

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۷

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۶

دوره ۲۱- شماره ۸۰- تابستان ۱۴۰۳- صص: ۲۳-۴۴

<https://doi.org/10.71502/mysticism.2024.1123819>

مقاله پژوهشی

تأثیر گرایش عرفانی علامه طباطبایی بر تفسیر المیزان

محسن فاطمی اصل^۱

عباس مصلابی پور^۲

چکیده

شخصیت عرفانی علامه طباطبایی با توجه به شاگردی ایشان نزد عارف شهیر سیدعلی قاضی طباطبایی و آثار عرفانی به‌جامانده از وی، بر کسی پوشیده نیست و جایگاه رفیع المیزان در میان تألیفات متنوع ایشان، به همین مقدار مبرهن است. با این‌همه، تاکنون پژوهش مستقل و جامعی پیرامون میزان اثرگذاری گرایش عرفانی ایشان بر المیزان، مشاهده نشده است و این مقاله در پی بررسی این مهم با کنار هم گذاشتن مبانی عرفان و برداشت‌های تفسیری علامه است. این همان عرفانی است که از دایره تقلین خارج نیست و به همین سبب و به جهت علو شخصیت علامه در جهان اسلام و بستر قرآنی المیزان، می‌تواند یکی از شواهد دقیق و قابل‌استناد در مباحث عرفان ناب اسلامی باشد و توجه محققان را به بعد عرفانی المیزان که در نگاه اول محسوس نیست جلب‌کند و شخصیت برجسته تفسیری علامه را در کنار عارفی متعالی قرار دهد که می‌تواند مهم‌ترین اصول و مبانی عرفان را همچون فنا، عشق الهی، تجلی، توحید و ولایت، در بستر مباحث متین قرآنی که با روش تحسین برانگیز قرآن به قرآن مطرح می‌شوند، ارائه دهد. روش تحقیق به صورت توصیفی تحلیلی بوده است. بر اساس یافته‌های تحقیق، علامه به عرفان برگرفته از تقلین پای‌بند بوده و بازتاب آن را می‌توان با بررسی برداشت‌های تفسیری وی در المیزان دید.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی، گرایش عرفانی، روش‌های تفسیری، المیزان.

پروژه‌های علمی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱- استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

۲- دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. نویسنده مسئول:

amusallai@gmail.com

۱ - پیشگفتار

اصول و مبانی عرفان پیوسته مورد تأیید و استدلال گروهی و تشکیک یا انکار برخی دیگر بوده- است. به همین سبب در طول تاریخ مکاتب و عقایدی شکل گرفته که علم عرفان را برآمده از متن قرآن و روایات و ضرورتی در جهت نیل به هدف خلقت بشر دانسته و در مقابل اشخاص و گروه هایی قائل به جدایی اصل یا برخی فروع عرفان از آموزه های اصیل مکتب وحی شده و در تبیین عقیده خود به استدلال و محاجه پرداخته اند و این نزاع همچنان ادامه دارد. بنابراین هر پژوهشی که بتواند گامی در جهت تبیین حقیقت عرفان و شناسایی اصول آن بردارد، لازم و قابل توجه است. زیرا راه را برای استفاده هرچه بیشتر و مطمئن تر از آراء و حقایق عرفان باز کرده، یا بر تفکرات و باورهای غلط خط بطلان می کشد.

گرایش عرفانی مرحوم علامه طباطبایی موضوعی است که از آثار و رسائل ایشان مبرهن می باشد و شخصیت علمی وی به عنوان یک مفسر گرانمایه به پژوهش در مسیر بازتاب عرفان او در تفسیر فخیم المیزان، ارزش مضاعفی می بخشد. چنین پژوهشی هم سبب روشن شدن هرچه بیشتر ابعاد علمی عرفانی ایشان شده و هم کمک شایانی در جهت نیل به هدف جداسازی سره از ناسره در آموزه های عرفان اسلامی خواهد بود. این پژوهش به دلیل تکیه بر تفسیر قرآن و آراء مفسری توانمند، آموزه های عرفان را در این دو بستر می کاود و این رویکرد در عین داشتن بار علمی، روشی بدیع در نوع خود است.

همان طور که آیت الله سبحانی از شاگردان علامه معتقد است، هرگز نمی توان بعد فکری علامه را در دانش خاصی خلاصه کرد و به شخصیت او از زاویه واحدی نگریست (سبحانی، ۱۳۶۳: ۲۸۰)، و بعد عرفانی ایشان نیز قابل اغماض نیست و معاصران و نزدیکان او از آن سخن گفته اند. به عنوان نمونه آیت الله سبحانی می افزاید: «وی حقایق عرفانی را به حق چشیده و آنچه عرفا در کتاب های عرفانی مدعی آن هستند، به خوبی درک کرده و عملاً نیز مراحل را طی کرده بود» و آیت الله مصباح از دیگر شاگردان علامه می نویسد: «سخن گفتن درباره شخصیتی که جهان اسلام مرهون تحقیقات تفسیری و فلسفی و عرفانی وی می باشد، در خور هرکسی نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۶۴) و خود علامه در مورد استاد

عرفانش چنین می‌فرماید: a ما هرچه در این مورد داریم، از مرحوم قاضی گرفته‌ایم" (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۶۲).

تاکنون کتب و مقالات متعددی تفسیر المیزان و روش آن را از ابعاد گوناگون مورد بررسی قرار داده‌اند، این مقالات تنها از یک منظر به عرفان علامه پرداخته‌اند و یا در مسیر مقایسه عرفان علامه با دیگران قلم‌زده و یا تفسیر المیزان که محور یک شناخت قرآنی از عرفان علامه به دست می‌دهد، در آن‌ها کمرنگ می‌باشد. با توجه به وسعت مباحث در این میدان و برداشت‌های متفاوت و ذی‌مراتب از متون عرفانی، نیاز به بررسی‌های جدیدتر کاملاً احساس می‌شود و با وجود شاگردی علامه نزد آیت الله قاضی، شهرت علامه به تفکر عرفانی و وجود چندین رساله عرفانی از ایشان، پژوهش کامل و درخوری که مهمترین اثر ایشان - المیزان - را از بعد عرفانی ببیند و آثار گرایش عرفانی علامه را بر آراء تفسیری وی بکاود، وجود ندارد و این چیزی است که این پژوهش به دنبال آن می‌باشد. این مقاله با توجه به بستر قرآنی آن، می‌تواند منبع مناسبی جهت شناخت عرفان در قرآن باشد و به روشنگری در مسیر کشف ابعاد و حدود عرفان ناب اسلامی کمک شایانی کند. نگارنده درصدد بررسی میزان تأثیر اندیشه‌های عرفانی علامه در آراء تفسیری وی است.

۲ - چیستی عرفان

آراء بزرگان در تعریف تصوف بیش از هزار مورد است. در معروف‌ترین آن‌ها عرفان شناختن، شناخت و معرفت خداوند است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۰: ۱۵۸۱۸). شناختی است که بر اثر سیر و سلوک و جهاد با نفس و دریافت‌های باطنی حاصل می‌شود. تصوف جنبه عملی و عرفان نظری آن است (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۳۴). هدف عرفان فنای در حقیقت محض است و بینش بر دانش و درون بر برون و حال بر قال مقدم داشته می‌شود (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۴۱). عرفان نظری گرفتن علم حصولی از علم حضوری و ریختن علم حضوری در قالب الفاظ و مفاهیم ذهنی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۷). مطهری گوید: "معرفت خدا است که از راه دل و تهذیب نفس حاصل شود و به مرتبه جز خدا ندیدن، رسیده‌باشد. تا از حیث نظری توحید را با دیدن انحصاری خدا در همه عالم و از حیث عملی توحید را در جز خدا هیچ ندیدن، تبیین کند" (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۳: ۲۷).

