه در تفسیر المیزان از علامه طباطبائی^۱ این‌گونه بیان شده است:

خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. مثل نور او مانند چراغدان درونی دیوار بدون منفذ می‌باشد که در آن چراغ بوده باشد. آن چراغ در داخل

شیشه و حبابی است و آن حبابِ آبگینه‌ای گویا همچون ستاره‌ای درخشان است. آن چراغ برافروخته می‌شود از ماده زیتونی درخت برکت داده شده زیتون که نه نسبت با مشرق دارد و نه با مغرب. به قدری آن روغن زیتون که ماده برافروختگی این چراغ می‌باشد، درخشنده و پُرلمعان و نورافزاست که اگر آتش‌گیرانه‌ای با آن تماس حاصل نکند، باز هم شعله‌ور است. آن حباب نور دیگری است افزون بر روی نور چراغ. خداوند با نور خودش هدایت می‌کند مؤمنانی را که بخواهد و مثل‌هایی برای مردم می‌زند و خداوند به تمام چیزها بسیار داناست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶).

نقطه محوری در این آیه «نور» است که در قالب تمثیل و اشارات لطیفی به حقیقت، نمایی از سرچشمه هستی است و گستره معارفی که از این آیه نقش‌نمایی می‌کند، حقیقت بزرگ و ژرفی را می‌نمایاند؛ لذا اساسی‌ترین پرسش در این آیه آن است که منظور از نور چیست؟ آیه در مقام بیان و توصیف کدام حقیقت هستی است؟ در اینکه خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، هیچ اختلافی میان متفکران مسلمان نیست، بلکه اختلاف در چگونگی نسبت نور به ذات باری‌تعالی و مصداق آن است. آیا از باب مجاز و تشبیه است یا از باب حقیقت و واقعی؟

بنابراین در تفسیر این آیه دو رویکرد بر آن می‌توان داشت:

الف) رویکرد مجاز و مانند‌نمایی که دیدگاه بیشتر مفسران است و بیشتر مفسران که مشرب‌ی کلامی دارند و معتقد به توقیفی‌بودن اسماء‌الله‌اند و از این منظر به تفسیر آیه پرداخته‌اند.
ب) رویکرد حقیقت‌نمایی که اغلب فیلسوفان مسلمان از این منظر به حقیقت و رمزگشایی آیه شریفه نایل آمده‌اند.

بینش و نگاه شیخ شهاب‌الدین سهروردی درباره قرآن کریم مبتنی بر رمز است و آیات قرآن را با توجه به مبانی و دیدگاه‌های اشراقی و شهودی خویش تأویل نموده است؛ بنابراین مانند بیشتر جریان‌های فکری، اصل را بر تأویل رمزی - تمثیلی کلام الهی قرار داده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۳). او ارزشمندترین اثر خویش را با عنوان **حکمة الإشراق** که سنگ‌بنای فلسفه اشراقی به حساب می‌آید، بر مبنای اشراقات نوری و چپستی حقیقت نور و پاسخ به پرسش اساسی آیه نور «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» تدوین کرده است. در فلسفه اشراقی تنها چیزی که اصالت دارد، نور است و مابقی قراردادی و اعتباری است. سهروردی نور را حقیقتی بدیهی و

بی‌نیاز از تعریف می‌داند و می‌گوید:

اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد، باید خود، ظاهر بالذات باشد و در عالم وجود چیزی اظهر و روشن‌تر از نور نیست؛ پس چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف نیست (همو، ۱۳۵۵، ص ۱۹۷).

ابن‌سینا اصل تأویل را مبنای تفسیر خویش از قرآن و دست‌مایه هماهنگ ساختن ظاهر و باطن شریعت قرار می‌دهد و بدین‌وسیله حقایق و حیانی را با مبانی عقلانی استوار می‌سازد. او در آثار گرانمایه خویش از جمله کتاب **الإشارات والتنبیها** و رساله **الفعل والینفعال و أقسامها** به تفسیر همه یا بخشی از این آیه پرداخته است. ایشان باتوجه به مبحث قوای نفس و مراتب عقل، نور را تمثیلی از عقل می‌داند و قوا و مراتب آن را مصادیق و ابزار نور حسی همچون مشکات، زجاجه و مصباح معرفی می‌کند. اگر نور روشنی‌بخش و راهگشای انسان در ظلمت‌های مادی است، عقل نیز راهنما و نجات‌بخش انسان از ظلمت جهل و نادانی است (محسنی، ۱۳۹۳، ص ۹-۱۷).

صدرالمتألهین در روش تفسیری خویش براین‌باور است که باید با حفظ ظاهر، به معنای نهفته در پس پرده مجموعه واژگان آیات قرآن کریم پی برد. وی تأویل را که به‌عنوان باطن قرآن باور دارد، مغایر و متناقض با ظاهر قرآن نمی‌داند، بلکه باطن را متمم و مکمل ظاهر می‌شمارد؛ چراکه اگر ظاهر نبود، عبور به باطن و راه‌یافتن به حقایق بلندی که در فراسوی مجموعه واژگان قرآن کریم نهفته است، امکان‌پذیر نمی‌شد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۲-۸۷). او در عین حفظ ظاهر، فروافتادن در ظواهر را نیز موجب طرد معانی عمیق و اسرار و رموز عالی قرآن می‌داند و فهم قرآن را به دریافت‌های فلسفی محدود نکرده است (همو، ۱۴۰۳، ص ۲۹۸). ملاصدرا درباره آیه نور، مباحث مفصّلی در اثری مستقل به‌نام **تفسیر آیه نور** مطرح کرده است. او نور را به‌معنای وجود گرفته و به عقیده ایشان آنچه به خودی خود ظاهر و عین ظهور و همه‌چیز مظهر به آن است، وجود است (سلیمانی، [بی‌تا]، ص ۷۱-۸۴).

علامه طباطبایی رحمته‌الله مفسّر و فیلسوف شهیر اسلام، در تفسیر آیه نور بیشتر تحت تأثیر اندیشه ملاصدراست و در **تفسیرالمیزان** از دو نظرگاه متفاوت به رمزگشایی «نور» در این آیه می‌پردازد. ایشان در نگاه نخست **مُتَّفَق** با فلاسفه پیشین، مفهوم عام نور را از آیه استنتاج می‌کند. از منظر ایشان مفهوم نور اشاره به رحمت عام الهی دارد و خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور است.

اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش بوده و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود. علامه * با اشاره به این مهم که خدای تعالی برای هیچ موجودی مجهول نیست؛ چون ظهور تمامی اشیا برای خود یا برای غیر، ناشی از اظهار خداست، در تفسیر آیه نور برهان صدیقین را به زیباترین بیان به تصویر می‌کشد.

در نگاه عمیق‌تر علامه، مقصود از نور، نور معرفت است که دل‌ها و دیده‌های مؤمنان در روزی که دل‌ها و دیده‌ها زیر و رو می‌شود، به آن روشن می‌گردد و در نتیجه به سوی سعادت جاودانه خود هدایت می‌شوند. ایشان با اشاره به سیاق آیه، معنای خاص نور را به مطلوب و مقصود نزدیک‌تر می‌داند؛ بدین منظور در تقسیمی اولیه، مفهوم عام نور از مفهوم خاص آن تفکیک شده و نظرات این عالم فرهیخته در هریک از این دو مقسم، در بستر نظرات فلسفی ایشان بررسی می‌شود.

۲. مفهوم عام نور

علامه طباطبایی * در نگاه نخست به تفسیر آیه نور، مفهوم عام نور را در دو مقدمه مطرح می‌کند که بر نور و هستی‌بخشی خداوند دلالت می‌کنند:

در مقدمه نخست بر این باور است که کلمه «نور» ابتدا برای چیزی که ظاهر بالذات و مظهر الغیر است، وضع شده، ولی در ادامه به طور کلی بر هر چیزی که محسوسات را مکشوف می‌سازد، به صورت استعاره و حقیقت ثانوی تعمیم داده شده است؛ در نتیجه خود حواس ظاهر را نور یا دارای نور که محسوسات به آن ظاهر می‌گردد، خواندند و سپس معنای آن را عام‌تر کرده، شامل غیر محسوسات نیز نمودند و در نتیجه عقل را نوری خواندند که معقولات را ظاهر می‌کند. همه این اطلاعات با تحلیل در معنای نور است که نور «ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» تعریف شده است. همچنین از منظر حکما «هستی» مصداق بارز و کامل نور است؛ چراکه وجود و هستی هر چیزی، خود مظهر آن چیز برای دیگران است و از این رو مصداق تام نور است و از سوی دیگر چون هر ممکنی موجود به ایجاد خدای باری تعالی است؛ پس خدای متعال مصداق اکمل و انم نور است. اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش است و هر وجودی از او موجودیت یافته و هست شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۲۲).

مقدمه دیگر که مبتنی بر مباحث فلسفی - کلامی است اینکه ماسوی‌الله که ممکن‌الوجودند، با ایجاد خداوند هستی یافته‌اند و خدای سبحان نوری است که به‌وسیله او آسمان‌ها و زمین ظهور یافته‌اند (همان).

ایشان از مقدمات این‌گونه نتیجه می‌گیرد: خداوند متعال نور حقیقی عالم هستی است که همه چیز بدان هستی و نورانیت یافته است و غیرخدا نوردهنده دیگری نیست؛ پس پیش از هرچیز ظاهر بالذات خداست و مظهر هرآنچه در عالم موجود است، اوست (همان، ص ۱۲۳). این امر بیانگر برهانی در اثبات وجود خداست که خدا را نه با تکیه بر مفهوم خدا و نه وجود موجودات امکانی، بلکه با تکیه بر واقعیت خارجی ثابت می‌کند.

در نظر ابتدایی به آیه نور و فارغ از سیاق آیه، علامه این آیه را دلالت بر رحمت عام الهی می‌داند و اذعان می‌کند که خدای تبارک و تعالی دارای نوری عمومی است که با آن آسمان و زمین نورانی می‌شود و در نتیجه به‌وسیله آن نور در عالم وجود، حقایق ظهور می‌یابد که ظاهر نبوده است. وی با بیانی متفاوت از دیگر فلاسفه و مفسران آن را نمودی از برهان صدیقین می‌داند؛ زیرا ظهور هرچیز اگر به‌وسیله چیز دیگری باشد، باید آن وسیله خودش به خودی خود ظاهر باشد تا دیگران را ظهور دهد؛ بنابراین تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر و برای غیرخود مظهر است، همان خداست. خداوند برای همه موجودات معلوم است و همه او را می‌شناسند. از اینجا استفاده می‌شود که خدای تعالی برای هیچ موجودی مجهول نیست؛ چون ظهور تمامی اشیا برای خود یا برای غیر، ناشی از اظهار خداست. اگر خدا چیزی را اظهار نمی‌کرد و هستی نمی‌بخشید، ظهوری نمی‌یافت.

این تفسیر علامه^۳ تقریری از برهان صدیقین را مطرح می‌کند و تمثیل «الله نور السماوات والأرض» تجلی آشکار خداوند را در عالم امکان به‌تصویر می‌کشد؛ زیرا بنا بر برهان صدیقین، واقعیت مطلق خداوند است که بقیه موجودات امکانی به‌واسطه این واقعیت، دارای واقعیت می‌شوند و منظور از نور در این آیه را نور حقیقی یعنی «واجب‌الوجود» می‌دانند که این نور همان واقعیت است و در جهان غیر از او، نور و ظهوری نیست و ظهورها به او بازمی‌گردد؛ بنابراین تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر و برای غیرخود مظهر است، واجب‌الوجود بالذات بوده و خداوند مطلق واقعیت است.

۳. برهان صدیقین علامه طباطبایی *

برهان صدیقین یکی از مهم‌ترین براهینی است که متفکران و اندیشمندان مسلمان برای اثبات وجود خدای متعال ارائه کرده‌اند. این برهان نخستین بار توسط فارابی پیشنهاد شد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲) و شیخ الرئیس بوعلی سینا با تغییر بسیار جزئی که در برهان امکان و وجوب انجام داد، توانست نمونه‌ای از آن را ارائه کند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۲۸۱۸). پس از ایشان این برهان توسط شاگردان و پرورش‌یافتگان مکتب فکری و فلسفی ابن سینا با تقریرهای گوناگون و متفاوت مطرح شد.

متکلمان معمولاً حدوث عالم را واسطه برای اثبات وجود خداوند به‌عنوان پدیدآورنده اشیاء قرار می‌دهند. ارسطو و ارسطوئیان از طریق برهان حرکت و با اتکا به اینکه هر حرکتی مستلزم محرک است و همه محرک‌ها باید به محرکی که متحرک نیست منتهی شوند، وارد می‌شوند و وجود خداوند را به‌عنوان محرک اول اثبات می‌کنند. در همه این استدلال‌ها عالم و مخلوقات واسطه قرار داده شده‌اند و از شاهد بر غایب و از عیان بر نهان استدلال شده است.

حکمای اسلامی کوشیده‌اند به استدلالی عقلی راه یابند که در آن استدلال، مخلوقات واسطه اثبات نباشند. براهانی که در آن برای اثبات وجود خدا، نه به وجود خدا استناد می‌شود تا مصادره به مطلوب باشد و نه به وجود مخلوق تا برهان از نوع مخلوق محور شود، بلکه در این برهان به مطلق وجود استناد می‌شود و به‌جای اینکه ثابت کند وجود مخلوق مستلزم وجود خداست، ثابت می‌کند صرف اینکه موجودی هست، مستلزم وجود خداست؛ پس در این برهان، وجود خدا با تأمل در محض وجود یا موجود بماهو موجود ثابت می‌شود (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۸۳).

