

شعور از دیدگاه علامه طباطبائی در المیزان؛ مفهوم، انواع، آثار و گستره

سیدرسول میراشرفی لنگرودی*

شعبان نصرتی**

سیدمیثم موسوی***

چکیده

در رویکرد تفسیری علامه طباطبائی^ع، شعور یکی از واژگان کلیدی است. شعور در بحث‌های معرفت‌شناختی عنوانی است که بر مجموعه ابزارهای شناختی فاعل شناسا اطلاق می‌شود. این مقاله در راستای روشن شدن دیدگاه تفسیری علامه در تبیین این مفهوم سامان یافته است. با کشف دیدگاه علامه^ع در موضوعات معرفتی، می‌توان نظام معرفت‌شناختی ایشان را کشف کرد. برای این منظور، واژه «شعور» را به عنوان یکی از واژگان معرفتی انتخاب و دیدگاه تفسیری ایشان را تحلیل کردیم. در یک تقسیم‌بندی کلی شعور را می‌توان به شعور در انسان و شعور در غیرانسان تقسیم کرد. علامه طباطبائی^ع در تفسیر المیزان بیشتر به شعور انسانی پرداخته و جوانب گوناگون این نوع شعور مانند: تعریف، انواع، ویژگی‌ها، آثار و مبدأ آن را بررسی کرده است. شعور انسانی عبارت است از: ادراک دقیقی که مبدأ آن قلب فرابدنی انسان است. علامه طباطبائی^ع برای شعور انواع «فکری، فطری، باطنی، نفسی، متعقل و شعور به لذت‌های مادی» بر می‌شمارد. ایشان ویژگی‌هایی برای شعور بیان می‌کند؛ مانند اینکه «دارای اصول، مبادی، ابزار و مناسبات، نشانه وجودیت و موجودیت است، از نعمت‌های ظاهری و از افعال انسان است، شعور دچار انحطاط می‌شود». شعور در دیدگاه ایشان نقش بسیار مهمی دارد؛ زیرا بطلان شعور برابر با مرگ و ابطال انسانیت است. در نظر علامه، افزون بر انسان، موجودات دیگر مانند «فرشتگان، بهشت، جهنم، زمین و حیوانات» نیز از نوعی شعور برخوردارند.

واژگان کلیدی: شعور، علامه طباطبائی^ع، اقسام شعور، آثار شعور.

*دکتری مدرسی معارف گرایش تاریخ و تمدن دانشگاه معارف (نویسنده مسئول).

s.r.mirashrafi64@gmail.com

nosrati546@yahoo.com

** استادیار گروه کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث.

*** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام دانشگاه ادیان و مذاهب قم و دانشجوی کارشناسی ارشد روان‌شناسی

meymosa@gmail.com

اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث.

تاریخ تأیید: ۹۷/۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۱۶

مقدمه

معرفت‌شناسی دانشی است که به بررسی ماهیت شناخت و امکان آن، شیوه‌ها، ابزار، منابع، ثمرات و دیگر مباحث مربوط به شناخت می‌پردازد. معرفت‌شناسی دانش درجه دوم است و ثمره آن علم به علم یا به عبارتی بررسی صحت و اعتبار علوم مختلف است (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص ۲۲). در میان بحث‌های مطرح در معرفت‌شناسی مسئله ابزارهای شناخت از دو نظر اهمیت می‌یابد: نخست اینکه، با توجه به رابطه ابزارهای شناخت با جهان‌بینی و سپس مرام و ایدئولوژی انسان‌ها، علم یک موجود اندیشه‌ور به ابزارهای شناختی‌اش عامل گسترش حوزه‌های کاوش و فهم وی خواهد شد و به عبارتی جهان‌بینی وی را گسترده و دقیق‌تر می‌نماید (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۳۴۲). از سوی دیگر، برای دستیابی به هدف اصلی معرفت‌شناسی - یعنی بررسی صحت و اعتبار شناخت‌های انسان - بحث ماهیت و کیفیت ابزارهای شناختی اهمیت می‌یابد. در میان اندیشه‌وران مسلمان واژه شعور در بحث‌های معرفت‌شناختی کاربرد فراوانی دارد. در یک نگاه می‌توان شعور را عنوانی عام برای مجموعه ابزارهای شناختی موجود اندیشمند دانست (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۹).

در این پژوهش با تکیه بر آرای تفسیری علامه طباطبائی^ع، به مفهوم‌شناسی «شعور» می‌پردازیم و تحلیلی از مفهوم و معنای دقیق واژه شعور را در رویکرد تفسیری علامه طباطبائی^ع ارائه می‌دهیم و سپس انواع، ویژگی‌ها و آثار مترتب بر این واژه را از نگاه ایشان مورد شناسایی قرار می‌دهیم. بر اساس مطالب ذکرشده، پرسش‌هایی که این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی آنهاست، عبارت‌اند از: شعور در لغت به چه معناست؟ شعور در علوم گوناگون مانند فلسفه، عرفان، کلام و تفسیر چه معنایی دارد؟ شعور در نگاه علامه چه تفاوتی با دیگران دارد؟ آیا به‌جز انسان موجودات دیگر نیز دارای شعور هستند؟

بایستگی‌های این پژوهش از آن‌روست که نمی‌توان دیدگاه‌های علامه طباطبائی^ع را در بنیان‌های معرفت‌شناسی اسلامی نادیده گرفت؛ به‌ویژه اینکه با استفاده از نظرات ایشان می‌توان تصویر روشنی از شعور که نقش مهمی در ساختار معرفت از دیدگاه اسلامی دارد،

به دست آورد.

اگرچه درباره شعور به صورت عام، پژوهش‌هایی مانند «سریان شعور، درک و عشق در موجودات» از عباس نیکزاد، «مقدمه‌ای بر مسئله شعور» نوشته مهدی بشیری و خالد زند سلیمی، «شعور در عالم جمادات» از یعقوب جعفری، «مسئله دشوار شعور و ثنوی‌گرایی» تألیف رضا اکبری و «شعور موجودات» توسط فاطمه عبادتی انجام شده است؛ ولی تحقیق پیش رو اولین پژوهشی است که به‌طور مستقل دیدگاه علامه طباطبائی^ع را درباره شعور بررسی می‌کند.

الف) مفهوم‌شناسی شعور

۱. شعور در لغت

شعور در لغت از «شعر»- به فتح ش به معنای مو- گرفته شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹۳/فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۵۱، مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۳۲۸/عسکری، ۱۴۰۰، ص ۷۴/ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۴۱۰/زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۶) چون مو بسیار باریک است، به ادراکات بسیار دقیق شعور گفته می‌شود. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۰/فیومی، ۱۴۱۴، ص ۳۵۱/راغب اصفهانی، ۱۴۱۴، ص ۴۵۶). ابن فارس بر این است که دو اصل برای این کلمه وجود دارد: یکی به معنای ثبوت و دیگری به معنای دانستن است؛ با این تفاوت که در مسیر دانستن، از باریک‌بینی و دقت بسیاری استفاده شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۹۳)؛ از این رو ابوهلال عسکری در تفاوت علم و شعور بیان می‌کند که علم اعتقاد به مطلب مورد نظر از روی اعتماد و اتکا است، ولی شعور بر اساس دقت بسیار زیادی است که برای ما اطمینان ایجاد می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۷۴)؛ ولی فیروزآبادی در قاموس المحيط، افزون بر موشکافی و التفات به چیزی، مطلق علم و تعقل را نیز شعور می‌داند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۲۶).

