

کاربرد نظریه تشکیک وجود در تفسیر آیات معاد در المیزان

مصطفی شریفیان^۱، علی ارشدریاحی^۲، محمدرضا نقیه^۳

چکیده

هدف این مقاله بررسی نقش نظریه فلسفی «تشکیک وجود» در تفسیر آیات مربوط به معاد در تفسیر المیزان است. فرضیه اساسی ما اینست که نظریه تشکیک و لوازم فلسفی آن، تأثیری جدی و فراگیر در تفسیر این آیات داشته است. برای اثبات این فرضیه ابتدا موارد کاربرد نظریه تشکیک در تفسیر آیات معاد، جمع‌آوری و دسته‌بندی شده، سپس نحوه کاربرد این نظریه و نقش آن در تفسیر آیات تبیین گردیده و این نتیجه بدست آمده است که علامه طباطبائی با تکیه بر این نظریه، صفات مختلف الهی را که ذیل آیات معاد مطرح نموده است و در آن تفسیر حقیقت معاد و سیر حوادث اخروی و نیز تبیین نظام عالم

آخرت، بکار گرفته و نسبت عالم دنیا با عوالم قبل و بعد آن را توصیف کرده است. تفسیر روشمند مفاهیم بنیادین مربوط به معاد از جمله شهادت، شفاعت، عروج، قرب الهی، سعادت و شقاوت و مانند آن‌ها رمزگشایی از حقیقت رجوع الی‌الله، چیستی حیات اخروی و تبیین ملاک درجات و درکات در آخرت، بخشی از نتایج کاربرد نظریه تشکیک است. در این پژوهش هماهنگی و رابطه متقابل میان آموزه‌های دینی و فلسفی، و نادرستی رویکرد تفکیک میان معارف قرآن کریم و یافته‌های فلسفی اثبات شده است.

کلیدواژگان: علامه طباطبائی، تشکیک وجود، آیات معاد، تفسیر فلسفی، المیزان.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)؛ mos.sharifian110@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ arshad@ltr.ui.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان، ایران؛ naghieh@med.mui.ac.ir

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۹

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.30.4.3.0

فرزانه صدر

بگواه تاریخ تفکر اسلامی، مسئله نسبت عقل و نقل از همان قرون اولیه سنت اسلامی، محل گفتگو و اختلاف نظر اندیشمندان بوده است. نزاعهای صورت گرفته در مورد رابطه علوم عقلی از جمله فلسفه با دین و متون دینی نیز در همین راستا قابل توجه است. این مسئله بنیادین که آیا آموزه‌های دینی مجال تفکر عقلی و فلسفه‌ورزی دارند، یا اینکه باید به ظواهر آن ملتزم بود و از تعمق عقلی در آن پرهیز نمود، بستر پدیدار شدن رویکردهای مختلف در اینباره گردیده است. وجود روح فلسفی و عقلی در آموزه‌های معصومین (علیهم‌السلام) باعث شده اندیشمندان شیعی نسبت به اهل سنت - کمتر به ظاهرگرایی و آسیبهای مرتبط با این رویکرد مبتلا شوند. آثار حکمی علمای شیعه نشان میدهد بکارگیری روش عقلی در فهم و تفسیر آموزه‌های اسلامی، نقش جدی در نشان دادن ظرفیت نظری نهفته در این آموزه‌ها داشته است (مطهری، ۱۳۸۳: ۱۶/۳۸۲؛ همان: ۶/ ۸۷۵). نمونه آشکار و اثرگذار این رویکرد را میتوان در میان آثار ملاصدرا و پیروان فکری او دید که در دوره معاصر با تعالیم و آثار علمی-فلسفی علامه طباطبایی به اوج خود رسیده است.

اشراف علامه بر وضعیت فکری-فرهنگی عصر خود، از یکسو و تسلط بر معارف غنی موجود در کتاب و سنت، از سوی دیگر، و نیز مهارت فلسفه‌ورزی و تفکر عقلی، به او این

امکان را داد که به تبیین عقلی و روزآمد معارف دینی بپردازد و اندیشه صحیح اسلامی و شیعی را در برابر هجوم تفکرات جدید فلسفی و شبهات برآمده از آن، ارائه نماید. مهمترین اثر و تلاش علامه در اینباره، تفسیر المیزان بود که با وجود التزام به ظواهر آیات، عمق فلسفی معارف و تعالیم قرآنی را به رخ کشیده است. بازشناسی و تبیین ابعاد روش‌شناختی علامه در المیزان امری ضروری و نیازمند پژوهشهای متعدد است و این ضرورت بویژه در بخش معادشناسی بیشتر احساس میشود. هدف اصلی این مقاله واکاوی نقش نظریه فلسفی «تشکیک وجود» در تفسیر آیات مربوط به معاد در المیزان است؛ به این معنا که علامه در چه آیاتی این نظریه فلسفی را بکار گرفته و این نظریه بصورت ملموس چه نقشی در تفسیر آنها داشته است؟ فرضیه اساسی جستار اینست که نظریه مذکور و لوازم فلسفی آن، تأثیری جدی و فراگیر در تفسیر آیات معاد داشته است.

پس از بررسی تفصیلی، مشخص شد پیشتر که پژوهشی با رویکرد نوشتار پیش رو و در راستای مسئله و هدف آن انجام نشده است و واکاوی نقش نظریات فلسفی در این زمینه، البته با محوریت آیات معاد، بیسابقه و جدید است؛ مقاله‌یی با عنوان «قواعد فلسفی و چیستی‌شناسی توحید ربوبی در تفسیر المیزان» (ابراهیمی فخاری و رستمیان، ۱۳۹۹) نیز صرفاً قواعد مربوط به علت، همانند سنخیت و فقر معلول به علت

خود را مورد بحث قرار داده و حیطة بررسی کاربرد همین قواعد نیز مربوط به مباحث توحید در تفسیر المیزان است. بهمین دلیل، اولاً، تمرکز بر نظریه تشکیک و ثانیاً، واکاوی موارد کاربرد و آنگاه توصیف نحوه کاربرد این نظریه در تفسیر آیات معاد در المیزان، از ویژگیهای خاص مقاله حاضر است. میتوان استخراج مطالب مختلف و پراکنده علامه در مورد معاد در المیزان و طرح منسجم آنها ذیل عناوینی مرتبط با نظریه تشکیک وجود را نیز از نوآوریهای نوشتار حاضر دانست، هرچند رویکرد روش‌شناختی این اثر نیز از وجوه اهمیت آن تلقی میشود.

اطلاعات مورد نیاز این نوشتار با روش کتابخانه‌یی و با مراجعه تفصیلی به تفسیر المیزان و استفاده از دیگر آثار علامه گردآوری شد و آنگاه داده‌های بدست آمده در راستای پاسخ به مسئله جستار، تحلیل گردید؛ به این صورت که نخست موارد کاربرد نظریه تشکیک در تفسیر آیات معاد، دسته‌بندی، جانمایی و تعریف شد و آنگاه نحوه کاربرد این نظریه و نقش آن در تفسیر این آیات، تحلیل و تبیین گردید. دستاورد نوشتار حاضر میتواند بیش از پیش، هماهنگی و نسبت متقابل میان آموزه‌های دینی را با عقل و فلسفه نمایان سازد و نادرستی رویکرد جمود بر ظواهر متون دینی و منع تعقل در آن را اثبات کند و میزان صحت ادعای تفکیک میان معارف قرآن از یافته‌های فلسفی و عقل بشری را برملا نماید.

در ادامه، به اختصار رویکرد وجودشناختی علامه طباطبایی و نسبت آن با حکمت متعالیه تقریر میشود و آنگاه نقش آراء فلسفی و نحوه کاربرد آنها در تفسیر آیات قرآن مطرح میگردد و در همین بخش، رویکرد خاص علامه در بکارگیری آراء پیش‌گفته تبیین میشود. بخش سوم، عهده‌دار معناشناسی تشکیک وجود و لوازم آن در فلسفه ملاصدراست و در نهایت، در بخش چهارم، جایگاه این نظریه در تفسیر المیزان و توصیف و تبیین نحوه کاربرد آن در تفسیر آیات معاد از نظر خواهد گذشت.

