

Epistemological Foundations of *Qur'ān* from Ṭabāṭabāyī's Point of View and its Implications in Educational Issues



Bibī Hakīme Hoseynī Hekmat 

Assistant Professor in Mashhad School of Training *Qur'ān* teachers, University of Quranic Theology, Mashhad, Iran (dolatabad@quran.ac.ir)

Abstract

Human cognition and perception is one of the philosophical topics that have been explained in different schools of thought by referring to other ideas that the followers of that school have. Subjects such as the nature, possibility, tools and levels of knowledge have always been discussed and disputed among opinionated people. On the other hand, knowledge is one of the basic elements of education. Therefore, our belief about it will have a significant effect in organizing the educational system. One of the Muslim philosophers who has shown great attention to epistemological issues in his commentary on the Holy *Qur'ān* is Sayyed Mohammad Hossein Tabatabayī. In this study, we intend to recognize his epistemological foundations in his commentary book *Al-Mizan* and seek the achievements of these foundations in the discussion of other components of the educational system; such as goals, principles and methods. This study aims to reveal that Ṭabāṭabāyī believes that from the point of view of the *Qur'ān*, knowledge is the absolute meaning of consciousness, which becomes possible with the help of sense, intellect, and revelation, and it has levels. In Tabatabayī's point of view, the *Qur'ān* considers the glorification of God as a way to gain knowledge, it also considers self-restraint and stopping it from engaging with the body as a necessary thing to gain knowledge. Also he believes that providing a moral model, reasoned education and avoiding imposition, and strengthening critical thinking are *Qur'ān*'s educational methods that are compatible with these principles.

Keywords: Epistemology, Holy Quran, Tafsir al-Mizan, Mohammad Hossein Tabatabai, Islamic education.

Original Research


Received: 21/ 7/ 2022, accepted: 29/ 12/ 2022, and published: 29/ 12/ 2022, Pages: 112-140.

Publisher: Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address: <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

 DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 5. 8

NOTE: Latin transliteration of the bibliography is included in the final pages of this article.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مبانی معرفت‌شناختی قرآن از دیدگاه طباطبایی و دلالت‌های آن در مسائل تربیتی

بی‌بی حکیمه حسینی حکمت

استادیار دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد،

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مشهد، ایران (dolatabad@quran.ac.ir)

چکیده

شناخت و ادراک انسان از جمله مباحث فلسفی است که در مکاتب فکری گوناگون به فراخور سایر اندیشه‌های آن مکاتب تبیین شده است. موضوعاتی چون ماهیت، امکان، ابزارها و مراتب شناخت همواره میان اهل نظر مورد بحث و اختلاف بوده است. از سوی دیگر، شناخت و معرفت از ارکان اساسی تربیت به شمار می‌رود. از این رو باور ما نسبت به آن در سامان‌دهی نظام تربیتی تأثیر قابل‌توجهی خواهد داشت. یکی از فیلسوفان مسلمان که در تفسیر خویش بر قرآن کریم توجه وافیه به مباحث معرفت‌شناختی نشان داده، سید محمدحسین طباطبایی است. در این مطالعه بنا داریم که مبانی معرفت‌شناختی وی در تفسیر *المیزان* را بازشناسیم و دست‌آوردهای این مبانی را در بحث از دیگر مؤلفه‌های نظام تربیتی — هم‌چون اهداف، اصول و روش‌ها — پی‌جویی کنیم. بناست از این دیدگاه دفاع کنیم که طباطبایی معتقد است از نظرگاه قرآن، معرفت به معنای مطلق آگاهی است که به کمک حس و عقل و وحی امکان‌پذیر می‌گردد و دارای مراتبی است؛ هم‌چنان‌که وی معتقد است قرآن تسبیح خدا را هم‌چون شیوه‌ای برای دست‌یابی به معرفت می‌داند، مهار نفس و بازداشتن آن از اشتغال به بدن را نیز برای دست‌یابی به معرفت امری ضروری بازمی‌نماید، و اسوه‌پردازی، آموزش مستدل و دوری از تحمیل، و تقویت تفکر نقادانه را از روش‌های تربیتی هم‌هنگ با این مبانی می‌شناساند.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، قرآن کریم، تفسیر *المیزان*، محمدحسین طباطبایی، تربیت اسلامی.

مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۳۰، پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۸، نشر: ۱۴۰۱/۱۰/۸، صفحه ۱۱۲ تا ۱۴۰.

ناشر: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد)

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد: پایگاه اینترنتی <<http://naghdeara.quran.ac.ir>>

DOR: 20. 1001. 1. 52942783. 1401. 3. 1. 5. 8



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

درآمد

مسائل بنیادین دربارهٔ انسان، هستی و معرفت را که تربیت بر آن‌ها استوار می‌گردد مبانی تربیت می‌خوانند. به بیان دیگر، هر بحثی که به ساختار و موقعیت ویژهٔ انسان در جهان هستی، امکانات، قابلیت‌ها و محدودیت‌های او، ضرورت‌های زیستی که حیات او را تحت تأثیر قرار می‌دهند، آموزه‌ها و داده‌های شناختی‌ای که تربیت بر آن‌ها استوار است، و نیز نظام ارزشی حاکم بر تربیت او مربوط باشد را باید از جنس مبانی تربیت انگاشت (بنگرید به: بهشتی، آراء دانشمندان مسلمان...، ۲/ ۲۵؛ شکوهی، مبانی...، ۴۲). برای نمونه، باید بحث دربارهٔ جبر یا اختیار انسان، وجود تک‌ساحتی یا دو‌ساحتی انسان، امکانات و ابزارهای شناخت انسان، یا خاستگاه ارزش‌ها و هرچه از این قبیل را در زمرهٔ مبانی تربیت شناخت.

از میان مبانی مختلفی که برای تربیت قابل‌تصور است، مبانی معرفت‌شناختی موضوع بحث مطالعهٔ کنونی است. معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که دربارهٔ انواع شناخت‌های انسان و ارزش هر یک از آن‌ها و ملاک صحت و خطای هر کدام بحث می‌کند. در معرفت‌شناسی از مباحثی هم‌چون تعریف علم، اقسام علم، نحوهٔ وجود علم، رابطهٔ عالم و معلوم، واقع‌نمایی ادراکات، ملاک صدق و کذب قضایا، حقیقت و خطا سخن می‌رود (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱/ ۱۳۷). خاصه در دوران معاصر توجه به اهمیت معرفت‌شناسی فزونی یافته، و معرفت‌شناسی هم‌چون یک رشتهٔ تخصصی مستقل مورد توجه قرار گرفته است.

تربیت همواره پیوندی ناگسستنی با شناخت و آموزش دارد؛ چنان‌که می‌توان به طور قطع گفت پیش از حصول معرفت در نفس، هیچ مرتبه‌ای از تربیت تحقق نمی‌یابد. از این رو، در تعلیم و تربیت نیز شناخت و واکاوی مسائل مربوط به آن معرفت ضروری است. اهمیت بحث از معرفت‌شناسی چنان است که پیش از پرداختن به هستی‌شناسی و دیگر مباحث فلسفی، باید درصددِ ورود به مباحث معرفت‌شناسی برآمد. به بیان دیگر، اولین وظیفهٔ هر فیلسوف این است که به ذهن و اندیشه‌های ذهنی توجه کند و طرز اندیشه‌سازیِ ذهن را بشناسد؛ زیرا ما تا ذهن را نشناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم (برای تفصیل بحث دربارهٔ

جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه، بنگرید به: طباطبایی، *اصول فلسفه*، ...، (۴۴۴).

طرح مسئله

مبانی معرفت‌شناختی تربیت، و به تبع آن دیگر مبانی تربیت، از مباحثی است که عالمان فرقه‌های مختلف اسلامی با مشرب‌های فکری گوناگون‌شان درباره‌اش اختلاف بسیار دارند. مثلاً از منظر برخی از این عالمان، هم‌چون غزالی (درگذشته ۵۰۵ ق)، معرفت نوری است که خدا در دل هرکه بخواهد می‌تاباند. از این منظر، اراده انسان در به دست آوردن علوم و کسب حقیقت هیچ دخالتی ندارد؛ بل که شخص تنها باید به انتظار وزش نسیم الطاف الهی باشد تا حجاب‌ها را از چشم دل بزاید و پاره‌ای از آن‌چه در لوح محفوظ است در قلبش تجلی کند (غزالی، *احیاء علوم الدین*، ۱/۲۸).

از نگاه غزالی، شناخت یعنی شناخت خدا؛ و آن دو نوع است: شناخت حق و شناخت حقیقت. شناخت حق آن است که خدا مطابق با مدلول نام‌هایش که خود را به آن‌ها خوانده است شناخته شود؛ اما برای شناخت حقیقت راهی وجود ندارد. او به این شناخت ویژگی لَدُنَّی بودن — یعنی شناختی شهودی که از جانب خدا برای بنده حاصل می‌آید — را هم اضافه می‌کند. چنین شناختی هنگامی دست می‌دهد که خدا امور قلب بنده را بر عهده گیرد تا در این حالت چنین شناختی هم‌چون رحمتی بر او جاری شود (همان، ۳/۱۹). غزالی هم‌چون برخی دیگر از صوفیان، وجود گونه‌ای دیگر از معارف را هم می‌پذیرد که معارف حسّی و این جهانی است. چنین معرفت‌هایی از نگاه او در زمره علم به معنای حقیقی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا از علوم قشری است و نسبتی با شناخت حق ندارد (همان، ۱/۲۳).