۲. شعور در اصطلاح

شعور در اصطلاح علمی مثل فلسفه، عرفان، کلام و تفسیر دارای معانی متعددی است.

۲-۱. فلسفه

در تعریف شعور از دیدگاه فیلسوفان دو نظر عمده وجود دارد. در یک نگاه شعور منشأ یا منبع ادراک است، ولی در نظر دیگر شعور خود ادراک است. *ابوعلی سینا* نگاه اول را تأیید می‌کند و به اعتقاد وی، شعور غیر از ادراک است و به واسطه آن، ادراک صورت می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۷ / فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۹ / محقق طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۲)؛ اما در نگاه سایر فیلسوفان شعور نوعی از ادراک است. البته این دسته از فلاسفه در تعریف این نوع از ادراک عبارتهایی متفاوت آورده‌اند. از دیدگاه برخی هم شعور همان ادراک متزلزل و غیرثابت است (رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۸۶ / قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۵۶۲ / ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۹۴ / مجمع بحوث اسلامی، ۱۴۱۴، ص ۱۱ / جیرار جهامی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۱۰۶۴ / ابن کمونه، ۱۴۰۲، ص ۳۰۰). شعور در نظر *ملاصدرا* ادراک متزلزل و غیرثابت است؛ با این تفاوت که *ملاصدرا* قوه مدرکه را مشخص کرده است که همان نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۸ / رازی، ۱۴۲۰، ص ۱۳۱ / سجادی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۴).

به نظر می‌رسد اختلاف فیلسوفان در اینکه شعور منبع ادراک است یا خود ادراک، اختلافی لفظی باشد؛ زیرا همه آنها در وجود ادراک و قوه‌ای که منشأ ادراک است، اتفاق نظر دارند، اما در نام‌گذاری دچار اختلاف هستند. البته اگر به تناسب معنای اصطلاحی و لغوی توجه کنیم، ادراک بودن شعور تقویت می‌شود، ولی اگر به اطلاقات عرفی توجه کنیم، باید شعور را منبع ادراک بدانیم.

۲-۲. عرفان

به نظر *ابن عربی* شعور همان علم اجمالی است که با تردید همراه است (ابن عربی، ج ۳، ص ۴۵۸؛ ج ۱، ص ۷۲۱؛ ج ۲، ص ۲۷۴ / ابی‌خزام، ۱۹۹۳، ص ۶۵۱). *بالی زاده* بر خلاف *ابن عربی* معتقد است، شعور علم به واسطه حس است و گونه‌ای از انواع علم به شمار می‌آید (بالی زاده، ۱۴۴۲، ص ۴۴). برخی نیز شعور را ادراک در مقابل وحی می‌گیرند و معتقدند شعور به واسطه نفس، فکر و حواس به دست می‌آید که چنین ادراکی وحی نیست (نابلسی، ۱۴۲۹، ص ۱۳۵). *بنت‌النمیس بغدادی* شعور را همان ادراک عقل و از صفات

هویت می‌داند (بنت‌النفس، ۲۰۰۶، ص ۲۰۲). به نظر می‌رسد معنای شعور در عرفان به معنای دسته دوم از فلاسفه که شعور را نوعی ادراک می‌دانستند، نزدیک است.

۳-۲. کلام

نزد علمای علم کلام دو دیدگاه کلی در تعریف واژه شعور وجود دارد؛ دیدگاه نخست مطلق احاطه و علم و ادراک را شعور می‌شمارد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵، ص ۱۷۷) و نظر دوم شعور را نسبتی اضافی و تعلق میان عالم و معلوم در نظر می‌گیرد (همان، ص ۲۳۱). این در حالی است که در دسته نخست نیز اختلاف‌هایی میان متکلمان در تعریف شعور وجود دارد که آیا ابزاری مانند حواس در دریافت علم نسبت به اشیا، نقشی را ایفا می‌کنند یا خیر؟ *فخر رازی* در *مفاتیح الغیب* معتقد است اگر علم از طریق حواس به دست آید، شعور نامیده می‌شود و حواس انسان، مشاعر او تلقی می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۰۴) و مشابه این نظر را نیز جرجانی بیان کرده است که شعور عبارت است از: علم حسی به اشیا (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۵۶/رفیق عجم، ۲۰۰۴، ج ۲، ص ۲۳۵)؛ ولی سید مرتضی نظرش بر این است که اولین علم به واسطه مدرکات را شعور می‌نامند (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۳) و *تفتنازانی* شعور را نخستین مرتبه وصول نفس به معنا می‌داند (تفتنازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۸).

برخی دیگر نیز شعور را علم جنس می‌دانند (نگری، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹). نتیجه آنکه هر دو دیدگاه بیان‌شده شعور را به معنای علم و ادراک می‌دانند و اختلافشان به مسئله ماهیت علم و وجود ذهنی بر می‌گردد؛ با این بیان که آیا علم و وجود ذهنی، صرفاً اضافه‌ای بین عالم و معلوم است یا علم خود وجود ذهنی معلوم است. البته نظر صحیح در این زمینه، نظر بیشتر فیلسوفان است که وجود ذهنی و علم را عین ماهیت معلوم می‌دانند؛ اما همان‌گونه که بیان شد، در تعریف شعور به مطلق علم و ادراک هم اختلافاتی وجود داشت.

برخی شعور را علم حسی و برخی نخستین مرتبه علم به مدرکات را شعور نامیدند؛ اما به نظر می‌رسد این اختلاف در تعابیر است و می‌توان میان این دو نظر وجه جمعی

یافت. با این بیان که علم حسی در واقع نخستین مرتبه علم و ادراک است و مراتب دیگر علم و ادراک که با تحلیل ادراکات حسی به دست می‌آیند، در واقع ادراکات حسی نیستند. پس شعور علمی است که به واسطه حواس ادراک می‌شود و ادراکات حسی هم در حقیقت نخستین مرتبه علم هستند.