رویکرد وجودشناختی علامه طباطبایی

با توجه به اینکه علامه در فلسفه رویکردی صدرایی دارد، طبیعی است که نظریه تشکیک وجود - که این مقاله درصدد کشف کاربرد آن در تفسیر آیات معاد است - باید ابتدا بر اساس مبانی حکمت متعالیه تبیین گردد. در اینجا نقش فلاسفه اسلامی در توسعه مسائل وجودشناختی و ایجاد تحول در آنها را نمیتوان نادیده گرفت؛ چراکه بتعبیر استاد مطهری، از دوازده مسئله اصلی وجود، فقط دو یا سه مسئله آن در دوره قبل از اسلام مطرح بوده است؛ مانند بداهت و اشتراک معنوی وجود (مطهری، ۱۳۸۸: ۲۳۶).

نقطه آغاز این تحول با طرح نظریه «زیادت و عروض وجود ممکنات بر ماهیت آنها»

بوسیله فارابی و ابن سینا سامان گرفت. گونه تفسیری که بوعلی در مورد عروض وجود بر ماهیت ارائه کرده، نشان می‌دهد که این عروض از سنخ عروض مقولی یک عرض بر موضوع خود نیست، بلکه عروضی تحلیلی است (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۹۵). این رویکرد وجودشناختی به مسائل فلسفی، بواسطه ملاصدرا و با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به اوج خود رسید. بر همین اساس است که علامه طباطبایی در سرآغاز آثار حکمی خود، همواره اصل وجود واقعیت را گوشزد نموده و رویکرد سفسطی در نفی یا انکار واقعیت را خلاف درک بدیهی و فطری انسانها و نیز ارتکازات عملی آنان دانسته است.

از نظر علامه داوری عقل نسبت به واقعیت‌داری اشیاء و اعتراف وجدان انسانی به وجود خارجی آنها، از نخستین باورهای بشری و ریشه‌دارترین معارف انسانی است و انسانها در تلاشند بر همین اساس، حق و باطل را از یکدیگر بازشناسند تا دچار لغزش نشده و غیرواقع را بجای واقع، نپذیرند: «انسان همواره علاقمند است در تمام شئون زندگی خود از این شیوه پیروی کند و این درست همان چیزی است که ما آن را «فلسفه» مینامیم» (طباطبایی، ۱۳۸۷ج: ۱/ ۱۸۴). او بلافاصله پس از پذیرش اصل واقعیت، به تفکیک واقعیت (وجود) اشیاء از ماهیت آنها پرداخته و همسو با ملاصدرا، اصالت

را از آن وجود دانسته است؛ به این معنا که همه ماهیات بواسطه وجود واقعیت‌دار میگردند و بدون آن، پنداری محضند؛ از اینرو ماهیات تنها جلوه و نمودی از واقعیات خارجند (همو، ۱۳۸۷الف: ۱۶۶). بنابراین، پذیرش واقعیت و اصالت آن، زیرساخت نظام فلسفی علامه است و تمامی اصول بعدی بر پایه آن شکل گرفته است.

بعد از اصالت وجود، سه اصل دیگر که همگی بر همین اصل مبتنی هستند، بیشترین نقش را در فلسفه صدرایی ایفا میکنند؛ تشکیک وجود، وجود رابط معلول و حرکت جوهری. بنابراین، میتوان گفت این چهار مسئله از مهمترین مسائل نظام فلسفی صدرایی است (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱/ ۶۰).

کاربرد آراء فلسفی در تفسیر قرآن از نگاه

علامه

نقش اساسی یک مفسر در درجه اول، کشف و تبیین مدلول و معنای یک متن است و این مهم باید در دو بُعد تصویری و تصدیقی اجرا گردد؛ بدین معنا که مفسر نخست باید معنای مناسب هر یک از واژه‌های بکاررفته در متن را بدست آورد و آنگاه معنا و مقصود ترکیبات موجود در آن را بیان نماید. اثبات ادعاهای مطرح در متن موردنظر یا دفاع از اشکالهای وارد شده بر آن نیز میتواند بخشی دیگر از کار یک مفسر باشد.

مقصود از واکاوی کاربرد نظریه تشکیک در نوشتار حاضر نیز دقیقاً همین معناست که بررسی شود نقش این نظریه در بازشناسی معنای الفاظ بکاررفته در آیات معاد چه بوده و این نظریه در معناشناسی واژگان و گزاره‌های مرتبط با معاد چه کمکی به علامه طباطبایی کرده است. در مرحله بعد، کارکرد نظریه مورد بحث در نحوه تبیین و استدلال‌های علامه پیرامون مسائل و آموزه‌های مطرح در آیات معاد، بازشناسی و در پایان، نقش این نظریه در پاسخ به شبهات یا اشکالهای مطرح‌شده در مورد آیات مذکور مشخص میگردد. در این مسیر، میتوان جایگاه نظریه مذکور را در نقادی علامه از تفاسیری که آنها را مخالف رویکرد خود دانسته است، بررسی نمود.

لازم به یادآوری است که هرچند علامه طباطبایی ازجمله فیلسوفانی است که به همسویی دین و فلسفه الهی معتقدند ولی این باور در التزام او به رعایت روش پژوهش مختص به هر علم تأثیری ندارد؛ به این معنا که علامه در مشی فلسفی خود صرفاً به روش برهان پایبند است و در طرح و بررسی مسائل، پیش‌فرضهای دینی خود را دخالت نمیدهد؛ که این خود نمایانگر روحیه آزاداندیشی اوست. همچنانکه در تفسیر آیات قرآن، هرچند معنای ظاهری آنها را مدنظر دارد، اما از جمود بر ظواهر نیز می‌پرهیزد. او در مقدمه تفسیر المیزان وجود این آسیبها را در رویکردهای تفسیری مختلف

رهگیری نموده و نسبت به آثار مخرب آن هشدار داده است. علامه معتقد است با تأمل در همه مسله‌های تفسیری (با وجود اختلافات چشمگیر بین آنها)، به یک نقطه مشترک میتوان رسید که بیانگر نقص همه آنهاست؛ اینکه نتیجه پژوهشهای علمی یا فلسفی خود را بر مدلول آیات قرآن کریم تحمیل کرده‌اند و درحقیقت، تفسیر را به تطبیق دگرگون ساخته‌اند و با این کار عملاً بعضی از حقایق قرآن را تبدیل به مجاز و معانی بعض دیگر آیات را تأویل نموده‌اند (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۵/۱).

اشاره‌ی به نظریه تشکیک وجود و جایگاه آن در حکمت متعالیه

مسئله تشکیک از مهمترین مسائل حکمت متعالیه است که به‌مراه مسئله اصالت وجود، دو بال آن را تشکیل میدهند (مصباح‌یزدی، ۱۴۰۵: ۶۰). توضیح آنکه، پس از پذیرش اصل واقعیت و اینکه اجمالاً واقعیتی در خارج هست و نیز بعد از اثبات اصالت واقعیت مذکور، اولین مسئله اساسی که مطرح میشود، مربوط به وحدت و کثرت این واقعیت است. سه نظریه عمده در این‌باره بیان شده است: اول) حقیقت خارجی یک امر واحد شخصی بیش نیست که هیچگونه کثرتی در آن راه ندارد و موجودات امکانی نیز صرفاً ظهور و آینه همان حقیقتند. مستند عرفا در این نظریه صرفاً شهود است و بهمین دلیل درک

این حقیقت را فوق عقل میدانند. دوم) حقیقت وجود در خارج متکثر و موجودات با یکدیگر مایند و در نتیجه هیچگونه سنخیتی بین آنها در خارج نیست و تنها وجه اشتراک آنها، در مفهومی واحد بنام وجود است که ذهن آن را انتزاع میکند. سوم) هرچند وجود امری عینی، واقعیته اصیل و حقیقتی واحد است، اما از درجات و مراتبی گوناگون برخوردار است و ماهیات مختلفی که در ذهن انسان نمودار میگردند، درواقع از همین درجات وجود انتزاع شده‌اند. بنابراین، هرچند وجود دارای کثرت است و در خارج، وجودات تحقق دارند، ولی در عین حال، این وجودات مابین با یکدیگر نیستند، بلکه مراتبی مختلف از یک حقیقتند و از اینرو دارای وجه اشتراک خارجی نیز هستند و البته هر وجه اشتراک مستلزم وجه افتراق نیز هست.