ابن خلدون (درگذشته ۸۰۸ ق) عقل را تنها میزانی برای امور محسوس و تجربی می‌داند و مسائلی مانند توحید، رستاخیز، حقیقت نبوت و حقایق صفات الهی را فراتر از شأن و حوزه توان شناخت عقلی می‌شناسد. براین پایه میان دین که شناخت حقایقی است که خدا وحی کرده، و علم که شناخت حقایقی است که انسان می‌تواند به یاری عقل طبیعی خود و بدون مساعدت بیرونی به دست آورد، تفاوت قائل است (ابن خلدون، *التاریخ*، ۱/۵۴۱). او شناخت را سه درجه می‌خواند: درجه پایین معارف بشری، درجه میانی معارف اولیاء، و درجه عالی یا همان معارف

انبیاء (برای تبیین دیدگاه او، بنگرید به: فروخ، *تاریخ الفکر العربی*، ۷۰۳).
 براین پایه جا دارد پرسیده شود که عالمان شیعه چه تصویری از شناخت بازنموده‌اند؛ هم‌چنان‌که جا دارد پرسیده شود پذیرش چنان تصویری چه پیامدهای عملی، خاصه در حوزه تعلیم و تربیت خواهد داشت. مطالعه کنونی کوششی در مسیر همین هدف است. می‌خواهیم در آن بر مرور و بازشناسی اندیشه‌های محمدحسین طباطبایی (درگذشته ۱۴۰۲ق/ ۱۳۶۰ش) هم‌چون یکی از عالمان شیعه متمرکز شویم؛ عالمی که به اقتضاء توجه هم‌زمانش به فلسفه و تفسیر قرآن انتظار می‌رود آرائی نظام‌مند و منسجم درباره معرفت، خاصه بر پایه قرآن، عرضه کند. از میان پرسش‌های پرشماری که در همین زمینه می‌شود داشت، بنا داریم در این مطالعه بر یافتن پاسخ این پرسش‌ها متمرکز شویم: اولاً، طباطبایی در خصوص ماهیت، امکان و ابزارهای شناخت چه دیدگاهی دارد؛ ثانیاً، زمینه‌های ویژه‌ای که از نگاه او در کسب معرفت مؤثر اند کدام است؛ ثالثاً، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی طباطبایی چه دلالت‌هایی در استخراج اهداف، اصول و روش‌های تربیتی دارند.

۱. مبانی معرفت‌شناختی قرآن

تربیت پیوندی ناگسستنی با علم، آموزش و معرفت دارد؛ چنان‌که می‌توان به طور قطع گفت هیچ مرتبه‌ای از تربیت پیش از حصول علم و معرفتی در نفس تحقق نمی‌یابد. بدین جهت، شناخت و واکاوی مسائل مربوط به آن، که در دوران حاضر به یک رشته تخصصی مستقل تبدیل شده، در تعلیم و تربیت مؤثر است. مهم‌ترین مسائلی که در این باب مطرح شده، و اندیشمندان آراء متنوعی درباره آن‌ها عرضه نموده‌اند ماهیت، امکان، ابزارها، مراتب و زمینه‌های معرفت است.

۱-۱) ماهیت شناخت

در رابطه با تعریف و ماهیت معرفت دو رویکرد کلی وجود دارد. برخی معرفت را از سنخ وجود و نوع خاصی از آن دانسته، و معتقد اند شناخت یا معرفت نه نیازمند تعریف است، نه قابل تعریف (ملاصدرا، *الاسفار*، ۳/ ۲۷۸-۲۷۹). نیازمند تعریف نیست؛ چون روشن‌ترین مفاهیم است. قابل تعریف هم نیست؛ چون تعریف حقیقی در همه اقسام چهارگانه آن - اعم از

حدّ یا رسم تامّ یا ناقص — مستلزم آوردن جزء اعم یعنی جنس مُعرّف است؛ درحالی‌که چیزی کلی‌تر و عام‌تر از مفهوم علم وجود ندارد تا به مثابه جنس آن لحاظ شود. بنابراین هر تعریفی از معرفت ارائه شود از قبیل تعاریف شرح‌الاسمی خواهد بود (بنگرید به: بهشتی، آراء، ۱۰۵).

رویکرد دیگر از آن کسانی است که تعاریفی برای این اصطلاح مطرح نموده، و نظریات خود را در این باره بیان داشته‌اند. اینان نخست بر این تأکید نموده‌اند که در لغت واژه معرفت به معنای مطلق علم، آگاهی و شناخت است؛ خواه آن شناخت مربوط به پدیده‌های مادی و امور حسی باشد یا مربوط به امور معنوی و فراحسی (بنگرید به: ابن منظور، *لسان العرب*، ۱۹/۱۵۳). برپایه همین درک از معنای لغوی، این عالمان در مقام تبیین اصطلاح «معرفت» به معنای منظور در معرفت‌شناسی نیز، آن را با تعبیری چون *تَمَثُّلِ يَافِتِنِ شَيْءٍ نَزْدَ مُدْرِكٍ*، (ابن مسکویه، *الهُوَامِلُ وَالشُّوَامِلُ*، ۵۲؛ نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ۲/۳۱۰-۳۱۱؛ ابن سینا، *الاشارات*، ۲/۳۰۸؛ ملاصدرا، *الاسفار*، ۲۶)، مُطْلَقِ عِلْمٍ و ادراک و آگاهی‌های مطابق با واقع (مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ۱/۱۳۹)، یا حضور شیء و غایب نبودن آن از نفس ناطقه (سهروردی، *صفیر سیمرغ*، ۱/۷۲) تعریف نموده‌اند. علی‌رغم تفاوت ظاهری این تعاریف به نظر می‌رسد هیچ تمایز آشکاری با تعریف لغوی معرفت ندارند. چه بسا در این میان بتوان جامع‌ترین تعریف را همان تعریف لغوی دانست که معرفت را مترادف با مطلق آگاهی می‌نمایاند و همه مصادیق یک چنین آگاهی را دربر می‌گیرد.

معرفت و هم‌خانواده‌های آن در قرآن کریم نیز برای اشاره به همین معنای مطلق علم و آگاهی به کار رفته است. مثلاً در آیه:

وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ (محمد/ ۳۰).

ترجمه: اگر بخواهیم، آن‌ها را به تو می‌نمایانیم و تو آن‌ها را به سیمای‌شان یا از شیوه سخن‌شان خواهی شناخت؛ و خدا از اعمال‌تان آگاه است.

تعبیر «معرفت» بر شناخت از طریق سیمای ظاهر و طرز سخن گفتن اطلاق شده، و می‌توان دریافت که معرفت ظاهری منظور است.

فیلسوفان مسلمان همگی — برخلاف ماده‌گرایان — حکم به مجرد معرفت نموده، و از این دیدگاه دفاع کرده‌اند که حصول معرفت برای نفس چیزی فراتر از وقوع فعل و انفعالاتی مادی در

بدن او ست (برای مرور ادله این فیلسوفان، بنگرید به: مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ۲/ ۲۰۵-۲۰۸). طباطبایی افزون بر استناد به ادله مشهور در اثبات تجرد ادراک، راهی مبتکرانه و جدید را نیز برای دفاع از تجرد معرفت ابداع کرده است. کوشش‌های وی در مقام پاسخ‌گویی به مارکسیست‌هایی عرضه شده است که در وقوع همه پدیده‌های هستی رویداد یک سنتز میان دو عامل (تز و آنتی‌تز) را می‌جستند و بر همان پایه ادراک را نیز نتیجه سنتز مواد موجود در جهان با مواد موجود در مغز می‌انگاشتند.

طباطبایی در برابر ایشان استدلال می‌کرد که این فرض که ادراک صرفاً توسط ساختمان مادی مغز انسان روی می‌دهد و خود نیز فراتر از امری مادی نیست به پذیرش ایدئالیسم، شکاکیت و نسبیّت خواهد انجامید؛ و چون این هر سه، باطل است، مادی بودن ادراک نیز، باطل خواهد بود. استدلال وی از نوع قیاس رفع تالی است؛ به این‌گونه که اگر ادراک مادی باشد، آن‌گاه لازمه آن ایدئالیسم، شکاکیت و نسبیّت خواهد بود؛ لکن ایدئالیسم، شکاکیت و نسبیّت، باطل و مردود است؛ پس ادراک، امری مادی نیست و غیر مادی و مجرد است (طباطبایی، *المیزان*، ۵۱/۱).

۱-۲) امکان شناخت

درباره امکان شناخت یا ناممکنی آن در طول تاریخ فلسفه پرسش‌هایی مطرح بوده است. فیلسوفانی در امکان تحقق آن تردید داشته‌اند. با این حال، با کمترین دقت و تأملی می‌توان گفت شکّ مطلق، محال و تحقق‌ناپذیر است؛ زیرا استدلال بر عدم یقین و شکاکیت خود متضمن علوم و یقین‌های فراوان است. پذیرش مقدمات استدلال، شکل صحیح چینش آن‌ها، و قاعده اجتماع نقیضین از جمله مبناهایی است که باید نخست بر فرد معلوم، و از نگاه او پذیرفته شوند تا بعد وی بتواند بر پایه پذیرش آن‌ها حکم به ناممکنی شناخت یا شک در وقوع آن بکند (مصباح یزدی، *آموزش فلسفه*، ۱۴۶/۱).

با نظر به ظاهر آیات قرآن نیز می‌توان دریافت که در بیان قرآن هم شناخت و معرفت برای انسان امری ممکن، و حتی لازم و ضروری است. به‌علاوه، ظرفیت و توان کسب معرفت انسان بی‌نهایت گسترده است. مثلاً در داستان قرآنی آدم ابوالبشر (ع) آمده است:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... (بقره/۳۱).

ترجمه: و [خدا] نام‌ها را به‌تمامی به آدم پیاموخت....

حرف تعریف «ال» در «الأسماء» بر عمومیت مصادیق دلالت می‌کند و علاوه بر آن، لفظ «كُلُّ» نیز برای تأکید بر این آمده است که آدم ابوالبشر (ع) همه اسماء را از خدا فراگرفت (طباطبایی، المیزان، ۱/ ۱۱۷). ظاهراً مقصود از این عبارت نیز آن است که امکان علم گسترده‌ای نسبت به حقایق وجود به آدم ابوالبشر (ع) و در مرحله بعد به فرزندان او داده شد. به‌علاوه، قرآن بنی آدم را به شناخت، تفکر و تدبیر دعوت می‌نماید؛ مثلاً آن‌جا که می‌گوید:

قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... (یونس/ ۱۰۱).