۴-۲. تفسیر

شیخ طوسی معتقد است اولین مرحله علم به چیزی را به واسطه مشاعر که همان حواس است، شعور می‌گویند و به همین دلیل شعور را به خداوند نسبت نمی‌دهند (طوسی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۶) و همچنین به خاطر دقت فراوان به گونه‌ای از علم، شعور می‌گویند و از شعر مشتق شده است، به دلیل دقت در فکر و فهم آن مطلب (همان، ج ۶ صص ۱۰۹ و ۲۰۴). همین تعریف را نیز طبرسی در **البیان** نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۲)؛ البته در جایی دیگر به مطلق علم، شعور می‌گوید که مثلاً «شعرت به آی علمت به» (همان، ج ۱، ص ۴۳۸) این در حالی است که **شهرستانی** در **مفاتیح الاسرار** علم به چیزی همراه با احساس به همان چیز را شعور می‌نامد (شهرستانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۷۶).

ب) مفهوم‌شناسی شعور در المیزان

علامه طباطبائی رحمته الله علیه در المیزان شعور را ادراک دقیق تعریف می‌کند، ولی با این تفاوت که ایشان این واژه (شعور) را منحصر به محسوسات می‌کنند و دلیل این انحصارشان را نام‌گذاری حواس به مشاعر بیان می‌کنند و معتقدند در معقولات چنین نیست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص: ۲۴۸) در ترجمه فارسی قرآن، برخی (پاینده، *الهی قمشه‌ای*، *ارفع*، *مکارم شیرازی* و *فولادوند*) کلمه شعور را به فهم و برخی (دهلوی و رهنما) به دانستن معنا کرده‌اند. به نظر می‌رسد تعریف جامع شعور از نگاه مفسران همان تعریف علامه طباطبائی رحمته الله علیه باشد که شعور را به ادراک دقیق محسوسات معنا کرده‌اند. این معنا سایر معانی ارائه شده را از سوی مفسران و مترجمان در بر می‌گیرد و معنای لغوی شعور را هم به‌طور کامل در نظر گرفته است.

۱. منبع شعور

صاحب المیزان قلب را منبعی برای شعور می‌داند. ایشان برای توضیح واژه «قلب» در ذیل آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷) می‌گوید: «واژه "قلب" به معنای نیرویی است که آدمی به وسیله آن تعقل می‌کند، حق را از باطل تمیز می‌دهد، خیر را از شر جدا می‌کند و بین نافع و مضر فرق می‌گذارد» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۵۳۳). البته مراد از قلب در اصطلاح قرآن کریم عضو صنوبری شکل در سمت چپ قفسه سینه نیست، بلکه چیزی است به نام نفس انسانیت که شعور و فکر بشر برآمده از آن است و در ظاهر مراد از «اطلاع‌داشتن» آتش بر قلب‌ها در آیه «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ» (همزه: ۶-۷) این است که آتش جهنم به درون و باطن آدمی نیز احاطه می‌یابد و آن را مانند ظاهرش می‌سوزاند؛ بر خلاف آتش دنیا که فقط ظاهر را می‌سوزاند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۳۵۹-۳۶۰) پس قلب در اصطلاح قرآن کریم عضوی است غیرمادی که منبع ادراک و فهم انسان است.

۲. انواع شعور از دیدگاه علامه طباطبائی

افعال و حوادثی که در عالم رخ می‌دهند، به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول افعال برگرفته از شعور انسان هستند و از آن صادر می‌شوند، مانند افعالی که انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود انجام می‌دهند (همان، ج ۹، ص ۱۹۳-۱۹۲ و ج ۱۹، ص ۱۹۷) و دسته دوم حوادثی که شعور در آنها دخالتی ندارد که می‌توان به زنده شدن زمین و بیرون آمدن گیاهان از زمین و همچنین جاری شدن نهرها و شکفتن دانه‌ها اشاره کرد (همان، ج ۹، ص ۱۹۴).
واژه شعور افزون بر داشتن معنای لغوی، بنا بر جایگاه متفاوتش در زندگی انسان‌ها، معانی متفاوتی نیز دارد. علامه طباطبائی رحمته‌الله شعور را به انواع فکری، فطری، باطنی (نبوی)، نفسی، متعقل و شعور به لذت‌های مادی تقسیم نموده و تعاریفی را ارائه می‌کند که در بخش بعد به آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۱. شعور فکری

علامه رحمته‌الله در ذیل مباحثی که درباره جواز دفاع در زندگی اجتماعی مطرح می‌کنند (همان،

ج ۲، ص ۶۹)، از این نوع شعور نام بردند و برای تبیین این امر، مقدمه‌ای را بیان می‌کنند؛ بدین بیان که همهٔ اجتماعاتی که وجود دارد- اعم از اجتماعات انسانی یا حیواناً حیوانی- بر یک نوع احساس نیاز فطری استوار است. به بیان دیگر، آنها بر اساس حکمی که از سوی فطرت صادر شده است، باید این نوع از زندگی را در پیش بگیرند. همین نیاز فطری- و به بیان دقیق‌تر- حکم فطری موجود در انسان است که به او این حق را می‌دهد برای حفظ و بقای حیات انسانی خود، در جمادات و نباتات دخل و تصرف کند؛ هرچند این تصرفاتش در تزامم با حقوق موجودات دیگر اعم از نباتات و جمادات و حتی انسان‌ها باشد؛ همان‌گونه که این حق در غیرانسان (برای نمونه در حیوانات) وجود دارد که به او این حق را می‌دهد که در نباتات و جمادات تصرف نماید. افزون بر این حق، آنها از لحاظ دیگر خود را دارای حق می‌دانند که این نیز طبق همان حکم صادرشده از فطرت است و آن عبارت است از اینکه حکم تصرف بدون حکم دفاع تام و کامل نیست؛ بدین معنا که اگر حق تصرف را داریم، به طبع دارای حق انحصاری کردن آن تصرف و همچنین جلوگیری از ورود غیر در حیطهٔ تصرفات خود را هم داریم.

پس معلوم می‌شود با توجه به حکم فطری که تصرفاتش را در موجودات غیر از خودش جایز می‌داند، بر اساس همان حکم نیز دفاع از منافع و حقوق خود را جایز می‌داند. با نگاهی کلی به زندگی عموم حیوانات، درمی‌یابیم که در همهٔ آنها وسایلی برای این مقوله در نظر گرفته شده است و فقط تفاوت‌ها در نوع و کیفیت این ابزار وجود دارد؛ در برخی از آنها شاخ و در برخی دیگر چنگال یا نیش و... اگر اینها را نداشته باشد (مثل آهو)، فرار می‌کند یا در برخی دیگر با مکر و حيله (مثل روباه) به اهدافش دست می‌یابد. در میان همهٔ حیوانات، انسان برای دفاع از خود و حقوق خود (به جای شاخ، نیش، چنگال و چیزهای دیگر) به شعور فکری مسلح است که برای دفاع از خود می‌تواند موجودات دیگر را به خدمت بگیرد؛ همان‌گونه که می‌توانست در راه انتفاع از آنها، سلاح شعور خود را به کار بگیرد (همان، ج ۲، ص ۷۰) با توجه به بیانات علامه، می‌توان شعور فکری را این‌گونه تعریف کرد که شعور و ادراکاتی برای ادارهٔ امور زندگی طبیعی و

اجتماعی انسان لازم است. علامه در بخش‌های دیگری از تفسیر المیزان به برخی ویژگی‌های شعور هم اشاره کرده‌اند؛ از جمله اینکه همه خردمندان از شعور برخوردارند و اینکه این شعور خطاپذیر است و امکان اشتباه در آن وجود دارد (همان، ج ۲، ص ۱۵۷).