وجه اشتراک موجودات نمیتواند مابین با وجه امتیاز آنها باشد، چراکه مستلزم عدم بساطت وجود و بهمین دلیل، خلاف فرض و برهان است. بنابراین، وجه امتیاز حقایق وجودی از سنخ وجه اشتراک آنها خواهد بود و تفاوت آنها نیز بگونه شدت و ضعف در یک حقیقت، یعنی وجود، است؛ به چنین کثرتی در اصطلاح «کثرت تشکیکی» میگویند. شیخ اشراق نیز هرچند قائل به تشکیک است، اما موضوع و موصوف آن را ماهیت میدانند، درست برخلاف

ملاصدرا که ماهیت را امری اعتباری دانسته، تشکیک را به حقیقت وجود بعنوان امری عینی و خارجی منتسب میکند.

بر اساس نظریه تشکیک و پذیرش آن، وجود سنخیت بین موجودات و نظام حاکم بر آنها بخوبی قابل تبیین است که در بخشهای بعدی همین مقاله دنبال میشود. ملاصدرا از سوی دیگر، توانست نظام ذهنی ماهیات و کثرت منعکس در ذهن را طبق مراتب خارجی وجود تبیین و توجیه کند. بر اساس نظریه تشکیک، حقیقت وجود هم واحد شخصی و هم کثیر شخصی است؛ واحد است به اعتبار اصل حقیقت وجود، و کثیر است بلحاظ مراتب و درجات آن (عبودیت، ۱۳۸۷: ۶۳).

یکی از مهمترین نتایج نظریه تشکیک در حکمت متعالیه اینست که هر ماهیتی علاوه بر وجود خاص خود، دارای وجود یا وجودهایی جمعی است که علاوه بر کمالات آن وجود خاص، کمالاتی برتر نیز دارد و در عین حال، وحدت و بساطت آن وجود برتر، محفوظ است. بر همین اساس، هر موجودی در عالم طبیعت، دارای وجودی برتر در عالم مافوق خود، یعنی عالم مثال است که هرچند واجد تمام کمالات وجودی مرتبه مادون خود هست، ولی از حدود و نواقص وجودی آن مرتبه، مبرا است؛ همچنانکه هر موجود مثالی دارای مرتبه‌یی برتر از خود است که در عالم عقول جای دارد و آن مرتبه

عقلی دارای تمام کمالات مرتبه پیشین و خالی از حدود و نواقص مختص آن است. بنابراین عوالم وجودی بگونه مترتب و متطابق بر یکدیگر موجودند و هرچه وجودی برتر باشد، کاملتر است و بهمین دلیل، ماهیات بیشتری با آن موجود است. در همین راستا قاعده «کلما کان الوجود أقوى، کان أجمع للمعانی و الماهیات» و نیز اصل «بسيط الحقيقة کل الأشياء» معنا می‌یابد و متقابلاً موجود ضعیفتر نیز جامعیت کمتری نسبت به مافوق خود دارد.

لازمه دیگر تشکیک بین مراتب وجود اینست که همواره هر مرتبه برتر، در مقایسه با مرتبه مادون خود، نسبت فاعلی، علی و نیز احاطه وجودی دارد و متقابلاً هر مرتبه پایینتر، نسبت به مرتبه فراتر از خود، محاط و معلول است (فناپی اشکوری و همکاران، ۱۳۹۰: ۳/ ۲۹۰).

جایگاه نظریه تشکیک وجود در میزان و کاربرد آن در تفسیر آیات معاد

علامه نه تنها در آثار فلسفی خود بطور شفاف وجود و کمالات وجودی را مشکک میداند (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۱/ ۳۳)، بلکه در تفسیر میزان نیز تصریح میکند که براهینی اقامه شده است بر اینکه کمال وجودی بحسب مراتب کمال و نقص و شدت و ضعف، مختلف است و این حقیقت را همان تشکیک مینامد (همو: ۱۴۳۰: ۱/ ۱۳۸). او با بیان جایگاه ویژه اصل تشکیک در

فهم و تفسیر درست معارف الهی و با تأکید بر اینکه یک مسلک تفسیری صحیح قطعاً مبتنی بر این اصل است، مسلک مقابل آن را مخدوش میداند، چراکه لازمه نفی تشکیک اینست که حقیقت معارف الهیه و نیز کمالات باطنی و معنوی، فاقد مراتب و درجات باشد، درحالیکه چنین تصویری از معارف دینی خلاف صریح آیات قرآن و متون دینی است.

مؤلف در ادامه همین نقد، رویکرد مذکور را نتیجه دو آسیب جدی در زمینه فهم قرآن میداند: یکی رویکرد مادی صاحبان این مسلک و اتکای آنان بر صرف محسوسات، و دیگری، عدم تدبّر در آیات و عوامزدگی در مواجهه با آن (همان: ۳۰). طبق این تحلیل، نادیده گرفتن اصل تشکیک مستلزم حاکم شدن رویکرد و نگرشی جامد و غیرمنعطف در فهم و تفسیر معارف دینی و قرآنی است، که نمونه بارز آن را در جریانهای ظاهرگرا از سده‌های نخستین اسلامی و نیز گرایشهای تجربه‌گرا و مادی در دوره معاصر میتوان مشاهده کرد؛ گروه اول خود را بر ظواهر قرآنی و مصادیق سطحی آن محدود نموده و از لایه‌های عمیقتر آن غفلت کرده‌اند و دسته دوم، معانی آیات را بر دستاوردهای تجربی و حسی تطبیق و منحصر نموده‌اند.

در ادامه این جستار، موارد کاربرست نظریه تشکیک وجود در تفسیر میزان و نقش این نظریه در تفسیر آیات مربوط به معاد در ده بخش

مستقل تبیین می‌گردد. ذکر این نکته لازم است که هرچند سعی شده عناوین انتخاب شده برای بخشهای پیش‌رو، متناسب با محتوای ارائه شده باشد ولی نویسندگان ادعا ندارند که عنوانی دقیقتر نمیتوان جایگزین نمود؛ بویژه که هدف اصلی در این بخش، ارائه نمونه‌هایی از نحوه کاربرد اصل تشکیک در تفسیر آیات است و بهمین دلیل تفکیک بخشهای مختلف برای نظم‌دهی بیشتر به مطالب است.

۱. کاربرد تشکیک در کاربرست صفات الهی برای تفسیر آیات معاد

علامه توجهی ویژه به صفات الهی مطرح شده در سیاق و ذیل آیات قرآن دارد و از این صفات با دقتی خاص، در تفسیر آیه مورد بحث خود بهره می‌گیرد. این روش را میتوان در بکارگیری اصل تشکیک در تفسیر آیات معاد نیز مشاهده نمود؛ ازجمله ذیل آیه شریفه «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» و اوست آن کس که آفرینش را آغاز میکند و باز آن را تجدید مینماید و این [کار] بر او آسانتر است. و در آسمانها و زمین نمونه والا[ی] هر صفت برتر[ی] از آن اوست، و اوست شکست‌ناپذیر سنجیده‌کار» (روم/ ۲۷). علامه در بیان وجه سهولت اعاده خلق برای حق تعالی، به این فراز آیه «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَ

الْأَرْضِ» استناد نموده و مثل اعلی داشتن حق در آسمانها و زمین را علت آسانتر بودن اعاده خلق دانسته است. او آنگاه ارتباط بین این دو فراز از آیه را بر اساس اصل تشکیک چنین توضیح میدهد: کمالات وجودی ممکنات در مقایسه با صفات کمالی حق تعالی، محدود و مقیدند و بلکه در حد ذات خود، اقتضای عدم دارند. این بیان درواقع به امکان و فقر ذاتی آنها اشاره دارد و در مقابل، حق تعالی که مفیض این صفات و کمالات به ممکنات است، واجد این کمالات و صفات بنحو مطلق و نامحدود و بگونه اعلی و افضل است و همین نیز مقتضی آسانی اعاده خلق است (همان: ۱۶/ ۴۰۸).