ترجمه: بگو بنگرید چه چیزهایی در آسمان‌ها و زمین است....

به نظر می‌رسد امر به نظر و لوازم آن یعنی شناخت و تفکر و تدبیر معنایی جز حکم به امکان معرفت برای انسان ندارد. تجلیل قرآن از عالمان و کسانی که راه معرفت را طی کرده‌اند نیز، نشان می‌دهد که باب علم و معرفت باز است و می‌توان به آن دست یافت. مثلاً، در قرآن آمده است:

... يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ (مجادله/ ۱۱).

ترجمه: ... تا خدا آن‌هایی را که ایمان آورده‌اند و کسانی را که دانش یافته‌اند به درجاتی برافزاد.

در این آیه که خطاب به مؤمنان است، مؤمنان به دو گروه مؤمن و مؤمن عالم تفکیک می‌شوند. بعد از رفعت رتبه مؤمنان سخن می‌رود؛ اما گفته می‌شود که مؤمنان دانشمند بر گروه نخست برتری دارند و به درجاتی بالاتر اند (طباطبایی، المیزان، ۱۹/ ۱۸۸؛ نیز، بنگرید به: طوسی، التبیان، ۱۹/ ۵۵۰؛ طبرسی، مجمع البیان، ۹/ ۳۷۸).

طباطبایی در یک چنین زمینه فکری خود را نیازمند بحث درباره امکان شناخت نمی‌داند و در سراسر تفسیر المیزان این را مسلم می‌انگارد که شناخت برای انسان امری ممکن است. از نظر وی، سخنی اگر هست بر سر این است که دست‌یابی به شناخت چه‌گونه امکان‌پذیر خواهد شد. وی شرط مطلق و ناگزیر شناخت هستی و پدیده‌های آن را شناخت خدا می‌داند؛ زیرا مبدأ تمام وجودهای خارجی، هستی محض خداست و هرگز بدون آن هستی محض چیزی موجود نخواهد شد. پس مبدأ تحقق و وجود یافتن هرگونه علم و معرفتی نیز، شناخت آن هستی محض است و بدون معرفت او چیزی شناخته نخواهد شد (طباطبایی، المیزان، ۱۶/ ۲۳۵).

طباطبایی در سخن از امکان شناخت، فهم و تفسیر قرآن نیز بر آن است که آیات توحیدی که صفات جمال و جلال خدا را بیان می‌کنند و از وحدت ذات، وحدت مبدأ خلق، وحدت ربّ و مدبّر، و وحدت معبود می‌گویند از مهم‌ترین آیات به شمار می‌آیند و جزء معارف کلیدی قرآن محسوب می‌شوند. از نگاه وی این قبیل آیات مبدأ شناخت دیگر آیات اند و بدون آن‌ها هیچ آیه‌ای فهمیده نمی‌شود؛ زیرا این بخش از قرآن عهده‌دار قواعد کلی قرآن‌شناسی اند و تنها با آگاهی از این قواعد کلی فهم دیگر آیات قرآن امکان‌پذیر می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۲۹/۱۶).

۱-۳) ابزار شناخت

به طبع پرسش بعدی این است که چه‌گونه و از چه راهی می‌توان به شناخت رسید. عالمان مسلمان درباره ابزارهای لازم برای دستیابی انسان به معرفت آراء مختلفی بیان، و غالباً در کسب معرفت بر نقش حواس و عقل تأکید کرده‌اند (برای نمونه، بنگرید به: ابن‌سینا، الاشارات، ۱/ ۲۱۵-۲۱۴، ۲/ ۳۲۱-۳۵۰؛ همو، الشفا، ۳/ ۴۲۸؛ همو، التّجاة، ۱۶۲-۱۷۲؛ فخررازی، المحصل، ۸۴؛ سهروردی، صفیر سیمرخ، ۱/ ۶۸، ۲/ ۲۰۳-۲۰۴، ۳/ ۲۷-۲۹، ۱۳۰).

گاهی هم از وجود ابزارهای دیگری سخن گفته، و مثلاً با عناوین شهود، راه دل، وحی و جز آن‌ها از امکان کسب معرفت با بهره‌جویی از ابزارهایی متفاوت سخن گفته‌اند (برای نمونه، بنگرید به: مطهری، مسئله شناخت، ۵۰). گاه نیز پس از یادکرد پنج حسّ ظاهری، از ابزارهای شناختی دیگری نیز با عنوان حواسّ باطنی یاد کرده‌اند. از این ابزارها می‌توان حسّ مشترک، خیال، وهم، قوّه حافظه، اراده، حبّ، بغض، امید، ترس و امثال آن را مثال آورد (بنگرید به: سهروردی، صفیر سیمرخ، ۳/ ۱۳۰-۱۳۱؛ طباطبایی، المیزان، ۲/ ۲۴۹).

به هرروی، فراگیرترین ابزار معرفت انسان همین حواسّ ظاهر است. انسان حواسّ متعدّد دارد که بر اثر تماس آن حواس با اشیاء و روی دادن فعل و انفعالاتی ویژه در دستگاه‌های ادراکی انسان معرفت حاصل می‌شود (مطهری، مسئله شناخت، ۳۸). البته حواس تنها جزئیات را درک می‌کنند و مفاهیم کلی‌ای که مسبوق به حس هستند صرفاً به کمک عقل ادراک می‌شوند (ابن‌سینا، تعلیقات، ۲۳؛ همو، الشفا، ۱۸۴-۱۸۵؛ سهروردی، صفیر سیمرخ، ۳/ ۲۶-۳۱). فیلسوفان مسلمان معتقد اند که درک این مفاهیم کلی مختصّ انسان است و دیگر جانوران چنین قوّه ادراکی ندارند؛ زیرا گرچه از حواس ظاهر برخوردار اند، فاقد قدرت تعقل

اند (همان‌جاها).

از این منظر، دستیابی به شناخت، افزون‌بر حواس، به نوعی تجزیه و تحلیل نیاز دارد که کارِ عقل است. اگر در موردی حس — بدون یاری عقل — به‌تنهایی موفق به شناخت امری بشود، نمی‌توان از نتیجه آن دریافت‌های حسی به کلیات دست یافت یا نکته‌ای را تعمیم داد؛ بل که هریک از آن معرفت‌های حسی حاصل‌شده تنها در همان مورد آزمایش‌شده معتبر خواهد بود. تجزیه، ترکیب، تعمیم و تجرید همه از فعالیت‌های عقل است (مطهری، مسئله شناخت، ۴۱-۴۲).

در قرآن کریم نیز به دو سنخ ابزار ضروری برای دستیابی به شناخت اشاره شده، و پس از یادکرد گوش و چشم که نماد شناخت حسی هستند، از فؤاد هم‌چون قوه‌ای که می‌تواند فرد را از شناخت حسی به نوعی حکم کردن و موضع‌گیری عملی بکشاند یاد شده است:

وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (نحل/ ۷۸).

ترجمه: خدا شما را درحالی‌که هیچ نمی‌دانستید از بطن مادران‌تان بیرون آورد؛ و برایتان چشم و گوش و دل بیافرید؛ شاید سپاس گوید.

برخی معاصران از این آیه چنین فهمیده‌اند که با فؤاد به مرکز تفکر یا همان قوه‌ای که تجزیه، ترکیب و تجرید می‌کند یا تعمیم می‌دهد اشاره شده است (مطهری، مسئله شناخت، ۴۴-۴۵). خواه تعبیر فؤاد در این آیه به تعقل به معنای متعارف آن اشاره داشته باشد یا نه، در این تردید نمی‌توان کرد که قرآن کریم انسان را به تعقل و تفکر فراخوانده (برای تنها چند نمونه، بنگرید به: یونس/ ۲۴؛ نحل/ ۱۱؛ جاثیه/ ۱۳) و کسانی را نیز که نمی‌اندیشند، سرزنش کرده است (برای نمونه، بنگرید به: بقره/ ۹؛ آل عمران/ ۶۹؛ مؤمنون/ ۵۶). بنابراین، عقل در قرآن هم‌چون یکی از ابزارهای شناخت از جایگاهی رفیع برخوردار شده است.

برخی از عالمان مسلمان در سخن از ابزارهای شناخت، افزون‌بر حس ظاهر و عقل، از دل نیز هم‌چون ابزار معرفت یاد کرده‌اند. دل از نگاه ایشان یک ابزار شناختی کم‌شناخته در وجود انسان است که با کاربرد آن می‌توان به نوع خاصی از معرفت که شهود نامیده می‌شود رسید. گاه از دل با تعبیر چشم باطن یا چشم برزخی، و از معرفت حاصل با این روش نیز گاه با تعبیر

معرفت شهودی، مکاشفه عرفانی و تجربه دینی هم یاد می‌شود. از منظر این عالمان دست‌یابی به چنین علمی با تزکیه نفس و قلب، و تنها برای کسانی حاصل می‌شود که جان و دل خود را از رذائل و گناهان پیراسته باشند. از نگاه عالمان مسلمان، این معرفت شهودی تنها گونه از معرفت است که برای فرد یقین هم‌راه می‌آورد. همه دیگر انواع معرفت حسی و عقلی در معرض خطای ابزارهای شناختی، مغالطات منطقی، و محدودیت وسعت دید قرار دارند.

آیاتی از قرآن را می‌توان حاوی اشاراتی به چنین معرفت شهودی دانست که برای برخی از بندگان خاص خدا حاصل می‌شود. مثلاً، آن‌جا که در سوره انعام آمده است:

وَكَذَلِكَ نُبْرِئُ إِِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (انعام/ ۷۵).

ترجمه: این‌گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم باز نمودیم تا از اهل یقین گردد.

ابراهیم (ع) در قرآن اسوه مبارزه با بت پرستی و کوشش در راه یگانه پرستی است و دست‌یابی به نوعی معرفت یقینی ویژه پاداش می‌برد؛ معرفتی که قرآن از آن تعبیر به دیدن ملکوت (پادشاهی) خدا در آسمان و زمین می‌کند. آن‌جا نیز که درباره نوع ویژه‌ای از آگاهی سخن می‌رود که یعقوب (ع) از آن به استشمام بوی یوسف (ع) از راه دور تعبیر نمود:

وَ لَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُونِ (یوسف/ ۹۴).

ترجمه: چون کاروان به راه افتاد، پدرشان گفت: اگر مرا دیوانه نخوانید، بوی یوسف می‌شنوم.

باز باید مضمون آیه را حاکی از نوعی معرفت ویژه دانست که با تعریف یادشده از معرفت شهودی منطبق است.

طباطبایی نیز مانند دیگر اندیشمندان مسلمان پیش از خود به نقش ابزاری حس و عقل اعتقاد و اذعان دارد و جز آن، به قلب نیز هم‌چون ابزاری برای شناخت اشاره می‌کند. وی شهود حاصل از قلب را یکی از منابع و ابزارهای مهم شناخت می‌شناساند که شناخت حاصل با آن ویژگی‌های منحصر به فردی دارد. برای نمونه، در سخن از آیه:

وَ إِذَا تُلِيتُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا (انفال/ ۲).

ترجمه: چون آیات خدا بر آنان خوانده شود، ایمان‌شان افزون گردد....

می‌گوید هر قدر مؤمن بیش‌تر در آیات خدا سیر و تأمل کند ایمانش قوی‌تر می‌گردد، تا آن‌جا که به مرحله یقین برسد. وقتی ایمان انسان به حدی از کمال رسید، مقام پروردگارش و موقعیت

خود را خواهد شناخت و به این حقیقت پی خواهد برد که تمامی امور به دست خداست و او یگانه ربّی است که تمام موجودات به سوی او باز می‌گردند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۹). گویی از نگاه طباطبایی دست‌یابی به جنس خاصی از معرفتِ یقینی نیازمند آن است که فرد فراتر از کاربرد حواس ظاهر و عقل خویش، ایمان را نیز در وجود خود پرورش دهد.

طباطبایی در تفسیر آیه:

مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ (نجم/۱۱).

ترجمه: دل آن چه را که دید، دروغ نشمرد.

مراد از رؤیت پیامبر (ص) را که در این آیه یاد می‌شود نه رؤیت فرشته وحی به چشم بصر، بل که رؤیتی با چشم فؤاد می‌داند و می‌افزاید رؤیت فؤاد با شناخت فؤاد یا همان نفس انسانی پیامبر (ص) نیز هم‌راه شده، و همان‌طور که چشم پیامبر (ص) دیده، قوه دراکه او هم واقعیت را شناخته است (طباطبایی، *المیزان*، ۲۹/۱۹).

از نگاه طباطبایی، وحی نیز به مثابه عالی‌ترین نوع معرفت شهودی برای تربیت انسان ضروری است و بدون آن حجت الهی بر او کامل نمی‌شود (همان، ۱۰/۲۶۳)؛ چنان‌که در قرآن گفته شده است:

رُؤًسًا مَّبَشُورِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (نساء/۱۶۵).

ترجمه: پیامبرانی مژده‌دهنده و بیم‌دهنده تا از آن پس مردم را بر خدا حجّتی نباشد.

۴-۱) مراتب شناخت

از نظر فیلسوفان مسلمان شناخت نیز هم‌چون وجود حقیقتی واحد است که در عین وحدت و بساطت، مقول به تشکیک و دارای مراتب است. ملاک رتبه‌بندی آن نیز میزان تجرّدش از ماده است. برپایه این ملاک، خواجه نصیر طوسی ادراکات آدمی را در چهار مرتبه حسّی، خیالی، وهمی و عقلی دانسته و هریک را به لحاظ مجرّدبودن، مترتب بر دیگری شمرده است (نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات*، ۲/۳۲۴). ملاصدرا نیز هم‌چون وی هر مرتبه از شناخت را در طول مرتبه دیگر و مترتب بر آن می‌داند؛ لیکن از دیدگاه وی، وهم همان عقل است؛ البته عقل کاذب یا ساقط که از مرتبه حقیقی‌اش سقوط کرده است؛ نه آن‌که مرتبه مستقلی از ادراک باشد. به این ترتیب، شناخت دارای سه مرتبه احساس، تخیل و تعقل خواهد

بود (بنگرید به: ملاصدرا، الاسفار، ۳۶۱).

آن‌چه از قول خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا گفته شد مربوط به شناخت حصولی است؛ شناختی که قوام آن در همه مراتب به داشتن واسطه‌ای از جنس صور و مفاهیم ذهنی است. از نگاه فیلسوفان مسلمان شناخت دیگری نیز ممکن است که بدون وساطت صور و مفاهیم ذهنی حاصل می‌شود و آن را علم حضوری می‌نامند. علم حضوری به معنای ادراک معلوم بدون هرگونه واسطه ذهنی است. از این‌رو، خطا در آن راه ندارد و اگر خطایی هست، در مرحله تطبیق‌ها و تفسیرهای بعدی است (بنگرید به: بهشتی، آراء، ۱۱۳). علم حضوری نیز مراتبی دارد: علم حضوری غیر آگاهانه، نیمه آگاهانه و آگاهانه. علت اختلاف مراتب علم حضوری هم اختلاف در مراتب وجود شخص مُدرک یا ضعف و قوت توجه او است (بنگرید به: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱/۱۷۷).

با عنایت به کاربردهای عقل در قرآن عقل را می‌توان گفت عقل در قرآن هم چون نیرویی شناسانده شده است که انسان به وسیله آن راه را به سوی معارف راستین و اعمال صالح پیدا می‌کند و این‌گونه، عقل به دین‌داری او سود می‌رساند:

لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ (ملک/ ۱۰).

ترجمه: می‌گویند اگر ما می‌شنیدیم یا تعقل می‌کردیم اهل این آتش سوزنده نبودیم.

ظاهراً با توجه به همین رابطه عقل و دین طباطبایی معتقد است اگر عقل انسان موجب هدایت دینی او نشود شایسته نیست که عقل نامیده شود. طباطبایی در سخن از آیه:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ (حج/ ۴۶).

ترجمه: آیا در زمین سیر نمی‌کنند تا صاحب دل‌هایی گردند که بدان تعقل کنند و گوش‌هایی که بدان بشنوند؟ زیرا چشم‌ها نیستند که کور می‌شوند، بل که دل‌هایی که در سینه‌ها جای دارند کور باشند.

می‌گوید که در این آیه تعبیر عقل به علمی اشاره دارد که انسان خود بدون کمک دیگران به آن دست می‌یابد؛ هم‌چنان‌که سمع به علمی اشاره دارد که انسان به کمک دیگران حاصل می‌کند. البته در حصول معرفت از هردو نوعش سلامت فطرت شرط است؛ چه، این‌که در آیه گفته می‌شود قلب‌های درون سینه‌ها کور می‌شوند کنایه از آن است که راه بر کسب معرفت مسدود

می‌گردد. این‌گونه، طباطبایی نتیجه می‌گیرد که مراد از عقل در قرآن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان حاصل شود (طباطبایی، *المیزان*، ۲/۲۵۱).

طباطبایی در تفسیر:

وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ (نساء/۱۱۳).

ترجمه: خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و چیزهایی به تو آموخت که نمی‌دانستی.

نیز بحث مبسوطی در تبیین ادراک ناشی از وحی و عصمت — به مثابه دو مرتبه از مراتب علم حضوری — دارد. وی معتقد است که نزول کتاب و حکمت از آن‌جاکه بر قلب پیامبر (ص) واقع شده است باید از سنخ علم و ادراک باشد؛ زیرا در قرآن آمده است:

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ (بقره/۹۷).

ترجمه: به آنان که با جبرئیل دشمنی می‌ورزند، بگو او ست که این آیات را به فرمان خدا بر دل تو نازل کرده است.

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (شعراء/۱۹۳-۱۹۵).

ترجمه: آن را روح امین نازل کرده است * بر دل تو، تا از بیم‌دهندگان باشی.

در عین حال، وی می‌افزاید آن تعلیم الهی که با «وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» یاد شده است صرفاً وحی کتاب و حکمت نیست؛ زیرا آیه یادشده به داوری پیامبر (ص) در حوادث پیش آمده اشاره دارد؛ حوادثی که بر پایه خود آیه پیامبر (ص) در آن‌ها برای رفع اختلاف از رأی ویژه خود استفاده کرده است. این علم، یعنی رأی و نظریه خاص پیامبر (ص) چیزی غیر از علم کتاب و حکمت است؛ هر چند که البته حصولش متوقف بر آن دو باشد.

این‌گونه، طباطبایی نتیجه می‌گیرد که مراد از انزال و تعلیم در «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» دو گونه علم است: علمی که به وسیله وحی و با نزول جبرئیل به پیامبر (ص) تعلیم داده می‌شد، و علمی که با نوعی القاء در قلب و الهام خفی الهی و بدون نازل شدن فرشته وحی در ادراک پیامبر (ص) جا می‌گرفت. طباطبایی علم نوع دوم را همان عصمت می‌داند که همواره بر دیگر علوم و قوای آدمی غالب است (طباطبایی، *المیزان*،

۲. زمینه‌های کسب معرفت الهی

طباطبایی معتقد است که در برخی آیات قرآن کریم به تصریح یا تلویح عوامل و زمینه‌هایی برای کسب معرفت خاص الهی برشمرده می‌شود. برای نمونه، وی به تأثیرات معرفتی که در قرآن برای تسبیح خدا برشمرده می‌شود اشاره کرده است.