۲-۲. شعور فطری

شعور فطری در میان همه انسان‌ها وجود دارد و علامه طباطبائی^ع منبع آن را ادراکات فطرت انسان می‌داند. به بیان دیگر، شعور فطری انسان‌ها همان اقتضائات فطری آنان است. علامه در مواردی که به اقتضائات فطری انسان، مانند حکم فطری به دفاع از منافع و حقوق خود (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۹) یا حکم به اینکه در ورای اسباب ظاهری خداوند مسبب‌الاسباب است (همان، ج ۲، ص ۳۶) اشاره کرده است، از همین احکام فطری به شعور فطری تعبیر نموده است.

ایشان در پاسخ به اشکال و مقایسه‌ای که میان شعور فطری با شعور باطنی (و حیوانی) شده است، به توضیح برخی ویژگی‌های شعور فطری می‌پردازد و بیان می‌کند که این سنخ از شعور، اگرچه امری غیرمادی و قائم به نفسی مجرد از ماده است، ولی از این رو که با ماده مرتبط است، قابلیت پذیرش بقا و بطلان را دارد و می‌تواند امری تشکیکی باشد. به بیان دیگر، می‌تواند دارای مراتب و شدت و ضعف نیز باشد؛ همان‌گونه که افراد کهنسال و سالخوردگان دچار ضعف شعور می‌شوند (همو، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۵۶). این اوصاف از خواص ماده است؛ حال آنکه گفته شده که شعور مد نظر مجرد است. با این حال، اتصاف این اوصاف به آن به دلیل ارتباطش با ماده است، نه اینکه شعور بما هو شعور قابلیت این اتصاف را دارد، بلکه به دلیل مرتبط بودنش با ماده است که دارای این ویژگی شده است. مؤید این سخن آن است که برای نمونه در افراد سالخورده یا دیوانه از این تعبیر استفاده می‌شود که شعور در این افراد ضعیف شده است یا حالت‌های دیگری که بر قوای ادراکی وارد می‌شود نیز تعبیرهایی از این دست مشاهده می‌کنیم که بیانگر متصف شدن این نوع شعور به اوصافی از قبیل شدت و ضعف و... است (همان، ج ۲، ص ۱۵۶). با توجه به مجموع توصیفات مذکور، می‌توان گفت شعور فطری همان ادراکات

فطرت انسان است که البته به دلیل اینکه فطرت تحت تأثیر اقتضائات مادی انسان قرار می‌گیرد، ممکن است دچار ضعف شود و مورد غفلت قرار گیرد.

۳-۲. شعور باطنی (نبوی)

برای انسان دو نظام در زندگی وجود دارد: نظام فطری و نظام تخیلی که نظام نخست بر اساس فهم و شعور باطنی است و دیگری بر اساس تخیل شکل می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۳۶). می‌توان چنین برداشت کرد که این نوع شعور از وحی سرچشمه می‌گیرد و نمی‌تواند دستخوش تغییر شود. به بیان دیگر، از تمایزات این دو نوع شعور است (فطری و تخیلی) که شعور باطنی یا نبوی پدیدار می‌گردد. با توجه به نتایجی که در زیر آمده است، مشخص می‌شود که شعور باطنی برای سعادت و رهنمون کردن جوامع بشری به هدایت و سعادت اخروی و کمال است.

نتایجی که علامه رحمته‌الله از تمایزات این دو نوع شعور برشمرده‌اند، عبارت‌اند از:

اول. اجتماع انسانی همان‌طور که به سوی تمدن می‌رود، رو به سوی اختلافاتی نیز پیش می‌رود و وجود این اختلاف‌ها در این جوامع انکارناپذیر است.

دوم. این اختلاف‌ها مسیر نجات و سعادت انسان‌ها را قطع کرده است. با راهکارهایی که خود انسان‌ها با استفاده از شعور فکری و وضع قوانین بشری ایجاد کرده‌اند، آن اختلاف‌ها از میان برداشته نمی‌شوند.

سوم. تنها رافع این اختلاف‌ها شعور نبوی است که خداوند آن را تنها به تعدادی از انسان‌ها می‌دهد و ویژه آنهاست.

چهارم. نوع و سنخ این شعور باطنی که در انبیاست، جدا از سنخ شعور فکری است که همه عقلا از انسان‌ها در آن شریک‌اند؛ یعنی تفاوت جوهری با هم‌نوع خود در خردمندان عالم دارند.

پنجم. این شعور در ادراک عقاید و قوانین مصلحت‌بخشی که سعادت ابدی و حقیقی انسان‌ها را در بر دارد، هیچ‌گونه خطا و لغزشی ندارد.

ششم. این نتیجه‌ها (مهم‌ترین آنها سه نتیجه پایانی یعنی ۱. لزوم بعثت انبیا، ۲. شعور

باطنی - شعوری که وحیی است - غیر از شعور فکری انسان‌هاست، ۳. پیامبر معصوم است و در رساندن، ابلاغ و دریافت وحی خطا نمی‌کند، نتایجی است که ناموس عمومی عالم طبیعی آن را دست می‌دهد و ناموس عمومی عالم این است که هر یک از انواع موجوداتی که ما می‌بینیم، به سوی سعادت و کمالش هدایت شده است و هادی آنان همان علل هستی آنهاست که هر موجودی را به وسایل حرکت به سوی سعادتش و رسیدن به آن مجهز کرده است؛ به گونه‌ای که هر موجودی می‌تواند سعادت خود را دریابد. انسان نیز یکی از انواع موجودات است، او نیز مجهز به همهٔ جهازی است که بتواند به وسیلهٔ آن، عقاید حقه و ملکات فاضله را دریابد، عمل خود را صالح کند و اجتماعی فاضل ترتیب دهد. پس ناگزیر ناموس هستی باید این سعادت را در خارج برای او فراهم کرده باشد و از طریق هدایت تکوینی او را به سوی آن سعادت هدایت کرده باشد. آری، به صورت هدایت تکوینی که غلط و خطایی در آن راه نداشته باشد!

پس شعور باطنی نیرویی است در انبیا که از سنخ شعور فکری در انسان‌ها نیست و خداوند با اعطای این شعور به انسان‌هایی خاص، قوانینی برای رفع اختلاف‌ها و تنظیم روابط انسان‌ها و سعادت آنان به بشر ابلاغ کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۵۴). این سنخ شعور با فطریات انسان که علامه از آنها به شعور فطری تعبیر کرده بود هم متفاوت است. همان‌گونه که در بخش شعور فطری به این تفاوت اشاره شد، شعور فطری ممکن است دچار غفلت و انحراف شود، ولی شعور باطنی از هر خطایی مصون است (همو، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۵۶).