۳ - عرفان نزد علامه

علامه با مقایسه عرفان اسلام با سایر ادیان و مذاهب، نه تنها بر اسلامی بودن این نگرش تأکید دارد، بلکه بر برتری آن تصریح می‌کند و بر این باور است که بیانات اسلام نسبت به مطالب عالی

عرفانی از سنجیدگی، نزاکت و دقت خاصی برخوردار است، به گونه‌ای که سبب پرده‌داری که خود موجب سوءفهم و انحراف در افهام عامه می‌گردد، نمی‌باشد. دستورهایی که عرفان‌های دیگر برای سالکان و پیروان خود بیان می‌کنند، حالت سلبی و منفی دارند. در حالی که در عرفان اسلام هم جنبه سلبی و منفی وجود دارد و دستوراتی در محروم ساختن نفس از اعمال و اوصاف خاصی صادر شده و هم جنبه ایجابی و مثبت موجود است و با تکیه بر امور معنوی و مادی به اشباع نیازها و تأمین خواست‌های مشروع و جبران خلأهای وجودی می‌پردازد. عرفان اسلام هم پیرایش و هم آرایش است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

تاریخ اثبات می‌کند عده‌ای از اصحاب علی (ع) مانند سلمان و کمیل و اویس تحت تربیت ایشان از زندگی معنوی برخوردار بوده‌اند در حالی که هنوز پای مسلمانان به هند نرسیده بود، همان جایی که ادعای شود عرفان از آن آمده است و سلسله‌های تصوف خود را به علی (ع) متصل می‌دانند. زندگی عرفانی غریزه‌ای است که در نهاد انسان نهفته است و عملاً در هریک از ادیانی که نامی از خدا در میانشان است، گروهی از شیفتگان به آن را می‌بینیم (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۸).

ایشان بر لزوم ملازمت و تبعیت محض سالک از تقلین تأکید کرده و معتقد است از اول تا آخر سلوک سالک باید ملازم شرع باشد و سر سوزنی از آن تجاوز نکنند، در غیر این صورت منافق است (حسینی طهرانی، ۱۴۳۳: ۵۲).

وی در مقدمه المیزان از روش صوفیان در تفسیر انتقاد کرده و روش خود را برخلاف آنان، طریقه اهل بیت می‌داند: «متصوفه به دلیل اشتغال به باطن، ظاهر قرآن را رها کردند و به تأویل پرداختند و این سبب بی‌مرز شدن تأویل شد. ما منکر باطن قرآن نیستیم، لیکن پیامبر و امامان به ظاهر و باطن با هم پرداخته‌اند و تأویل آن‌ها خلاف این تأویل بوده است» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۲). او بر همین سبک بر لزوم عرفان برگرفته از تقلین پای می‌فشارد و بر این باور است که مفسد زندگی اجتماعی نباید انسان را از علم و عرفان بازدارد، زیرا مقدمه برای تکالیف عبادی است و تکالیف عبادی نیز هدف نیست بلکه مقدمه معرفت خدا و آیات او می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۱).

بر اساس آیه: مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (المائدة/ ۷)، هدف نهایی از خلق انسان‌ها تشریح دین و به‌دنبالش تطهیر الهی است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۸۹). بنابراین قرآن احکام عملیه را با معارف مرتبط کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۲).

علامه در باب ریشه عرفان معتقد است تصوف به‌عنوان زهدگرایی ریشه در عهد خلفا داشت و در اوایل بنی‌عباس با ظهور افرادی مثل بایزید، جنید و شبلی به‌عنوان یک مکتب ظاهر شد. پیروان این

مکتب معتقدند راه کمال انسانی روی آوردن به طریقت است، یعنی ریاضت کشیدن در تحمل شریعت، شیعه و سنی آن را به علی (ع) منسوب کردند. آنان پس از قرن سوم با تألیف کتب در دل مردم جایگاهی به دست آوردند و آراء خود را علنی و در اقطار زمین منتشر کردند و در قرن هفتم به اوج وجه خود رسیدند. اما به عللی مردم از آنها رویگردان شدند. مثلاً وقتی توجه نفوس به مکتبی زیاد شود عده‌ای سودجو خود را در لباس آن درمی‌آورند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۵۷).

ایشان در دفاع از علم منطق به عنوان نمونه، تنگ نظری را مذمت می‌کند و می‌نویسد: "حق حق است و هر جا و از هر کسی که باشد. صرف اینکه این علم را فلان کافر تدوین کرده باعث نمی‌شود آن را رها کنیم. این تعصبی جاهلانه است که خداوند آن را مذمت کرده است." (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۲۳). سپس شبهه‌ای را از زبان منتقدان عرفان نقل می‌کند که می‌گویند طریقه بزرگان سلف مباین با عرفان بوده ولی در عصر خلفا که فلسفه یونان به عربی ترجمه شد دانشمندان در صدد برآمدند معارف قرآنی را با آن تطبیق دهند. علامه در پاسخ می‌گوید: "اگر حرف عرفا نقض صریح دین است ما هم آن را رد می‌کنیم، اما صرف وجود اختلاف دلیل بر باطل بودن طریقه مورد اختلاف نیست و این وضعیت در کلام و فقه نیز وجود دارد" (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۲۸). مهم این است که اشتباه یک فیلسوف را نباید به گردن فلسفه انداخت (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۲۶). این بیانات نگاه معتدل علامه را به عرفان اسلامی نمایان می‌کند.

در اینجا به بررسی مهمترین مبانی عرفان و بازتاب آنها در تفسیر المیزان می‌پردازیم.

۴ - مبانی عرفان در المیزان

لازم به ذکر است صرفاً بر رؤس مبانی عرفانی و بازتاب آنها در المیزان تمرکز می‌شود و واضح است که این گزاره‌ها تنها به موارد یادشده محدود نمی‌شوند.

۴ - ۱ - عرفان نظری

منظور از عرفان نظری مبانی خاصی است که اساس ایدئولوژی و تفکر مکتب عرفان را می‌-

سازند.

۴ - ۱ - ۱ - زبان عرفان

عرفان برای بیان مقاصدش زبانی ویژه خود دارد که نیکلسون می‌گوید: «عرفاء این زبان را برگزیدند چون امکان نداشت تجربیات خود را از راهی دیگر بیان کنند» (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۱۳۱) و پل نوینا گوید: «این زبان از تلاقی نور باطن با نص قرآن حاصل می‌شود» (نوینا، ۱۳۷۳: ۱۸۰). از نتایج زبان خاص عرفان رازآلودگی و تفاوت سطوح ادراک است. آیه: *أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*

وَالْجِبَالِ فَأَيُّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (الاحزاب/۷۲)، زبان رمزی و رازآلود را با تصریح به تفاوت درک‌ها و ظرفیت‌ها جمع کرده‌است. امام خمینی در این باب می‌نویسد: «قرآن به اهل اسرار می‌گوید: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (الحدید/۳) و به توده مردم می‌گوید: أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآيَاتِ كَيْفَ خُلِقَتِ (الغاشیة/ ۱۷) و به عوام می‌گوید: خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ (الحدید/ ۴) و دسته اول چون کم هستند، این آیات هم اندک است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۹۲). سخن امام صادق (ع) در اینجا فصل الخطاب است که در باب قرآن می‌فرماید: "فالعبارة للعوام و الاشارة للخواص و اللطائف للاولياء و الحقائق الانبياء" (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۵: ۲۷۸).

نتیجه دیگر ضیق تعبیر است که مورد اتفاق عرفای شرق و غرب است (استیس، ۱۳۷۹: ۲۹۰) و عرفای مغرب به آن نایبایی مغربی گویند (استیس، ۱۳۷۹: ۲۹۵). این ویژگی همچنین زبان بی‌زبانی، زبان حال یا سخن سر بسته گفته شده است (برومند، ۱۳۷۰: ۷۷) و زاینده شدن زبان از تجربه دلیل آن می‌باشد (پور نامداریان، ۱۳۶۷: ۴۴).

بی‌توجهی به این مهم سبب تکفیر بوده است، آنگونه که پل نوینا گوید: "اگر تجربه عرفانی به صاحبان ایمان با مشرب‌های متعدد انتقال یابد به نزاع عقیدتی منجر می‌شود" (نوینا، ۱۳۷۳: ۱۷). بر همین اساس ابن عربی معتقد است نه روح‌ها از جسم‌ها پرواز کرده و سرها از بدن‌ها جدا می‌شود (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۴). بنابراین مشایخ عرفان در امواج رد و قبول عامه گاه به اوج قداست و گاه به کفر و ارتداد می‌افتادند (زرین کوب، ۱۳۹۴: ۱۵۳).

علامه به این زبان خاص و الزامات آن مکرر اشاره دارد و آیاتی را دچار ضیق تعبیر می‌بیند و می‌نویسد: "آنچه در نصوص معراج آمده با کلمات عرش، حجب و سرادقات تعبیر شده، زیرا جز با این-ها بیان آن ممکن نبوده است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۴۱)؛ یا آیه: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق/ ۱۶)، می‌خواهد با زبانی ساده حرف بزند. اینکه خدا بین نفس انسان و خود نفس و نفس و افعالش واسطه است مفهوم دقیقی است که فهمش برای غالب مردم دشوار می‌باشد به همین سبب خداوند آن را آسان کرده تا همه بفهمند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۸: ۵۲۰).

آیه: رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي (طه/ ۲۵) استعاره تخیلیه است. گویا سینه را ظرفی فرض کرده که آنچه از طریق ادراک در آن وارد می‌شود جای می‌گیرد و اگر مافوق طاقت بشری باشد سینه نمی‌تواند در خود جای دهد و باید باز آن را شرح دهند تا گنجایش آن بیشتر شود (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۲۰۲) و آیات: وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ. وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (الذاریات/ ۲۰-۲۱) به مسائلی اشاره دارد که زبان نمی‌تواند آن‌ها را وصف کند و به اهل یقین اختصاص دارد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۸: ۵۶۱).

در باب تفاوت ادراکها، به آیات: *إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ. تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ* (الواقعه / ۷۷—۸۰) اشاره دارد که ابتدا قرآن را کتابی مکنون می‌دانند که فقط پاکان با آن تماس دارند و سپس با کلمه تنزیل به معنای نازل شده می‌رساند که این کتاب مکنون در حد فهم شما شده است تا آن را بفهمید (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۹: ۲۳۹). علامه از آیه: *اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ* (آل عمران / ۱۰۲) نیز استفاده می‌کند. بنیان‌گذار اجتماع همه مردم را به بالاترین سطح هر کمالی دعوت می‌کند ولی تنها برخی به آن می‌رسند و مابقی بر حسب استعدادها به درجات پائین‌تر راه می‌یابند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۰) و از آنجا که هدایت دینی خاص افرادی ویژه نیست قرآن دارای مثل شده است، یعنی معانی را که برای مردم شناخته شده نیست در قالب معانی معروف می‌ریزد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۳) که آیه: *أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا ...* (الرعد / ۱۷) مثال آن است. معارف نیز وقتی در وادی درآمد به شکل قالب لفظ درمی‌آید که همه منظور صاحب کلام نیستند و نمونه‌ای از آن بسیار، هستند. این الفاظ وقتی از ذهن‌ها عبور می‌کند و ذهنی از آن چیزهایی می‌فهمند که مثل کف مقصود اصلی نیست، زیرا ذهن ما با معلومات خود در معانی الفاظ تصرف می‌کند که این تصرف در مفاهیمی که مأنوس نیست بیشتر و در احکام کمتر است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۳: ۹۵).

خداوند معارف را در سطح افکار عامه مردم تنزل داده است. به همین سبب قرآن دارای آیات متشابه شده است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳: ۹۷) و امامان آن معانی را از قرآن انتشار می‌دهند که خدا به آنان اذن داده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۴۸۲).

علامه تلویحاً از عرفایی که اسرار حق را فاش کرده و به تکفیر و مشکلات جدی دچار شدند، انتقاد می‌کند و می‌نویسد: "صوفیه در مورد اموری سخن گفتند که با ظاهر دین و عقل متناسب نبود و برای توجیه گفتند فهم اهل ظاهر از آن عاجز است. اگر آنچه گفته‌اند مغز دین بوده و اظهار آن کار صحیحی باشد، آورنده شرع خودش این کار را می‌کرد و این کار صحیح نیست" (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۵۷).

۴ - ۱ - ۲ - معرفت الله

در تعریف معرفت الله گفته شده علمی که شک به آن راه ندارد، زیرا معلوم ذات خدا و صفات او است (ابو خزام، ۱۹۹۳: ۱۶۵). معروف است که آیه: *وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ* (الذاریات / ۵۶) به ليعرفون تفسیر شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۸: ۱۱۵) و علی (ع) در اولین خطبه نهج البلاغه می‌فرماید: "اول الدین معرفت" (سیدرضی، ۱۳۸۷، خطبه ۱: ۱۳) و جای دیگر می‌گوید: "

معرفتی بالنورانیة معرفة الله و معرفة الله معرفتی بالنورانیة" (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۶: ۷)، زیرا اهل بیت محال معرفة الله هستند (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ج ۲: ۶۰۹).

علامه حکمت در آیه: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (البقره/ ۲۶۹)، را معرفت می-داند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۲۰)، همان طور که نور در آیه: مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ (النور/ ۳۵)، نور معرفت است که دنبالش سعادت ابدی قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۱۶۸) و همه موجودات به نوعی این معرفت الهی را دارند، زیرا آیه: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ (النور/ ۴۱)، تسبیح را به همه آنها نسبت داده و تسبیح از کسی صحیح است که بداند چه کسی را تسبیح می کند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۱۷۰).

ایشان معرفت الله را ضروری دانسته و از این نظر راه آن را شناخت با خدا می داند که همه چیز با خدا شناخته می شود (همان: ۳۴۷) و این همان شناخت موسی است که چون در مقام حضور بود، خداوند به او گفت: إِنِّي أَنَا اللَّهُ (طه/ ۱۴) و مسمی را با اسم معرفی -رد و نگفت الله منم. یعنی او با دیدن ذات با وصف آشنا شد نه با وصف ذات را بشناسد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۱۹۴). این خداشناسی در واقع رفع غفلت از وجود بدیهی خداوند است که آیه: أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ (النور/ ۲۵) به آن اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۱۳۶).

علامه از امام صادق (ع) نقل می کند که تنها راه شناخت خدا شناخت با خود او است و اگر کسی او را به غیر او بشناسد همان غیر را شناخته است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۲) و از آن نتیجه می گیرد موجودی مستقل از خدا نیست و اگر علم ما به چیزی تعلق بگیرد به آفریدگار آن نیز تعلق گرفته- است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۴۵). به همین سبب در تفسیر آیه: عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ (المائدة/ ۱۰۵)، حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه، را نقل کرده و آن را معروف دانسته، سیر انفسی را به دلیل شامل بودن بر ذات نفس و ادوات روحی و عوارض آن و ملکات فاضله و رذیله، بهتر می-داند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۵۲).

نتیجه معرفت الله خشیت به خداوند است. آنان خدا را به اسماء، صفات و افعالش می شناسند و این شناخت تام به آنان آرامش می دهد و آثارش را در اعمالشان می گذارد و فعلشان مصدق قولشان می شود (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۷: ۵۹).

۴ - ۱ - وحدت وجود

ظاهراً اولین کسی که وحدت وجود را به کاربرد ابن سبعین (د ۶۶۹ق) بوده است (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۱۱۵) و اولین کسی که گفت: لیس فی الوجود الا الله، معروف کرخی (د ۲۰۰ ق) می باشد (عین-

القضات، ۱۳۷۳: ۲۵۶). برخی نیز معتقدند وحدت وجود را اولین بار ابن عربی بیان کرده- است (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۳)، اما در آثار قبل از او هم البته نه به این نام بوده است. مثلاً عطار که افکار ابن عربی به او نرسیده بوده، وحدت وجود را به شدت در کلماتش دارد (مطهری، ۱۳۹۰: ۹۴). برخی از تفاسیر این نظریه خطای فاحش و غیرقابل قبول است مانند اینکه خداوند مجموع عالم ظاهری است که این قول به جهله صوفیه نسبت داده شده است (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۳: ۳۴۵).

این باور بر مقدماتی استوار است. مقدمه اول این است که وجود و عدم، نقیض یکدیگرند و دو نقیض با هم جمع نمی شوند، زیرا لازم می آید چیزی ضدش را قبول کند که محال است. مقدمه دوم اینکه قلب حقایق محال است. مثلاً حقیقت انسان سنگ نمی شود و نتیجه اینکه برای اشیاء اگر از ناحیه خودشان وجودی بود محال بود قبول عدم کنند، حال آنکه معدوم می شوند، پس باید ملتزم شویم به اینکه آن‌ها موجود نیستند و فقط خدا موجود می تواند باشد، زیرا عدم بر او محال است و اشیاء تجلی و ظهور و اشراق او هستند (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲، ج ۳: ۲۱۰).

وحدت به معنی استقلال ذات حق تعالی شأنه در وجود است که با وجود این استقلال و عزت، هیچ موجود دیگری توان استقلال را نداشته و وجودش وجودی ظلّی و تبعی است، همچون سایه شاخص که به دنبال آن می-گردد. تمام موجودات وجودشان از حق است؛ همه آیه و نماینده می باشند. بنابراین همه ظهورات او می باشند و تجلیات ذات اقدس وی هستند. اما ظاهر از مظهر جدا نیست و متجلی از متجلی فیه انفکاک نمی تواند داشته باشد و گرنه دیگر ظهور و تجلی نیست و دو وجود جدا است. عینیت حق با اشیاء، عینیت ذات بسیط ما لا اسم له و لا رسم له با اشیاء نیست؛ زیرا آن قابل- وصف نیست و این اشیاء به وصف می آیند. او تعین و حد ندارد؛ اینها همگی محدود و متعین هستند.

عینیت به معنی عینیت علت با معلول و خالق با فعل و ظاهر با ظهور است. بدین معنی که اگر

فرض رفع حدود و تعینات شود، دیگر غیر از وجود بحت و بسیط و مجرد چیز دیگری در میان نمی ماند و نمی تواند در میان بماند. وحدت وجود به معنی تعلق و ربط حقیقی- نه اعتباری و توهمی و خیالی- همه موجودات است با خالقشان و در این صورت دیگر فرض زنگار استقلال در موجودات بی معنی می شود. همه با خدا مربوط بوده، بلکه ربط صرف می باشند و خالق متعال که حقیقت وجود و أصل الجود و الوجود است با تمام اشیاء معیت دارد؛ نه معیت یک به علاوه یک که غلط و عین شرک است بلکه فی المثل مانند معیت نفس ناطقه با بدن، و معیت عقل و اراده با افعال می باشد

(حسینی طهرانی، ۱۴۳۲: ۳۷۳).

مرحوم طهرانی می‌نویسد: «به استناد علامه طباطبایی گفتم: گویا غالب آیات قرآن وحدت وجود است؟ ایشان پاسخ داد: غالب نه بلکه همه آن. قرآن بنیادش اصله الحق و الوجود و توحید صرف است» (حسینی طهرانی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۲۵۰).

علامه با استفاده از آیه: *إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ* (فصلت / ۵۴)، می‌آورد: «هیچ مکانی از خدا خالی نیست و هیچ چیز از او پنهان نیست و داخل در چیزی هم نیست». (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۷: ۶۱۵). سپس با ذکر سخنی از پیامبر که خدا در همه جا یافت می‌شود و هیچ جا لحظه‌ای از او خالی نیست. او غایب غیرمفقود و حاضر غیرمحدود است (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۱۰) و سخنان امام علی (ع)، نتیجه می‌گیرد که ذات پروردگار صرافت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۵۵) و از آیه: *أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ* (النور / ۲۵)، نتیجه می‌گیرد که خداوند هرگز خفا ندارد و بدیهی‌ترین بدیهیات است که جهل به آن تعلق نمی‌گیرد (همان، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۱۳۶).

هستی هر موجودی قائم به وجود او و تکون یافته به امر او و تحول‌پذیر به اذن او است. موجودی دارای اقتضای خارج از ذات او وجود ندارد که او را وادار به تصرفی کند. چگونه ممکن است چیزی از مشیت او تخلف کند با اینکه غیری نیست تا چیزی به سوی او رجوع کند؟ (همان، ج ۱۰: ۱۱۱) و این دیدگاه را می‌توان همان وحدت وجودی نامید که ابن عربی از آن دفاع می‌کند.

ایشان تکیه موجودات به خدا و بقای آن‌ها را به او مطرح کرده و می‌نویسد: "بنابر آیه: *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ* (القصص / ۸۸) همه موجودات هالک و باطل هستند و حقیقتی جز آنچه خدا به آن‌ها داده ندارند و آنچه منسوب به خدا نباشد موهوم و وهم متوهم است (همان، ج ۱۶: ۱۳۴). هر موجودی فی نفسه هالک و باطل است و حقیقتی جز آنچه از ناحیه خدا به آن افزوده شود، ندارد و آنچه به خدا منسوب نباشد حقیقت ندارد و موهوم خیال است. ممکن ذاتاً معدوم و هالک است (همان، ج ۱۶: ۱۳۶).

قوام هر چیزی به خدا است و اگر موجودات چشم‌برهم‌زدنی ارتباطشان با خدا قطع شود فانی و معدوم می‌گردند، پس ملک او چیزی نیست که ممکن باشد کسی آن را بگیرد و آیه: *لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا* (الاسراء / ۴۲) همین را می‌گوید (همان، ج ۱۳: ۱۴۹).

زام همه امور به دست اوست و غیر او هرچه هست جز سراب و وهم نیست و آن را به جهت آزمایش جلوه داده است (همان، ج ۱۳: ۴۴۰). حق بودن خلقت که در آیه: *خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ* (العنکبوت / ۴۴) مطرح شده است، یعنی هرچه غیر خدا است مخلوق او و قائم به او است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۶: ۱۹۷).

بنابر این مطابق نتیجه اصلی از وحدت وجود موجودات تنها باید نمایانگر وجود اصلی باشند و علامه این مهم را از یاد نبرده و در جایی دیگر می‌آورد: "دقت در قرآن شکی نمی‌گذارد که همه موجودات آیت خدا هستند و اسماء و صفات او را مجسم می‌کنند. وجود آیت آینه‌ای و فانی در صاحب آیت است و اگر مستقل بود آیت او نبود موجودات از نظر مخلوق بودن افعال او هستند و فعل هم سنخ فاعل است (همان، ج ۱۶: ۲۷۰).

علمای بالله هر چیزی را آیه و علامت صفات جمال و جلال خدا می‌بینند و برای هیچ موجودی اصالت و استقلال و نفسیت قائل نیستند و موجودات را آینه‌هایی می‌بینند که با حسن خود حسن ماورای خود را که نامحدود است جلوه‌گر می‌سازند (همان، ج ۱۱: ۲۱۶).

بنابر آیه: وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (الذاریات / ۲۰) نیز به هر سو روکنیم آیتی روشن و قاطع بر وحدانیت رب می‌بینیم (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۸: ۵۶۰). این حالت در قیامت نیز جلوه‌دارد. آیات: وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القیامة / ۲۲-۲۳) می‌رساند که آن‌ها در هر مشهدی از جنت و نعم پروردگار خود را می‌بینند زیرا همه چیز را آیت او می‌دانند و نظر به آیت از آن جهت که آیت است نظر به صاحب آن است. از این حیث که این دیدن قلبی است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۱۷۸).

۴- ۱- ۴- تجلی

تجلی و ظهور از دیگر مسایل محوری عرفان است که در تمام مسائل عرفانی حضور دارد و دارای نقش کلیدی است به گونه‌ای که با درک درست آن می‌توان گفت اساس عرفان درک شده است و دیگر مسائل عرفانی به منزله آثار و نتایج آن است (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۱۴). به همین جهت صدرالمآلهین هنگامی که علیت را به تجلی و ظهور برگرداند اعلام کرد با این کشف جدید فلسفه به کمال خود رسید (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۴) و گفت: «برهان آن از عطایای الهی بر حسب عنایات ازلی خدا بر من است که از جود خود این معارف را بهره من از علم قرارداد» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۲).

در تعریف تجلی گفته‌اند: ما يظهر للقلوب من انوار الغیوب (جیلی، ۱۳۱۶: ۶۴). ابن عربی تجلی را موطن پنهانی می‌داند که اگر شرع از آن حرف نمی‌زد او نیز سکوت می‌کرد، لکن حتی بسیاری از اهل الله که تجلی حق را شهود کرده‌اند، به آن معرفت ندارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۵۱۶). وی آینه را نهاد تجلی می‌داند، زیرا امری حقیقی و اصیل در امری مجازی بدون لزوم حلول و اتحاد و تنزل و تجافی، منکشف می‌شود (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۲) و عصاره فلسفه او همین تجلی است (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۱۶۷).

علامه کلمه تجلی را در آیه: وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (الشمس/۳)، به معنای ظهور و پیداشدن چیزی بعد از خفاء آن (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۵۰۸) و در آیه: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ (الاعراف/۱۴۳) به معنای قبول جلاء و ظهور می داند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۰۴) و می آورد: "تجلی خدای تعالی فی حد نفسه امر ممکن است و تنها اندکاک و از بین رفتن طرف تجلی مانع این است که خداوند خود را تجلی دهد و اگر این مانع نبود خداوند خود را برای هرکسی که شایستگی دارد تجلی می داد، همچنان که در روایات بسیار زیادی از طرق ائمه وارد شده که خداوند سبحان برای اهل بهشت تجلی می کند و اهل بهشت در هر روز جمعه به زیارت خدای تعالی موفق می شوند" (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۳۳).

در تفسیر آیه: وَإِذَا أذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضِرَاءٍ مَسْتَهْمٍ إِذَا لَهُمْ مَكْرًا فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ (یونس/۲۱)، می نویسد: "التفاتی از غیبت به خطاب به کاررفته است. شاید نکته اش این باشد که جمله قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا را در چشم شنونده مجسم سازد، کأنه بعد از آنکه به رسول گرامی اش فرموده: بگو که خدا مکرش سریع تر است، خواست تا این معنا را به طور مجسم توضیح دهد، لذا ناگهان روی سخن از آن جناب برگردانید و دفعه برای مردم تجلی کرد و با خود آنان سخن گفت و سبب أَسْرَعُ مَكْرًا بودن خود را بیان کرد و سپس خود را از مردم محجوب ساخته و مردم در غیبت واقع شدند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۴۹) همین نگاه در تفسیر آیه: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الاسراء/۱)، وجود دارد و اگر این التفات به کار نمی رفت و گفته می شد: لیریه من آیاته، این نکته حاصل نمی شد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۷).

۴ - ۱ - ۵ - ولایت

ولایت از ارکان عرفان است و همه مشایخ بر اثبات آن موافقند (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۱۷). ولایت عرفانی تخلق به اخلاق الهی، بقای بعد از فنا و صحو پس از محو است (نجم الدین کبری، ۱۳۹۵: ۳۶). حصول این دولت عظمی و سعادت کبری به آن است که حق متولی امر بنده و حافظ و ناصر وی گردد (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۲۱۲).

علامه به مناسبت های مختلف و ذیل آیات گوناگون مباحثی مربوط به ولایت خدا و اولیاء الله را مطرح کرده، به بررسی و تبیین این آیات می پردازد. ایشان در تفسیر آیه معروف: أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخْوَفُ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخْزَنُونَ (یونس/۶۲)، مفهوم ولایت را برطرف شدن واسطه غیرهجنس میان دو چیز می داند و از باب استعاره به نزدیکی دو چیز، حال مکانی یا خویشاوندی یا غیره تعمیم می دهد و از این بحث لغوی نتیجه می گیرد که ولایت خدا بر بنده به معنی تدبیر امور او است آنطور که کسی

چنین ارتباطی با آن بنده نداشته باشد و ولی خدا بودن بنده از آن طرف دیگر به معنی وصل بنده به خدا است طوری که همه هدایت و برکات را از خدا بگیرد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۱۳۰).

ایشان مفهوم طوبی لَهُمْ در آیه: الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ (الرعد/۲۹)، را ولایت خدای تعالی می‌داند. یعنی حالی که هر چه برای عبد تقدیر کند، مایه سعادت اوست. اگر چیزی به وی عطا کند خیر اوست و اگر هم منع کند باز خیر اوست (همان، ج ۱۱: ۴۸۸).

از نظر علامه مراد از امانتی را که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از قبول آن سر باز زدند و فقط انسان آن را پذیرفت، نیز ولایت الهی است (همان، ج ۱۶: ۵۲۶) و آیه: وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا (طه/۱۲۴)، کسانی را می‌گوید که از ابتهاج مؤمنین حقیقی در سایه ولایت الهی در غفلت هستند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۲۱۰). وی در شرح آیات دیگر به بیان اوصاف و احوال اولیاء الله پرداخته، به- عنوان نمونه آنان را دارای اسلام و ایمان مرتبه چهارم یعنی فراگیری ایمان در سراسر وجود آدمی می- شناسد (همان، ج ۱: ۴۵۷).

با توجه به توصیفات علامه در المیزان و سایر آثار ایشان، وی مفهوم ولایت الله و اولیاء الله را به- نوعی مترادف با فنای فی الله می‌دانند که نصیب برخی از بندگان خاص می‌شود.

۴-۱-۶ - حجاب

حجاب میان انسان و هویت حقیقی او و انسان و خدا، از اساسی‌ترین و پرکاربردترین اصطلاحات و مفاهیم عرفان اسلامی است و طبعاً زمانی که هدف عرفان وصول به خداوند باشد، موانع این وصول نیز اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کنند. این مبحث در نخستین گفته‌ها و نوشته‌های عرفان کاملاً شایع است (چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۱۲).

در تعریف آن گفته‌اند: حائلی میان مطلوب و طالب و حضور و صور وجودی در دل که مانع قبول تجلی حقایق می‌شود (ابوخزام، ۱۹۹۳: ۷۳) و در کل هر چه غیر خدا باشد حجاب است (حسینی- طهرانی، ۱۴۳۲، ج ۱: ۱۱۹). حجاب همه عوالم دنیا و آخرت است که در حدیث صحیح هفتاد هزار عالم است (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۳: ۳۱۱) و به دو نوع کلی حجب نور و ظلمت تقسیم می‌گردد.

در المیزان آنچه مربوط به موضوع حجب مطرح است، خلاصه مبحث حجاب در عرفان اسلامی می‌باشد. علامه گناه و به دنبال آن قساوت قلب را عامل حجاب می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۲۶۹) که همان حجاب ظلمت است و حجاب نور را به نوعی حدود ذاتی موجودات می‌داند و از امام رضا (ع) نقل می‌کند که خدا از موجودی نهان نیست مگر به وسیله خود آن موجود و حجاب از مشاهده خدا خود موجودات هستند (مفید، ۱۴۱۴: ۵۹۸). وی حجاب خود را از موانع درک حقیقت دانسته و دلیل

عدم شهود خداوند برای موجودات را خودبینی آنان می‌داند که مانع از مشاهده دائمی خداوند شده- است و با ذکر احادیث متعدد در بحث روایی، به حجاب بودن خود و آفرینش خلق تأکید دارد، بدین سبب مایوس شدن زمان گرفتاری در کشتی درحال غرق، این خود را شکسته و دل را متوجه خداوند می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۴۲).

علامه تعدد حجاب را نیز پذیرفته و از جبرئیل حدیثی نقل می‌کند که میان خدا و خلق هفتاد هزار حجاب است و بین من و خدا چهار حجاب است که دو تای آن نور و ظلمت می باشد (قمی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۳: ۱۵). با این همه مخلوقات برتر او به این درک ارجمند رسیده‌اند که حجاب‌های میان آن‌ها و خدا برداشته شود (همان، ج ۱: ۶۶).

میان مقربان و خدا حجابی نه در محسوسات و نه موهومات، نه نفس و نه ابلیس نمانده است، زیرا هرچه مقابل آنان قرارگیرد آیتی از خدا و نه حجاب است (همان، ج ۱۱: ۲۱۹) که نشانه آن آیاتی مانند: نُورِ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (الانعام / ۷۵)، می باشد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۸۷). همچنین چون محجوب از خدا نیستند، به دست او شراب می‌نوشند. خداوند همه واسطه‌ها را حذف کرده و نشانادن به ایشان را مستقیماً به خودش نسبت داده است: وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا (الانسان / ۲۱) و این از همه نعم بهشتی افضل است و خواست خود بشر به آن نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۲۱۰).

این حجب چنان برداشته شده که امام صادق (ع) در تفسیر *أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ* (الرعد / ۲۸)، می‌گوید: «به محمد (ص) نیز قلوب آرامش می‌یابند، زیرا ذکر خدا و حجاب خدا است» (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۵۰۱)، یعنی پیامبر و خدا آنچنان بی حجاب نزد یکدیگر حاضر هستند که آرامش قلوب چه با خدا و چه با او حاصل است و او خود حجاب خدا شده است.

این حال در قیامت که *يَوْمَ تُبَلَى السَّرَائِرُ* (الطارق / ۹) است، برای همه انسان‌ها وجود خواهد داشت و مردمی که در دنیا به خاطر اشتغال به سبب‌های موهوم از معرفت خدا محجوب بودند، در قیامت به سبب از کار افتادن آن سبب‌های موهوم این معانی برایشان بروزمی‌کند و هر سببی که حاجب از درک حقایق باشد، فرومی‌افتد و این مفهوم آیه: *يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَأَ يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ* (المؤمن / ۱۶) می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۷: ۴۸۴).

۴ - ۲ - عرفان عملی

سلوک همان عرفان عملی دانسته شده که از منزل اول تخلیه تا آخرین منزل توحید ادامه- دارد (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۰).

۴ - ۲ - ۱ - سلوک الی الله

آیاتی مثل: وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ (الواقعه / ۱۰)، فَلَيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (المطففين / ۲۶)، فَفِرُوا إِلَى اللَّهِ (الذاریات / ۵۰)، وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ (آل عمران / ۱۳۳) و سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (الحديد / ۲۱)، به سیر و حرکت انسان و لزوم تسریع در آن اشاره دارند و سخن امام سجاد (ع) که: "إن الراجل اليك قريب المسافة" (ابن طاووس، ۱۳۶۷: ۶۷)، در همین راستا می باشد.

علامه از آیه: إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا (المائدة / ۱۰۵) سلوک الی الله را می فهمد و می نویسد: "برخی از راه گم نشده به هدف می رسند و برخی گمراه می شوند و بشر گمراه و سعادت مند به سوی خدا حرکت می کنند، زیرا کل راهها به او منتهی می گردد و آیه: إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (الانشقاق / ۶) در همین راستا است" (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۳۹).

امانت ذکر شده در آیه: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ (الاحزاب / ۷۲) نیز کمالی است که در اثر سلوک حاصل می شود که از حضيض ماده به اوج اخلاص برود (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۶: ۵۲۵).

آیه: عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ (المائدة / ۱۰۵) راه سلوک را نفس مؤمن می داند. از آیه معلوم می شود نفوس همان راه هستند نه راهرو، یعنی نفس شما راه هدایت است و طریقی است که باید سلوک کنید و به خدا ختم می شود و نفس هر لحظه در سیر و حرکت است. خود نفس است که دارای تطورات و درجات و مراحل است که مطابق آیه: أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى (النجم / ۴۲) به خدا ختم می شود و این راهی اختیاری نیست و از إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (الانشقاق / ۶) فهمیده می شود که چاره ای جز پیمودن آن وجود ندارد و شامل مؤمن و کافر است و آیه نمی خواهد مردم را سفارش کند از پیمودن راه سرپیچی نکنند، بلکه می گوید درست بروید (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۴۵).

علامه مراحل سلوک را به نوعی از آیات: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ... (الانفال / ۲-۴) استفاده می کند. این آیات به پنج صفت لرزش دل هنگام یاد خدا، زیاد شدن ایمان، توکل، نماز و انفاق اشاره دارند. سه صفت اول قلبی و دو صفت بعدی جوارحی است و ترتیب آنها رعایت شده است. ابتدا نور ایمان وارد شده و چون زیاد شود قلب را متأثر می کند. ایمان در اثر سیر در آیات خدا، زیاد شده به یقین می رسد و چون مقام خدا را شناخت که همه امور به دست او است، بر او توکل می کند و سپس با خضوع عبادت می کند که همان

نماز است و حوائج اجتماع خود را برآورده می‌کند که همان انفاق است. درجات نام‌برده شده مراتب معنوی است و مانند تفاوت درجات ایمان متفاوت است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۹: ۱۲).

۴ - ۲ - ۲ - شهود

در تعریف آن گفته‌اند: غیبت از محسوسات و آشکارشدن حقایق مانند آنچه در خواب روی می‌دهد که به آن واقعه و اگر بی‌عینیت روی دهد کشف می‌گویند (جامی، ۱۳۷۰: ۶۴). ابن عربی معتقد است عوام اهل تقلید و خواص اهل شهود و کشف هستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۸). نتیجه شهود ضروری و در خود انسان بوده و قابل رد نیست. زیرا برهانش درون خودش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۱۹).

علامه مانند دأب برخی عرفا، بر شهود به‌عنوان منبع مستقل تکیه نمی‌کند و در مقدمه المیزان می‌گوید: "ما در این روش تجربی بر بحث فلسفی یا علمی یا کشف عرفانی تکیه نمی‌کنیم (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۰). وی منظور از دیدن برهان خداوندی را در آیه: لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ (یوسف / ۲۴) کشف و شهودی می‌داند که انسان با دیدن آن مطیع می‌گردد و میل به معصیت نمی‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۷۴).

آیه يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (المطففين / ۲۱) به معاینه با چشم خود اشاره دارد و نظیر این مشاهده در آیات: كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (التكاثر / ۵-۶) آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۸۷). این حقیقت قرآنی قابل انکار نیست که داخل شدن تحت ولایت الهی دری از ملکوت آسمان‌ها به روی انسان بازمی‌کند که حقایقی می‌بیند که دیگران نمی‌بینند. آیات مختلفی به این مهم اشاره دارند مانند: الَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (العنكبوت / ۶۹)، وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْيَقِينُ (الحجر / ۹۹)، نُرِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (الانعام / ۷۵) و این موهبت را به هر بنده-ای خواست اختصاص می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۴۲) و این همان نوری است که به آنان داده شده: جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ (الانعام / ۱۲۲) (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۴۶۶).

یقین آخرین درجه‌ای است که انبیاء در سیر تکاملی خود به آن می‌توانند برسند و آثار آن کنار رفتن پرده حواس از روی حقایق عالم است و آن مقداری که خدا خواسته از آن حقایق آشکار می‌شود (همان، ج ۷: ۲۴۴). انسان‌های الهی چیزهایی می‌بینند و می‌شنوند که مردم از آن محرومند. عقل و اراده آن‌ها به جاهایی می‌رسد که مردم نمی‌رسد و شعور و اراده‌ای فوق دیگران دارند (همان، ج ۷: ۴۶۶).

ایشان در باب ارزش شهود می‌آورد: "ابراهیم در آیه: رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى (البقره/ ۲۶۰) تقاضانکرد که حیات اجزای مردگان را ببیند، بلکه شهود فعل الهی و حق‌الیقین را خواست. زیرا مشاهده اثری دارد که علم ندارد. مثلاً خداوند به موسی خبرداد قومه گوساله‌پرست شده‌اند و او با علم به اینکه سخن خدا راست است، غضب نکرد و چون به چشم خود دید غضب- کرد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۵۷۴).

ع - ۲ - ۳ - فنا

ظاهراً اول کسی که از فنا و بقا سخن گفته ابوسعید خراسی است (خواجeh عبدالله انصاری، ۱۳۸۰: ۱۵۹). افزایش تجلیات سبب می‌شود عارف خود را لکه‌ای در برابر تابش انوار قدسی ببیند، پس آرام بوی نیستی به مشام جان او می‌رسد و تازیانه‌های فنا را بر پیکر روح حس می‌کند سرانجام تازیانه رحمت، خود پنداری را از او محو و فقر او را بر او آشکار می‌کند و خود را عین فقر می‌یابد و به- طور کلی از توجه به خود منصرف، در وجه حق فانی می‌شود (شجاعی، ۱۳۹۰: ۲۴۵).

بنابر آیات: كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (الرحمن / ۲۶) و كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (القصص / ۸۸)، همه چیز فانی است و فانی شدن فانی بی‌معنا است، بنابراین منظور از فنا رهایی از پندار موجود بودن مخلوقات و شهود فنای آنان است (طیب، ۱۳۸۹: ۴۸).

علامه معتقد است آیات: اِنِّي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيفَةً (البقره / ۳۰) و يَا دَاوُودُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْاَرْضِ (ص / ۲۶)، خلافتی را می‌گوید که در صفت و عمل مستخلف را نشان می‌دهد و آینه آن باشد و اراده و حکم خدا را انجام دهد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۷: ۲۹۶). همان‌طور که در بیان آیه: يَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ (الرحمن / ۲۷)، از امام سجاد (ع) آمده وجه خدا که مردم رو به سوی آن می‌آیند، ماییم (قمی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۳۴۵) و در این معنا روایاتی دیگر نیز هست (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۷۳: ۱۹).

او از تقسیم ثلاثه انسان‌ها در سوره واقعه به سابقون و اصحاب یمین و اصحاب شمال، استفاده می‌کند که نفوس دارای عمل، دو دسته هستند. یکی رهین اعمال خود که مجرمین می‌باشند و یکی آزاد شده از آن که اصحاب یمین هستند و پیام آیه: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ. اِلَّا اَصْحَابَ الْاِيْمِيْنِ (المدثر / ۳۸-۳۹) همین است، لکن مقربان چنان در عبودیت استقرار دارند که اصلاً خود را صاحب نفس نمی‌دانند تا چه رسد به صاحب عمل و هر دو را ملک خدا می‌بینند. آنان حتی حضور در محضر خدا و حسابرسی اعمال ندارند و از این مبحث خارجند و این سخن آیات: فَانْتَهُمُ لِمُحْضَرُونَ. اِلَّا عِبَادَ اللّٰهِ الْمُخْلِصِينَ (الصافات / ۱۲۷-۱۲۸) است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۱۵۲).

آن‌ها همان ابرار در آیه: *إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا* (الانسان / ۵) هستند که خلق و امرشان به دست خدا است و مالک نفع و ضرری برای خویش نیستند و اراده‌ای جز اراده خدا ندارند و عملی جز آنچه او بپسندد انجام نمی‌دهند و خالص برای او هستند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲۰: ۲۰۰).

علامه در تفسیر آیه: *وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ* (سبأ / ۲۳) گروهی دیگر از این فانیان مقرب را معرفی کرده و می‌نویسد: "دلیل فرع قلوب ملائک این است که از خود بی‌خود و از هر چیز منصرف هستند و غیر از پروردگارشان به چیزی توجه ندارند و چون فرع زایل شود از یکدیگر در مورد سخن خدا سؤال می‌کنند. آنان جز از خدا از هر چیزی غافلند و تنها گرد ساحت کبریایی او می‌چرخند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۶: ۵۶۲) و این فنا را در آیه: *أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ* (ص / ۷۵) پی‌می‌گیرد و عالین را موجوداتی می‌داند که مقامشان اجل از سجده برای آدم است و غرق در توجه به خدا هستند و جز او درکی ندارند. ایشان سایر معانی ذکرشده برای عالین را مانند علو و استکبار به دلیل ناسازگاری با مقتضای مقام ردّ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۷: ۳۴۴).

۵ - نتیجه‌گیری

۱- به-نظرمی‌رسد زیربنای عرفانی در تفکر علامه، به میزان قابل‌توجهی می‌تواند برداشت‌های تفسیری ایشان را تحت‌تأثیر قرار دهد. این مهم با بازیابی مهمترین اصول و مبانی عرفانی در المیزان قابل‌درک است.

۲- علامه بر عرفان برآمده از آیات و روایات پایبند است و این همان چیزی است که از استادان خود همچون آیت الله سیدعلی قاضی گرفته‌است. عرفان ایشان مبتنی بر اصولی است که از دایره ثقلین خارج نیست و از آن نمونه می‌توان به معرفت نفس، عبودیت و بندگی، شریعت محوری، وحدت-گرایی، فنا در حق و ولایت مداری اشاره نمود که آن‌ها را در بستر آیات و روایات و درون روش قرآن به قرآن بیان می‌کند.

۳- عرفان المیزان، به دلیل بستر قرآنی آن و شخصیت فخیم علامه، یکی از شواهد دقیق و قابل‌استناد در مباحث عرفان ناب اسلامی می‌باشد.

منابع و مأخذ

- ۱ - قرآن کریم (۱۳۸۶ش)، ترجمه محمد کاظم معزی، پنجره. تهران.
- ۲ - ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، به کوشش هاشم حسینی، جامعه مدرسین حوزه علمیه. قم.
- ۳ - (۱۴۰۶ق)، من لا یحضره الفقیه، به کوشش علی اکبر غفاری، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات. بیروت.
- ۴ - (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی. قم.
- ۵ - ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی (۱۳۶۷ش)، الاقبال بالاعمال الحسنه، دار الکتب الاسلامیه. تهران.
- ۶ - ابن عربی، محیی الدین (بی تا)، الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه، به کوشش عثمان یحیی، دار احیاء التراث العربی. بیروت.
- ۷ - (۱۳۶۶ق)، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بی جا: الزهراء.
- ۸ - ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس. مشهد.
- ۹ - ابوخرام، انور فؤاد (۱۹۹۳م)، معجم المصطلحات صوفیه، بی نا. بیروت.
- ۱۰ - استیس، والتر ترنس (۱۳۷۹ش)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، سروش. تهران.
- ۱۱ - ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۷۸ش)، صوفیسم و تائویسم، روزنه. تهران.
- ۱۲ - برومند سعید، جواد (۱۳۷۰ش)، زبان تصوف، پاژنگ. تهران.
- ۱۳ - پور نامداریان، تقی (۱۳۶۷ش)، رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی، علمی و فرهنگی. تهران.
- ۱۴ - جامی، عبدالرحمان بن احمد (۱۳۷۰ش)، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
- ۱۵ - الجیلی، عبدالکریم (۱۳۱۶ق)، الانسان الكامل فی معرفه الاوائل و الاواخر، به کوشش ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد، بی نا. قاهره.
- ۱۶ - چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸ش)، درآمدی بر تصوف، ترجمه جلیل پروین، حکمت. بی جا.
- ۱۷ - حسینی طهرانی، محمد حسین (۱۴۳۲ق)، الله شناسی، علامه طباطبائی. مشهد.

- ۱۸ - (۱۴۳۳ق)، رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی‌الباب، علامه طباطبایی. مشهد.
- ۱۹ - (۱۴۳۲ق)، روح مجرد، علامه طباطبایی. مشهد.
- ۲۰ - خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱ش)، تقریرات فلسفه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. تهران.
- ۲۱ - خواجه عبدالله انصاری، عبدالله بن ابی منصور (۱۳۸۰ش)، الطبقات صوفیه، به کوشش محمد مولایی، فروغی. تهران.
- ۲۲ - دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳ش)، لغتنامه، دانشگاه تهران. تهران.
- ۲۳ - رحیمیان، سعید (۱۳۸۳ش)، مبانی عرفان نظری، سمت. تهران.
- ۲۴ - (۱۳۷۶ش)، تجلی و ظهور در عرفان نظری، دفتر تبلیغات اسلامی. قم.
- ۲۵ - زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۴ش)، ارزش میراث صوفیه، امیر کبیر. تهران.
- ۲۶ - سبحانی، جعفر (۱۳۶۳ش)، دومین یادنامه علامه طباطبایی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی. تهران.
- ۲۷ - سیدرضی، ابوالحسن محمد (۱۳۸۷ش)، نهج البلاغه، ترجمه علی نقی فیض الاسلام، فقیه. تهران.
- ۲۸ - شجاعی، محمد (۱۳۹۰ش)، کیمیای وصال، سروش. تهران.
- ۲۹ - صدرالدین شیرازی، محمد (بی تا)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه، مصطفوی. قم.
- ۳۰ - طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸ش)، شیعه در اسلام، بوستان کتاب. قم.
- ۳۱ - (۱۳۸۸ش)، بررسی‌های اسلامی، بوستان کتاب. قم.
- ۳۲ - (۱۳۷۹ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی. قم.
- ۳۳ - (۱۳۶۱)، یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبایی، شفق. قم.
- ۳۴ - طیب، مهدی (۱۳۸۹ش)، شراب طهور، سفینه. تهران.
- ۳۵ - عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد بن علی (۱۳۷۳ش)، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، منوچهری. تهران.
- ۳۶ - قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، تفسیر القمی، مؤسسه الاعلمی. بی‌جا.
- ۳۷ - مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲ش)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، دار الکتب الاسلامیه. تهران.
- ۳۸ - مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶ش)، در جستجوی عرفان اسلامی، مؤسسه امام خمینی. قم.
- ۳۹ - (۱۳۸۱ش)، مرزبان وحی و خرد، بوستان کتاب. قم.

- ۴۰ - مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ش)، مجموعه آثار، صدر. تهران.
- ۴۱ - (۱۳۹۰ش)، عرفان حافظ، صدر. تهران.
- ۴۲ - معرفت، محمد هادی (۱۳۸۵ش)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب، ترجمه علی خیاط، مؤسسه فرهنگی تمهید. قم.
- ۴۳ - مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، الاختصاص، به کوشش علی اکبر غفاری، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه. قم.
- ۴۴ - نجم الدین رازی، عبد الله بن محمد (۱۳۶۳ش)، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به کوشش حسین حسینی، کتابخانه سنایی. تهران.
- ۴۵ - نجم الدین کبری، احمد بن عمر (۱۳۹۵ق)، الاصول العشره، به کوشش عبدالغفور لاری، مولی. بی جا.
- ۴۶ - نوپا، پل (۱۳۷۳ش)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- ۴۷ - نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۶۶ش)، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، هما. تهران.
- ۴۸ - هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴)، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، سروش. تهران.

Received: 2022/11/14 scientific quarterly journal of Islamic mysticism
Accepted: 2023/1/24 (Erfan.eslami.zanjan@gmail.com)
Vol.21/No.80/Summer2024 <https://sanad.iau.ir/journal/mysticism>
<https://doi.org/10.71502/mysticism.2024.1123819>

Effect of Mystical Propensity of Allameh Tabataba'i on Tafsir al-Mizan

Mohsen Fatemi Asl¹, Abbas Mosallaipour^{2*}

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran.
Associate Professor, Department of Quranic Sciences & Hadith, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. * Corresponding author, amusallai@gmail.com

Abstract

The mystical character of Allameh Tabataba'i, considering his apprenticeship with the famous mystic Seyyed Ali Ghazi Tabataba'i and the mystical works left by him, is not hidden from anyone, and Al-Mizan's position among his various writings is just as obvious. However, so far no independent and comprehensive research has been observed on the impact of his mystical tendency on Al-Mizan, and this article seeks to examine this issue by putting together the principles of mysticism and Allameh's interpretive interpretations. This is the mysticism that is not out of the circle of weights, and for this reason, and due to the superiority of Allameh's personality in the Islamic world and the Quranic context of Al-Mizan, can be one of the most accurate and reliable evidence in pure Islamic mysticism and scholars' attention to the mystical dimension. Al-Mizan, which is not perceptible at first glance, should attract and place the prominent interpretive figure of Allameh next to a contemplative mystic who can use the most important principles and foundations of mysticism such as annihilation, divine love, manifestation, monotheism and guardianship in the context of solid Quranic discussions. The admirable methods of the Qur'an are presented to the Qur'an. The research method was descriptive-analytical. According to the research findings, Allameh adheres to mysticism derived from Saqalain and its reflection can be seen by examining his interpretive interpretations in Al-Mizan.

Keywords: Allameh Tabataba'i, Mystical propensity, interpretive methods - Al-Mizan