۲-۱) تسبیح خدا

طباطبایی ذیل آیه:

يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ ... (نور/ ۳۶-۳۷).

ترجمه: او را هر بامداد و شبانگاه تسبیح گویند* مردانی که....

تسبیح خدا را به تنزیه او از هر چیزی که لایق ساحت قدس او نیست تعریف می‌کند. وی در ادامه حکمت اکتفاء به یادکرد تسبیح و اشاره نکردن به تحمید خدا در آیه را به‌خاطر این می‌داند که معتقد است در قرآن تسبیح خدا مقدمه برای اخلاص در معرفت شناسانده می‌شود؛ وجود خدا با جمیع صفاتش برای همه روشن است و هیچ پرده و حجابی ندارد. دست‌یابی به معرفت خدا تنها محتاج به این است که آدمی تقایص را از خدا نفی کند و او را از آن‌ها منزّه بداند. مراد از تسبیح به نظر او همین است. به باور وی، همین‌که تسبیح کامل شد، دیگر معرفت کامل می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۱۲۷/۱۵).

به عقیده طباطبایی، در این مرحله وقت آن است که حمد و ثناء خدا صورت گیرند و تأثیر معرفتی خود را بر قوه ذرّاکه فرد بگذارند. حمد همان توصیف خدا به صفات کمال است و موقع مناسب آن هم‌زمان یا بعد از حصول معرفت است؛ هم‌چنان‌که در قرآن گفته می‌شود:

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (صافات/ ۱۵۹-۱۶۰).

ترجمه: از آن وصف که می‌آورند خدا منزّه است* مگر بندگان مخلص خدا.

به باور طباطبایی، این آیه خدا را از توصیف خلق منزّه می‌نمایاند؛ مگر توصیف آن بندگان که خدا ایشان را برای خود خالص کرده است. به‌هرروی، تسبیح — یعنی تنزیه خدا از آنچه لایق او نیست — مقدمه برای حصول معرفت است (طباطبایی، همان‌جا). او معتقد است آیه یادشده در سوره نور هم از میان خصال مختلف مؤمنان بر آن اوصاف تأکید و تکیه دارد که موجب هدایت مؤمنان به سوی نور خدا می‌شود:

رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا
تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ (نور/۳۷).

ترجمه: مردانی که تجارت یا بیعی آن‌ها را از یاد خدا و برپا داشتن نماز و دادن زکات باز ندارد و از روزی خوف دارند که در آن قلب‌ها و دیده‌ها گردانده می‌شوند.

برپایه دیدگاه وی، از آن‌رو در این آیه تنها به ذکر تسبیح بسنده می‌شود که تسبیح برای چنین هدایتی به سور نور خدا جنبه مُقَدِّمِ دارد (طباطبایی، المیزان، ۱۵/۱۲۷).

۲-۲) اشتغال نداشتن نفس به بدن

برپایه دیدگاه طباطبایی، قرآن کریم آگاهی از غیب جهان را تنها در انبیاء و اولیای الهی منحصر نمایانده است؛ بل که بیان می‌دارد انسان‌های دیگر نیز می‌توانند از غیب آگاه شوند؛ البته، به شرطی که نفس‌شان را چنان تزکیه کنند که دیگر مشغول به جسم نباشد. وی ضمن تفسیر آیه:

لَوْ مَا تَأْتِينَا بِالْمَلَايِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * مَا نُنزِّلُ الْمَلَايِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ (حجر/۷-۸).

ترجمه: اگر راست می‌گویی، چرا فرشتگان را برای ما نمی‌آوری؟ ما فرشتگان را جز به حق نازل نمی‌کنیم.

که در آن از درخواست کافران برای نزول ملائک بر آن‌ها سخن می‌رود، پاسخ قرآن در آیه بعد را چنین توضیح می‌دهد که ظرف زندگی دنیای مادی ظرفی است که حق و باطل در آن مختلط و درهم‌آمیخته است؛ اما عالم ملائک و ظرف وجود ایشان عالم حق محض است که هیچ چیز آن با هیچ باطلی آمیخته نیست؛ هم‌چنان‌که در جای دیگری از قرآن کریم آمده است:

لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (تحریم/۶).

ترجمه: هرچه خدا بگوید نافرمانی نمی‌کنند و همان می‌کنند که به آن مأمور اند.

طباطبایی می‌افزاید که بنابراین، انسان تا زمانی که در عالم ماده و غرق در شهوات و هواها باشد، به ظرف عالم غیب راه ندارد. تنها وقتی می‌تواند به آن راه یابد که عالم مادی اش تباہ گردد و به عالم حقیقت پا نهد؛ یا به بیان دیگر، پرده مادیات از پیش چشمان قوه دراکه‌اش کنار برود. فقط آن وقت است که عالم ملائک را می‌بیند:

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (ق/۲۲).

ترجمه: تو از این غافل بودی؛ پرده از برابرت برداشتیم و امروز چشمانت تیزبین است.

این عالم، همان عالمی است که نسبت به این عالم بشری، آخرت نامیده می‌شود. پس ظهور عالم ملائک برای مردمی که در بند ماده اند بر این متوقف است که ظرف وجودشان مبدل گردد؛ یعنی از دنیا با مردن به آخرت منتقل شوند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۲/۱۰۰).

به باور طباطبایی افرادی ممکن است که در همین دنیا و قبل از انتقالشان به عالم آخرت نیز بتوانند با عالم ملائک ارتباط برقرار کنند؛ یا به بیان دیگر، ظهور چنین عالمی برای ایشان صورت بندد و ملائکه برای او ظاهر شوند؛ هم‌چنان‌که بندگان برگزیده خدا و اولیاء او در همین دنیا عالم غیب را می‌بینند، با این‌که خود هنوز در عالم شهادت حضور دارند (همان‌جا).

با همین مبناست که طباطبایی در تفسیر آیه:

وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (فرقان/۷).

ترجمه: گفتند: چیست این پیامبر را که غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود؟ چرا فرشته‌ای بر او فرود نمی‌آید تا با او بیم‌دهنده باشد؟

جمله نخست کافران را استفهام تعجبی می‌داند و دلیل تعجب ایشان را نیز چنین تبیین می‌کند که اتصال به غیب را برای بشر ناممکن می‌دانستند. گویی مشرکان مخاطب پیامبر (ص) معتقد بودند وجود مادی انسان که فرورفته در ظلمت‌ها و آلوده به پلیدی‌های عالم ماده است نمی‌تواند ارتباطی با عالم غیب را دنبال کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۵/۱۸۴).

وی می‌افزاید این کافران از همین رو بود که در توجه به سوی عالم لاهوت به فرشتگان متوسل می‌شدند، آن‌ها را شفیع و مقرب خدا می‌انگاشتند و عبادت می‌کردند. گویی باور داشتند که ملائکه متصل به عالم غیب اند و می‌توانند از طرف غیب، رسالتی بگیرند؛ ولی چنین امری را برای بشر ناممکن می‌انگاشتند و رسالت الهی را با غذا خوردن و راه رفتن میان مردم و کاسبی برای معاش سازگار نمی‌شناختند (همان‌جا).

۲-۳) توجه ویژه به معرفت انفسی

از دیدگاه طباطبایی، قرآن از میان سیر آفاقی و انفسی برای کسب معرفت، نظر و سیر در آیات نفس را سودمندتر می‌شناساند و یگانه راه رسیدن انسان‌ها به حیات طیبه — یا همان غایت نهایی زندگی بر پایه قرآن — را خودشناسی معرفی می‌کند. وی می‌گوید این برتری شاید

از آن‌روست که معرفتِ نفس عمدتاً با اصلاح اوصاف و اعمال نفس همراه است؛ بر خلاف معرفت آفاقی که لزوماً به چنین اصلاحی نمی‌انجامد. سیر انفسی با آگاه شدن از ذات نفس تحقق پیدا می‌کند. این آگاهی جز با شناخت قوا و ادوات روحی و جسمی و امور عارض بر هریک از آن‌ها — اعم از اعتدال، افراط، تفریط، آراستگی به ملکات فاضله و رذیله یا احوال پسندیده و ناپسند، و هرچه از این قبیل — میسر نمی‌شود (طباطبایی، المیزان، ۶/۱۸۷).

به باور وی، معلوم است که اشتغال آدمی به معرفتِ این‌گونه امور و تأثیراتی که عوامل مختلف بر ناامنی و امنیت یا شقاوت و سعادت یا درد و درمان نفسِ آدمی دارند انگیزهٔ فرد را برای اصلاح نفس بالا می‌برد: وقتی آدمی به دردهای روحی خود و درمان آن‌ها واقف شد، به اصلاح آنچه فاسد شده است و به التزام به آنچه صحیح است می‌پردازد. سیر در آیات آفاقی نمی‌تواند چنین ندای بلندی در نفس انسان پدید آورد. درست است که سیر آفاقی هم آدمی را به اصلاح نفس و تهذیب آن از اخلاق رذیله و نکوهیده و آراستش به فضایل معنوی و مکارم اخلاق وامی‌دارد، لیکن این معانی را از راهی دور به گوش دل می‌رساند (همان‌جا).

براین‌پایه، از نگاه طباطبایی، سیر در آیات انفسی نه تنها نفیس‌تر و پرارزش‌تر از سیر آفاقی است، که فراتر از این، تنها و تنها سیر انفسی است که به معرفت حقیقی و حقیقت معرفت یعنی همان شناخت خدا می‌انجامد؛ زیرا معرفتِ حصولی که از آثار سیر آفاقی است و با چیدن مقدمات استدلال قیاسی — اعم از یقینیات و حدسیات و دیگر مقدماتِ ممکن — به دست می‌آید، در حقیقت، معرفت به صورت‌هایی است که در ذهن فرد نقش بسته است. خدا بزرگ‌تر از آن است که در ذهن بگنجد و ذهن بر وی احاطه یابد (همان، ۶/۱۸۲). اگر طریق آفاقی اساساً معرفت نامیده می‌شود صرفاً با تسامح و تخفیفی برای عامهٔ مردم بوده است؛ مردمی که خدا را تنها از همین طریق آفاقی می‌شناسند و نیل به بلندای معرفت نفس برای‌شان مقدور نیست (همان‌جا).

۳. لوازم تربیتی مبانی معرفت‌شناختی طباطبایی

اهمیت مبانی و باورهای یک مکتب در ترسیم غایات، خط‌مشی‌ها و محتوای آن بر کسی پوشیده نیست. این پیوند وثیق گاه با تحلیل مبانی و بررسی اثرگذاریِ هریک بر کلّ نظام تربیتی

تبیین می‌شود؛ گاهی هم با تحلیل نظام مورد نظر به ارکان و مؤلفه‌های جزئی‌تر و برشماردن اهداف، اصول، و روش‌های آن نظام، و سپس پی‌جویی بازتاب مبانی بر هریک از آن‌ها صورت می‌پذیرد. در این مقام بناست شیوه نخست را دنبال کنیم.

۱-۳) هدف تربیتی: کسب و ارتقاء معرفت

در سخن از نگرش طباطبایی به اهداف تربیت انسان در قرآن کریم، نخست باید به خاطر داشت که اهداف تربیت همواره بر اساس مبانی تربیت شکل می‌گیرند. نوع نگرش انسان به خود، هستی‌شناسی او، و همچنین درکش از ارزش و فرآیند تربیت است که ترسیم مقاصد و تعیین غایات را سامان می‌بخشد. برای نمونه، اهداف تربیتی مکتبی که انسان را موجودی مجبور و ضعیف می‌نمایاند و هستی را به همین عالم مادی محدود می‌شمارد هرگز با مکتبی مسئولیت‌مدار و کرامت‌محور قابل‌قیاس نیست.

اکنون با این مقدمه می‌افزاییم که برپایه خوانش طباطبایی از قرآن، یکی از اهداف میانی تربیت در قرآن کریم دانش‌افزایی مداوم و البته دستیابی به مقیاس صحیح دانش و معرفت است. به باور او، قرآن بر اهمیت و ضرورت این دانش‌افزایی برای دستیابی به هدف غایی انسان از زندگی — یعنی همان سعادت و حیات طیبه — تأکید بسیار کرده است. از نگاه او، قرآن کریم با رویکردی رئالیستی^۱ به امکان حصول معرفت برای انسان، نه تنها کسب معرفت و شناخت را ممکن می‌داند، که از آن هم‌چون اساس محوری تربیت یاد می‌کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۲۱/۹).

به باور طباطبایی، رشد و تحوّل خیره‌کننده جامعه اسلامی در صدر اسلام گواه همین آگاهی‌بخشی و روشنگری اسلام، و بازداشتن مردمان از تقلید کورکورانه و عادت جاهلانه است (همان، ۱/ ۱۸۵-۱۸۴). طباطبایی می‌افزاید اصولاً هدف از تعلیمات دینی اسلام که پیکره تبلیغ پیامبر اکرم (ص) را شکل داد، تلقین معارف مبدا و معاد، و به‌طورکلی توسعه بیش انسان بود (همان‌جا). وی می‌گوید قرآن کریم در آیاتی هم‌چون:

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (نحل/ ۸۹).

ترجمه: و ما قرآن را که بیان‌کننده هر چیزی است، بر تو نازل کرده‌ایم.

وَلَا زُطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (انعام/ ۵۹).

ترجمه: هیچ تر و خشکی نیست؛ جز آن‌که در کتاب مبین آمده است.

و امثال آن‌ها به علم و معرفت تحدی کرده، و از انسان‌ها خواسته است که اگر در آسمانی بودن قرآن شک دارند، همگی دست به دست هم‌دیگر بدهند و کتابی پدید آورند که از نظر علم و معرفت و هدایتگری مانند قرآن باشد (طباطبایی، المیزان، ۱/ ۶۳).

به باور وی، از خلال آیاتی از قرآن کریم که بشر را به تدبّر، تفکّر، تذکّر و تعقل دعوت می‌کند نیز به روشنی فهمیده می‌شود که قرآن در دعوت بشر به تحصیل علم و از بین بردن جهل بیاناتی دارد که رساتر از آن قابل‌تصوّر نیست. هدف از این تحریک‌ها و تشویق‌ها نیز همین است که بشر با معرفت اجزاء آفرینش بتواند خدا را بشناسد؛ نیز، بتواند به آن‌چه با سعادت زندگی انسانی و اجتماعی ارتباط دارد آشنا گردد و بداند برای به دست آوردن چنین زندگی‌ای، چه‌گونه اخلاقی کسب کند، چه شرایع و حقوقی را رعایت نماید و کدام احکام اجتماعی را بپذیرد (همان، ۵/ ۲۷۲).

طباطبایی در بیان وجه این سخن منسوب به علی (ع) که «اولین قدم به سوی دین کسب معرفت است و کمال معرفت نیز به تصدیق پروردگار و ایمان به او است» (بنگرید به: نهج البلاغه، خطبه ۱) چنین استدلال می‌کند که معرفت پروردگار از قبیل معرفت‌هایی است که برای حصولش باید با کسب دانش توأم با عمل باشد. به باور او، این امر از طرفی ارتباط و نزدیکی عارف به معروف را نشان می‌دهد و از طرف دیگر عظمت معروف را حکایت کند (طباطبایی، المیزان، ۶/ ۹۲).

بیان‌های متنوع قرآن در معرفی غرض آفرینش (بنگرید به: هود/ ۱۱۸-۱۱۹؛ ذاریات/ ۵۶) نیز که سبب شده است مباحث تفسیری مفصّلی در توجیه و رفع تناقض ظاهری آن‌ها در میان مفسران شکل گیرد، از نظر طباطبایی به سلسله‌مراتبی از هدف‌ها اشاره دارد که هر یک از دیگری حاصل می‌شود. برپایه خوانش او از قرآن کریم، عبادت غرض تکلیف است؛ هم‌چنان‌که معرفت هم غرض عبادت است (همان، ۱۸/ ۳۹۰).

۲-۳) اصل تربیتی اول: احسان

به باور طباطبایی، قرآن افزون بر آن که تسبیح پروردگار و وارستگی را برای کسب معرفت لازم می‌شناساند، برای تحقق هدف کسب و اعتلای معرفت نیز، بر احسان و مهار نفس تأکید می‌کند. برپایه خوانش طباطبایی از قرآن، خاصه احسان در عمل امری ضروری برای کسب معرفت است. احسان در *المیزان* بر دو معنا است: یکی، انجام دادن هر عملی به وجه نیکو و بدون عیب، هم از جهت استقامت و ثبات، هم از جهت این که جز برای خدا نباشد، (طباطبایی، *المیزان*، ۴/ ۲۴)؛ چنان که در آیات:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (کهف/ ۳۰).

ترجمه: کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند، بدانند که ما پاداش نیکوکاران را ضایع نمی‌کنیم.

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ (آل عمران/ ۱۷۲).

ترجمه: از میان آن کسان که پس از زخم خوردن باز هم فرمان خدا و رسولش را اجابت کردند، آنان که نیکوکار باشند و از خدای بترسند مزدی بزرگ دارند.

احسان به همین معنا استعمال شده است.

معنای دیگر احسان از نگاه طباطبایی انجام دادن کار خیری است که سود آن به دیگران هم می‌رسد؛ یعنی انجام دادن همان کارهای پسندیده‌ای که خوشایند باشد نصیب دیگران هم بشود. طباطبایی می‌گوید که در آیات:

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا (بقره/ ۸۳)

ترجمه: و به پدر و مادر نیکی کنید.

وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ (قصص/ ۷۷).

ترجمه: و همچنان که خدا به تو نیکی کرده است نیکی کن.

احسان به همین معنا است (طباطبایی، *المیزان*، ۶/ ۱۲۹).

احسان به معنای اول که دامنه گسترده‌ای به پهنای همه اعمال انسانی را دربر می‌گیرد و پرورش روحیه التزام به آن یکی از اصول تربیت به‌شمار می‌رود؛ زیرا چنین احسانی در هر فعالیت به کیفیت و حسن اجرای آن ناظر است. طباطبایی این اصل را از آیه:

وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ (عنکبوت/ ۶۹).
ترجمه: کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راه‌های خویش هدایت‌شان می‌کنیم، و خدا با نیکوکاران است.

استفاده کرده که هدایت — و به عبارتی، تربیت الهی — را با احسان و مُحْسِنان پیوند داده است (طباطبایی، المیزان، ۱۲/ ۲۴۳). از دیدگاه وی، احسان در عمل میزان هدایت و معرفت‌بخشی خداست. به تعبیر روشن‌تر، حجاب‌های تردید و ابهام و اوهام که ادراک و تشخیص صحیح انسان را به مخاطره می‌اندازد، به شرط احسان و تلاش خالصانه در راه خدا، برداشته می‌شوند و تربیت به نحو مطلوب ادامه می‌یابد.

می‌دانیم احسان به معنای دوم نیز، البته در تربیت اسلامی و نیل به اهداف آن نقشی چشم‌گیر دارد. طباطبایی هم در تفسیر آیه:

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران/ ۱۳۴).

ترجمه: آن کسان که در توانگری و تنگ‌دستی انفاق می‌کنند و خشم خویش فرومی‌خورند و از خطای مردم در می‌گذرند. خدا نیکوکاران را دوست دارد.

غرض این آیه و آیات هم‌جوارش را هدایت مسلمانان به شیوه‌ای دانسته است که هرگز به ورطه هلاکت نیفتند. به باور او، خدا برای تحقق این هدف مردم را به انفاق، کظم غیظ و عفو دیگران ترغیب نموده است که جامع همه آن‌ها منتشر شدن احسان و خیر در جامعه، صبر در تحمل آزارها و بدی‌ها، و گذشت از بدرفتاری‌هاست. وی از این آیه نتیجه می‌گیرد یگانه‌طریقی که حیات جامعه با آن محفوظ می‌ماند و استقامت در برابر مشکلات مختلف پیدا می‌کند همین توسعه فرهنگ انفاق و احسان است (بنگرید به: طباطبایی، المیزان، ۴/ ۱۸).

۳-۳) اصل تربیتی دوم: مهار نفس

مهار و ضبط نفس دومین اصل تربیتی برگرفته از مبانی طباطبایی است. مهار نفس به معنای تعیین مرزهایی برای رفتار و التزام به آن‌هاست؛ مرزهایی که تخطی از آن‌ها می‌تواند فرآیند تربیت را کند یا بی‌اثر سازد. اعتقاد طباطبایی به این‌که وارستگی و فراغت نفس از اشتغالات بدن می‌تواند انسان را تا درجه معرفت‌یابی غیبی ارتقاء بخشد منشأ این اصل به شمار می‌آید. طباطبایی، صبر را همین نیروی مهار می‌داند و آن را چنین تعریف می‌کند: استقامتی در قلب

انسان که بتواند کنترل نظام نفس خود را در دست بگیرد و دل را از تفرقه و نسیان تدبیر و خبط فکر و فساد رأی حفظ کند (طباطبایی، *المیزان*، ۱۱/۱۰۵).

به باور وی «صبر» در اصل، به معنای «حبس» است. او در تفسیر آیه:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (لقمان/۳۱).

ترجمه: آیا نمی‌بینی که چه‌گونه کشتی به دریا به لطف و احسان خدا سیر می‌کند تا به شما بعضی از آیات قدرتش را بنمایاند؟ همانا در این کار آیتی برای هر شخص صبور (در بلا) و شکر گزار (در نعمت) است.

می‌گوید آن‌چه درباره کشتی‌های حرکت‌کننده روی دریا به وسیله بادها بیان شده است، خود آیاتی است برای هر آن‌که نفس خود را از اشتغال به چیزهایی که به کارش نمی‌آید باز دارد و در نعمت‌های خدا اندیشه ورزد؛ چون اندیشه در نعمت‌ها یکی از مصادیق شکر نعمت است (طباطبایی، *المیزان*، ۱۸/۶۱). گویی وی معتقد است که بی‌قید و رها گذاشتن اشتغالات مادی دریافت حقیقت و تجرد نفس را نیز که ضرورتی بی‌بدیل در تربیت انسان است، تحت الشعاع قرار می‌دهد.

به گفته طباطبایی، هرکس کمی از مشغله‌های گوناگون جسمانی، آرزوها، و هدف‌های مادی منصرف شود لاجرم به تجرد نفس حکم خواهد کرد و خواهد گفت که نفس او امری است که با ماده و مادیات هیچ هماهنگی ندارد؛ برای این‌که می‌بیند خاصیت نفس و اثر آن از خواص و آثار مادیات جدا است. با این حال، مشغول شدن به روزمرگی‌ها و به‌کار بستن همه تلاش خود در راه رسیدن به آرزوهای مادی و رفع نیازهای جسمی بسیاری را بر آن داشته است که درک تجرد نفس خود را مهمل گذارند، به آن توجهی ننمایند، و این‌گونه مطالب ساده و روان را نادیده انگارند و در نتیجه، به همان مشاهده عامیانه و اجمالی اکتفاء کنند (همان، ۶/۱۶۸).

به باور طباطبایی، همین اهمیت و حساسیت اصل مهار نفس است که موجب می‌شود خدا مؤمنان را به اعراض از لغو مدح نماید (مؤمنون/۴). اعراض، غیر از ترک کامل است. ترک امری عَدَمی است؛ اما اعراض امری وجودی است. اعراض وقتی تحقق می‌یابد که محرک و انگیزه‌های آدمی را به سوی اشتغال به فعلی بخواند و با این وجود آدمی از آن اعراض کند، به کاری دیگر بپردازد و به آن اعتنایی ننماید. لازمه تحقق اعراض آن است که نفس آدمی خود را

از آن بزرگ‌تر بداند که به کارهای پست اشتغال ورزد؛ بل که به‌عکس بخواهد همواره از کارهای مُنافی با شرف و آبرو چشم پوشد و به کارهای بزرگ و هدف‌های والا بپردازد (طباطبایی، *المیزان*، ۶/۱۵).

به باور طباطبایی، در قرآن کریم تمام مجاری فهم انسان مسئول دانسته شده‌اند. وی در سخن از آیه:

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (اسراء/۳۶).

ترجمه: گوش و چشم و دل، همه را، بدان بازخواست کنند.

می‌گوید اگر در علل پیدایش اراده خود کاوش کنیم، خواهیم دانست که ادراکات حسی، به ویژه دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها، در تخیلات، افکار و صدور افعال ارادی ما، نقش بسزایی دارند. بنابراین، یکی از بهترین راه‌های تدبیر خواست‌ها و تسلط بیشتر بر خود و پیروزی بر هواهای نفسانی و وساوس شیطانی، مهار ادراکات و پیش از همه، مهار چشم و گوش است (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۹۵/۱۳).

از این منظر، سرمنشأ اعمال و رفتار انسانی دو چیز است: شناخت و انگیزه عمل. به بیان دیگر، اول در ذهن یا قوه خیال صورتی ابتدائی از عمل به شکل تصوّر حاصل می‌شود. اگر تصدیق به تصوّر حاصل نشود یا کم‌رنگ باشد صورت ذهنی از ذهن پاک می‌شود. اگر این تصوّر به دنبال خود، تصدیق به فایده را همراه داشته باشد، مراحل شکل‌گیری عمل استمرار پیدا می‌کند. اگر تصدیق جدی باشد به تدریج امیال و انگیزه‌های فطری را در انسان شکوفا می‌کند. این امیال و انگیزه‌ها — چنان‌چه با امیال معارض مواجه نشود — به تدریج مقدمات اراده را در شخص ایجاد می‌کند و به انجام عمل منتهی می‌شود. گویی قرآن نقطه آغاز اصلاح و تربیت اخلاقی را در نقطه‌های آغازین شکل‌گیری اندیشه‌ها — یعنی صورت‌های ذهنی — بسته است (بنگرید به: فقیهی، «تربیت اخلاقی از منظر قرآن»، ۵۸-۶۵).

۴-۳) روش‌های تربیتی

بر پایه اندیشه طباطبایی، کسب و ارتقاء دانش و معرفت که بر پایه اصولی هم‌چون احسان در عمل و مهار نفس بنا می‌شود، می‌تواند با اسوه‌پردازی و استدلال‌مداری عملی گردد. دستیابی به مقیاس صحیح معرفت نیز با روش‌های آموزش مستدل و غیرتحکمی، و تقویت

تفکر نقادانه ممکن می‌شود.

الگوگیری در تعلیم و تربیت اسلامی اهمیت ویژه‌ای دارد. برای نمونه، در قرآن رفتار پیامبران بزرگ و پیروان‌شان بارها هم‌چون الگویی برای مؤمنان ترسیم شده است. شیوه زندگی و رفتار پیامبر اکرم (ص) نیز در قرآن هم‌چون الگویی نیکو به مؤمنان توصیه می‌شود:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ
كَثِيرًا (احزاب/ ۲۱).

ترجمه: برای شما اگر به خدا و روز قیامت امید می‌دارید و خدا را فراوان یاد می‌کنید، شخص رسول الله مقتدای پسندیده‌ای است.

هدف آن است که نمونه‌ای از گفتار و رفتار مطلوب در برابر فرد قرار گیرد تا موقعیت وی تغییر یابد و حالت نیکو و مناسبی — مطابق آن گفتار و کردار نمونه — در رفتار فردی و اجتماعی او پدید آید. نکته قابل توجه اقتدا و اتباع نیکوست؛ یعنی فرد، با آگاهی و شناخت، از یک الگوی نیکو تبعیت نماید.

طباطبایی نیز به جایگاه الگوها در قرآن توجه نشان داده است. وی معتقد است قرآن کریم، هم‌چون معلمی است که کلیات درس را در مختصرترین جملات بیان، و سپس شاگردان را به عمل به آن امر می‌کند. بعد، اعمال آن‌ها را می‌بیند و صحیح و فاسد آن را اصلاح می‌کند. به باور او برای اصلاح همین نقص‌ها و کمبودهاست که قرآن از موعظه، مثال، و داستان مدد می‌جوید (طباطبایی، *المیزان*، ۱۸/۴). گویی به باور وی هدف آن است که اشخاص بتوانند با شخصیت‌های مثبت داستان‌های قرآن هم‌ذات‌پنداری کنند و از ایشان الگو بگیرند.

طباطبایی بیان می‌کند که همه داستان‌ها و مثال‌های قرآن افراد را حول محور توحید تربیت می‌کند. وی ویژگی داستان‌ها و مثال‌های قرآن برای تربیت اخلاقی انسان‌ها را این‌گونه بیان می‌دارد:

این‌که خدا داستان‌های انبیا را بیان می‌کند و عبادت‌ها، دعاها و طرز معاشرت‌شان با مردم را مثال می‌زند — در واقع — خود نوعی تربیت عملی با ذکر الگو است. آن‌چه در همه داستان‌ها محور اصلی بحث قرآن است، هدایت توحیدی پیامبران، و این اعتقاد درونی آن‌ها به توحید است که در اعمال‌شان بازنموده می‌شود (طباطبایی، *المیزان*، ۲۹۰/۶).

به باور وی، ویژگی مثال‌های قرآنی نیز آن است که میان دستورهای مختلف عبادی، سیاسی، و

اجتماعی پراکنده شده‌اند تا هر لحظه با بیان نکات اخلاقی تمرین و تذکری برای یاد خدا باشند و بذر غفلت و رذایل را در هر موقعیتی بخشکانند (همان، ۱۲۵/۱۵).

دومین روش تربیتی حاصل از مبانی طباطبایی آموزش مُستَدَلّ و دوری از تحمیل است. تدریس و آموزش معارف الهی و به طور کلی محتوای تربیتی باید استدلالی و برهانی باشد. در آموزشی که به منظور ارتقاء معرفت دانش‌آموز انجام می‌گیرد نمی‌توان چون موعظه و خطابه به وی دستور اخلاقی داد که باید صادق و راستگو باشد. در چنین آموزشی باید نخست به دانش‌آموز آموزش داده که راستی و درستی چیست، چرا صداقت مطلوب است و چرا باید درست‌کار بود. هرگاه چنین شود، او بر اساس استدلال، تحلیل و شناخت به این اعتقاد می‌رسد؛ نه بر اساس تحریک عواطفش یا تلقین و فرمان دیگران.

طباطبایی با تأکید بر ماهیت استدلالی آموزش آن را شیوه تربیتی اسلام معرفی می‌کند و معتقد است شیوه صحیح آموزش برپایه تعالیم اسلامی آن است که کسانی را که فکر سالم و استعداد درک نظریه‌های علمی و استدلال‌های عقلی و منطقی دارند از راه استدلال آزاد تربیت کنند؛ نه این‌که نخست مواد اعتقادی خود را به آنان تحمیل و تلقین کنند و بعد برای دفاع از آن‌ها دلیل و حجت بتراشند (طباطبایی، *انسان از آغاز تا انجام*، ۳۱).

بر این اساس، می‌توان انتظار داشت که طباطبایی بر تقویت تفکر انتقادی نیز هم‌چون یکی از روش‌های بنیادی تربیت انسان تأکید کند. اصطلاح تفکر انتقادی در عصر وی هنوز رواج نداشته است. با این حال، می‌توان از تأکیدات مکرر وی بر جایگاه تعقل در فهم دین، خاصه در *المیزان* دریافت که تربیت صحیح را تربیتی می‌داند که به تقویت تفکر نقادانه بینجامد؛ زیرا لازمه عقلانیت آن است که افراد نگرشی انتقادی و تحلیل‌گرایانه به مسائل زندگی داشته باشند (برای تحلیل اقوال طباطبایی درباره تفکر نقاد، بنگرید به: توبک، «تفکر انتقادی...»، ۱۴۳).

نتیجه

در این مطالعه کوشیدیم تحلیل سیدمحمدحسین طباطبایی از مبانی معرفت‌شناختی قرآن و استلزامات تربیتی آن را بازشناسیم. برپایه آن‌چه گفته شد، وی معتقد است که قرآن در بُعد معرفت‌شناختی، افزون‌بر پذیرش و تأکید بر امکان معرفت، شناخت را مطلق آگاهی می‌داند و

برای دستیابی به مراتب گوناگون شناخت ابزارهای متنوعی را ضروری می‌شمارد. طباطبایی معتقد است که از نظرگاه قرآن معرفت انفسی از معرفت آفاقی بسیار مهم‌تر و ثمربخش‌تر است و معرفت راستین چیزی جز آن نیست. به باور او قرآن دستیابی به بالاترین مراحل شناخت انفسی را برای هر انسانی ممکن می‌شناساند؛ آن‌سان که حتی حصول علم غیب را نیز برای غیر معصومین ممکن می‌نمایاند. وانگهی، از نگاه او، قرآن عدم اشتغال نفس به بدن، احسان، و تسبیح خدا — برپایه تعریفی که وی از هرکدام بازنمود — را برای دستیابی به سطوح بالای معرفت راستین الزامی می‌شناساند. وی در سخن از روش قرآنی تربیت نیز بر اهمیت الگوها در قرآن، و هم‌چنین، تأکید قرآن بر تقویت قوه تعقل و رشد تفکر نقادانه تأکید می‌نماید.



منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمان، *التاریخ*، به کوشش سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۱م.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، بخش طبیعیات، به کوشش محمد مشکات، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ش.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة*، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ش.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات*، همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- ۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *تعلیقات*، تحقیق و مقدمه، عبدالرحمن بدوی، قاهره، وزارة الثقافة والاعلام، ۱۹۷۳م.
- ۷- ابن مسکویه، احمد بن محمد، *الهوامل و الشوامل*، قاهره، لجنة التألیف والنشر والترجمه، ۱۳۷۰ق.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۴۱۶ق.
- ۹- بهشتی، محمد و دیگران، *آراء دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، تهران، سمت، ۱۳۷۷ش.
- ۱۰- توبک، صادق و دیگران، «تفکر انتقادی در فرایند تعلیم و تربیت از منظر علامه طباطبایی»، *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، سال ۱۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۰ش. doi: 10.22059/jstmt.2021.314778.1424
- ۱۱- سهروردی، یحیی بن حبش، *صفیر سیمرغ*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
- ۱۲- *نهج البلاغه*، قم، دارالزخائر، ۱۴۱۲ق.
- ۱۳- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الاسفار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
- ۱۴- طباطبایی، سید محمد حسین، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه، صادق آملی لاریجانی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۹ش.
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.

- ۱۶- طباطبایی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، جامعه مدرسین.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ق.
- ۱۸- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیان*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، نجف، دار احیاء التراث، ۱۹۶۴م.
- ۱۹- غزالی، محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالمعرفه.
- ۲۰- فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصل*، قم، شریف رضی، ۱۴۲۰ق.
- ۲۱- فروخ، عمر، *تاریخ الفکر العربی*، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۲م.
- ۲۲- فقیهی، سید احمد، «تربیت اخلاقی از منظر قرآن»، *معرفت*، سال ۱۵، شماره ۱۰۷، آبان ۱۳۸۵ش.
- ۲۳- مصباح‌یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، به کوشش مصطفی ملکیان، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ش.
- ۲۴- مطهری، مرتضی، *مسئله شناخت*، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ش.
- ۲۵- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات*، تهران، چاپ‌خانه حیدری.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Beheshti, Moḥammad, et al, *Theories of Muslim Scientists in Education and Its Principles*, Tehran, SAMT, 1377 SAH.
3. Fakhr al-Dīn Rāzī, Muḥammad b. 'Umar, *Al-Muḥaṣṣal*, Qom, Al-Sharīf Al-Raḍī, 1420 AH.
4. Faqīhī, Sayyed Aḥmad, "Moral Education from the Perspective of *Qur'ān*", *Ma'rafat*, vol. 15, no. 107, 1385 SAH.
5. Farrūkh, 'Umar, *Tāriḳb al-Fīkr al-'Arabī ilā Ayyām ibn Khaldūn*, Beirut, Dār Al-'Ilm lil-Malāyīn, 1972.
6. Ghazzālī, Muḥammad b. Muḥammad, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut, Dār Al-Ma'rifa.
7. Ibn Khaldūn, 'Abdul-Raḥmān, *Al-Tāriḳb*, ed. Suhayl Zakkār, Beirut, Dār al-Fīkr, 1981.
8. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram, *Lisān al- 'Arab*, Beirut, Dār al-Turāth al-'Arabī, 1416 AH.
9. Ibn Miskawayh, Aḥmad b. Muḥammad, *Al-Hawāmil wa Al-Shamāwil*, Cairo, Lajna al-Ta'lif wa al-Tarjama wa al-Nashr, 1370 AH.
10. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdullāh, *Al-Ishārāt*, Tehran, Book Publication Office, 1403 AH.
11. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdullāh, *Al-Najāt*, Tehran, Mortaḍavī, 1364 SAH.
12. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdullāh, *Al-Sbifa'* (Chapter of Ṭabī'iyāt), ed. Moḥammad Meshkāt, Tehran, National Works Association, 1331 SAH.
13. Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abdullāh, *Ta'liqāt*, ed. 'Abdurraḥmān Badawī, Cairo, Ministry of al-Thiqāfa wa al-I'lām, 1973.
14. Meṣbāḥ Yazdī, MuḥammadTaqī, *Teaching Philosophy*, ed. Mostafā Malekīyan, Tehran, Printing and Publication of Islamic Development Organization, 1370 SAH.
15. Muṭahharī, Murteḍā, *The Problem of Recognition*, Tehran, Ṣadrā, 1385 SAH.
16. *Nahj al-Balāgha*, Qom, Dār Al-Zakhā'ir, 1412 AH.
17. Naṣīruddīn Ṭūsī, Muḥammad b. Muḥammad, *Sharḥ al-Ishārāt*, Tehran, Ḥeydari Publishing House.
18. Ṣadrudīn Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm, *Al-Hikma al-Muta'aliya fi Al-Asfār Al-Aqliyya al-Arba'a*, Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1419 AH.
19. Suhrawardī, Yaḥya b. Ḥabash, *Ṣafīr Simurgh*, Tehran, Institute for Social

- and Cultural Studies, 1372 SAH.
20. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn, 1417 AH.
 21. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Man from Beginning to End*, ed. Šādeq Āmolī Lārījānī, Tehran, Al-Zahrā', 1369 SAH.
 22. Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Principles of Realism: Philosophy and Method*, Qom, Jamā'a al-Mudarrisīn.
 23. Ṭabrasī, Faḍl b. Ḥasan, *Majma' al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma'rifa, 1406 AH.
 24. Tūbak, Šādeq, et al, "Critical Thinking in the Process of Education from the Perspective of 'Allāme Ṭabāṭabāyī", *Scientific Quarterly Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, vol, 11, no. 2, Jul, 2021, pp. 131-153. doi: 10.22059/jstmt.2021.314778.1424.
 25. Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, *Al-Tibyān*, ed. Aḥmad Ḥabīb Qašīr al-Āmilī, Najaf, Dār Ihyā' at-Turāth, 1391 SAH.