۲-۴. شعور نفسی

ایشان در توضیح این نوع از شعور، نخست به بیان مقدمه‌ای می‌پردازند و بر اساس این مقدمه، چنین می‌فرمایند:

در این مطلب جای شبهه نیست که انسان در همهٔ لحظات وجود خود حقیقتی غیر خارج از خود به نام "من"، "خودم" مشاهده می‌کند که اگر در آنچه در این مشاهده می‌یابد، دقت و تعمق نماید، به یقین خواهد دید که آن چیز بر خلاف محسوسات مادی او حقیقتی است و مانند امور جسمانی دستخوش تغییر و

معروض انقسام و پذیرای اقتران به زمان و مکان نیست و نیز می‌یابد که آن حقیقت غیر از این بدن مادی است و اعضا و اجزایش محکوم به احکام ماده‌اند، به شهادت اینکه بسیاری از اوقات - بلکه غالب اوقات - از این معنا که دارای چنین اعضایی است، غفلت داشته است، بلکه به‌طور کلی بدن خود را فراموش می‌کند؛ با این همه، از خود بی‌خبر نمی‌شود. این خود شاهد این است که خودش غیر این اعضاست، اگر هم گاهی در مقام اعمال بعضی از عنایات می‌گوید از خود بی‌خبر شدم یا از خود غافل و یا خود را از یاد بردم، درحقیقت مجازگویی‌هایی است برای اعمال پاره‌ای از عنایات مختلف نفسانی؛ وگرنه خودش در همین تعبیرات اقرار می‌کند که فاعل این نسیان و غفلت از خویش کسی است به نام «خودم» و حکم می‌کند به اینکه نفس او و مشاعر نفس، اوست که از اموری غفلت ورزیده و امور دیگری را به یاد دارد. چیزی که هست از روی نادانی به جای اینکه بگوید از بدن خود و دردهای او برای مثال غافل شدم یا تعبیر دیگری کند، نسبت فراموش شدن را به «من» یا «خودم» می‌دهد و می‌گوید، خودم را فراموش کردم و به هر تقدیر در این مطلب شکی نیست که انسان از این نظر که انسان است، خالی از چنین علمی به حقیقت نفس خود نیست که از این علم انسان به خود (مراد از خود در اینجا واژه من است) به شعور نفسانی تعبیر می‌گردد (همان، ج ۶، ص ۱۷۹-۱۸۰).

از کلام ایشان به روشنی دریافت می‌شود که مراد ایشان از این نوع شعور همان توجه و معرفتی است که همه انسان‌ها نسبت به کردار و رفتارهای خود دارند و اگر هم گاهی از تعبیر غفلت درباره خود استفاده می‌کند، به شکل مجازگویی است، نه حقیقی و برای همین است که در همان جمله که می‌گوید «از خودم غافل شدم»، عمل غفلت را به خود نسبت می‌دهد و کسی به جز خودش در این فرایند غفلت، فعل غفلت را انجام نداده است و همین علم و معرفت شخص به اینکه خودش است را، ایشان به عنوان نوعی شعور بیان داشته‌اند.

۵-۲. شعور متعقل

علامه طباطبائی^۱ در بحث تعریف و حقیقت نفس و ارائه فرضیه مد نظر خود، از این نوع

شعور سخن گفته است و از شعور متعقل نام می‌برد و از آن به «من» تعبیر می‌کند. ایشان فرضیه و خاستگاه آن را چنین تقریر می‌کند:

نظیر این فرضیه، فرضیه کسی است که گفته است: روح جسم لطیفی است به شکل بدن عنصری صاحبش که در تمامی هیئت و قیافه‌های آن شبیه به آن است. منشأ این فکر این بوده که دیده است آدمی خود را در خواب می‌بیند و می‌بیند که صورت رؤیایی‌اش شبیه صورت خارجی‌اش است، بلکه چه بسا صاحبان ریاضت که صورت نفسانی خود را در بیداری و در خارج بدن و در برابر خود مجسم دیده و دیده‌اند که صورت روحی‌شان شباهت تمامی به صورت جسمی‌شان دارد؛ از این رو گفته‌اند روح جسم لطیفی است که در بدن عنصری انسان مادامی که زنده است، حلول نموده، وقتی از بدن مفارقت کند، بدن می‌میرد و فهمیده‌اند که این صورت، صورتی است ذهنی و قائم به شعور انسان، نظیر صورتی که شخص از بدن خود تصور و درک می‌کند و نظیر صور سایر موجودات خارجی که از بدنش جداست و چه بسا همین صورت جدای از بدن برای بعضی از ارباب ریاضت، بیش از یکی یا به هیئتی غیر هیئت خود جلوه کند و چه بسا نفس خود را عین آن صورتی که نفس یک فرد دیگری دارد، ببیند. اگر این آقایان توانستند در این چند مورد نقض نگویند که این صور، صور روح مرتاض است، می‌توانند درباره صورت واحدی که مرتاض در خواب یا در بیداری شبیه به صورت خود می‌بیند، بگویند صورت روح اوست (همان، ج ۶، ص ۱۹۱).

در نظر علامه رحمته‌الله این دسته از صاحب نظران که چنین برداشتی از نفس نمودند، با اینکه اطلاعات درستی (هرچند کم) درباره نفس دارند، ولی به حقیقت نفس آن‌طور که باید و شاید، دست نیافته‌اند و همین دلیل موجب غفلت و گمراهی در همان مقدار اندک از اطلاعات درست آنان شده است. باید توجه داشت، بنا بر دلیل و تجربه - که علامه به برهان و تجربه تعبیر کرده‌اند - حقیقت نفس همان شعور متعقلی است که به «من» تعبیر می‌کنیم که این نفس با این تعریف، همان جوهره‌ای است که در ذاتش با امور مادی مغایرت دارد و این بیان «بر خلاف تصور عامیانه از انواع و اقسام شعور و ادراکاتش

می‌باشد؛ یعنی حس و خیالش و تعقلش همه از این نظر که مدرکاتی است در عالم خود و در ظرف وجودی خود، دارای تقرر و ثبوت و واقعیت است؛ بر خلاف آنچه ادراکات بدن و احساسات عضوی نامیده می‌شود که درحقیقت ادراک و احساس نیست، بلکه خاصیتی است طبیعی از قبیل فعل و انفعال‌های مادی؛ یعنی چشم، گوش و دیگر حواس بدنی که هیچ یک درک و شعور ندارند؛ چشم نمی‌بیند و گوش نمی‌شنود، بلکه وسیله دیدن و شنیدن را برای نفس آماده می‌سازد» (همان، ج ۶، ص ۱۹۲). در ظاهر علامه در این بخش شعور جدیدی را معرفی نمی‌کند، بلکه با اصطلاح شعور متعقل به ماهیت و حقیقت نفس انسان اشاره می‌نماید.