همچنین ذیل آیاتی که احیا و اماتة خلق و اعاده آنها را به حق تعالی نسبت میدهد و خداوند را به صفاتی چون قدرت، اولیت، آخریت و مانند آن توصیف میکند، قیود مکانی و زمانی را از این صفات پیراسته میداند و آنها را به احاطه و گستره وجودی خداوند تفسیر مینماید. این مطلب گویای شدت وجودی این صفات و تعالی آنها در مقایسه با نحوه وجود مادیات است، که جز با اصل تشکیک وجود قابل تبیین نیست (همان: ۱۹/ ۱۱۳). او حقیقت قرب حق به موجودات، ازجمله انسان را در آیاتی نظیر «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» ما انسان را آفریده‌ایم و میدانیم که نفس او چه

وسوسه‌یی به او میکند، و ما از شاه‌رگ [او] به او نزدیک‌تریم» (ق / ۱۶)، به احاطه وجود حق بر آنها معنا کرده است؛ روشن است که احاطه وجود و صفات الهی بر ممکنات، جز با تشکیک و ذومراتب بودن وجود قابل تبیین نیست. قرب وجودی حق تعالی در عالم آخرت برای انسان ملموس‌تر خواهد بود، زیرا حجابهای دنیوی در آنجا مرتفع شده است (همان: ۹۳).

علامه نحوه تعلق عنایت الهی به انسان را نیز دارای مراتب میداند که ملاک تعلق آن، تفاوت درجات نیت افراد و میزان خلوص آنهاست و بهمین تناسب، وزن و ارزش اعمال نیز گوناگون خواهد بود. بنابراین، بموازات تشکیک‌پذیری کمالات وجودی انسان، رحمت و عنایت الهی نیز دارای مراتب خواهد بود و بروز کامل آن در آخرت صورت می‌گیرد. بر همین اساس، ذیل آیه ۲۶۵ بقره، حق تعالی را به بصیر بودن نسبت به عمل بندگان توصیف کرده است، چراکه کیفیت ثواب و جزای اعمال آنها، بسته به تفاوت عملکردی که داشته‌اند، بر او مشتبّه نمی‌گردد (همان: ۲ / ۶۰۳).

۲. کاربرد تشکیک در تبیین نحوه وجود روح انسان و بُعد ملکوتی موجودات

از دیگر موارد کاربرد اصل تشکیک در المیزان، نقش آن در تبیین نحوه وجود مجرد

انسان است. علامه با همین رویکرد به توصیف وجه اخروی و مجرد موجودات پرداخته است. نمونه این رویکرد در انسان‌شناسی علامه و بیان حقیقت روح و نفس انسان و نسبت آن با بدن او قابل مشاهده است. علامه روح را بلحاظ لغوی مبدأ حیات تعریف میکند که احساس و حرکت ارادی در انسان و حیوان بر اساس آن شکل می‌گیرد (همان: ۱۳ / ۱۳۳). از نظر علامه واژه روح علاوه بر انسان و حیوان، بر موجودات مجردی مثل ملائکه نیز اطلاق میشود و حتی مراتب ضعیف آن برای نباتات نیز بکار میرود؛ زیرا ثبوت حقیقت مذکور در این مرتبه از موجودات، اثر حیاتی دارد (همان: ۲۰ / ۴۴۷). این بیان بخوبی تشکیک حیات و مبدأ آن را بین موجودات ممکن نشان میدهد که از موجود نباتی تا ملائکه امتداد یافته است.

علامه هرچند حقیقت نفس را واحد میداند، ولی برای آن مراتب و درجاتی قائل است که در حیوان و انسان و نیز بین افراد مختلف انسانی، بر اساس رتبه وجودی آنها، متفاوت است (همان: ۱۲ / ۴۲۵). ایشان با استناد به آیاتی که روح را از سنخ امر الهی معرفی کرده است، تجرد روح را نتیجه می‌گیرد که رتبه وجودی آن شدیدتر از وجود مادی است (همان: ۱۳ / ۱۳۳). بر همین اساس وجود انسان دارای مراتب تشکیکی خواهد بود که در مرتبه طبیعی و عنصری تکوین می‌یابد و آنگاه از بستر وجود نباتی خود گذر کرده و با



وصول به مرتبه حیوانی و ارتقای از این مرحله، امتداد نهایی وجود خود را در مراتب انسانی تجربه مینماید (همان: ۱۹/ ۱۵۳). البته بجز نفس حیوانی و ناطقه که همه انسانها واجد آن هستند، روح مؤمن و انسان الهی واجد مرتبه‌یی شدیدتر از حیات است و آثار وجودی آن، بویژه در قالب شعور و اراده‌یی برتر از انسانهای معمولی جلوه‌گر میشود؛ «فله شعور و ارادة فوق ما لغيره من الشعور والارادة» (همان: ۷/ ۲۴۸).

تجرد نفس یکی از مبانی مهم علامه در تبیین گونه حیات اخروی انسان و توصیف کیفیت وقوع معاد و حشر اوست. او از این بُعد وجود موجودات به وجه امری و ملکوتی آنها تعبیر کرده و در همین راستا درخواست احیای اموات توسط حضرت ابراهیم (ع) را مربوط به همین بُعد ملکوتی آنها میداند؛ «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» (بقره/ ۲۶۰). از نظر علامه درخواست مذکور صرفاً مشاهده اصل حیات و زنده‌شدن مردگان نبود، بلکه او درصدد مشاهده کیفیت این احیای الهی و فرایند وقوع آن بود که به اجابت رسید.

کیفیت احیای اموات را دوگونه میتوان تصور نمود؛ یکی نحوه پذیرش حیات توسط اجزاء مادی و تجمع آنها بعد از پراکنده شدن، و دیگری کیفیت افاضه حیات بر مردگان توسط حق تعالی. علامه تصویر دوم را مورد درخواست حضرت ابراهیم (ع) میداند که در قرآن از آن به

ملکوت اشیاء تعبیر شده است (همان: ۲/ ۵۸۵). همین رویکرد در تفسیر آیات مشابه پیرامون معاد هم اعمال شده است؛ ازجمله آیه «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْ يَخْلُقْهُمْ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف/ ۳۳) و نیز آیه ۳۹ سوره فصلت (همانجا). علامه در نگاهی وسیعتر، اساساً امر الهی را همان ملکوت موجودات تلقی کرده که نحوه وجود آن ابلغ از نحوه وجود ملکی هر موجود است و چنین وجودی، رفیعتر از نشئه مادی و ظرف زمان است. توصیف علامه از ملکوت اشیاء به ابلغیت و ارفعیت، صرفاً با نظریه تشکیک وجود قابل تبیین است (همان: ۱۳/ ۱۳۵).