ابن سینا برهان معروف خود را که از راه تقسیم موجود به واجب و ممکن و نیازمندی ممکن در وجود به مرجح و امتناع دور و تسلسل علل وارد شده است، برهان صدیقین می‌خواند و مدعی است این برهان بر دیگر براهین شرافت دارد؛ زیرا اشیا و مخلوقات واسطه در اثبات حق تعالی قرار نگرفته است.

باوجود این صدرالمتألهین این برهان را کمال مطلوب نیافته است؛ زیرا هرچند در این برهان مخلوقات و آثار واسطه قرار نگرفته‌اند، ولی از جهتی همانند با برهان متکلمان، برهان از طریق حدوث و همانند با برهان ارسطوئیان، برهان از طریق حرکت است؛ چراکه در واقع در این برهان، امکان که از

خواص ماهیات است، واسطه در اثبات واقع شده است.

تطوراتی که این برهان در سیر استکمالی اش در بستر زمان پشت سر می‌گذارد، در زمان صدرالمتألهین به کمال نهایی خویش نزدیک می‌شود. او با توجه به اینکه تقریر ابن‌سینا را ناتمام یافته، تقریر دیگری را بر مبنای اصول پذیرفته‌شده حکمت متعالیه مانند اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، تساوی وجود با کمال و اینکه حقیقت وجود عدم را بر نمی‌تابد، از برهان صدیقین در هفت مقدمه مطرح می‌سازد.

این برهان در زمان متفکر، فیلسوف و اندیشمند معاصر علامه طباطبائی^{۱۰۱} به کمال نهایی خود می‌رسد. در تقریر ایشان برهان صدیقین بر اصل واقعیت و تنها با یک مقدمه بنا گردیده است؛ به‌گونه‌ای که نه مانند تقریر ابن‌سینا در آن از ویژگی ماهیت کمک گرفته شده است و نه مانند تقریر صدرالمتألهین، اصول پذیرفته‌شده در حکمت متعالیه در آن به کار رفته است؛ بنابراین تقریر علامه^{۱۰۲} عام و فراگیر است، محدود به فلسفه اسلامی نیست و استدلال او از اثبات واجب‌تعالی در چهارچوب و اصطلاحات فلسفه اسلامی نیست؛ از این رو تقریر علامه طباطبائی^{۱۰۳} یکی از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین نوآوری‌های فلسفی در عرصه الهیات و خداشناسی در حوزه تفکر و اندیشه اسلامی در دوران معاصر به‌شمار می‌رود.

علامه برای تقریر برهان صدیقین از یک مقدمه بیشتر استفاده نمی‌کند و آن پذیرش اصل واقعیت در خارج است. این واقعیت دو خصوصیت دارد: نخست، دافع هرگونه سوفسطایی‌گرایی است و هرگونه شک نسبت به عالم را رد می‌کند. دوم، این واقعیت باطل و زایل نمی‌شود. این واقعیت با این دو خصوصیت، بالذات واجب است؛ بنابراین با همین یک مقدمه ضرورت واقعیت ابطال‌ناپذیر و غیرقابل شک خارجی واجب‌تعالی اثبات می‌شود؛ در نتیجه بقیه براهین اثبات واجب‌تعالی جنبه تنبیهی می‌یابد، نه اثباتی (پویان، ۱۳۹۸، ص ۱۰۱).

علامه در تقریری که در اصول فلسفه و روش رئالیسم ارائه داده است، واقعیت هستی را نفی‌ناپذیر می‌داند و آنچه را نفی‌پذیر باشد، لاواقعیت دانسته و همه جهان و اجزای آن را در استقلال و واقعیت‌دار بودن وابسته به آن واقعیت می‌داند و در بیان فقر وجودی عالم امکان و وجود استقلالی هستی‌بخش این‌گونه بیان می‌دارد:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذید و

نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر واقعیت هستی، بی‌هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیّت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار و بی‌آن، از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه بدین معنا که واقعیت با اشیا یکی شود یا در آنها نفوذ یا حلول کند یا پاره‌ای از واقعیت جدا شده و به اشیا بپیوندد، بلکه مانند نور است که اجسام تاریک با وی روشن و بی‌وی تاریک می‌باشند. در عین حال همین مثال نور، در بیان مقصود خالی از قصور نیست. به عبارت دیگر او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای جهان با او واقعیت‌دار و بی‌او هیچ و بوج می‌باشد؛ در نتیجه جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت‌دار بودن خود، تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۷۷-۸۱).

براین اساس در مقدمه نخست می‌توان گفت: واقعیت نقطه مقابل سوفسطایی‌گری است و هر ذی‌شعوری به‌ناچار وجود آن را می‌پذیرد؛ واقعیت به ملاک ذات خود، عدم‌ناپذیر است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱۴).

در اثبات وجود واقعیت باید گفت: فرض بطلان «واقعیت» مستلزم تحقق آن است؛ زیرا اگر بپذیریم واقعیت که به هیچ قیدی مقید نیست، معدوم باشد، باید هیچ واقعیتی موجود نباشد و اگر بپذیریم هیچ واقعیتی موجود نیست، همین واقعیت که هیچ واقعیتی موجود نیست، تحقق دارد؛ بنابراین از نفی «واقعیت»، تحقق دست‌کم یک واقعیت لازم می‌آید و این تناقض است؛ پس اثبات می‌شود واقعیت عدم‌ناپذیر و به‌همین دلیل موجود است و واقعیت به‌حسب ذاتش و بدون نیاز به امری خارج از ذاتش موجود است؛ زیرا در غیر این صورت سلب شیء از خودش لازم می‌آید که محال است (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۸). این واقعیت عدم‌ناپذیر واجب‌الوجود بالذات است؛ زیرا در غیر این صورت باید معدوم شود (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱۴).

توضیح آنکه اصل واقعیت که پذیرش آن سفسطه را کنار می‌زند و شکاکیت مطلق را نفی می‌کند، جای انکار ندارد و هیچ عاقلی نمی‌تواند بحق آن را انکار کند، بلکه ناچار است آن را بپذیرد. وقتی می‌گوییم «خدا واقعیت است»، در اینجا واقعیت چیزی نیست که بر خدا حمل شود، بلکه موضوع همان محمول است و مظهر همان ظاهر. واقعیتی که با گزاره بدیهی اولی «واقعیتی هست» مورد

اقرار قرار می‌گیرد، انکار آن مساوق اثبات آن است، به‌همین دلیل اقرار به واقعیت، اقرار به اصل واقعیت است، نه اقرار به واقعیت ممکن خاص (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۶۲)؛ زیرا در واقعیت، بطلان و عدم راه ندارد و این حقیقت (عدم ورود بطلان) ذاتی آن است؛ یعنی ذات این واقعیت، عدم‌بردار نیست، تا آنجا که فرض عدم و بطلان آن مستلزم پذیرش و ثبوت آن است.

در فلسفه صدرایی، نخستین مسئله فلسفی، بحث اصالت وجود است؛ زیرا نخستین مسئله‌ای که درباره موضوع فلسفه یعنی وجود طرح می‌شود آن است که آیا وجود اصیل است یا ماهیت، ولی چون علامه از طریق اصل واقعیت فلسفه را آغاز می‌کند؛ بنابراین نخستین مسئله فلسفی علامه، اثبات وجود خداست؛ زیرا به محض اینکه ضرورت واقعیت خارجی به اثبات می‌رسد، نخستین مسئله‌ای که مطرح می‌شود آنکه این واقعیت ضروری بالذات واجب‌تعالی است؛ پس وقتی ضرورت واقعیت در خارج به اثبات رسید، نخستین حقیقتی که می‌تواند مصداق بالذات آن باشد، حق تعالی است و فقط منطبق به آن و مصداق منحصر به فرد آن می‌شود؛ چرا که تنها واقعیت ضروری و تنها ظاهر بالذات که هیچ جهت بطلان و امکان در آن راه ندارد، فقط واجب‌تعالی است. از این جهت است که در فلسفه علامه، الهیات بالمعنی الأخص بوجه بر الهیات بالمعنی الأعم مقدم می‌شود؛ بر این اساس طبق فلسفه علامه هرکس واقعیت را قبول داشته باشد، خواه اصالت وجودی باشد یا ماهیتی یا هرچیز دیگر، نخستین مسئله او اثبات واجب می‌شود و چاره‌ای ندارد آن واقعیت را - به هر عنوان یا مصداقی که می‌خواهد تفسیر کند یا تطبیق دهد - واجب تعالی بداند و به‌همین دلیل علامه اصل وجود خدا را مبتنی بر اصل واقعیتی که نه قابل انکار احدی است و نه مبتنی بر مقدمه نظری، بدیهی و ظاهر می‌داند و جمیع براهین برای اثبات واجب را تنبیهی می‌داند (پویان، ۱۳۹۸، ص ۹۸).

تقریری که ایشان از برهان صدیقین ارائه می‌دهد، افزون بر آنکه می‌تواند به‌عنوان نخستین مسئله فلسفی مطرح شود، قدرت تبیین مشهود عارف را نیز دارد. در این برهان، خداوند بر خودش دلالت می‌کند؛ مانند نور که خود نور بر خودش دلالت می‌کند و به‌واسطه‌ای برای اثبات خود نیاز ندارد، بلکه این نور است که بر چیزهای دیگر دلالت می‌کند. این برهان اثبات می‌کند غیرخدا اعرف از خدا نیستند که ما بخواهیم برای اثبات خداوند از آنها استفاده کنیم. اوست که اظهر بذات خویش است و ماسوی مظهر او هستند.

خلاصه کلام اینکه انسان با درک و شعور خویش، هستی خدای جهان و جهانیان را به روشنی می‌یابد؛ زیرا انسان خود و جهان پیرامونش را یافته، شک ندارد که او و چیزهای غیر او هستند، اما این پدیده‌های واقعیت‌دار که در جهان می‌بینیم، دیر یا زود واقعیت خود را از دست می‌دهند یا نابود می‌گردند. نتیجه اینکه جهان مشهود خودش عین واقعیت نیست، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه دارد که با آن واقعیت‌دار می‌گردد و از آن نور و هستی می‌گیرد. آن واقعیت بطلان‌ناپذیر را واجب‌الوجود می‌نامیم (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۶۸)؛ بدین معناکه اذعان به واقعیت جهان و نفی سفسطه به‌اندازه‌ای روشن و آشکار است که حتی اگر اصل واقعیت را باطل بدانیم، مستلزم ثبوت آن خواهد بود. پس از پذیرش این واقعیت آشکار می‌گردد که اصل وجود واجب، ذاتاً ضروری است. علامه این حقیقت را این‌گونه تقریر کرده است:

حقیقت عینی وجود واقعیتی است که ما به واسطه آن سفسطه را نفی می‌کنیم و این واقعیتی است که ما ضرورتاً به اثبات آن می‌رسیم و ذاتاً هیچ بطلان و انکاری را نمی‌پذیرد؛ به‌گونه‌ای که بطلان و نفی آن، مستلزم اثبات آن می‌شود؛ زیرا اگر ما جداً مطلق واقعیت را انکار کنیم، در این صورت نفی این انکار خود واقعیتی انکارناپذیر است. از اینجا برای اهل خرد آشکار می‌گردد که اصل وجود واجب برای انسان، ذاتاً ضروری است و براهینی که برای اثبات آن به کار می‌رود، درحقیقت برای آگاهی دادن به اوست (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵).

علامه طباطبایی * در تعلیقه، این برهان را با عبارت هذه آغاز می‌کند که همان واقعیت است؛ واقعیتی که به واسطه آن سفسطه را نفی می‌کنیم. این برهان با مطلق واقعیت آغاز می‌شود و تنها مصداق واقعیت، همان واقعیت مطلق یعنی خداوند است و ممکنات شئون این واقعیت‌اند و این ممکنات با واقعیت واقعیت‌دار می‌شوند و نورانیت می‌یابند و بی‌واقعیت، معدوم و بی‌فروغ‌اند (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۹۹).

عقل فلسفی متکی به وجودشناسی از آن‌رو که وجود وجود است، با همان نوع شناسایی که تنها در صلاحیت فلسفه است نه علوم، ما را پیش از هرچیزی به نور خدا رهبری می‌کند و نخستین موجودی را که به ما می‌شناساند، ذات اقدس الهی است، اما مطالعات حسی و علمی ما را به وجودات محدود، مقید، مشروط و ممکن که آثار، افعال، شئون و تجلیات اوست، رهبری می‌کند و بدین ترتیب هم واجب و هم ممکن را کشف می‌کنیم (طباطبایی، [بی‌تا]، ص ۸۴).

علامه رحمته دلیل دیگر خویش را با استناد به بیان جامع امام صادق علیه السلام آورده است که حضرت فرمود:

هرکس بیندارد که خدا را از طریق صورت و مثل و نمونه شناخته است، مشرک است؛ زیرا صورت و مثل و نمونه، همگی غیر از او هستند و خدا واحد و یگانه است و چگونه موحد خواهد بود، کسی که گمان برد خدا را بر غیر او شناخته است. همانا خدا را کسی شناخته است که او را با خودش شناخته باشد و هرکس خدا را به وسیله خودش شناخته باشد، مگر با خدا و خدا خالی از خلق و خلق نیز خالی از اوست (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۶).

اینکه فرموده است: «چگونه چیزی که یگانه و بدون غیر است، با غیر خود شناخته می‌شود؟ همانا خدا را کسی شناخته است که او را با خودش شناخته باشد»، بدین دلیل است که او خود اظهر از هر ظاهری و عیان‌تر از هر آشکاری است و نوری است که در پرتو آن همه چیز شناخته می‌شود. علامه بحث تسبیح موجودات را در دو آیه بعد، دلیل دیگری بر ظاهر بالذات بودن خداوند می‌داند و می‌گوید:

از آنجا که خدا برای همه اشیای عالم شناخته شده است، ذات الهی قبل از هر چیزی کاملاً مشهود است؛ چنان که در آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِخُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ» (نور: ۴۱) به همین حقیقت اشاره کرده، می‌گوید: این آیه برای تمامی موجودات تسبیح را اثبات می‌کند و لازمه آن این است که تمامی موجودات خدا را بشناسند؛ چون تسبیح و صلات از کسی صحیح است که بداند چه کسی را تسبیح می‌کند و برای چه کسی عبادت می‌کند، تسبیح و علم و ستایش موجودات با جهل نسبت به کسی که او را تسبیح و حمد می‌گویند، ممکن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۳۴).

تا اینجا مقصود از نور در جمله «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، نور خداست که از آن، نور عام عالمی سرچشمه می‌گیرد؛ نوری که هر چیزی به وسیله آن روشن می‌شود و با وجود هر چیزی مساوی است و عبارت اخرای آن بوده و این همان رحمت عام الهی است.

علامه خدا را کامل‌ترین مصداق نور دانسته است که ممکنات بدان ظهور یافته‌اند و نورانی شده‌اند. از نظر ایشان چون خداوند نور محض و مطلق است، همه موجودات حتی نور حسی، نور خویش را از نور وجود خداوند می‌گیرند و همانند نور، با اوست که دیگر موجودات قابل رؤیت بوده و شناخته می‌شوند. زمین و آسمان و هر چه در اوست، فقیر و نیازمندند و وجود چنین موجوداتی آشکارا نشان از موجد و هستی‌بخش آنها دارد و این حال همه موجودات امکانی

است؛ پس هستی موجودات خود گواه است که در پس پرده این ظلمت‌ها نوری مطلق است که موجودات ممکن نور وجود خویش را از آن می‌گیرند و پیش از پی‌بردن و مشاهده ماسوی‌الله، به نور خدا و حقیقت لایتناهی او آگاهی می‌یابیم و به سبب آن به موجودات دیگر علم می‌یابیم (سعیدی، ۱۳۹۵، ص ۹۸).

۴. مفهوم خاص نور

آنچه در تمایز تفسیر علامه طباطبائی رحمته با دیگر تفاسیر خودنمایی می‌کند، مفهوم خاص نور در نگاه عمیق و دقیق به سیاق آیه نور است. ایشان تفسیر *مَثَلُ نُورٍ* را توصیف نور خداوند می‌داند و اضافه نور به ضمیری که مرجع آن خدای تعالی است، ظاهرش آن است که «اضافه لامیه» بوده و دلیل بر آن است که مقصود، وصف نوری که الله باشد، نیست، بلکه این مثال، صفت نور معرفتی است که خدای تعالی مؤمنان را با آن گرمی می‌دارد و نوری که دنبالش سعادت همیشگی است و کفار را از آن محروم کرده و ایشان را در ظلماتی قرار داده است که هیچ نمی‌بینند؛ پس کسی که مشغول با پروردگار خویش باشد و از متاع حیات دنیا اعراض کند، به نوری از ناحیه خدا اختصاص می‌یابد و خدا هرچه بخواهد، می‌کند. مُلک از آن اوست و باز گشت به سوی اوست و هر حکمی بخواهد، می‌راند. در این میان نور خاصی هست که تنها مؤمنان با آن روشن می‌شوند و به وسیله آن به سوی اعمال صالح راه می‌یابند و آن نور معرفت است که دل‌ها و دیده‌های مؤمنان در روزی که دل‌ها و دیده‌ها زیر و رو می‌شود، به آن روشن می‌گردد و در نتیجه به سوی سعادت جاودانه خود هدایت می‌شوند و آنچه در دنیا برایشان غیب بود، در آن روز برایشان عیان می‌شود.

خدای تعالی این نور را به چراغی مثل زده است که در شیشه‌ای قرار دارد و با روغن زیتونی در غایت صفا می‌سوزد و چون شیشه چراغ نیز صاف است؛ مانند کوب دُری بدرخشد و صفای این با صفای آن، نور علی نور تشکیل دهد و این چراغ در خانه‌های عبادت است؛ خانه‌هایی که در آنها مردانی مؤمن، خدای را تسبیح می‌کنند؛ مردانی که تجارت و بیع ایشان را از یاد پروردگارشان و از عبادت خدا باز نمی‌دارد.

بنابراین ادامه آیه به صفت و احوال مؤمنانی اشاره دارد که خداوند آنان را از نور معرفت خود که در پی آمد، آن سعادت خالده است، مکرم و مجلل داشته است و مقصود از نور خدا همان نور ایمان و

معرفت است که به مؤمنان اختصاص دارد.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه با رویکردی فلسفی - کلامی معتقد است از سیاق آیه این گونه برمی آید که مقصود از آن نور در «مَثَلُ نُورِهِ» نور خاص است و مقصود از آن حقیقت ایمان می باشد؛ چرا که پس از متمیم مَثَلُ مذکور می فرماید: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ: خداوند به واسطه نورش هرکس را بخواهد، هدایت می کند». وی براین باور است که اگر مقصود «وجود» باشد که همه موجودات به آن رسیده اند، دیگر به موجود خاصی اختصاص نداشت، بلکه مقصود از آن نور، نوری است خاص که خدای تعالی آن را فقط به مؤمنان اختصاص داده و آن، به طوری که از کلام استفاده می شود، حقیقت ایمان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۷۰-۱۷۱).

براین اساس وی تابش نور ایمان و معرفت خداوند بر قلوب مؤمنان را مانند نور چراغ (مشکات) می داند و تشبیه «زجاجه» به «کوکب دری» را به خاطر شدت و بسیاری نور مصباح و تابش آن می داند و وجه شبه این تشبیه را در این می داند که هنگامی که شیشه روی چراغ قرار بگیرد، شعله آن دیگر با وزش باد نوسان و اضطراب نمی یابد؛ بنابراین «زجاجه» در اینجا تشابهی است برای دوام و ثبات هدایت الهی (همان، ص ۱۷۲-۱۷۳) و همان گونه که نسبت نور به مصباح یک نسبت حقیقی و اصیل و نسبتش به زجاجه مجازی و استعاری است، نور ایمان و معرفت نیز در دل های مؤمنان نوری عاریتی و مقتبس از نور خدا و قائم به آن و مستعد از آن است (کرناسی، ۱۴۰۰، ص ۱۹۱).

همچنان که در دیگر موارد قرآن کریم می بینیم، خدای سبحان این نور خاص را به خود نسبت

داده است:

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ» (صف: ۸).
 أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ
 فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُينٌ لِّلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ: و آیا
 کسی که مرده بوده است، پس ما وی را زنده کردیم و برای او نوری قرار دادیم
 که با آن نور در میان مردم راه می رود، همانند کسی است که مَثَلِ او در
 تاریکی ها می باشد و از آن بیرون نمی شود؟ (انعام: ۱۲۲).
 يُؤْتِكُمْ كُفْلِينَ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ
 رَحِيمٌ: عطا می کند شما را دو نصیب از رحمتش و قرار می دهد برای شما
 نوری را که به وسیله آن راه می روید (حدید: ۲۸).
 أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلسَّلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ: پس آیا کسی که

خداوند سینه‌اش را برای پذیرش اسلام گشوده است و لذا او با نوری است که از پروردگارش به او داده شده، مساوی است با کسی که در ظلمات است و از آن بیرون نمی‌شود؟ (زمر: ۲۲).

این نور همان نور ایمان و معرفت است که گفتیم خداوند به مؤمنان اختصاص داده است تا در راه به سوی پروردگارش از آن استفاده کنند.

قطعاً مقصود از آن قرآن کریم نیست، همچنان که بعضی پنداشته‌اند؛ زیرا آیه در مقام توصیف عموم مؤمنان است که پیش از نزول قرآن کریم چه وضعی داشتند و پس از آن، چه وضعی به خود گرفتند. افزون بر این در چند جای قرآن این نور را آشکارا وصف مؤمنان می‌خواند؛ از جمله: «هُم أَجْرُهُمْ وَ نُورُهُمْ» (حدید: ۱۹) و «يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ» (تحریم: ۸) و معنا ندارد که قرآن وصف مؤمنان باشد و اگر به اعتبار معارفی که قرآن کریم برای آنان کشف می‌کند، در نظر گرفته شود، باز به همان معنایی که اشاره شد، برمی‌گردد.

نتیجه

از آنچه بیان شد، به روشنی می‌توان ابعاد فلسفی تفسیر آیه ۳۵ سوره نور را در بیان علامه طباطبایی * در چهار محور خلاصه کرد:

۱. در تفسیر آیه مبارکه نور، نقطه محوری آیه که در غالب تمثیل و اشارات لطیف، نمایی از سرچشمه هستی می‌نمایاند، مفهوم نور است. در اینکه خداوند نور آسمان‌ها و زمین است، هیچ اختلافی میان متفکران مسلمان نیست، بلکه اختلاف در چگونگی نسبت نور به ذات باری تعالی و مصداق آن می‌باشد.

۲. علامه طباطبایی * در تفسیر المیزان دو رویکرد متفاوت در رمزگشایی مفهوم نور ارائه می‌دهد؛ در رویکردی که با تمسک به مشرب صدرایی اتخاذ می‌کند، مفهوم عام نور را تمثیلی از هستی‌بخشی و رحمت واسعه خداوند متعال می‌داند. در رویکرد نوآورانه خود، با استناد به سیاق آیات، مفهوم خاص نور را تمثیلی از تابش نور ایمان و معرفت خداوند بر قلوب مؤمنان تفسیر می‌کند.

۳. علامه در نگاه نخست با التفات به برهان صدیقین، واقعیت «هستی» را که تردیدناپذیر است، مصداق واقعی و کامل نور می‌داند و چون وجود و هستی هرچیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران

است، مصداق تام نور می‌باشد و ازسوی دیگر چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، خدای متعال کامل‌ترین مصداق نور است؛ اوست که ظاهر بالذات و مظهر ماسوای خویش بوده و هر موجودی به‌وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود.

۴. در نگاه دقیق‌تر علامه، سیاق آیه نشان از نور خاصی است که فقط مؤمنان با آن روشن می‌شوند و این همان نور معرفت و ایمان است و الفاظ تمثیلی آیه اوصاف مؤمنان را به زیباترین بیان تشبیه می‌کند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. پویان، مرتضی؛ «خاستگاه ضرورت فلسفی از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه و تفاوت آن با صدرالمتألهین»، مجله حکمت و فلسفه؛ ش ۵۹، مهر ۱۳۹۸، ص ۱۰۸-۱۱۵.
۳. حائری یزدی، مهدی؛ هرم هستی؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۴. سعیدی، حمیدرضا و دیگران؛ «تقدم خداآگاهی بر خودآگاهی در معرفت نفس از منظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه». فصلنامه علمی پژوهشی اندیشه نوین دینی؛ ش ۴۴، بهار ۱۳۹۵، ص ۹۳-۱۱۲.
۵. سلیمانی، فاطمه و منا فریدی خورشیدی؛ «تفاوت تأویلی آیه مبارکه نور از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، دوفصلنامه حکمت صدرایی؛ ش ۳، خرداد ۱۳۹۴، ص ۷۱-۸۳.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین؛ حکمة الإشراف؛ ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
۷. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ چ ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۹. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۰. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۳. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۳ق.
۱۱. —؛ تفسیر آیه مبارکه نور؛ ترجمه محمد خواجه‌نوری؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۴۰۳ق.
۱۲. —؛ مفاتیح‌الغیب؛ تصحیح محمد خواجه‌نوری؛ قم: مؤسسه مطالعات تحقیقات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ «تعلیقه بر أسفار» در الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۶، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۴. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۵، تهران: صدرا، [بی تا].
۱۵. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶. —؛ رسالة الولاية (بیوست «طریق عرفان»): ترجمه صادق حسن‌زاده؛ قم: آیت اشراق، ۱۳۸۷.
۱۷. —؛ شیعه در اسلام؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

۱۸. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی بر نظام حکمت صدرایی؛ قم: سمت، ۱۳۹۳.
۱۹. عشاقی اصفهانی، حسین؛ برهان‌های صدیقین؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
۲۰. فارابی، ابونصر؛ فصوص الحکم؛ قم: بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. کرناسی دزفولی، فرخنده و دیگران؛ «بررسی مبانی فلسفی عرفانی ملاصدرا در تفسیر آیه نور و مقایسه آن با تفاسیر شیعی»، پژوهش دینی؛ ش ۴۲، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۷۷-۱۹۸.
۲۲. محسنی، محمدسالم؛ «تفسیر فلسفی آیه نور از منظر ابن سینا»، نشریه پرتو خرد؛ ش ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۹-۱۷.

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

زهرا شریف^۱

چکیده

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

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

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

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

مقدمه

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

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

۱. بنیادهای فهم عمیق حکمی در المیزان

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

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

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

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

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

اصالت خُلقیات نفس: علامه^{۱۱} نوع خاصی از نفس‌شناسی را در نگرش حکمی‌المیزان دنبال می‌کند و برای آن قواعد و اصول ویژه‌ای قائل است (همان، ج ۶، ص ۱۸۸) که از زمره مهم‌ترین آنها دقت در نفس‌انسانی از لحاظ اوصافی است که کسب می‌نماید و رفتاری که متناسب آن صفات از وی صادر می‌شود. ایشان معتقد است رابطه وثیقی میان افعال انسان و احوالات و ملکات اخلاقی درونی برقرار بوده که وزن اصلی در آن با اوصاف خلقی است. ایشان در بیان این دیالکتیک به دو اصل سرایت و وراثت اشاره می‌کند و معتقد است صفات اخلاقی از جهت بی‌افعال سرایت می‌کنند و ازسویی از افعال ارث می‌برند (همان، ج ۲، ص ۱۵۱)؛ براین اساس به‌دست می‌آید که معیار اصلی انسان و فارق او با سایر موجودات، مکتسبات و اوصاف خلقی اختیاری اوست و به‌همین دلیل برای فهم دقیق مسائل مطرح در آیات، باید به رابطه‌ی اصداری صفات خلقی توجه داشت.

ابدیت در کمال: علامه^{۱۲} با اشاره به آیه کریمه «یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا و هم عن الآخرة هم غافلون»، نگاه ملتفت به ظاهر حیات دنیا را از سنخ اوهام دانسته و توجه به ابدیت منطوی در آن را نظرگاه حقیقی قلمداد می‌کند (همان، ج ۳، ص ۲۹۹) که در آن همه امور براین اساس که ورای این سرای کوتاه لاهی، ابدیتی با سعادت یا شقاوت همیشگی وجود دارد، در نظر گرفته شده (همان، ج ۶، ص ۱۷۱) و به ضریب این تأثیر جادوان توجه می‌شود (همان، ص ۱۷۲).

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

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

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

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

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

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

۳. «تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲).

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

۲. ماهیت قلب در نگرش حکمی المیزان

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۳. رویکرد عمیق حکمی علامه به مسائل جنسیت در المیزان

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

۴. اعتباریت فضایل جنسیتی در برابر اطلاق اوصاف خداوند

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

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

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

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

۵. خُلقیات، تعیین‌کننده اقتضائات عقد نکاح

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

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

۶. فرزند به مثابه دیگری اعتباری

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

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

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

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

۷. کمال ابدی بن‌مایه تألیف قلوب زوحین

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

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

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

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

۸. خَلْقِيَاتِ نَفْسَانِي مَلَكَ عَدَالَتِ حَقِيقِي

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

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

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

۹. آسیه رضی‌الله‌عنه‌و‌آل‌ه‌و‌آل‌ه‌و‌س‌لم‌علیهم‌السلام نماد انصراف وجه از اسباب ظاهری

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

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

نتیجه

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

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

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

منابع

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

نقش تفکر در آیات انفسی در گرایش انسان به خداوند با تأکید بر اندیشه‌های فلسفی علامه طباطبایی

حسین ناگهی^۱ و اسمعیل سلطانی بیرامی^۲

چکیده

آیات قرآن کریم ناظر به خلقت انسان، آیات انفسی نام دارد. قرآن در موارد متعددی دعوت به تفکر در آفرینش انسان می‌کند. یکی از آثار مهم تفکر در آیات انفسی، نقش آن در گرایش انسان به خداوند است. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی و با هدف بررسی نقش تفکر در آیات انفسی در گرایش به خداوند با تأکید بر اندیشه علامه طباطبایی^۳ سامان یافته است. حاصل پژوهش حاضر نشان می‌دهد تفکر در آیات انفسی دو نقش مهم در گرایش به خداوند ایفا کرده است: الف) به واسطه تفکر در آیات انفسی، خالقیت، ربوبیت، مالکیت و دیگر اوصاف خداوند شناخته شده و این شناخت سبب شکوفایی یا تقویت گرایش به خدا یا نفی گرایش به غیرخدا می‌شود؛ ب) از طریق تفکر در آیات انفسی، توحید در الوهیت اثبات شده و وساطت و شفاعت استقلالی غیرخداوند فاقد پشتوانه عقلی و غیرقابل پذیرش معرفی شده است.

واژگان کلیدی: آیات انفسی، گرایش به خدا، نفی گرایش به غیرخدا، تفسیر المیزان، علامه طباطبایی^۳.

۱. دانشجوی دکتری تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^۴ / نویسنده مسئول
(hng1364@gmail.com).

۲. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^۴ (soltanni@iki.ac.ir).

مقدمه

مادی‌گرایان معتقدند زندگی انسان و کاوش‌های علمی او بدون فرضیه وجود خدا نیز می‌گذرد. تکامل‌گرایان معاصر بر اساس فرضیه داروین و با بهره‌گیری از دانش ژنتیک، انسان را محصول تکامل ژنتیکی قلمداد می‌کنند؛ از این‌رو ویژگی‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های انسان را محصور در ژن می‌دانند و بر این باورند که انسان به واسطه زندگی اجتماعی و تنازع بقا به چنین تکاملی می‌رسد. انسان همان حیوان برتر است و همه فعالیت‌ها و انگیزه‌هایش در محدوده غریزه حیوانی‌اش شکل می‌گیرد (موسوی و سموعی، ۱۳۹۲، ص ۶۳). در مقابل این باور، تحقیقات باستان‌شناسان از دوران ماقبل تاریخ نشان می‌دهد جست‌وجو از مبدأ آفرینش، همزاد آدمی بوده و بشر از روزهای نخستین پیدایش نسبت به خدا بی‌تفاوت نبوده و پیوسته به کنج‌کاوی درباره آن پرداخته است. از نظر اسلام نیز انسان مخلوق خداوند است و خدا بینش‌ها و گرایش‌های سرشتی در وجود او به ودیعه نهاده که یکی از آنها گرایش به خدای متعال است. گرایش‌های انسان از جمله گرایش به خدای متعال، همراه خلقت انسان است و نیاز به تعلیم و تعلم ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۲۹۷ و ج ۷، ص ۲۱۵)، قابل تغییر و تبدیل نیست (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۱۱ و ج ۷، ص ۲۱۲)، عمومی و همگانی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۵۸/ جواد آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۴)، تخطی از آن مخالف نظام آفرینش انسان به شمار می‌رود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۰۶) و نیز همگان را به سوی اعتقاد به حق و عمل صالح هدایت می‌کند (ر.ک: همان، ج ۱۷، ص ۱۹۶).

گرایش‌های انسان از یک جهت به دو دسته تقسیم می‌شود؛ دسته‌ای از آنها مرتبط با جمال‌ها و کمال‌های ظاهری است که انسان را برای تحصیل کمالات قابل اکتساب تشویق می‌کند، اما کمال‌های دیگری نیز وجود دارد که انسان نمی‌تواند آنها را کسب کند. این سنخ از کمالات مربوط به شخص یا موجود دیگری است. میل انسان به این‌گونه کمالات در ایجاد ارتباط و پیوستگی و سرانجام فنای در موجودی که واجد آن کمالات است، تجلی می‌یابد. آشکارترین مصداق این میل فطری، احساس خضوع و خشوع در برابر کمال بی‌نهایت خداوند بوده و در اینجاست که فطری بودن خداپرستی معنا می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۳-۳۳۴). کشش باطنی به عبودیت و احساس خضوع و خشوع در پیشگاه خالق، از مهم‌ترین و پایدارترین

تمایلات وجودی نفس انسان به شمار می‌رود که باعث پیدایش خداپرستی شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۸۸/ همان، ۱۳۸۷، ص ۹۶).

البته اگرچه انسان فطرتاً خداشناس و خداطلب است، ولی این میل ابتدا در انسان چندان آگاهانه نیست؛ زیرا لازمه هر گرایشی، شناخت است و شناخت عموم انسان‌ها به خداوند، ناآگاهانه می‌باشد؛ در نتیجه گرایش فطری انسان به خداوند به صورت یک میل مبهم بروز می‌یابد؛ بنابراین شناخت، نقش مهمی در گرایش ایفا می‌کند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۳-۳۳۴/ همان، ۱۳۹۱، ص ۴۶). از سوی دیگر انسان‌ها دائماً با مادیات سروکار دارند و رجوع به فطرت برایشان سخت است؛ بر همین اساس قرآن کریم در بیشتر موارد برای اثبات وجود خداوند و گرایش به او، به تفکر در نظام آفرینش و نیز آفرینش خود انسان دعوت می‌کند که از قسم دوم در متون دینی با عنوان «آیات انفسی» یاد می‌شود: «سُرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَرِيٍّ يَتَّبِعِينَ لَهُمْ أَنْعَمُ الْحَقِيقُ» (فصلت: ۵۳) «وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (ذاریات: ۲۳). بیان شگفتی‌های خلقت انسان در قرآن، از راه‌های بسیار مؤثر در شکوفایی گرایش به خداست. توجه به آیات انفسی به جهت بیداری حس خداجویی انسان، در روایات معصومان علیهم‌السلام نیز بازتاب گسترده‌ای دارد که **توحید مفضل**، نمونه روشن آن است. به نظر می‌رسد یکی از دانشمندان معاصر که در زمینه‌های فلسفی، کلامی، عرفانی، تفسیری، معارفی و موضوعات دیگر متقن‌ترین و موجه‌ترین دیدگاه‌ها را دارد، علامه طباطبایی علیه‌السلام است؛ از این رو مقاله حاضر با تأکید بر دیدگاه ایشان به نقش تفکر در آیات انفسی در گرایش انسان به خداوند می‌پردازد.

علامه طباطبایی علیه‌السلام معتقد است غریزه خداخواهی و خداجویی نوعی جاذبه معنوی است میان کانون دل و احساسات انسان از یک سو و کانون هستی یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق از سوی دیگر. انسان بی‌آنکه بداند، تحت تأثیر این نیروی مرموز قرار دارد و به حسب ساختمان خاص روحی خویش متمایل و خواهان خدا آفریده شده است. خداجویی، خداخواهی و خداپرستی در انسان به صورت یک غریزه نهاده شده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۹۳۴-۹۳۵). علامه علیه‌السلام ذیل آیه ۷۶ سوره انعام استدلال حضرت ابراهیم بر گرایش به خداوند را برهانی قلمداد می‌کند و معتقد است محبت، برخاسته از جمال محبوب است و عشق ورزیدن به چیزی که جمال و زیبایی او دائمی نیست، بی‌معناست؛ زیرا تعلق خاطر نداشتن نفس

انسان به امور زوال‌پذیر، فطری انسان است، مگر اینکه حرص یا شدت شهوت نظر او را به جهت لذت جلب کرده و از فناپذیر بودن آن امور غافل کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۷۷-۱۷۸). ایشان همچنین فطری بودن گرایش به خدا را از طریق سعادت‌خواهی بشر تفسیر می‌کند. از منظر علامه رحمته‌الله سعادت‌خواهی امری فطری است و انسان در مسیر زندگی پیوسته برای تأمین سعادت خویش می‌کوشد (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰-۱۴۱)؛ از این رو به حسب فطرت برای سعادت خود سبب و تکیه‌گاهی می‌خواهد که مغلوب نباشد و هرگز منهدم نشود تا زندگی خویش را به وی ارتباط دهد و فقط خدای متعال است که در اراده خود هرگز مغلوب و مقهور نمی‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۸۲، ص ۲۳۴).

علامه در مقام کشف ریشه‌های بت‌پرستی به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی، به فطری بودن خضوع ضعیف در برابر قوی استناد کرده است. هنگامی که انسان به نتیجه رسید که عالم خالق با علم و قدرت دارد، چاره‌ای جز خضوع عبادی در پیشگاه او ندارد؛ زیرا خضوع ضعیف در برابر قوی و اطاعت‌پذیری عاجز نسبت به قادر و تسلیم‌شدن حقیر در مقابل عظیم، یک قانون کلی عالم تکوین است که در جمیع اجزای عالم جاریست و تأثیر اسباب در مسببات و تأثر مسببات از اسباب به واسطه آن محقق می‌شود. بهره‌مندی انسان از ویژگی اندیشه، ظهور این اصل در عالم انسانی را بسیار گسترده کرده است. انسان از این اصل برای جلب نفع و دفع ضرر بهره می‌گیرد. خضوع رعیت برای سلطان، فقیر در مقابل غنی، مرئوس در مقابل رئیس و مربوط برای رب، از تبلورهای قانون مذکور در زندگی بشر است. همه خضوع‌های نامبرده چیزی جز احساس ذلت و خواری در برابر عزت و قدرت مشهود نیست. این خضوع چون برخاسته از فطرت است، از انسان جداشدنی نیست و انسان قدرت جداشدن از آن را ندارد، مگر برای او روشن شود که آنچه را قوی تصور می‌کرد، درحقیقت قوی نبوده است؛ به‌همین دلیل اسلام ابتدا استدلال می‌کند بت‌ها مخلوق و مربوط‌اند و عزت و قدرت حقیقی فقط از آن خداست، در نتیجه بت‌پرستان را از پرستش الهه‌های پنداری نهی می‌کند و اساساً هرگونه خضوعی جز برای خداوند یا آنچه به‌نوعی به خضوع برای خدا بازگردد، نفی شده است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۷۴-۲۷۵). یکی از راه‌های این استدلال، تکیه بر آیات انفسی است که در موارد بسیاری مورد استناد قرار گرفته است.

علامه طباطبایی رحمته‌الله دو تقریر درباره آیات انفسی ارائه می‌کند: الف) انسان با تفکر در آیات

انفسی، به ذات، صفات و افعال مبدأ هستی آگاه می‌شود؛ ب) انسان از راه علم حضوری و بر اثر تهذیب نفس و صفای باطن، با چشم دل به شهود جمال و جلال حق می‌نشیند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۶۶-۱۶۷).

تقریر نخست بر محور قضیه و قیاس و حد اوسط شکل می‌گیرد و با مفهوم حصولی سروکار دارد که در اصطلاح منطق، برهان اِنّی نامیده می‌شود؛ یعنی انسان با تدبّر در معلول و آثار، به علت و مؤثر آن پی می‌برد. یکی از امتیازهای این راه، عمومی و همگانی بودن آن است؛ برخلاف تهذیب نفس و سایر براهین عقلی که فقط انسان‌های اندکی از این راه به شناخت خدا دست می‌یابند؛ بنابراین مأنوس بودن انسان با شناخت آیه‌ای و آسان‌یابی آن سبب شده است قرآن به این نوع شناخت توجه ویژه‌ای کند. قرآن کریم به همراه ذکر آیات انفسی، الوهیت و صفاتی چون علم، قدرت و مالکیت، شناخت حقانیت خداوند و ایمان به خداوند را مطرح کرده و انسان را به الوهیت و عبادت خداوند فراخوانده و گرایش و پرستش دیگر اشیا را مذمت می‌کند و کافرانی را که نعمت و قدرت الهی را در آفرینش خویش می‌بینند، ولی ایمان نمی‌آورند، سرزنش می‌کند.

تقریر نخست از آیات انفسی، مبنای پژوهش مقاله حاضر است و نقش تفکر در آیات انفسی در گرایش انسان به خدا را با روش تفسیر موضوعی در قرآن به عنوان یگانه کتاب آسمانی محفوظ از تحریف بررسی می‌کند. به دلیل دقت نظر و جامعیت دیدگاه‌های علامه طباطبایی رحمته‌الله، تکیه و تأکید در پژوهش حاضر بر آرا و نظرات این اندیشمند فرزانه خواهد بود. با توجه به اینکه آثار بسیاری بر آیات انفسی مترتب است، در مقاله پیش رو به بررسی آن دسته از آیات انفسی می‌پردازیم که میان شناخت و گرایش به خداوند، پیوند برقرار کرده و گرایش به غیرخداوند را نکوهیده است.

بررسی پیشینه نشان می‌دهد تاکنون اثری درباره نقش آیات انفسی در گرایش انسان به خدا در ابعاد مد نظر پژوهش حاضر برنیامده است؛ بنابراین با توجه به اهمیت پژوهش ازسویی و فقدان اثری با ابعاد مذکور، تحقیق در این باره ضروری می‌نماید. جنبه نوآوری نوشتار حاضر در بهره‌گیری از روش تفسیر موضوعی در تبیین آیات و بررسی دلالتی آیات در رابطه با مدعا و بررسی مستقل عناوین مطرح شده در ذیل یک مقاله با استفاده از رویکرد تحلیلی - توصیفی است.

نوشتار حاضر پس از بیان مفاهیم کلیدی، در سه محور اصلی سامان یافته است؛ محور نخست، دلالت آن دسته از آیات انفسی را بررسی می‌کند که از راه توجه به ماده آفرینش انسان، خالقیت،

قدرت و ربوبیت خداوند را می‌شناساند و بینش‌های یادشده، سبب گرایش به خداوند و نفی گرایش‌های باطل می‌شود. محور دوم آن دسته از آیات انفسی را بررسی می‌کند که پس از بیان مراحل آفرینش انسان، همگان را به عبادت خداوند فراخوانده و از منش باطل مذمت می‌نماید. محور سوم با ذکر ویژگی‌های آفرینش، توحید الوهیت را اثبات می‌کند.

۱. مفاهیم

«نقش» در لغت عربی معانی گوناگونی دارد: نقاشی، رنگ‌آمیزی، نگارگری لفظ یا تصویر چیزی بر نگین انگشتر از جمله معانی ذکرشده برای این ماده است (ر.ک: زبیدی، ۱۴۱۴، مدخل نقش). واژه نقش در مقاله حاضر معادل مقوله فعل و به معنای کارکرد، اثر بخشی و اثرگذاری شیء یا فرد بر چیزی یا واقعه‌ای یا موضوعی است.

تفکر به معنای نوعی سیر و مرور بر معلومات موجود حاضر در ذهن است تا مجهولاتی برای انسان کشف شود. عقل نظری نیز عبارت است از نیروی مجردی که در انسان وجود دارد و می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد و آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد، حق و باطل و راست و دروغ تفاوت می‌گذارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۷-۲۴۸).

«آیه» در لغت به معنای علامت و نشانه است (فراهیدی، ۱۴۰۹، مدخل آیه). این واژه در قرآن کریم چهار کاربرد دارد: آیات قرآنی (بقره: ۱۰۶)، معجزه (آل عمران: ۴۹)، پند و عبرت (یونس: ۹۲) و موجودات جهان (روم: ۲۰). دلیل اطلاق «آیه» به مورد اخیر از آن جهت است که مخلوقات خداوند نشانه‌های الهی‌اند و انسان را به سمت خداوند، شناخت و پرستش او سوق می‌دهند و با تعریفی که از گرایش خواهد آمد، آیات انفسی نشانه‌هایی از خداوند در وجود انسان‌اند که سبب ایجاد گرایش به خداوند در وی می‌شوند.

مقصود از آیات انفسی که در کاربردهای قرآنی در برابر آیات آفاقی مانند آسمان، زمین، ماه، خورشید و... قرار گرفته، عبارت است از: نشانه‌های عظمت خداوند در وجود انسان در ابعاد روحی و جسمی (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۱-۵۰).

«گرایش» از مصدر «گراییدن» در لغت به معنای میل، تمایل، خواهش و رغبت آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، مدخل گرایش). گرایش، کار قلب انسان است و گرایش‌ها یکی از پایه‌های شکل‌گیری رفتار انسان‌اند (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۵، ص ۳۰۹). روان‌شناسان معانی متعددی برای آن بیان کرده‌اند.

به عقیده برخی روان‌شناسان معادل لاتین واژه گرایش، کلمه «Tendency» است که در یک تعریف عبارت است از «آمایه‌های سرشتی که به شکل معینی رفتار را تحت تأثیر قرار می‌دهند» (نیکزاد، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۴۸). در تعریف دیگر «حالتی درونی است که در آن احتمال وقوع رفتارهایی خاص بالاست یا به آسانی آموخته می‌شود» (پورافکاری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۹۲)، اما برخی آن را معادل «Propensity» دانسته‌اند و به «صفت اختصاص یافته و دائمی فرضی شخص یا موجود زنده که او را به رفتار جست‌وجوی هدف خاصی متمایل می‌سازد» تعریف کرده‌اند و برخی دیگر آن را معادل «Attitude» به‌شمار آورده‌اند، دو معنا برای آن ذکر کرده‌اند: نخست، «واکنش عاطفی، اعتقاد و تمایل رفتاری نسبت به یک محرک اجتماعی خاص است»؛ دوم، به معنای «تمایل نسبتاً ثابت فرد برای عمل کردن به شیوه معین و خاص نسبت به موضوع‌های خاص (اشخاص، اشیاء، اوضاع و حوادث) و تمایل یا آمادگی برای ارزشیابی یک چیز یا نشانه آن چیز در شیوه خاص». در میان تعریف‌های ذکرشده آنچه به مقصود ما نزدیک‌تر است، تعریف اول و دوم میباشد که معادل واژه «Tendency» است.

مرحوم علامه گرایش را میل به جمال و مجذوب‌شدن در برابر آن تعریف کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۸) و مقصود از گرایش انسان به خداوند، میل و کشش درونی انسان به کمال بی‌نهایت بوده که مصداق کامل آن ذات خداوند تبارک و تعالی است.

۲. ماده آفرینش انسان

قرآن کریم در آیات بسیاری به ابعاد گوناگون آفرینش انسان اشاره کرده است و اهداف متفاوتی را دنبال می‌کند. گاهی در مواجهه با منکران معاد، با طرح مسئله آفرینش انسان از آب پست بی‌مقدار یا آفرینش انسان از عدم، به شبهه منکران معاد پاسخ می‌دهد. نفی عبادت و به‌طور کلی نفی هرگونه گرایش به غیرخداوند، از دیگر اهداف طرح آیات انفسی است. در این بخش دلالت آن دسته از آیات مورد بررسی قرار گرفته که میان آیات انفسی و گرایش به خداوند ارتباط برقرار شده است. این آیات از جنبه‌های گوناگونی قابل تقسیم است که در این بخش آیات ناظر به ماده آفرینش بررسی می‌شود.

۳. آفرینش انسان از آب

قرآن کریم در آیات ۵۴ و ۵۵ سوره فرقان می‌فرماید: خداوند بشر را از آب خلق کرده است، ولی

کافران چیزهایی را می‌پرستند که سود و زبانی برای آنها به همراه ندارد: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا؛ وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَا يَضُرُّهُمْ وَ كَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا».

فراز «هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا» آب را جزء ماده خلقت انسان دانسته است. مفسران درباره چیستی آب و نسبت آن با خلقت انسان اختلاف نظر دارند. برخی واژه «ماء» را به آب یا همان مایع نوشیدنی تفسیر کرده‌اند و مقصود از بشر را حضرت آدم علیه السلام معرفی می‌کنند (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۳۵/مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۵۷)؛ در این صورت واژه ماء به معنای آب بوده که بر اساس آیات ۴۵ سوره نور: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ» و آیه ۳۰ سوره انبیاء: «وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ»، جزء تشکیل دهنده موجودات زنده از جمله انسان است. دیگر مفسران واژه «ماء» را به نطفه انسان تفسیر کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۲۹/قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۵۷۳)؛ بر اساس این تفسیر، آیه به خلقت فرزندان حضرت آدم دلالت دارد و شامل خلقت حضرت آدم نمی‌شود؛ زیرا خلقت حضرت آدم از نطفه نیست؛ نتیجه اینکه مراد از واژه ماء در این تفسیر، نطفه است و واژه الماء در فراز «هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا» معنای نطفه می‌دهد و هم‌دلالت با آیات ۴۰ سوره مرسلات «أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» و ۵۶ سوره طلاق «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ» خواهد بود.

در مقام داوری میان دو نظریه مذکور می‌توان بیان داشت ماء در اصل لغت برای مایع سیال خاصی، مرکب از هیدروژن و اکسیژن وضع شده است، ولی مجازاً شامل هر آبی می‌شود؛ بنابراین نطفه، ماء دافق، ماء مهین و ماء همگی «آب» هست و به هریک از جهات گوناگون آب گفته می‌شود؛ در نتیجه «ماء» در اصطلاح قرآن، صرفاً شامل ماده مرکب از اکسیژن و هیدروژن دارای خاصیت یونیزاسیون نیست، بلکه شامل نطفه نیز می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۲۴).

فراز «كَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» حاوی چند مطلب است: اولاً، در زبان عربی برای بیان خبر دائمی که دوام آن پیوسته است، از فعل «كان» بهره می‌برند. استفاده از این روش فراوان است و فراز «كان ربك قدیراً» از آن موارد است (ر.ک: فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۴۰۳/ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۱۵/ابن عرفه، ۲۰۰۸، ج ۳، ص ۲۳۷/آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۳۶). ثانیاً، تأکید بر وصف «رب» و اضافه آن به ضمیر «ک» که پیامبر را مخاطب قرار می‌دهد، حاکی از جهل و گمراهی است که دامن گیر مردم شده و

خداوند قصد دارد به واسطه فرستادن رسول، آن را برطرف کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۲۵). ثالثاً، تأکید بر صفت مشبه «قدیر»، بر قدرت راسخه واجبه و ازلیه خداوند دلالت دارد (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۹).

پس از بیان آیات انفسی و شناخت قدرت خداوند، فراز «وَّ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَ لَا يَضُرُّهُمْ» پرستش غیرخداوند از جانب کفار را مذمت کرده است؛ زیرا روی گردانی از عبادت قادر مطلق و پرستش بت ناتوان از رساندن سود و زیان اساساً فاقد هرگونه حجت و برهان منطقی بوده، منشأ آن تنها تقلید از آبا و دشمنی با ایمان و توحید است (ر.ک: فضل‌الآله، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۱۶۵/ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۱۵). درمقابل، اثبات عبادت خداوند دارای پشتوانه عقلی و برهانی است؛ زیرا آیه شریفه باتوجه به خلقت انسان از آب، بر قدرت خداوند متعال تأکید کرده، سپس عبادت غیرخداوند را مذمت نموده است؛ درنتیجه تنها خداوند قادر مطلق است و هر قادر مطلق باید عبادت شود.

۴. آفرینش انسان از زمین

برخی آیات قرآن کریم مانند آیه ۶۱ سوره هود نشانه‌های خداوند در انسان را با توحید در الوهیت پیوند می‌زند: «وَ إِلَىٰ تَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ ثُمَّ نُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ».

این آیه مواجهه حضرت صالح علیه السلام با قوم بت‌پرست خویش را به تصویر کشیده است. ایشان با تکیه بر این علت که خداوند شما را از زمین به وجود آورده و آبادی زمین را به دست شما سپرده است، قوم خود را به عبادت «اللّه» و توحید در الوهیت او فرامی‌خواند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۴۶۲). آنها بر این گمان باطل بودند که مقام والای خدا خارج از احاطه فهم بشر است و هنگامی که نتوان به چیزی احاطه یافت، نباید او را بندگی کرد؛ از این رو انسان باید بنده، خاضع و متقرب به مخلوقاتی باشد که خداوند امورات این عالم را به آنها تفویض کرده است؛ درنتیجه در باور آنها بت، شفیع و واسطه بین بت‌پرستان و خداوند به شمار می‌رفت. در آیین بت‌پرستی، رابطه و نسبتی میان انسان و خدا وجود ندارد و ارتباط انسان با خدا از راه موجودات شریفی به دست می‌آید که واسطه در تأثیرگذاری میان خداوند و انسان‌اند (ر.ک: همان، ص ۳۱۰-۳۱۱). حضرت صالح علیه السلام در مواجهه با اعتقادات غلط قومش، آنها را به عبادت «اللّه» دعوت کرده و بیان

می‌کند: هیچ الهی غیر الله برای آنها وجود ندارد (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۹۰۶). در ادامه مباحث به بررسی این استدلال خواهیم پرداخت.

فعل «انشاء» از ماده «انشاء» به معنای ایجاد و احداث است (جوهری، ۱۳۷۶، مدخل نشاء) که با توجه به «کم»، مقصود از آن ایجاد و احداث انسان است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه «مِنَ الْأَرْضِ» را به معنای خلقت انسان از مواد زمینی (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۱۰) و برخی به خلقت حضرت آدم علیه السلام از خاک و آفرینش دیگر انسان‌ها را از آن حضرت تفسیر کرده‌اند (ر.ک: مراغی، [بی‌تا]، ج ۱۲، ص ۵۳). بر اساس هردو تفسیر، این فراز از آیات انفسی به‌شمار می‌رود.

از سوی دیگر این جمله از چند جهت افاده حصر ساختاری می‌کند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰۷/ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۳۱۰): اولاً، «هو» که به «الله» بازمی‌گردد، ضمیر فصل و معرفه است و ضمیر فصل و تعریف در این مقام افاده حصر می‌کند (ر.ک: تفتازانی، [بی‌تا]، ص ۷۰). ثانیاً، از جهت مقدم بودن مبتدا «هو» و فعلی بودن خبر «انشاء» نیز افاده حصر می‌کند (همان، ص ۱۰۸)؛ بنابراین مدلول مطابقی آیه با تأکید بسیار در مقام اقامه برهان برای امر به عبادت و الوهیت خداوند است (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۸۷)؛ زیرا فقط خداوند انسان است که انسان را از زمین خلق کرده؛ پس فقط او شایسته عبادت و الوهیت می‌باشد؛ از این رو تنها باید برای او بندگی کرد و در مقابل او خاضع بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۲۰).

الوهیت از مفاهیمی است که دلالت بر گرایش دارد. مفهوم «إله» و «ألوهیت» به معنای «پرستیدنی» یا «شایسته عبادت و اطاعت به حق» است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۱۷۷، ج ۱۲، صص ۲۲۱ و ۲۷۰ و ج ۱۶، ص ۱۶۵). طبق این معنا، الوهیت وصفی است که برای انتزاع آن باید اضافه عبادت و اطاعت بندگان در نظر گرفته شود. هر چند گمراهان، معبودهای باطالی را برای خویش برگزیده‌اند، تنها خداست که شایستگی عبادت و اطاعت را دارد؛ یعنی علاوه بر شناخت خدا به عنوان واجب‌الوجود و آفریدگار جهان، باید او را شایسته عبادت و اطاعت بدانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳).

۵. آفرینش انسان از نیای واحد

گسترش نسل بشر از نفس واحد، از آیات انفسی است. آیه ۶ سوره زمر از راه توجه‌دادن به این نشانه، انسان را مملوک خداوند می‌داند و گرایش انسان به غیرخدا را برنمی‌تابد:

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ
 أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ
 ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ.

خطاب در آیه متوجه نوع بشر و مقصود از «نفس واحده»، حضرت آدم علیه السلام و مقصود از «زوجها» حضرت حواست و خداوند از راه آنها نوع بشر را زیاد کرده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۶۶ / قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۳۰۳۹ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۸). سپس خداوند در فراز: «يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ»، به کیفیت خلقت انسان می‌پردازد. منظور از «خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ»، توالی و پشت سر هم بودن مراحل خلقت است؛ مانند تبدیل نطفه به علقه و علقه به مضغه (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۸ / فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۹، ص ۳۰۴) و معنای «فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ»، تاریکی شکم، رحم و میشمه در بدن مادر است (ر.ک: مفضل، [بی‌تا]، ص ۴۸ / قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۴۶ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۷، ص ۳۲۵ / طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۸). میشمه کیسه‌ای است که انسان هنگام تولد در آن قرار داد (طریحی، ۱۳۷۵، مدخل شیم). برخی مفسران، ظلمات ثلاث را به صلب پدر، رحم و میشمه تفسیر کرده‌اند (ر.ک: ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۸۸). به‌باور علامه طباطبایی علیه السلام این تفسیر مردود و مخالف نص قرآن است؛ زیرا مفاد «فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ» تصریح دارد که ظلمات سه‌گانه در بطن مادران اتفاق می‌افتد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۸).

آیه شریفه با فراز «ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ» میان نشانه خلقت خداوند در انسان، ربوبیت، مالکیت و الوهیت خداوند پیوند داده، اولوهیت و گرایش را منحصر به خداوند می‌داند و گرایش به غیرخداوند را نفی کرده است. «ذَلِكَمُ» به خلقت انسان اشاره دارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۷۶۶) و مبتدأست. «اللَّهُ»، «رَبُّكُمْ»، «لَهُ الْمُلْكُ» و «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» چهار خبر برای آن است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۸ / درویش، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۳۹۲). «لَهُ الْمُلْكُ» جمله اسمیه است و «له» خبر مقدم و «الملک» مبتدای مؤخر است. تقدیم خبر بر مبتدأ و وجود الف و لام در «الملک»، مفید حصر است. این حصر دلالت بر مالکیت مطلق خداوند بر همه هستی دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۸). این مالکیت، مالکیت حقیقی یعنی امری تکوینی و واقعی محسوب می‌شود و در مقابل مالکیت اعتباری قرار دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۱۷) تأکید آیه بر ربوبیت و مالکیت حقیقی، بیانگر آن است که تنها الله خالق و مدبر است؛ زیرا پروردگار تنها مالک و مدبر ملک خویش است و چون تنها «اللَّهُ» خالق دیگر موجودات و خالق انسان و نظام جاری در

زندگی انسان است؛ پس «الله» تنها مالک، مدبر و ربّ انسان است. همچنین انحصار توحید الوهیت در خداوند، فرع ربوبیت است و خداوند به جهت ربّ بودن عبادت می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۸). سپس با فراز «فَأَنَّى تُصْرَفُونَ» روی برگردانی از عبادت خداوند را مذمت می‌کند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۱۴).

مفسران در معنای این آیه چند احتمال ذکر کرده‌اند:

- چگونه از ربّ، مالک و اله حقیقی خود به دیگر خدایان تمایل می‌یابید؟ (طوسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۹).
- پس از این روشننگری چگونه از حق روی گردان می‌شوید؟ (ر.ک: مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۱۰، ص ۶۳۰۱).

- چگونه با عقل‌ها و افکار خویش از حق به باطل و از عبادت خداوند به عبادت غیر او منتقل می‌شوید، درحالی‌که این کار هیچ اساس درستی ندارد؟ (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۹، ص ۳۰۴).
- چگونه از عبادت خداوند، روی گردان می‌شوید، درحالی‌که او مالک شماست؟ (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۳۹).

بر اساس تمامی احتمال‌های تفسیری، روی گردانی از عبادت خداوند و گرایش به غیرخدا، فاقد دلیل و پشتوانه و خلاف فطرت انسان است.

۶. مراحل آفرینش انسان

مراحل آفرینش انسان از دیگر ابعاد خلقت انسان است که در کنار مادّه آفرینش وی در قرآن کریم مطرح شده است. مراحل آفرینش انسان در آیات بسیاری بازتاب یافته است. قرآن با طرح مراحل آفرینش، اهداف گوناگونی از جمله اعتقادی، تربیتی و... را دنبال می‌کند که باتوجه به موضوع مقاله حاضر فقط به آیات آفرینش جسم و روح می‌پردازیم که میان آیات انفسی و گرایش به خداوند، پیوند برقرار می‌کند که آیات ۱۲ تا ۱۶ سوره مؤمنون از مهم‌ترین آنها که در ادامه دلالت آن بر مدعا بررسی می‌شود.

آیات انفسی - آیات ۱۲ تا ۱۶ سوره مبارکه مؤمنون - تقدیرات مختلف خداوند درباره خلقت انسان در هشت مرحله تدریجی از نطفه تا مرگ و درنهایت بازآفرینی در قیامت برای محاسبه اعمال (بعثت) را بیان کرده است. تقدیراتی که تصادفی نیست، از مسیر خویش منحرف نمی‌شود و به وجود و تدبیر دقیق خداوند درباره خلقت انسان شهادت می‌دهد (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۴۵۷). هدف نهایی از

چنین تقدیری که مکرر در آیات آفرینش انسان در قرآن یادآوری شده است، تأکید بر لزوم پرستش

خداوند به عنوان تنها ربّ و موجود شایسته پرستش است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۲):

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ
* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا
فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * ثُمَّ
إِنكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيُّونٌ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ.

بر اساس فراز «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ» (مؤمنون: ۱۲-۱۳): اولاً، تقدیر آفرینش عموم انسان‌ها بدین‌گونه است که خداوند آنها را از عصاره‌ای از مقادیر معین از اجزا و عناصر زمین اعم از آب و خاک و سپس به صورت نطفه آفریده و در رحم مادران جای داده است. بر اساس ظاهر سیاق، «الإنسان» در آیه مذکور شامل نوع بشر می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۱۹).

فراز «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» (مؤمنون: ۱۴)، تقدیر سوم مرحله علقه، تقدیر چهارم مرحله مضغه، تقدیر پنجم مرحله عظام و تقدیر ششم مرحله لحم را بیان می‌کند. فراز «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» تقدیر هفتم یعنی انشاء خلق آخر را بیان می‌کند که انسان علاوه بر جسم، بعد غیرمادی یافته، صاحب حیات، قدرت و علم می‌شود (ر.ک: همان، ص ۲۰-۲۲ / مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۰). به هر صورت خلقت مرحله به مرحله انسان تا آنجا پیش رفته است که طبق فراز «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»، خلقتی دیگر یافته و روح الهی در او دمیده شده است؛ بنابراین انسان علاوه بر ساحت جسمانی، دارای ساحتی روحانی است. خداوند پس از توجه دادن آیات انفسی ناظر به مراحل خلقت انسان، آیات آفاقی را مطرح می‌کند و در آیه ۲۳ از طریق ارسال رسل و بیان سرگذشت پیامبرانی همچون نوح علیه السلام، همگان را به توحید در عبادت الله و دوری کردن از پرستش بت دعوت می‌کند و بیان می‌دارد که اله غیر از الله برای آنها وجود ندارد: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (مؤمنون: ۲۳).

بر اساس مفاد آیه، گروهی با ادعای الوهیت ملائکه، جن و قدیسیان، آنها را مورد پرستش قرار می‌دادند و از عبادت خداوند روی‌گردان بودند؛ از این‌رو فراز «اعبدوا الله» و «ما لکم من إله غیره»، دعوت به عبادت خداوند می‌کند؛ زیرا ربّی غیر از او وجود ندارد تا کارهای آنها را تدبیر کند و مستحق عبادت باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۸-۲۷). در مقابل این دیدگاه، برخی مفسران بر اساس

آیه ۲ سوره هود: «أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ»، معتقدند اطلاق مستفاد از جمله «اعبدوا الله» آبستن این معناست که پرستش و شرک به خداوند، عبادت محسوب نمی‌شود؛ بنابراین عبادت تنها شامل عبادت خداوند می‌شود (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۲۲۷). علامه در ردّ این نظر می‌فرماید این مفسران فراموش کرده‌اند بت‌پرستان به دو دلیل اصلاً خداوند را عبادت نمی‌کردند: نخست اینکه عبادت از نظر آنها توجه عابد به معبود بود و خداوند بلندمرتبه‌تر از آن است که توجه یا علمی از سوی فردی به آن احاطه یابد و بهتر است مخلوقات برگزیده خداوند عبادت شوند. ثانیاً، از نظر آنها عبادت به خاطر تدبیر عالم است و چون تدبیر عالم به غیر خدا واگذار شده است، پس آنها معبودند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۷).

همچنین در آیه ۵ سوره حج، علت ایجاد مراحل گوناگون خلقت و تدبیر انسان از خاک تا نطفه، سیر تکاملی نطفه و مراحل پس از تولد و کهنسالی، قدرت فراگیر خداوند دانسته شده است؛ یعنی این آیات خطاب به کسانی نازل شده است که با زیر سؤال بردن قدرت الهی، در زنده شدن انسان پس از مرگ تردید روا می‌دارند:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تَرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِنَبْلُغُنَّ أَشَدَّكُمْ وَ مِنْكُمْ مَّن يَتَّقَىٰ وَ مِنْكُمْ مَّن يَرُدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن يَعِدُ عِلْمَ شَيْئًا وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِّن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ.

در آیات ۸ و ۱۰ نیز دو گروه از انسان‌ها مذمت شده‌اند: دسته نخست، بدون علم به دست آمده از حجت عقلی، هدایت و وحی الهی، درباره خداوند مجادله می‌کنند: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ لَا هُدًى وَ لَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ». دسته دوم، افرادی ایمانی‌اند که اگر پرستش خدا برای دنیای آنها خیری نداشته باشد، خدا را عبادت نمی‌کنند: «وَ مِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْأُخْرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ». به تعبیر علامه ۱۱ لازمه این عبادت استخدام دین برای دنیاست که در صورت بروز مشکلاتی همچون امتحان و فتنه ادامه نمی‌یابد و ناگوار به شمار می‌آید (ر.ک: همان، ج ۱۴، ص ۳۴۶-۳۵۰)؛ در نتیجه می‌توان گفت هدف از بیان آیات انفسی، ایجاد یا تقویت گرایش به خدای متعال و پرستش اوست.

۷. ویژگی‌های آفرینش انسان

وابستگی و نیاز انسان به خداوند، از جمله ویژگی‌های خلقت انسان است. در منطق قرآن کریم، مالک حقیقی همه چیز خداوند است. اساساً انسان مالک هیچ چیز حتی اعضای بدن خویش نیست. قرآن کریم در موارد متعدد به ویژگی‌های خلقت انسان اشاره کرده است. همانند دیگر آیات مورد اشاره، اهداف گوناگونی بر این دسته از آیات انفسی مترتب می‌شود که از مهم‌ترین آنها پیوند با مسئله الوهیت و نفی عبادت غیرخداوند است. در ادامه، این دسته از آیات انفسی ناظر به ویژگی‌های انسان مطرح و دلالت آنها بر مدعا مطرح می‌شود.

۷-۱. اعضای بدن

به اعتقاد مشرکان، خداوند شرکایی دارد که در جلب منافع و دفع ضرر، واسطه میان آنها و خداوندند؛ از این رو مشرکان از عبادت خداوند اعراض کرده، بت‌ها را پرستش می‌کردند (ر.ک: همان، ج ۷، ص ۹۳). خداوند در آیه ۴۶ سوره انعام با توجه دادن به آیات انفسی، بطلان اعتقاد مذکور را برای همگان آشکار می‌سازد و بر وحدانیت خویش استدلال می‌کند (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۱۰۵): «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِمُ مْ هُمْ يَصْدِفُونَ». آیه شریفه در مواجهه با اعتقاد مشرکان، با تأکید بر نشانه خدا بودن اعضای بدن، بیان می‌کند اگر خداوند گوش و چشم شما را ناشنوا و نابینا کند و بر دل‌های شما مهر بگذارد تا از تفکر درباره خیر و شر و تشخیص واجب از غیر واجب بازماند، کدامیک از خدایان شما می‌توانند گوش، چشم و قلب شما را به حالت اولیه خویش بازگردانند؟ در نظام قرآن کریم، مالکیت هستی به طور مطلق از آن خداست: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶) و اساساً مالکیت غیرخداوند نفی شده است: «وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلِداً وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ وَ كِبْرُهُ تَكْبِيرًا» (اسراء: ۱۱۱). مالکیت انسان نسبت به اعضای بدنش نیز از آن خداست و انسان در مقابل خداوند، هیچ استقلال‌ی ندارد: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ» (یونس: ۳۱).

تأکید بر «تصریف‌الآیات»، حاوی این مطلب است که خداوند می‌خواهد نشانه‌های انفسی خویش در خلقت انسان را به عمق فهم و ادراک بشر برساند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۹۳/قطب،

۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۰۹۲). همچنین تویخ مستفاد از فراز «من إله غير الله يأتيكم به» (ر.ک: درویش، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۱۶)، نشانه‌ای بر بی‌اعتباری باورمندی به واسطه‌گری بت میان انسان و خداوند است که سبب پرستش بت شده است؛ چراکه معنای الوهیت هیچ‌گاه با وساطت و شفاعت قابل جمع نیست؛ زیرا لازمه معنای الوهیت، مبدأیت برای خلق و ایجاد است و مبدأ خلق و ایجاد در تصرفات خویش مستقل می‌باشد؛ پس هر خضوع مخلوق باید تنها متوجه خالق باشد که در تصرفات خویش مستقل است؛ براین اساس واسطه‌های میان خداوند و مخلوقات که در باور مشرکان إله‌اند و عبادت می‌شوند، اگر در تصرفات خویش مستقل و بی‌نیاز از خالق‌اند، باید اصل و مبدأ آفرینش باشند، نه شفیع و واسطه و در صورتی که از استقلال بهره‌ای نبرده‌اند، شایسته إله واقع شدن را ندارند و اساس اعتقاد به وجود شریک برای خداوند، اعتقادی خودشکن است؛ زیرا إله فقط به موجودی گفته می‌شود که خالق و مستقل در تصرف است و عنوان إله برای بت، عنوانی دروغین و بی‌بهره از واقعیت می‌باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۹۴-۹۷).

۷-۲. فراموشی، رزق طیب، وجود همسر، فرزند و یاور

آیات ۷۰ تا ۷۳ سوره نحل از آفرنش و مرگ انسان‌ها، رسیدن برخی انسان‌ها به مرحله پیری، برتری روزی برخی بر دیگران، وجود همسران، فرزندان و نوادگان که همگی از آیات انفسی‌اند، سخن گفته است:

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَ مِنْكُمْ مَنْ يَرْدُ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكٰى لَا يَعْلَمَ بَعْدَ
عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ * وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ
فَمَا الَّذِينَ فَضَّلُوا بَرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أ
فَبِعِنْمَةِ اللّٰهِ يُجْحَدُونَ * وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَ جَعَلَ لَكُمْ
مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَ حَفَدَةً وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أ فِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَ
بِنِعْمَتِ اللّٰهِ هُمْ يَكْفُرُونَ * وَ يُعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا
مِنَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ شَيْئًا وَ لَا يَسْتَطِيعُونَ.

تفکر در نعمت‌های ذکر شده در این آیات، قلب‌های سخت را نرم کرده، وجدان تقوا و خوف را نسبت به بخشنده حیات بیدار می‌کند و بیانگر الوهیت حقیقی خداوند بوده (ر.ک: قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۱۸۳-۲۱۸۲) و درصدد نتیجه‌گیری توحید است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۹۴)؛ از این رو گرایش به غیرخداوند مذمت شده است.

آیات انفسی زندگی و مرگ از مراحل جدانشدنی انسان است و نیز دوران کهنسالی برخی انسان‌ها با فراموشی دانسته‌های پیشین همراه است (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۴). تأکید بر علم و قدرت در پایان آیه ۷۰، علاوه بر اینکه به منشأ آیات انفسی مذکور اشاره دارد، استقلال انسان از خداوند را نفی می‌کند و زندگی، مرگ و علم انسان را وابسته به خدا می‌داند. انسان همیشه طالب بقاست و هستی را بر نیستی و نادانی را بر نادانی ترجیح می‌دهد. اگر انسان استقلال تام داشت، هیچ‌گاه مرگ و نادانی پایان عمر را انتخاب نمی‌کرد؛ بنابراین انسان مستقلاً از خود علم و قدرتی ندارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۹۴)؛ در نتیجه با بهره‌گیری از آیات انفسی، بر علم و قدرت خداوند استدلال می‌شود (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۶۹).

افزون‌براین برتری برخی مردم در بهره‌مندی از رزق، جزء آیات انفسی است. نعمتی که باعث بقای زندگی می‌شود، رزق نام دارد. تفاوت انسان‌ها در رزق، گاهی از جهت کمیت است، مانند زیادی و کمی رزق افراد و نیازمندی و بی‌نیازی انسان‌ها نسبت به یکدیگر و گاهی از جهت کیفیت است، مانند استقلال و عدم استقلال در تصرف اموال؛ برای مثال برده و فرزند خردسال فقط با اذن ارباب و ولی حق تصرف در اموال را دارند، اما انسان آزاد و فرد بالغ نیاز به اذن کسی ندارند. فراز «فَمَا لِلدِّينِ فَضْلُهَا بِرَأْدِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ» نشان می‌دهد برتری کیفی مقصود است؛ یعنی خداوند به برخی انسان‌ها آزادی در رزق عطا کرده است، درحالی‌که قدرت صرف نظر کردن از مال خویش را ندارند. این نعمت از جانب خداوند به انسان افاضه شده است، ولی انسان آن را انکار می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۹۴). بهره‌مندی از نعمت همسر، تولد فرزند از همسران و نوادگانی که به کمک انسان می‌شتابند نیز در زمره آیات انفسی محسوب می‌شود (ر.ک: همان، ص ۲۹۷).

خداوند پس از ذکر آیات انفسی در فراز «أَفِيَالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَ يَنْعَمَتِ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» در قالب استفهام انکاری (ر.ک: درویش، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۳۶)، ایمان و گرایش به باطل، کفر به نعمت الله و عبادت غیر الله را توییح می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۹۷).

باطل در لغت، نقیض حق است (همان). مفسران، بت و زینت‌های شیطان (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۶۷)، اعتقاد به وجود دختر برای خدا و احکام تشریح شده توسط رهبران گمراه (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۴۳۰)، منفعت و برکات حاصل از راه بت‌ها (ر.ک: آلوسی،

۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۲۸) و شفاعت بت‌ها (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲۱) را از مصادیق ایمان به باطل دانسته‌اند.

ایمان مجرد ادراک و علم نیست، بلکه مطاوعه و قبول خاصی از جانب نفس نسبت به آنچه که آن را درک کرده است که موجب تسلیم شدن نفس در برابر آن و آثارش می‌شود؛ نشانه آن مطاوعه سایر قوا و جوارح است و فردی که قبح رفتار زشت خویش را درک می‌کند، ولی عادت به کارهای زشت را ترک نمی‌کند، تسلیم علم خویش نبوده، فاقد ایمان است؛ زیرا ایمان، علم صرف نیست، بلکه تصدیق به شیء همراه با التزام عملی به لوازم آن است (ر.ک: همو، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۳۵۴، ج ۱۵، ص ۶ و ج ۱۸، ص ۱۵۸)؛ از این رو در ایمان، عنصر گرایش، تسلیم، خضوع، علاقه و محبت نیز وجود دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۳، ص ۱۸۷-۱۸۸). باتوجه به مطالب پیشین، ایمان به باطل به معنای گرایش به باطل است و گرایش به باطل، سزاوار توبیخ و سرزنش بوده و شایسته پرستش به حق نیست (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۷۷)؛ بنابراین با عنایت به آیات انفسی مذکور در آیه و دو فراز «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ» و «أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَ بِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ وَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ»، برهانی بر نفی گرایش به غیرخدا می‌توان اقامه کرد؛ زیرا انسان از راه تفکر در نشانه‌های خداوند، در خود به علم و قدرت خالق خویش پی می‌برد و علم و قدرت خالق، ملازم با نفی هرگونه گرایش به غیرخداست؛ بنابراین شایسته نیست انسان عبادت و ستایش علیم قدیر را رها کند، ایمان به باطل و کفر به نعمت خدا داشته باشد و در نهایت غیرخدا را عبادت کند؛ پس تفکر در آیات انفسی، بستر شناخت علم خدا را فراهم می‌سازد و شناخت علم الهی، حد وسط نفی گرایش به غیرخداست.

نتیجه

از تفکر در آیات انفسی، دو کارکرد مهم قابل برداشت است:

اولاً، آیات انفسی، شناخت و بینش صحیحی درباره صفات ذاتی و صفات فعلی خداوند به انسان می‌دهد و در نتیجه این شناخت، مسئله گرایش به خدا و نفی گرایش به باطل می‌شود. درحقیقت امر به گرایش نتیجه یک برهان با حد وسط بینشی است که از راه تفکر در آیات انفسی به دست آمده است.

با تفکر در آیات انفسی علم، قدرت، ربوبیت، خالقیت و مالکیت خداوند به دست می‌آید و چنین

بینشی، علت برای گرایش به خداوند است.

انسان با تفکر در آیات انفسی خود را فقیر، مخلوق، مرئوس، مملوک می‌یابد که باید خالق و رب خویش را عبادت کند.

ثانیاً، از طریق تفکر در آیات انفسی، خالقیت الهی و مخلوقیت انسان مطرح می‌شود که دلیل الوهیت خداوند است؛ زیرا انسان مخلوق، بایسته نیست غیرخالق خود را پرستش کند.

منابع

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهایة فی غریب الحدیث والأثر؛ ج ۳، قم: [بی نا]، ۱۳۶۷.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر؛ تفسیر التحریر والتنویر؛ بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن عرفه، محمد بن محمد؛ تفسیر ابن عرفه؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمدعلی بیضون)، ۲۰۰۸م.
۵. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب؛ المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۴۲۲م.
۶. ابن فارس، احمد؛ معجم مقانیس اللغة؛ قم: [بی نا]، ۱۴۰۴ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۸. ابو عبیده، معمر بن مثنی؛ مجاز القرآن؛ قاهره: مکتبه الخانجی، ۱۳۸۱.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان؛ البرهان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه البعثة قسم الدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۵ق.
۱۰. پورافکاری، نصرت الله؛ فرهنگ جامع روان شناسی و روان پزشکی و زمینه های وابسته؛ ج ۲، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳.
۱۱. تفتازانی، مسعود بن عمر؛ کتاب المطول و بهامشه حاشیه السید میر شریف؛ ج ۴، قم: مکتبه الداوری، [بی نا].
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۲، چ ۶، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۳. —؛ توحید در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۸۳.
۱۴. —؛ فطرت در قرآن؛ ج ۳، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۴.
۱۵. —؛ نسبت دین و دنیا؛ چ ۵، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ الصحاح؛ بیروت: [بی نا]، ۱۳۷۶.
۱۷. خمینی، سید روح الله؛ طلب و اراده؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۸. درویش، محی الدین؛ إعراب القرآن الکریم و بیانه؛ چ ۴، حمص: الإرشاد، ۱۴۱۵ق.

۱۹. دهخدا، علی اکبر؛ لغت‌نامه؛ تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل؛ چ ۳، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ م.
۲۱. شعاری نژاد، علی اکبر؛ فرهنگ علوم رفتاری؛ چ ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۲۲. صدر، سید محمد باقر؛ المدرسة القرآنیة؛ بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، [بی تا].
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ اصول عقاید و دستورات دینی؛ قم: دفتر تنظیم و نشر آثار علامه طباطبایی، ۱۳۸۲.
۲۴. —؛ بررسی های اسلامی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۵. —؛ روابط اجتماعی در اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۶. —؛ شیعه در اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۷. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۹. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ چ ۳، تهران: [بی تا]، ۱۳۷۵.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۱. عیاشی، محمد بن مسعود؛ التفسیر (تفسیر العیاشی)؛ تهران: مکتبه العلمیة الإسلامیة، ۱۳۸۰.
۳۲. فراء، یحیی بن زیاد؛ معانی القرآن (فراء)؛ چ ۲، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۰ م.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ چ ۲، قم: [بی تا]، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. فضل الله، محمد حسین؛ من وحی القرآن؛ بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ ق.
۳۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ تفسیر الصافی؛ چ ۲، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۶. قطب، سید؛ فی ظلال القرآن؛ چ ۳۵، بیروت: دارالشروق، ۱۴۲۵ ق.
۳۷. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ چ ۳، قم: [بی تا]، ۱۴۰۴ ق.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۳۹. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۴۰. مدرسی، محمد تقی؛ من هدی القرآن؛ تهران: دار محیی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۴۱. مراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ لبنان: دارالفکر، [بی تا].
۴۲. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد؛ تاج العروس؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ اخلاق در قرآن؛ ج ۱-۳، چ ۵، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۴۴. —؛ آموزش عقاید؛ چ ۱۷، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۴۵. —؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، چ ۴، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۴۶. —؛ به سوی خودسازی؛ چ ۴، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۰.
۴۷. —؛ خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی؛ چ ۴، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۴۸. —؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۴۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶ و ۲۳، چ ۸، تهران: صدرا، ۱۳۷۷.
۵۰. مغنیه، محمدجواد؛ التفسیر الکاشف؛ قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
۵۱. مفضل، بن عمر؛ توحید المفضل؛ چ ۳، قم: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۵۲. مکی بن ابی طالب، حموش القیسی؛ الهدایة إلى بلوغ النهایة؛ شارجه: جامعة الشارقة، کلیة الدراسات العلیا والبعث العلمی، ۱۴۲۹ق.
۵۳. موسوی، سید محمود و نفیسه سموعی؛ «اخلاق در اسارت ژن‌ها»، پژوهشنامه اخلاق؛ ش ۲۱، پاییز ۱۳۹۲، ص ۶۱-۷۶.
۵۴. نحاس، احمد بن محمد؛ إعراب القرآن (نحاس)؛ بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۲۱ق.
۵۵. نیکزاد، محمود؛ فرهنگ جامع روان‌شناسی (انگلیسی فارسی)؛ ج ۲، تهران: کیهان، ۱۳۹۰.

The Role of Thinking in Microcosmic Verses in Man's Tendency towards God Highlighting Allameh Tabataba'ii's Philosophical Thought

Hossein Nagahi^{*}

Ismail Soltani Bairami^{**}

Verses of the Holy Quran concerning human creation are called microcosmic verses. In many cases, the Qur'an invites us to think about the creation of man. One of the important works of thinking in microcosmic verses is its role in man's tendency towards God. The present article is authored with the analytical-descriptive method and with the aim of examining the role of thinking in microcosmic verses in man's tendency towards God, highlighting Allameh Tabataba'ii's thought. The result of the present research shows that thinking about the microcosmic verses has played two important roles in man's tendency towards God: a) through thinking about microcosmic verses, God's creativity, lordship, ownership and other attributes are known and this recognition helps flourish and strengthen the tendency towards God or negate the tendency towards all other than God; b) by thinking over the microcosmic verses, monotheism in deity is proven and independent mediation and intercession of other than God is known as having no intellectual support and thus unacceptable.

Keywords: *microcosmic verses, tendency towards God, negation of tendency towards other than God, Tafsir al-Mizan, Allameh Tabataba'ii.*

* A PhD. student of Qur'an studies and interpretation at Imam Khomeini Educational and Research Institute/ author in-charge (hng1364@gmail.com).

** An assistant professor at Imam Khomeini Educational and Research Institute (soltanni@iki.ac.ir).

Cordial Approach as a Deep Understanding of Issues of Gender in al-Mizan's Philosophical Attitude

Zahra Sharifq^{*}

In his al-Mizan, Allameh Tabataba'ii considers the Quran to have multiple grades of meaning, which leads to the development of the understanding of the purposes and significations of the verses from the exoteric to esoteric meanings. He introduces piety of the heart as the method of understanding the esoteric grade of meanings. As per good deeds and characteristics acquired, those with their pious heart become able to develop a faculty to understand deep esoteric grade of meanings. The scientific position resulting from this distinction is a cordial approach that, by not stopping at the mere exoteric grade, goes on to discern the deeper grade of God's intentions trying to discover the esoteric significations. The cordial approach is sensitive to the connection of phenomena with one's temperament and will examine them according to the effect they have on the moral identity of a person. Likewise, according to the absolute unity of God, he comes to believe that all creatures are not independent and thus all perfections exclusively belong to God, and he will consider all things as per their connection with God. The consideration of inner state of things, the relationship they have with human happiness and misery, and reflecting on the emotional dimensions of issues, are other cares of this approach.

In applying this approach to the issues of gender, passing through the surface of conventions and rulings of marriage, towards the thick covenant and the existential union of the couple, Allameh considers sexual matters (under laws) to be human and spiritual virtues. On the other hand, in the course of observance of justice, he considers the cordial relationship between man and woman to be the criterion of true justice by expanding the border from apparent obligation to the desirable love; however, he holds that it is difficult to achieve such justice. He also understands the different virtues between men and women by referring them to the inner true virtue, i.e. God's absolute ownership of all affairs; he thus invites couples to move from worldly relationships to real relationships in order to establish a correct relationship. This approach yields many fruits and outcomes, including deepening of the gender culture, its dynamism to examine modern instances, development of the right of worshipping God and the virtues and vices of gender, and the transformation of executive guarantee from obligation to sincere commitment.

Keywords: *cordial approach, the esoteric meaning of the Quran, gender, al-Mizan's philosophical attitude, Allameh Tabataba'ii*

* An assistant professor of gender Theory Department of Women and Family Research Institute (za.sharif.za@gmail.com).

Analysis of the Efficiency of Allameh Tabataba'ii's Philosophical View on the Interpretation of the Verse of Light

Rizvan Hamani^{*}

Sajdeh Sadat Mousavi^{**}

Among the allegorical verses that have always been interpreted by scholars is the Noble Verse of Light. As a great commentator and philosopher, Allameh Tabataba'ii has also made his effort to interpret this verse. In his interpretation of the verse, he cites two points of view on God's being the Light and the Creator. At the first glance, he interprets the general meaning of light with an ontic analysis on the explanation of existence and the general mercy of God in the world, and by paying attention to his innovation in the ontological argument (Siddiqin argument) as per the principle of the reality of existence, he regards the truth and reality of existence self-apparent that gives rise to the appearance of other things, without the need of any medium or middle term. At the second glance, looking into the context of the verse and with a theological-philosophical approach, he introduces the special meaning of light as the main purpose of the verse and interprets it as the radiation of the truth of faith and knowledge of God in the hearts of believers; a graded truth that deserves to be called life. This research shows the efficacy of Allameh's philosophical view on his innovation in the interpretation of Verse of Light with a descriptive-analytical method.

Keywords: *Allameh Tabataba'ii, philosophical opinions, Proof of the Righteous, Verse of Light, the very principle of reality, Tafsir al-Mizan.*

* A student of Islamic wisdom at Al-Zahra University and an MA. holder of Theoretical Physics at Shahid Beheshti University/ author in-charge (hamani1360@gmail.com).

** An MA student of Hoda University and student of Al-Zahra University (s.s.mosavy@gmail.com).

The Examination of Philosophical foundations of Allameh Tabataba'ii about the Resurrection of Creatures in his al-Mizan

Mostafa Naqibi Joshani^{*}

In the Holy Quran and hadiths, in addition to the resurrection of humans, the resurrection of animals and other creatures has been specified. Muslim sages have generally encountered problems in presenting a rational explanation of the resurrection of creature, which is rooted in their foundations in this regard. In his al-Mizan, Allameh Tabataba'ii has mentioned various verses about the resurrection of all creature and has established this rebirth and resurrection on the basis of common understanding and consciousness. In this way, on the one hand, according to various verses of the Holy Quran, he acknowledges the existence of knowledge and intelligence in all creatures, and on the other hand, he considers the existence of knowledge and intelligence in one creature as the criterion of resurrection and rebirth. He, then, concludes that every creature that has the benefit of knowledge and intelligence will also be resurrected, and since all creatures have the benefit of knowledge and intelligence, then all of them have resurrection and rebirth.

Keywords: *understanding and consciousness, resurrection, creatures, consciousness of creatures, Tafsir al-Mizan, Allameh Tabataba'ii.*

^{*} A 4th grade student of seminary and a lecturer of seminary and university (shizar@chmail.ir).

The Role of Reason in Jurisprudence Highlighting Allameh Tabatabaii View in his al-Mizan

Mahmoud Eliasi *

Mehdi Abdullahi **

Mohammad Ja'fari ***

The role of reason in jurisprudence is one of the issues discussed in religious knowledge, and Allameh Tabatabaii has explained this role in his al-Mizan, some cases of which will be mentioned. The most important issue in this field is how far reason is a valid authority in the branches of religion and divine laws. The fact that in the hadiths, reason is interpreted as "the inner authority" shows that reason can see reality from inside like revelation, and since reality is not two, these two guides will reach the same place in their guidance. This is the secret of their word: "transmitted knowledge is a grace in rational knowledge". Therefore, with the exception of some religions, reason has been embraced by all Islamic groups as one of the sources of theology, including jurisprudence; there is a controversy over the scope (narrow or wide) of this source among Muslims, though. Due to the fact that reason is one of the sources of deriving divine laws, two basic roles for reason in jurisprudence can be mentioned; First, independent reasons and dependent reasons; some cases of compatibility between reason and divine laws and their non-contradiction can be expressed in independent reasons.

Keywords: *reason, religion, rulings, Allameh Tabatabaii, Tafsir al-Mizan.*

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

** An assistant professor at the Institute of Hikmat and Philosophy of Iran (mabd1357@gmail.com).

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

**Revising the Rational Approach of Commentators
about the Consciousness of Phenomena Highlighting
Allameh Tabataba'ii's Philosophical View**

Elham Toba *

Nasreen Ansarian **

One of the teachings presented in the Holy Quran is to pay attention to the "consciousness of phenomena". In dealing with such verses, some commentators have considered the ascription of awareness to phenomena as "figurative" and another group has considered them as "literal". Bearing in mind the scientific status of Allameh Tabataba'ii, the analysis his views on this matter is important. The following article seeks to answer this main question: "What is the view of Allameh Tabataba'ii about the attribution of consciousness to phenomena in the Holy Qur'an?" The findings of the research, which was carried out in a descriptive-analytical method and using library and software resources, are that, in his opinion, all phenomena benefit from life to the extent of their existential capacity and benefit from the fruits of life, namely intelligence and perception. Therefore, according to the rational and narrative arguments in the issue, there is no reason to abandon the literal meaning of the related verses.

Keywords: *Holy Quran, rational approach, consciousness of phenomena, Tafsir al-Mizan, Allameh Tabataba'ii.*

* A 4th grade student of Quranic studies, lecturer and researcher at Al-Zahra University/ the author in-charge (elhamtobe@gmail.com).

** A 4th grade seminary holder of comparative interpretation, lecturer and researcher at Al-Zahra University (nasrin.ansarian@yahoo.com).

Allameh Tabataba'ii's Theory of Interpretation the Qur'an and the Reconstruction of Epistemology of Islamic Humanities

Ali Akbar Zohra Kashani*

The purpose of the present research is to explain the Allameh Tabataba'ii's theory about the nature of interpretation of the Holy Quran and its implication in the semantic range of religious texts and its influence on the evolution of human sciences. The basic question of the upcoming research is: What is the effect of Allameh Tabataba'ii's theory on the interpretation of the Holy Qur'an in the enrichment of religious texts and the expansion of their meanings, and how it works in responding to the issues and problems of human sciences. The adopted approach is a qualitative research and the method followed is a discourse analysis. The outcomes show that the interpretation of the Qur'an as a "real truth" is a valid and reliable source of knowledge that can provide a deep analysis of the nature of man and the causes and factors of his individual and social phenomena. It has a wide capacity to respond to the problems of human sciences thus proceeding to the creation of Islamic humanities.

***Keywords:** interpretation of the Qur'an, inward aspect of the Qur'an, comprehensiveness of the Qur'an, Islamic humanities, evolution of humanities, capacity of religious texts.*

* An instructor of Al-Mustafa International Research Institute and a PhD student of Educational Jurisprudence at Al-Mustafa High School of Specialized Jurisprudence (kashaniaa@gmail.com).

- 3 / Allameh Tabatabaai's Theory of Interpretation the Qur'an and the Reconstruction of Epistemology of Islamic Humanities**
Ali Akbar Zohra Kashani
- 4 / Revising the Rational Approach of Commentators about the Consciousness of Phenomena Highlighting Allameh Tabatabaai's Philosophical View**
Elham Toba
Nasreen Ansarian
- 5 / The Role of Reason in Jurisprudence Highlighting Allameh Tabatabaai View in his al-Mizan**
Mahmoud Eliasi
Mehdi Abdullahi
Mohammad Ja'fari
- 6 / The Examination of Philosophical foundations of Allameh Tabatabaai about the Resurrection of Creatures in his al-Mizan**
Mostafa Naqibi Joshani
- 7 / Analysis of the Efficiency of Allameh Tabatabaai's Philosophical View on the Interpretation of the Verse of Light**
Rizvan Hamani
Sajdeh Sadat Mousavi
- 8 / Cordial Approach as a Deep Understanding of Issues of Gender in al-Mizan's Philosophical Attitude**
Zahra Sharifq
- 9 / The Role of Thinking in Microcosmic Verses in Man's Tendency towards God Highlighting Allameh Tabatabaai's Philosophical Thought**
Hossein Nagahi
Ismail Soltani Bairami

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almustafa International University

Vol.11, No.21, Autumn & Winter 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