۳. متعلق شعور

علامه طباطبائی^ع در بیان و تفسیر آیات ۱۲۲-۱۲۴ سوره مبارکه انعام می‌گوید:

فهم عامه مردم آن قدر رسا نیست که برای انسان از آن نظر که انسان است، زندگی دیگری غیر از زندگی حیوانیش جست‌وجو کند. او در افق پستی که همان افق مادیت است، به سر می‌برد و به لذت‌های مادی و حرکات ارادی به سوی آن، سرگرم است و دایره ادراکاتش در مسائل مادی و حسی محدود است و جز این سنخ لذت‌ها، لذت و حرکت دیگری سراغ ندارد. منشأ این سنخ شعور، همان زندگی حیوانی است. اما دسته‌ای از مردم هم هستند که ادراک و شعورشان به اموری دیگر هم تعلق می‌گیرد و چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که مردم دیگر از دیدن و شنیدن آن محروم‌اند. عقل و اراده‌شان به جاهایی دست می‌یابد که عقل و اراده مردم دیگر به آن دسترسی ندارد؛ گرچه ظواهر اعمال و صور حرکات عیناً شبیه به ظواهر اعمال و حرکات و سکنات دیگران است. پس ناگزیر شعور و اراده‌ای بالاتر از شعور و اراده دیگران دارند و ناگزیر در آنان منشأ دیگری برای این گونه اراده و شعور هست و آن حیات انسانی است. آری، این چنین افراد افزون بر حیات نباتی و حیات حیوانی، حیات دیگری دارند که مردم کافر آن را ندارند و آن حیات انسانی است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۳۷-۳۳۸).

پس متعلق شعور در انسان دو موضوع کلی را در بر می‌گیرد: مسائل مادی و موضوعات و مدرکات معنوی.

۴. ویژگی‌های شعور

بعد از بررسی‌هایی درباره‌ی واژه شعور در لغت و اصطلاح و بیان انواع شعور، به توضیح ویژگی‌های آن پرداخته می‌شود.

۱-۴. اصول و مبادی

از نظر علامه طباطبائی^۱ شعور انسان‌ها دارای منابع و مبادی مشترکی است که از آن به حواس ظاهری و عواطف درونی و احکام فطری عقل تعبیر کرده‌اند. ویژگی‌های آفرینش انسان، ذاتی اوست و در همه‌ی انسان‌ها از گذشته تا آینده نیز یکسان است و چنین نیست که گذر زمان یا تغییرات دیگر، آن خصوصیات را تغییر داده؛ در نتیجه شعور و اراده انسان در زمانی، به شعور دیگر و اراده‌ای غیر از اراده‌ی انسان اولیه تبدیل شود. اثبات این نظریه بدین سان است: «هنگامی اراده و شعور قابل تغییر است که مبادی و اصول اراده و شعور که همان حواس ظاهری، احساسات و عواطف درونی است، قابل تغییر باشد و وقتی این حواس تغییرپذیر است که مبدأ- همان عقل فطری- قابل تغییر باشد و معلوم است که عقل فطری بشر، فطری و تغییرناپذیر است. این مطلب منافاتی ندارد با اینکه آرا و مقاصد طبقات اولیه بشر با آرا و مقاصد طبقات دیگران متفاوت باشد (همو، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۴۷). به روشنی می‌توان دریافت که تغییر در شعور و اراده، رابطه‌ی مستقیمی با تغییر در اصول آنها و مبادی تشکیل‌دهنده‌ی آنان دارد که همان عقل فطری است و تالی باطل و مقدم مثله.

۲-۴. دارای مناط بودن

دومین ویژگی را که برای شعور برشمرده‌اند، این است که دارای مناط می‌باشد و حواس پنج‌گانه انسان یکی از مناط‌هاست. علامه^۲ درباره‌ی گمان‌هایی که برخی مشرکان در مورد ذات الهی کرده‌اند، در ذیل آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳): توضیحاتی داده‌اند که مشرکان به خاطر غوطه‌ور بودن در تفکرات مادی خود، چنین می‌پنداشتند که به دلیل اینکه نمی‌توان خداوند را با حس بینایی مشاهده کرد

و از سویی بینایی از مناط درک و شعور است، پس انسان‌ها توانایی مشاهده و در نتیجه درک خداوند را ندارند و این نتیجه‌ای دیگر نیز در بر خواهد داشت که خداوند نیز از حالت‌ها و سایر اعمال و افعال مخلوقات خود قهراً اطلاعی ندارد. به بیان دیگر، هیچ‌گونه اتصال وجودی میان خداوند و مخلوقات وجود ندارد که همین دلیل برای بی‌اطلاع خداوند از آفریده‌های خود شده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ص ۲۹۲).

در اینجا مشخص شد که علامه رحمته‌الله بخشی از استدلال را پذیرفته است و بر قسمت دیگری اشکال می‌گیرد (همان، ص ۲۹۲) فی‌الجمله همین مقدار کافی است که ایشان دارای مناط بودن شعور را پذیرفته‌اند که حواس پنج‌گانه را به عنوان یکی از مناط‌های شعور می‌توان برشمرد و افزون بر اینکه نشانه وجودیت و موجودیت است (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۰)، در زمره نعمت‌های ظاهریه حضرت حق تعالی نیز به شمار می‌آید (همان، ج ۱۸، ص ۲۰۱). با اینکه از معانی حیات از آن نام به میان آورده شد (همان، ج ۹، ص ۴۴)، ولی باید توجه داشت که ابزاری را برای رسیدن به مقصود خود به کار می‌گیرد (همان، ج ۲۰، ص ۱۲۱). البته نباید از این نکته نیز چشم‌پوشی نمود که شعور از افعالی است که به انسان استناد داده می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۹۳) و دیگر اینکه در سنین بالا و سالخورده‌گی، شعور در انسان دچار انحطاط می‌گردد (همان، ج ۱۲، ص ۲۹۴).

۵. آثار شعور

بعد از فراغت از بیان ویژگی‌های شعور، به بیان آثار برآمده از آن در نگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله پرداخته می‌شود.