۳. ملاک‌شناسی قرب الهی

علامه بطور ویژه تشکیک را در مجردات، ازجمله نفوس مطرح نموده و برای آنها مراتب مختلف قائل است. ملاک تحقق مراتب مذکور، میزان قرب و بُعد نفوس به مبدأ و منتهای کمال خود در سیر تکاملی آنهاست و بهمین دلیل، بعضی از نفوس، مثل نفس انبیا که در اوج این کمال هستند، میتوانند در زایل کردن هیئتهای شقیه و پست از نفوس ضعیفتر، واسطه گردند. علامه این توانمندی را همان حقیقت شفاعت قلمداد میکند (همان: ۱/ ۱۳۸). او در بخشی دیگر، معیار ارتفاع درجه وجودی انسان را بر اساس آیه «مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً

إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَ
الَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَكْرٌ
أُولَئِكَ هُوَ يُبَوِّرُ؛ هر کس سربلندی میخواهد،
سربلندی یکسره از آن خداست. سخنان پاکیزه
بسوی او بالا میرود، و کار شایسته به آن رفعت
میبخشد. کسانی که با حيله و مکر کارهای بد
میکنند، عذابی سخت خواهند داشت، و
نیرنگشان خود تباه میگردد» (فاطر / ۱۰)
حقانیت اعتقادات فرد معرفی کرده است. از
آنجا که باور و عقیده هر شخص، قائم به نفس
مجرد او و متحد با آن است، درحقیقت این
خود فرد است که بسته به کیفیت و نوع
اعتقادات خویش، ارتفاع درجه و صعود
می یابد (همان: ۱۷ / ۱۷).

در تبیین این آیه هم از نظریه اتحاد عاقل و
معقول و هم از نظریه تشکیک وجود استفاده
شده است. با توجه به اینکه میزان ارتفاع و صعود
علمی فرد بستگی به میزان خلوص او از شک و
آفات دیگر دارد، پس بمیزان و مرتبه تحقق این
خلوص، رتبه وجودی انسان شدت می یابد؛ در
نتیجه قرب او به حق تعالی نیز ذومراتب خواهد
بود و ملاک اساسی تنوع این مراتب، گونه علم
و عمل فرد است (همان: ۵۳ / ۳). بباور علامه،
بر اساس براهین عقلی، شدیدترین سنخ لذت،
لذتی است که فرد با درک وجود خویش به آن
نایل میگردد و مرتبه شدیدتر آن، التذاذ هر
موجود، از جمله انسان، از وجدان وجود
پروردگار خویش است (همان: ۹۲). با شدت

یافتن قرب انسان به حق تعالی که ظرف تام ظهور
آن عالم قیامت است، التذاذ و بهره او از این
نعمت وجودی نیز وسعت خواهد یافت.

۴. تبیین تفاوت ظرفیت عوالم وجود در ظهور آیات الهی

علامه در نگاهی وسیعتر، تعدد و کثرت عوالم
وجود و نسبت این عوالم با یکدیگر را بر پایه
اصل تشکیک تبیین میکند. او معتقد است در
عین وحدت سنخی که بین عوالم وجود (دنیا،
برزخ، و قیامت) هست، گونه یی از شدت و
ضعف و در نتیجه نوعی ترتب وجودی نیز بین
آنها برقرار است. این تفاوت مراتب لوازم خاصی
نیز در پی دارد که علامه این لوازم وجودی را در
تفسیر آیات مختلف معادشناسی بررسی کرده
است؛ از جمله اینکه، در ضمن توصیف قیامت،
آن را روزی می شمارد که هیچیک از اسباب
ظاهری، حجاب خداوند سبحان نخواهد بود و
هیچ چیزی انسان را نسبت به خداوند بخود
مشغول نمیکند و پرده تمامی او هام کنار میرود
و آیات الهی بطور کامل ظهور می یابد. طبق این
بیان، شدت مرتبه وجودی عالم قیامت اینگونه
اقتضا میکند که اسباب ظاهری که در ظرف دنیا
خودنمایی مینمود، مرتفع شده و اسباب حقیقی
هویدا گردد و در نتیجه آیات الهی به ظهور تام
خود برسد (همان: ۳۹۳ / ۲).

علامه ذیل آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ؛ مگر انتظار آنان غیر از اینست که خدا و فرشتگان، در [زیر] سایبانهایی از ابر سپید بسوی آنان بیایند و کار [داوری] یکسره شود و کارها بسوی خدا بازگردانده شود؟» (بقره/۲۱۰)، روایاتی که در بیان حقیقت این آیه از اهل بیت (علیهم السلام) رسیده است را بیان میکند. بعضی از روایات، این آیه را مربوط به روز قیامت دانسته‌اند، بعضی آن را به پدیده رجعت نسبت داده و دسته سوم روایات، آن را به ظهور حضرت مهدی (عج) ربط داده‌اند. مؤلف در مقام جمع بین این روایات میگوید: «روایات اثبات‌کننده رجعت، هرچند مضامینی متفاوت دارند، ولی در این معنا متحد هستند که سیر نظام دنیوی بسمت روزی متوجه است که آیات الهی در آن روز بنحو کامل ظهور می‌یابد» (همان: ۳۹۴).

علامه طباطبایی حرکت جمعی جهان را بصورت اشتدادی و تکاملی و بسوی مرتبه وجودی کاملتری ترسیم میکند. در این ظرف وجودی، آیات الهی بگونه‌یی کاملتر ظهور می‌یابد که از جمله لوازم آن، عدم عصیان الهی و نیز بندگی خالص او و تضعیف شیطان است؛ همین اوصاف در روایات مربوط به ظهور نیز آمده است. در امتداد همین سیر کمالی است که رجعت اولیای الهی و

بازگشت دشمنان خاص آنها به عالم دنیا رخ می‌دهد؛ همچنانکه حق بطور کامل و شفاف از باطل متمایز میگردد. علامه نسبت بین رجعت با قیامت را بر اساس همین رویکرد تبیین میکند؛ یعنی روز رجعت از مراتب قیامت محسوب میشود، هرچند نسبت به قیامت دارای ظهوری ضعیفتر است و بهمین دلیل، وقوع فی الجمله شر و فساد در آن ممکن است؛ برخلاف قیامت که چنین چیزی در آن محال است. علامه در همین راستا ظهور حضرت مهدی (عج) را قابل الحاق به رجعت می‌شمارد، چراکه در آن زمان حق به ظهوری کاملتر میرسد، هرچند که به درجه و قوت رجعت نیست. او سپس نقش تشکیک در تبیین این مسئله و جمع بین روایات مختلف مربوط به قیامت، رجعت و ظهور را چنین ترسیم میکند که همین اتحاد بحسب حقیقت و اختلاف بحسب مراتب است که باعث شده تفاسیری مختلف از این آیه در روایات مذکور صورت گیرد (همان: ۳۹۲).

۵. معنانشناسی حیات و تفاوت مراتب آن

در عوالم سه‌گانه

علامه در تحلیل ویژگیهایی که قرآن برای عالم برزخ ترسیم کرده، آن را در مرتبه بین عالم ماده و قیامت جای میدهد؛ چراکه آیات قرآنی از یکسو نحوه وجود و احکام جهان

برزخی را متفاوت و فراتر از گونه وجود و نظام دنیوی تعریف کرده و از سوی دیگر، نشانه‌ها و آثار وجودی آن را ضعیفتر از علائم قیامت ترسیم نموده است. وی بهمین دلیل، عالم برزخ را تتمه حیات و مکث زمینی انسانها در نظر میگیرد که واجد برخی از احکام حیات دنیوی پیش گفته است: «فالحياة البرزخية كأنها من بقايا الحياة الدنيوية محكومة ببعض أحكامها». تعبیر «بعض أحكامها» بخوبی تفاوت و تعالی مرتبه حیات برزخ نسبت به دنیا را میرساند (همان: ۸/ ۳۶۳).

علامه همچین در بیان تفاوت بین نظام و احکام برزخ با قیامت، مینویسد: «آنچه از ثواب و عقاب در آیات مربوط به برزخ اشاره شده و تفصیل آن در روایت آمده است، متفاوت از چیزی است که خداوند پیرامون حساب و جزا در روز قیامت خبر داده است» (همان: ۷/ ۱۱). او بر همین اساس نتیجه میگیرد که آنچه در برزخ به استقبال انسان می‌آید، برای تکمیل صحیفه اعمال او و ذخیره شدن آن برای قضای حتمی در روز قیامت است و بهمین دلیل، سکونت برزخی انسان صرفاً جنبه‌ی مقدماتی دارد و حساب تام و حکم نهایی و جزای قطعی محسوب نمیشود. علامه در ادامه همین بخش، پس از ذکر بعضی آیات مربوط به برزخ، تصریح میکند که حیات برزخی، واسطه بین حیات دنیوی و حیات اخروی است. او از حیات

آخرت به حقیقت حیات تعبیر کرده است که بخوبی شدت مرتبه آن را نسبت به دو حیات پیشین میرساند.

اینکه علامه بر اساس آیات قرآن کریم برزخ را متوسط بین عالم دنیا و قیامت میداند، صرفاً یک نسبت اعتباری و فرضی نیست، بلکه حاکی از رتبه وجودی عالم و حیات برزخی و تفاوت مراتب عوالم وجودی است که در فصل قبلی بیان شد. بهمین دلیل، علامه در ادامه، لوازم این تفاوت مراتب را ذکر میکند؛ ازجمله اینکه دنیا صرفاً دار عمل، ولی برزخ زمینه‌ساز حساب و جزا، و قیامت دار حساب و جزاست (همانجا). یا در توصیف این سنخ از حیات، شاخصه آن را خلوص آن از لعب و لهو میداند، درحالیکه حیات دنیوی آمیخته به این دو عارضه است؛ هرچند از نظر علامه، انسان در همین نشئه دنیوی و از طریق عبودیت الهی، میتواند نحوه‌ی از چنین حیات خالصی را تجربه کند، که این خود شاهد دیگری است بر تحقق بالفعل عوالم برتر از دنیا و امکان ارتباط با آن عوالم در همین عالم (همان: ۹/ ۳۰).

علامه همه آیاتی که حقیقت حیات آخرت را ترسیم میکنند، را در این آیه شریفه جلوه‌گر میداند: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازیچه نیست، و زندگی حقیقی همانا [در] سرای آخرت است؛

ای کاش میدانستند» (عنکبوت/۶۴). این آیه حقیقت حیات را از ظرف دنیا سلب میکند و در مقابل، کمال حیات را به آخرت نسبت میدهد که هیچگونه مرگی در آن عالم رخ نمیدهد. توصیف حیات به کمال و کاربرد تعبیر حقیقت حیات در این تحلیل علامه، ناظر به تشکیک‌پذیری حیات است.

تعالی و شدت وجودی عالم آخرت لوازم دیگری نیز در پی دارد؛ از جمله اینکه در ظرف آخرت، آیات الهی به کمال و تمامیت ظهور و بروز خود میرسد و بهمین دلیل است که در آن عالم، اسباب و شواغل وهمی و پنداری، حجاب حق تعالی نخواهد شد (همان: ۲/ ۳۹۳ و ۵۵۷). بنابراین، حیات حقیقی مورد بحث بصورت بالفعل در باطن همین حیات دنیوی موجود است، هرچند از حواس ظاهری انسان مستور باشد. اصطلاح غیب و شهود در آیات قرآن به اعتبار همین تفاوت ظرف ادراکی انسان بکار رفته است (همان: ۱۷/ ۴۸). البته باید توجه داشت که توصیف آخرت به حقیقت حیات در مقایسه با عوالم مادون آن مطرح میشود و گرنه آیات قرآنی حتی حیات اخروی را نیز مملوک و مسخر قدرت الهی میداند؛ چراکه حیات آن بالذات نیست، بلکه حیات حق تعالی را که ذاتاً بطلان‌ناپذیر است، حقیقت حیات معرفی مینماید (همان: ۲/ ۵۵۷).

۶. احاطه و علیت عوالم برتر نسبت به عوالم مادون خود

علامه تعدد عوالم امکان (اعم از عالم ماده، مثال و عقل) را از جمله در المیزان پذیرفته است. این تعدد صرفاً تعدد عددی و اعتباری نیست، بلکه چنانکه روشن شد، برخاسته از تشکیک وجود است که مستلزم وجود شدت و ضعف بین این عوالم است. لازمه اینگونه ارتباط، وجود نسبت علیّت بین این عوالم است؛ به این معنا که، عالمی که در مرتبه بالاتر است، علت برای مرتبه پایینتر از خود، و عالم مادون، معلول عالم مافوق خود است. بر اساس این نسبت تشکیکی، عالم دنیا که دارای پایینترین مرتبه وجودی است، محل موجوداتی است که واجد اوصاف مادیند و بهمین دلیل، نظام حرکت، سکون، و تغییر و تغیر بر آن حاکم است؛ برخلاف عالم بعدی و برتر آن، یعنی عالم مثال، که هرچند اشیاء موجود در آن، واجد صور و هیئات خاص خود هستند ولی فاقد ماده و لوازم آن، از جمله حرکت‌پذیریند. این عالم بدلیل برتری وجودی که نسبت به دنیا دارد، منشأ حوادث آن و از سوی دیگر، محل بازگشت آنهاست. سرآمد این دو عالم که عالم عقول است، دربرگیرنده حقایق و کلیات موجودات است و هیچگونه ماده و صورتی در آن نیست، و نسبت به دو عالم پیشین، موقعیت علی دارد (همان: ۱۱/ ۱۹۷).

طبق این تحلیل، با شدت یافتن نحوه وجود، جهات مادی و نیز لوازم مادی و جسمانی منتفی می‌گردد، تا آنجا که در عالم عقل، اساساً از هیچگونه کثرت مادی و جسمانی و لوازم آنها خبری نیست. از همینجا روشن می‌گردد که تصور اینکه برزخ و قیامت، بعدیت و تأخر زمانی نسبت به دنیا داشته باشند، صحیح نیست و برخلاف براهین فلسفی و نیز مدلول آیات قرآنی است؛ به این معنا که عالم آخرت محیط به دنیا و الآن موجود است، هرچند همین تعبیر نیز از باب ضیق کلام است و عوالم مافوق دنیا در زمان قرار نمیگیرند تا تعبیر حال و مانند آن در توصیف آنها بکار رود (همو، ۱۳۸۷ ب: تعلیقه ۱۳۴).

بر این اساس، علامه در تبیین آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ؛ از تو درباره قیامت می‌پرسند [که] وقوع آن چه وقت است؟ بگو علم آن، تنها نزد پروردگار من است. جز او [هیچکس] آن را بموقع خود آشکار نمیگرداند. [این حادثه] بر آسمانها و زمین گران است، جز ناگهان به شما نمیرسد. [باز] از تو می‌پرسند گویا تو از [زمان وقوع] آن آگاهی. بگو علم آن، تنها نزد خداست، ولی بیشتر مردم نمیدانند» (اعراف / ۱۸۷)،

مینویسد: سؤال‌کنندگان چون پنداشته‌اند که قیامت امری زمانی است که در رشته‌یی متصل به زمان آنان قرار دارد، پرسیده‌اند که چه هنگام است؟ خداوند کلام را از این مطلب به مطلبی دیگر که درخور فهم ایشان باشد، منصرف ساخته است (همان: ۱۶). او راز اصلی این مطلب را در میزان چنین ترسیم میکند: چون تحقق و ظهور قیامت ملازم است با فنای وجودی اشیاء، و هیچ موجودی نمیتواند شاهد بر فنای خود باشد، آگاهی یک موجود بر فنای خویشتن، غیرممکن است (همو: ۱۴۳۰: ۸ / ۵۴). علامه بر اساس لوازم اصل تشکیک، یعنی احاطه وجودی عالم قیامت بر دیگر عوالم وجودی و اینکه عالم قیامت جامع همه مراتب وجود است، مقصود از آیاتی را که بیانگر آگاهی انسان از نتیجه اعمال خود در آخرت است از جمله آیه «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ» (زلزله / ۶) - چنین بیان میکند: «همانطور که خود اعمال حاضر و ظاهر میشوند، حقایق اعمال و واقعیشان نیز حضور می‌یابند» (همو، ۱۳۸۷ ب: ۱۳۱).

۷. تبیین حقیقی از مفاهیم معادشناختی قرآن و پرهیز از تفسیر عرفی و اعتباری آن

وجود مراتب از نظر علامه نه تنها بین عوالم ثلاثه مذکور برقرار است، بلکه میان بعضی حقایق موجود در یک عالم نیز قابل تحقق

مذاهب

است و بر همین اساس است که وی کثرت و تنوع وجودی در عالم آخرت را چنین ترسیم مینماید: «برای بهشت و دوزخ مراتب و درجات مختلفی است و مراتب بهشت از پایین شروع میشود و به بالا میرسد و مراتب دوزخ برعکس آن» (همان: ۲۱۳). بنابراین، بین هر مرتبه از مراتب یک عالم با مرتبه دیگر همان عالم، نسبت علی معلولی پیش گفته برقرار است. همچنین نسبت و ترتب بین عوالم وجود، نوع شکلگیری قوس نزول و صعود در هستی را مشخص میکند. این فراز و فرود وجودی که آیه «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/ ۱۵۶) ناظر به آن است، بیانگر نحوه تحقق بدء و ختم (آغاز و انجام) عالم وجود و موجودات آن، از جمله انسان است.

علامه ذیل آیات مختلف به این موضوع پرداخته است؛ از جمله آیه «يَذَرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ؛ کار [جهان] را از آسمان [گرفته] تا زمین، اداره میکند آنگاه [نتیجه و گزارش آن] در روزی که مقدارش آنچنانکه شما [آدمیان] بر میشمارید- هزار سال است، بسوی او بالا میروند» (سجده/ ۵). علامه این آیه را تتمیم بیان نحوه تدبیر موجودات در نظر میگیرد؛ به این بیان که: آمدن تعبیر عروج بعد از تدبیر، مشعر به تضمین معنای تنزیل در فعل «یدبر» است و در همین راستا، «يعرج اليه» نیز اشعار به اینست که مراد از سماء، مقام قرب الهی بوده و بهمین دلیل،

مقصود از آسمان معنای جسمانی و جهت بالا نیست (همو، ۱۴۳۰: ۱۶/ ۴۵۸). او در این تبیین، بر اساس اصل تشکیک، آسمان را دارای نحوه وجود برتری نسبت به ارض میداند که مستلزم قرب وجودی بیشتر آن نسبت به حق تعالی است. همچنین علامه منظور از «سبع طرائق» در آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَ مَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ؛ و برآستی [ما] بالای سر شما هفت راه [آسمانی] آفریدیم و از [کار] آفرینش غافل نبوده ایم» (مؤمنون/ ۱۷) را آسمانهای هفتگانه تفسیر کرده که از طرفی مبدأ و خاستگاه نزولی خلقت موجودات است و از سوی دیگر، همین آسمانها نیز مقصد و مرجع صعودی آنها و از جمله مأوای سلوک و صعود اعمال انسانی بسوی حق تعالی است؛ همچنانکه محل هبوط و عروج ملائکه الهی نیز همین آسمانهاست (همان: ۱۵/ ۱۷).

همین رویکرد را در تفسیر آیه «لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ؛ که قطعاً از حالی به حالی برخواهید نشست» (انشقاق/ ۱۹) نیز میتوان مشاهده کرد که مؤلف مراد از «طبق» را مراحل وجودی انسان دانسته است که با طی کردن عالم دنیا و پشت سر گذاشتن عالم برزخ و در نهایت، انتقال به آخرت، سامان میگیرد.

این مراحل وجودی در مسیر سلوک انسان، هم مترتب بر یکدیگر و هم متطابق هستند و چنین ترتب و تطابقی، تنها با نظریه تشکیک قابل تبیین فلسفی است (همان: ۲۰/ ۵۰۹). علامه با این رویکرد، درحقیقت رهیافتی فلسفی در

تفسیر مفاهیم توصیفگر عالم آخرت در پیش گرفته و بر همین اساس است که در تحلیل واژه‌هایی مثل سماء، ارض، هبوط، عروج، طرائق، طبق و همچنین بدء و ختم خلقت، از معانی عرفی و اعتباری فاصله گرفته و تبیینی حقیقی و وجودشناختی از آنها ارائه داده است.

۸. مراتب شعور و آگاهی موجودات

علامه اصل تشکیک را در تبیین صفات تکوینی موجودات نیز بکار گرفته است. او آیات قرآن کریم را مشعر به این مطلب میداند که علم در همه موجودات سریان دارد، هرچند بهره‌مندی آنها از آن بنحو یکسان نیست؛ چراکه بهره آنها از وجود یکسان نیست و بر اساس تشکیک وجود، متفاوت است و بمیزان شدت یافتگی وجودی آنها، دایره علمشان نیز وسیعتر خواهد بود (همان: ۱۳ / ۷۴). او در بخشی دیگر، در پاسخ این اشکال که «اگر موجوداتی مثل جماد و نبات، دارای شعور و اراده باشند، باید آثار آن در قالب فعل و انفعالات ادراکی آشکار شود، درحالیکه ظاهراً چنین نیست»، پاسخ میدهد: دلیلی بر وحدت سنخ علم نیست، بلکه امکان دارد دارای مراتب مختلف باشد که باعث اختلاف آثار آن خواهد بود. این جز با تشکیک وجود قابل تبیین فلسفی نیست. بر همین مبناست که ذیل آیه ۲۰ سوره فصلت: «حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَ

جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»، کیفیت و امکان شهادت اخروی اعضا و جوارح انسان، با تکیه بر نحوه و مرتبه‌ی خاص از علم و شعور آنها تفسیر شده است (همان: ۱۷ / ۲۷۰).

علامه تشکیکی بودن حقیقت آگاهی و شعور را مسلم دانسته و تصریح میکند که حیوانات هم مراتب ضعیفتر آن نسبت به انسان را دارند. این رویکرد بخوبی در تفسیر آیه «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ...» (انعام / ۳۸) قابل مشاهده است. از طرفی، چون وجود اراده مبتنی بر آگاهی یک موجود است، حیوانات نیز حشر و بعثت اخروی متناسب با خود خواهند داشت و به این ترتیب، همسویی مدلول آیه مورد بحث (که حاکی از حشر حیوانات است) با نتیجه دلیل فلسفی آشکار میشود (همان: ۷ / ۵۳). علامه بر همین مبنای فلسفی و بر اساس آیات قرآن کریم، شهادت بر اعمال در آخرت را مختص افراد انسانی ندانسته و آن را به ملائکه، زمان، مکان، دین، کتاب، جوارح و حواس هم تعمیم داده است، زیرا اینها نیز بهره و مرتبه‌ی از ادراک دارند (همان: ۱ / ۲۳۵).

۹. ملاک حقیقی درجات و درجات اخروی

انسان

کاربرد مهم دیگر نظریه تشکیک در تبیین نحوه حیات اخروی انسان و ملاک تنوع درجات

و درکات او در آن عالم است. افراد انسانی بر اساس میزان تکامل وجودی مختص به خود که در عالم دنیوی داشته‌اند، از حیات اخروی متناسب با آن برخوردار میشوند و اساساً همین مراتب حیاتی مکتسب آنهاست که در قالب درجات و درکات اخروی ظهور می‌یابد. بهمین دلیل، وصف علو در آیه «فی جنة عالیة» (حاقه/ ۲۲)، به ارتفاع درجات انسان تفسیر میشود. از لوازم چنین جایگاهی، فناپذیری و خالص بودن آن از درد، غم و حزن است و همین لوازم وجودی حاکی از اینست که تعالی یا تنزل در آخرت، از سنخ امور اعتباری دنیوی نیست (همان: ۲۰/ ۵۳۳). علامه برای تبیین اینکه در قیامت، حقیقت حیات حاصل است، به عوارض آن، از جمله اینکه هیچگونه سختی و رنجی در آن نیست، اشاره میکند (همان: ۱۴/ ۲۹۲). از اینرو سنخ نعمتهای بهشتی متناسب با شدت و ضعف نور و بهایی است که افراد، آن را برای خود کسب کرده‌اند (همان: ۱۷/ ۱۵۵). پس بحسب مراتب و درجات اعمال هر شخص، درجات و نیز درکات اخروی او تعیین میشود؛ این حقیقت در آیات متعدد بصراحت آمده است (همان: ۳/ ۵۲).

علامه طبق اصل تشکیک، نکره ذکر شدن کلمه عذاب در آیه «الَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ» کسانی که کفر ورزیده‌اند، عذابی سخت خواهند داشت و کسانی که ایمان آورده

و کارهای شایسته کرده‌اند، برای آنان آمرزش و پاداشی بزرگ است» (فاطر/ ۷) را به وجود درکات و مراتب مختلف عذاب اخروی برای کفار تفسیر میکند (همان: ۱۷/ ۱۴)؛ یا تعدد ابواب جهنم را به وجود طبقات و درکات برای جهنم تحلیل کرده است (همان: ۱۲/ ۳۹۹). چنانکه مشاهده میشود در این بخش نیز علامه با این رویکرد فلسفی از معنای عامیانه و اعتباری درجات و درکات انسان فاصله گرفته است.

۱۰. ملاک بازشناسی آیات برزخ از قیامت

اصل تشکیک برای تشخیص آیات مربوط به برزخ و وجوه تمایز آنها از آیات مختص به قیامت، کمک شایانی به مفسر المیزان نموده است. در همین راستا تفاوت مراتب در کیفیت ظهور قهر الهی به این‌صورت تبیین شده است که این ظهور هنگام مرگ، بشکل جزئی ولی در قیامت، بصورت تام و کلی محقق میگردد (همان: ۱۵/ ۱۴۴). علامه در بیان تفاوت عرضه بر آتش جهنم با دخول در آن ذیل آیه «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» صبح و شام بر آتش عرضه میشوند، و روزی که رستاخیز برپا شود [فریاد میرسد که] فرعونیان را در سختترین عذاب درآورید» (غافر/ ۶۶) - با بیان اینکه ادخال در آتش، شدیدتر از عرضه بر آن است، به تفاوت مرتبه آتش برزخی

و قیامتی تصریح کرده است (همان: ۱۷/ ۲۳۷).
یا مقصود از جنت در آیه «عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى»
(نجم/ ۱۵) را بهشت آخرت میدانند، نه جنت
برزخ؛ زیرا بهشت برزخی محدود و پایان‌پذیر
است (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۱۹/ ۲۵).

همچنین در تفسیر آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ
إِنَّمَا تُوقَنُ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَ
أُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ»
هر جاننداری چشنده مرگ است، و همانا روز
رستاخیز پادشاهیتان بطور کامل به شما داده
میشود. پس هر که را از آتش بدور دارند و در
بهشت درآورند، قطعاً کامیاب شده است و
زندگی دنیا جز مایه فریب نیست» (آل عمران/ ۱۸۵)،
با توجه به اینکه واژه «توفیه» در لغت
بمعنای اعطاء کامل است، بعضی مفسران این آیه
را دال بر ثبوت برزخ گرفته‌اند؛ چراکه این اعطاء
در قیامت بصورت کامل محقق میشود، برخلاف
برزخ. علامه نیز این استدلال را میپسندد
(همان: ۴/ ۳۴۲).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

شواهد و موارد متعدد که در این مقاله ارائه
شد، بخوبی گویای نقش زیربنایی و کلیدی
نظریه تشکیک وجود در فهم آیات معاد و تفسیر
آن در المیزان است. روشن شد که علامه
طباطبایی با تکیه بر این اصل، صفات مختلف
الهی را که ذیل آیات معاد مطرح شده، در تفسیر

حقیقت معاد و سیر حوادث اخروی و تبیین نظام
عالم آخرت، بکار گرفته است؛ همچنانکه با نگاه
تشکیکی به موجودات، رتبه وجودی هریک را
توصیف و لوازم وجودشناختی آن را متناسب با
آیات مورد بحث، استخراج کرده است. وی بر
همین اساس، عوالم وجودی مختلف را تشریح
و نسبت آنها با یکدیگر و ترتیب و ترتب
وجودی آنها را توصیف نموده است. او از همین
طریق مسبوق بودن عالم دنیوی به عوالم ماقبل
و نیز معبر بودن آن را برای عوالم بعدی و
اخروی مستدل ساخته است. تبیین نسبت بین
عالم دنیا با برزخ و رابطه این دو با قیامت نیز
بدون بهره‌گرفتن علامه از نظریه تشکیک میسر
نبود. نگاه تشکیکی به موجودات و عوالم وجود،
زمینه‌ی مطلوب برای تبیین روشن مفاهیم
بنیادین مربوط به معاد فراهم کرده و علامه بر
مبنای آن، مفاهیمی همچون شهادت، شفاعت،
صعود، عروج، رجوع الی الله، قرب الهی، لذاذ
و آلام اخروی، سعادت و شقاوت و مانند اینها
را تبیین فلسفی و وجودشناختی کرده و از معانی
عامیانه و اعتباری فاصله گرفته است.

بدون شک علامه بدون تصویری مشکک از
هستی نمیتوانست حقیقت رجوع هستی بسوی
حق تعالی و سیر تکاملی را تبیین و توجیه نماید
و مقصود از ظهور آیات الهی در هریک از عوالم
وجود و تمامیت این ظهور را در عالم آخرت
تشریح کند. بازشناسی حقیقت حیات بلحاظ
فلسفی و تطبیق آن بر حیات اخروی نیز بکمک

همین نظریه برای علامه میسر گردید. بیان ملاک درجات و درکات در عالم آخرت و تشریح تفاوت جزا و پاداش افراد در بهشت و جهنم، از دیگر رهاوردهای این نظریه در معادشناسی علامه است.

نمونه‌های مختلفی که از نقش و کاربرد یک نظریه فلسفی در این جستار معرفی گردید، بروشنی ظرفیت غنی عقلانی موجود در معارف قرآنی و ابعاد نظری نهفته در آن را آشکار می‌سازد؛ همچنانکه همبستگی و ارتباط متقابل نظام معرفتی آیات قرآنی با منظومه فلسفی صدرایی را بیش از پیش ملموس می‌نماید. در همین راستا، وجود هماهنگی و نسبت متقابل میان آموزه‌های دینی و فلسفی نمایان شد و نادرستی رویکرد جمود بر ظواهر متون دینی، همچون ادعای تفکیک میان معارف قرآن و یافته‌های فلسفی، آشکار گشت. شواهد و نمونه‌های گردآوری شده در این نوشتار، بستری مناسب برای پژوهشهای بیشتر در زمینه معادشناسی قرآنی است و با تأمل در آن میتوان به ابعاد دیگر منظومه فکری علامه طباطبایی پیرامون معاد و عالم آخرت دست یافت.

منابع

قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.

ابراهیمی فخاری، آزاده؛ رستمیان، محمدعلی (۱۳۹۹) «قواعد فلسفی و چيستی‌شناسی توحید ربوبی در تفسیر المیزان»، آینه معرفت، دوره ۲۰، شماره ۲، ص ۳۹-۵۲.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷ الف) اصول فلسفه رئالیسم، قم: بوستان کتاب.

----- (۱۳۸۷ ب) انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.

----- (۱۳۸۷ ج) مجموعه رسائل، قم: بوستان کتاب.

----- (۱۴۲۷ ق) نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

----- (۱۴۳۰ ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: ذوی القربی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷) فلسفه مقدماتی (برگرفته از آثار استاد شهید مطهری)، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۹) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.

فناپی اشکوری، محمد؛ با همکاری جمعی از نویسندگان (۱۳۹۰) درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: سمت.

کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۶) حکمت مشاء، قم: حکمت اسلامی.

مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ ق) تعلیقة علی نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه در راه حق.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۳) مجموعه آثار، تهران: صدرا.

----- (۱۳۸۸) مقالات فلسفی، تهران: صدرا.