۵-۱. حیات

علامه طباطبائی رحمته‌الله در ذیل آیه مبارکه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا» (آل عمران: ۱۶۹)، مقصود از «موت» را بطلان شعور و فعل می‌دانند؛ با این بیان که خداوند برای توضیح واژه «احیاء»، نمونه‌هایی را ذکر کرده است که عبارت‌اند از: زنده بودن، روزی خوردن و شاد بودن. دو نمونه اول برای تبیین «فعل» و نمونه سوم برای «شعور» است. خداوند فرمود گمان نکنید آنهایی که در راه خداوند کشته می‌شوند، مرده‌اند، بلکه

زنده هستند؛ زیرا ویژگی‌هایی را که انسان‌های زنده دارند- چه در حیطة فعل و چه در حیطة شعور- برای شهدا نیز وجود دارد. البته باید توجه داشت که وصف خوشحالی از فروعات بهره‌مندی از شعور است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۶۰) پس در نگاه قرآن، به اشخاصی تعلق می‌گیرد که دارای شعور باشند؛ اگرچه به صورت محسوس در میان انسان‌ها و زندگی دنیایی حضور نداشته باشند و همچنین در مقابل آن، نبود این عنصر برابر است با مرگ؛ هرچند در دنیا حضور داشته باشند. بنابراین اولین اثر شعور زنده‌بودن صاحب آن است.

۲-۵. شعور، معیار انسانیت

دومین اثری که برای شعور می‌توان برشمرد، این است که نبود آن به ابطال انسانیت در انسان منجر می‌شود؛ زیرا شعور و عمل دو شرط انسانیت است و این دو عامل ارتباط مستقیمی با ابطال اراده در بشر دارد. ایشان در پاسخ به این پرسش که واقعاً آزادی به چه معنایی است، پاسخ می‌دهند، سرچشمه این معنا که آزادی از آن برگرفته می‌شود، ابزاری است که آدمی به آن مجهز شده است و از آن به عنوان اراده تعبیر می‌شود که انسان را به عمل وادار می‌نماید. اراده ویژگی‌ای دارد که اگر نباشد، حس و شعور نیز وجود نخواهند داشت. درواقع حس و شعور در جایی معنا می‌یابند که اراده‌ای در انسان باشد و اگر این دو عنصر از وجود ساقط شوند، دیگر برای انسان، انسانیتی وجود ندارد (همان، ج ۴، ص ۱۱۶). رابطه مستقیم اثرگذاری اراده بر انسانیت انسان را با واسطه‌بودن حس و شعور می‌توان به‌روشنی از کلام ایشان دریافت کرد.

۳-۵. حمل صفت غفلت بر ذی‌شعور

سومین اثر، حمل کردن صفت غفلت بر صاحبان شعور است. در تفسیر آیات ابتدایی سوره مبارکه احقاف «وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ» (احقاف: ۵)، به بیان حالتی از کافران پرداخته شده است که آنها در روز قیامت به بت‌هایی که می‌پرستیدند، کافر می‌شوند و علت کفرشان این است که در آن روز معلوم می‌شود آلهه و بت‌هایی که می‌پرستیدند و مخاطب دعاهای خود در دنیا قرار داده بودند، از دعاهايشان غافل بودند. از نگاه علامه

همه موجودات - حتی اجسام نیز - دارای نوعی شعور هستند (در قسمت شعور در موجودات، توضیح بیشتری ارائه خواهد شد) و در آیه مورد بحث، به روشنی مشاهده می‌شود که نسبت دادن صفت غفلت به بت‌های مشرکان و غافل بودن آنان (بت‌ها و آلهه مشرکان) نسبت به دعا‌های مشرکان در دنیا، خود دلیلی بر این مدعاست که نسبت دادن صفت غفلت، از خواص موجوداتی است که دارای شعور هستند و بر وصفی منطبق می‌شود که دارا بودن شعور، از شئون موصوفش باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۱۸۸).

۶. شعور در موجودات

با توجه به مباحثی که پیش‌تر ارائه شد، مختصر مشخص شد که افزون بر انسان‌ها، همه موجودات در نظر علامه طباطبائی رحمته‌الله دارای نوعی شعور هستند و شعور در همه آنها ساری و جاری است (همان، ص ۳۵۳) از نظر ایشان فرشتگان موجوداتی دارای شعور هستند. در تفسیر عبارت «وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» (نحل: ۶۹)، در تبیین حالات ملائکه که هیچ‌گونه استکباری در مقام عبودیت حق تعالی ندارند و از او غافل نمی‌شوند، گذشت که غفلت از شئون صاحبان شعور است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۶۷). همچنین مخلوقاتمانند بهشت و جهنم نیز دارای شعور هستند.

افزون بر وجود روایات صحیح‌ه‌ای در این باره، آیاتی مانند «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق: ۳۰) که درخواست عذاب‌شوندگان بیشتری را دارند، اشاره به شعور بهشت و جهنم دارد؛ از جمله موجودات صاحب شعور می‌توان به زمین اشاره کرد که در تفسیر آیه «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا» (زلزله: ۵-۶) آمده است: از آنجایی که کلمه «ایحاء» که فعلش در آیه «اوحی» آمده است با «الی» متعدی می‌شود و لذا حرف «لام» به معنای «الی» می‌باشد و معنای آیه چنین است که زمین به واسطه فرمان الهی از اتفاقات درون خود خبر خواهد داد و اینکه میان رویدادهای خوب و بد می‌تواند فرق قائل شود و تمیز قرار دهد، خود دلیلی بسیار محکم برای دارا بودن زمین از نوعی شعور است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۳۴۲).

نتیجه گیری

در این مقاله «شعور» کلیدواژه مهمی است که در مباحث معرفت‌شناختی از دیدگاه علامه طباطبائی^ع بررسی شد. واژه شعور در لغت به معنای دقت بسیار باریک و دقیق است و این معنا در نگاه علامه تنها در محسوسات راه دارد و در معقولات راه ندارد. در بررسی شعور از نگاه علامه طباطبائی^ع مشخص شد که شعور طبق استنادات قرآنی، افزون بر انسان، در موجودات دیگری مانند فرشتگان، بهشت، جهنم، زمین و حیوانات جاری و ساری است و خاستگاه آن در انسان، قلب به معنای مرکز ادراکات است. شعور انواع گوناگون «فکری، فطری، باطنی (نبوی)، نفسی، متعقل و شعور به لذت‌های مادی» دارد که توجه به آنها علاوه بر آثار معرفت‌شناختی، ثمرات تربیتی و اخلاقی نیز دارد که می‌تواند موضوع تحقیقات بعدی قرار گیرد. کاربرد شعور فکری در جایی است که انسان برای دفاع از خود و حقوق خویش از سلاح شعور فکری خود بهره می‌برد و از موجودات دیگر به واسطه این شعور استفاده می‌کند. شعور فطری که در همه انسان‌ها وجود دارد، دارای شدت و ضعف است؛ به همین سبب گاهی در سنین بالا دچار ضعف می‌شود. از سویی جوامع بشری به دلیل تمدن‌های متفاوت، با اختلافاتی روبه‌رو می‌شوند و هر گروهی برای حل آن راهکارهایی را ارائه می‌دهد که برگرفته از عقل محدود انسان است و از این‌رو برای حل این اختلاف‌ها، نیازمند نوعی دیگر از شعور هستیم که دارای نقص‌های بشری نباشد و دچار لغزش و اشتباه نشود. این شعور را باطنی یا «نبوی» نامیدند که مخصوص انبیاست.

یکی از انواع شعور که علامه به آن اشاره کرد، شعور نفسی است. انسان به خود معرفتی دارد که غیر از التفات خود، به اعضایش است و حقیقتی دیگر در خود پیدا می‌کند که از آن به «من» تعبیر می‌کند.

ایشان برای شعور ویژگی‌هایی برشمرده‌اند که در بررسی‌های معرفت‌شناختی قابل استفاده است. شعور دارای اصولی و همچنین مبادی‌ای است که از آن با عنوان حواس و عواطف درونی تعبیر می‌شود. به این بیان که ویژگی‌های آفرینش انسان، ذاتی اوست و

در همه افراد از گذشته تا آینده نیز یکسان است و چنین نیست که سپری شدن زمان یا تغییرات دیگر، آن ویژگی‌ها را تغییر دهد و در نتیجه شعور و اراده انسان در زمانی، تبدیل به شعوری دیگر و اراده‌ای غیر از اراده انسان اولیه شود. علاوه بر این معتقدند که شعور دارای مناط است که حواس پنج‌گانه انسان یکی از مناطهای شعور به شمار می‌آید. دو ویژگی شعور که اثرات اخلاقی مهمی خواهند داشت عبارت‌اند از اینکه علامه شعور را معیاری برای انسانیت دانسته است. به این بیان که ابطال و نبود آن به همراه حس، به ابطال انسانیت در انسان منجر می‌شود؛ زیرا ابطال این دو عامل، ارتباط مستقیمی با ابطال اراده در بشر دارد و لذا معیار انسانیت انسان باطل نبودن شعور در اوست. دومین ویژگی که علامه علیه السلام برای شعور بر می‌گزیند، این است که صفت غفلت را فقط بر صاحبان شعور می‌توان حمل کرد؛ با این توضیح که طبق آیات پنجم و ششم سوره مبارکه احقاف، خداوند می‌فرماید که کافران در روز قیامت متوجه غفلت بت‌های مورد پرستش‌شان در دنیا از دعاهایی که می‌کردند، می‌شوند و از آنجایی که در دیدگاه علامه همه موجودات - حتی اجسام - دارای نوعی از شعور هستند و بر همین اساس آوردن صفت غفلت در قرآن برای موجوداتی است که دارای شعور هستند.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسن بن عبدالله؛ الاشارات والتنبيهات؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی؛ الفتوحات المکیة؛ ج ۱، بیروت: دار الصادر، [بی تا].
۳. ابن فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ ج ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن کمونه، سعد بن منصور؛ الجدید فی الحکمة؛ بغداد: جامعه، ۱۴۰۲ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۶. ابوالبرکات، هبة‌الله علی بن ملکا؛ المعتبر فی الحکمة موضوع؛ ج ۳، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
۷. ابی خزام، انور فؤاد؛ معجم المصطلحات الصوفیة؛ ج ۱، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۳م.
۸. ارفع، کاظم؛ ترجمه قرآن؛ ج ۱، تهران: فیض کاشانی، ۱۳۸۱.
۹. الهی قمشه‌ای، مهدی؛ ترجمه قرآن؛ ج ۲، قم: انتشارات فاطمة الزهراء، ۱۳۸۰.
۱۰. بالی‌زاده حنفی، مصطفی بن سلیمان؛ شرح فصوص الحکم؛ ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۱۱. بنت النفیس البغدادیة، ست العجم؛ شرح مشاهد الاسرار القدسیة و مطالع الأنوار الالهیة؛ ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۶م.
۱۲. پاینده، ابوالقاسم؛ ترجمه قرآن؛ ج ۵، تهران: جاویدان، ۱۳۵۷.
۱۳. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ ج ۱، قم: شریف رضی، ۱۴۰۹ق.
۱۴. جرجانی، میرسید شریف؛ التعریفات؛ ج ۴، تهران: ناصرخسرو، ۱۴۱۲ق.
۱۵. جمعی از نویسندگان؛ شرح المصطلحات الکلامیة؛ ج ۱، مشهد: آستان قدس

- رضوی، ۱۴۱۵ق.
۱۶. جیهامی جیرار؛ موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب؛ بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۸م.
۱۷. حسین زاده، محمد؛ مبانی معرفت دینی؛ چ ۶، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۱۸. الحکیم، سعادت؛ المعجم الصوفی؛ چ ۱، بیروت: دندرة للطباعة والنشر، [بی تا].
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات الفاظ القرآن؛ چ ۱، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۲۰. رفیق، عجم؛ موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی؛ چ ۱، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۴م.
۲۱. رهنما، زین العابدین؛ قرآن مجید با ترجمه و جمع آوری تفسیر؛ چ ۱، تهران: سازمان اوقاف، ۱۳۵۴.
۲۲. زبیدی، مرتضی محمد بن محمد؛ تاج العروس؛ چ ۱، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۳. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۴. _____؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۵. سید مرتضی، علی بن حسین؛ رسائل الشریف المرتضی؛ چ ۱، قم: دار القرآن کریم، ۱۴۰۵ق.
۲۶. شاه ولی الله، احمد بن عبدالرحیم؛ ترجمه قرآن؛ چ ۱، سراوان: کتابفروشی نور، [بی تا].
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار؛ چ ۱، تهران: مرکز البحوث و الدراسات للتراث المخطوط، ۱۳۸۷.

۲۸. شیرازی، قطب‌الدین؛ درة الناج، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۹.
۲۹. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد شیرازی؛ الحکمة المتعالیة؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۲، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۳۱. _____؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ چ ۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۳. طریحی، فخرالدین بن محمد؛ مجمع البحرین؛ چ ۳، تهران: المكتبة المرتضویة، ۱۳۷۵.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۳۵. عسکری، حسن بن عبدالله؛ الفروق فی اللغة؛ چ ۱، بیروت: دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۰ ق.
۳۶. فخر رازی، محمد بن عمر؛ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۳۷. _____؛ تفسیر مفاتیح الغیب؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۸. _____؛ شرح الاشارات والتنبیها؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ العین؛ چ ۲، قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۴۰. فولادوند، محمد مهدی؛ ترجمه قرآن؛ چ ۳، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ق.

۴۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ القاموس المحيط؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق.
۴۲. فیومی، احمد بن محمد؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير؛ ج ۲، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
۴۳. مجمع البحوث الاسلامیة؛ شرح المصطلحات الفلسفیه؛ [بی جا]: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق.
۴۴. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ ج ۳، بیروت، قاهره و لندن: دار الکتب العلمیة- مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ق.
۴۵. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ ترجمه قرآن؛ ج ۲، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳.
۴۷. النابلسی، عبدالغنی؛ مفتاح المعیة فی دستور الطریقه النقشبندیة؛ ج ۱، قاهره: الدار الجودیة، ۱۴۲۹ق.
۴۸. نگری، قاضی عبدالنبی احمد؛ جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون؛ ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۷۵م.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی