



The scope of how innate disposition (Shakilah) governs human behavior throughout the historical evolution of three distinct theological perspectives (Fakhr al-Razi, Ibn Ashur, and Allamah Tabatabai)

Houran Akbarzadeh¹

1. Assistant Professor and Faculty Member of the Philosophy Department, Allameh Tabataba'i University.

E-mail: hooranakbarzadeh@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2025/10/06
Received in revised form
2025/12/14
Accepted 2025/12/15
Published online
2025/12/22

Keywords:

Shākila-mandī (being governed by shākila), Ṭabī'at (nature), Ṭarīqat (way/path), Du-gāna angārī-yi shākila (dualistic view of shākila), Fakhr al-Rāzī, Ibn 'Ashūr, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī.

ABSTRACT

The present research investigates the concept of "Shākila" (disposition) and its scope in human behavior as addressed in the noble verse of Shākila. Exegetes from various eras, with diverse theological-philosophical foundations, have engaged with this issue, resulting in differing anthropological and behavioral implications. Among the multitude of interpreters, three representatives (Fakhr al-Rāzī, Ibn 'Ashūr, and 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī) have been selected, each examining the matter from distinct theological perspectives. The present explanation is presented in two parts:

1. The nature of the concept of Shākila and, consequently, an examination of the implications and consequences of the intended meaning for the quality of human behavior.

2. The extent and scope of behavior governed by Shākila.

In the first part, according to Fakhr al-Rāzī, Shākila is understood as "the nature and innate disposition of the individual," while Ibn 'Ashūr considers Shākila to mean "the conduct and character of a person." In contrast, 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī advocates a "dualistic view of Shākila," proposing that part of Shākila may arise from the individual's inherent temperament and innate constitution (nature), while another part is shaped by the external environment and the context of one's life.

In the second part (the scope of behavior governed by Shākila), it can be said that the noble verse of Shākila contains three domains: the domain of the actor, the domain of behavior, and the domain of Shākila. This means that "from every human being, some behaviors emerge in accordance with some of their Shākilas."

Cite this article: Akbarzadeh, H (2025). The scope of how innate disposition (Shakilah) governs human behavior throughout the historical evolution of three distinct theological perspectives (Fakhr al-Razi, Ibn Ashur, and Allamah Tabatabai), *History of Islamic Philosophy*, 4 (4), 131-157.
<https://doi.org/10.22034/hpi.2025.551613.1179>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.551613.1179>

Extended Abstract

Introduction

What is the origin of the differences in various human behaviors? Is it derived from human essence and innate nature? Or is the social-cultural environment and upbringing influential? Or are both factors (nature and nurture) involved? The answer is found in one of the profound verses of the Quran (the verse of Shākila): "Say, 'Everyone acts according to his own disposition (shākilatīhi). But your Lord is most knowing of who is best guided in way.'" (Al-Isra', 17:84). The noble verse presents the knowledge of shākila as a way to understand human action and reaction, predict, and change their behavior. Among numerous exegeses, a triangular comparative study can be established between Fakhr al-Rāzī (d. 606 AH), author of al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb); Muḥammad Ṭāhīr Ibn 'Āshūr (d. 1394 AH), author of al-Taḥrīr wa al-Tanwīr; and 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī (d. 1360 SH), author of al-Mīzān. Through this, it becomes clear how much theological foundations, beliefs, and methods of a thinker influence the interpretation of Quranic verses.

Methods

The method of the present research is analytical-logical with a problem-oriented approach, through conceptual analysis, propositional analysis, and systemic analysis: 1. The research focus is problem-oriented: How does each of the three mentioned interpreters and thinkers have a different understanding of the nature of the concept of "shākila" in the Quran? On what anthropological approach is this different understanding based? And what theological consequences does it entail?; 2. The logical propositions produced by those three schools of thought are analyzed to clarify that the noble verse contains three predicates with three quantifiers; 3. In a networked manner, each of the three thinkers' views on "shākila" is placed within their intellectual structure, and its theological consequences are discovered.

Results

Three approaches to the nature of shākila can be enumerated: 1. The nativist (ṭabī'at-angāra – nature-oriented) approach; 2. The path-oriented (ṭarīqat-angāra – way/conduct-oriented) approach; 3. The dualistic (du-gāna angāra) approach.

Fakhr's meaning of "nature" (ṭabī'at) in Mafātīḥ al-Ghayb is the innate character and personal nature of each human; an individual's action is limited to two states: either a person's shākila, nature, and innate character is a luminous, good, pure, and exalted soul, or its opposite, a dark, evil, and shadowy shākila and nature. In the path-oriented view presented in al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Ibn 'Āshūr considers the meaning of shākila to be "way" (ṭarīqat) and conduct (sīrat). The implication of this view, contrary to Fakhr's, is that every human's behavior and action is based on free will and choice.

Considering 'Allāmah's intellectual structure, it can be claimed: 1. A human does not have one shākila, but rather has multiple shākilas, and minimally has two shākilas: a) A shākila born from the type of creation and the characteristics of the human temperament's composition, which is a personal and creational shākila; b) Another shākila of a human consists of moral characteristics which, in addition to the first shākila, are influenced by external factors and arise in him from the impact of factors outside his essence.

Conclusion

Firstly: Each of the three thinkers in question has explained the nature of shākila in the noble verse of Shākila according to their own reading and in line with the structure of their own theological thought.

Therefore, it became clear what theological, and even educational, cultural, and social, consequences and implications the three approaches—Fakhr's nativist approach, Ibn 'Āshūr's path-oriented approach, and 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's dualistic approach—could entail. And in terms of interpretation, which of these approaches is more compatible with the context of the mentioned verse and a systemic analysis of other Quranic verses? After a conceptual analysis of shākila from the perspective of all three thinkers, the author concluded that 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's view is more precise and comprehensive because, unlike the reductionism of the meaning of shākila to "nature" or "way" by the other two thinkers, he considers it to arise from both types of factors: internal and external.

Secondly: In the mentioned verse, three predicates have been examined: a) The actor; b) The action (behavior); c) The relationship between shākila and behavior.

Thirdly: Regarding the scope of behavior being governed by shākila (shākila-mandī), does the verse's intended meaning of the relationship between the actor's behavior and his shākila imply causal-necessitarian connection, or is it one of predisposition/requisite (iqtidā')? What ultimately became clear is that "behavior being governed by shākila" (shākila-mandī-yi raftār), meaning personal nature or stable way/conduct, does not explain every behavior of an individual. Rather, an individual's various behaviors are in accordance with his various shākilas. In fact, in the mentioned verse, there are three quantifiers instead of one, meaning that the intended meaning of the noble verse could be as follows: "Every human, some of his behaviors are in accordance with some of his shākilas," in such a way that a human is able, even despite difficulty on the path of change and transformation, to change some of his shākilas, and consequently, his actions and behaviors transform. In fact, this view arises from the perspective of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī (ra) and is precisely in agreement with human free will and volition.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



قلمروی شاکله‌مندی رفتار آدمی در تطوّر تاریخی سه اندیشه متفاوت الهیاتی (فخر رازی، ابن‌عاشور و علامه طباطبایی)

حوران اکبرزاده^۱

hooranakbarzadeh@yahoo.com

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

واژگان کلیدی:

شاکله‌مندی، طبیعت، طریقت، دوگانه‌انگاری شاکله، فخر رازی، ابن‌عاشور، علامه طباطبایی.

تحلیل مفهوم «شاکله» و قلمروی آن در رفتار انسان در آیه شریفه شاکله، مسئله پژوهش حاضر است. مفسرین در زمان‌های مختلف با مبانی فکری متعدد الهیاتی - فلسفی به این مسئله پرداخته‌اند که منجر به پیامدهای متفاوت انسان‌شناسانه و رفتارگرایانه شده است. از میان خیل آنان سه نماینده (فخر رازی، ابن‌عاشور و علامه طباطبایی) برگزیده شد که با سه برداشت متفاوت الهیاتی به این مسئله نگریسته‌اند. تبیین حاضر در دو بخش ارائه شده است: ۱. چیستی مفهوم شاکله و به تبع آن بررسی لوازم و پیامدهای معنای مورد نظر در کیفیت رفتار انسان؛ ۲. دامنه و قلمروی شاکله‌مندی رفتار. در بخش اول، چیستی شاکله از نظر فخر رازی، «طبیعت و جبلت فرد انسانی» است، اما از نظر ابن‌عاشور، شاکله به معنای «طریقت و سیرت آدمی» به حساب آمده است. این در حالی است که علامه طباطبایی قائل به «دوگانه‌انگاری شاکله» است؛ بدین صورت که بخشی از شاکله می‌تواند برخاسته از بنیه مزاجی و ذاتی فرد باشد (طبیعت) و بخشی دیگر، از محیط بیرونی و در ظرف زندگی او شکل گرفته است. در بخش دوم (قلمروی شاکله‌مندی رفتار) می‌توان گفت که آیه شریفه شاکله، سه سوره دارد: کنشگر، رفتار و شاکله. بدین معنا که «از هر انسانی برخی از رفتارها بر وفق برخی از شاکله‌های سر می‌زند».

استناد: اکبرزاده، حوران (۱۴۰۴). قلمروی شاکله‌مندی رفتار آدمی در تطوّر تاریخی سه اندیشه متفاوت الهیاتی (فخر رازی، ابن‌عاشور و علامه طباطبایی). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۴)، ۱۵۷-۱۳۱. <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.551613.1179>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل‌طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.551613.1179>

© نویسنده‌گان.



پایان جامع علوم انسانی

مقدمه

ما روزانه شاهد رفتارهای گوناگون انسان‌ها با یکدیگر هستیم. برخی انسان‌ها مهربان، اهل تعامل و منعطف هستند و برخی دیگر پرخاشگر، عبوس و عنود. حتی گاهی از یک انسان، در موقعیت‌ها و محیط‌های مختلف، رفتارهای متعدد سر می‌زند. زمانی در برابر موقعیت خاصی، سکوت می‌کند، زمان دیگری، اعتراض، زمانی همدلی می‌کند، زمان دیگر مقابله، زمانی امیدوارانه موقعیت پیش رویش را تحلیل می‌کند؛ بنابراین مشی صبر و مدارا را پیشه کرده، کنش مثبتی را بروز می‌دهد، اما زمان دیگر، در کمال نومی‌دی سرخورده یا پرخاشگرانه رفتار می‌کند و...

این کنش‌های انسانی اعم از کنش‌های باطنی، بیرونی، فردی، اجتماعی، نهادها، ساختارها و مانند این‌ها ناظر به چهار دسته از روابط است: رابطه انسان با خود، با خالق، با دیگران و با جهان (طبیعت و زیست). به تبع این کنش‌ها، مبادی و پیامدهای آن بایستی مد نظر قرار گیرد (علی تبار، ۱۴۰۲، ص ۹۲).

سؤال مهم پیش روی ما این است که منشأ این تفاوت رفتارها چیست؟ آیا برخاسته از ذات و سرشت آدمی است؟ آیا محیط و تربیت اجتماعی-فرهنگی تأثیرگذار است؟ و یا هر دو عامل (سرشت و تربیت) تأثیرگذارند؟ یا رفتارهای انسان از خُلق و خوی و سجیه و ملکات وی ناشی می‌شود؟ اگر چنین است، منشأ ملکات آدمی چه عامل یا عواملی می‌تواند باشد؟ اگر این پرسش را به قرآن کریم عرضه کنیم، به نظر می‌رسد که بتوانیم پاسخ را در یکی از آیات ژرف پیام و پرمعنا در قرآن، یعنی آیه شاکله بیابیم: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا» (اسراء، ۸۴): بگو هر کسی بر وفق شاکله‌اش عمل می‌کند، پس پروردگارتان به کسی که راه یافته‌ترست، داناترست. آیه شریفه، شناخت شاکله را راهی برای فهم کنش و واکنش آدمی، پیش‌بینی و تغییر رفتار وی ارائه می‌کند. روشن است که چیستی شاکله در گرو فهم و تحلیل پیام این آیه است. گرچه این آیه بنا به رأی مشهور، مکی است و از محکّمات قرآن نیز می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۱۳، ص ۱۵۵)، اما محکم بودن آیه مانع به میان آمدن تفسیرهای گوناگون - حدود سیزده تفسیر - از شاکله نشده است. نویسنده در این پژوهش از میان تفاسیر متعدد، تطبیقی سه‌ضلعی میان فخر رازی (۶۰۶ ق) صاحب تفسیر الکبیر (مفاتیح‌الغیب) و محمدطاهر بن عاشور (۱۳۹۴ ق) صاحب

تفسیر التحریر و التنویر^۱ و علامه طباطبایی (۱۳۶۰ ش) صاحب المیزان برقرار کرده است تا نشان دهد که مبانی الهیاتی، باورها و روش‌های یک اندیشمند چه میزان در تفسیر آیات قرآن تأثیرگذار است و می‌تواند منجر به رویکردهای متفاوت و بعضاً متقابلی به انسان و کنش‌ها و منش‌های او شود. برای مثال، اگر در رویکرد انسان‌شناسانه‌اش، انسان را به‌عنوان موجودی مجبور، یا بالعکس دارای اراده آزاد بشناسد، پیامدهای هریک از دو تلقی، در زندگی آدمی و سبک رفتارش متفاوت خواهد بود. این پژوهش در دو بخش، سه رویکرد مذکور را مورد مطالعه تطبیقی قرار می‌دهد. شیوه پژوهش حاضر، تحلیلی-منطقی با رویکرد مسئله‌محور و از طریق تحلیل مفهومی، تحلیل گزاره‌ای و تحلیل سیستمی است. در طول مقاله روشن می‌شود: ۱. تمرکز پژوهش، مسئله‌محور است و نه موضوع‌محور. مسئله از این قرار است: چگونه هریک از سه مفسر و اندیشمند مذکور، فهم متفاوتی از چیستی مفهوم «شاکله» در قرآن دارند؟ این فهم متفاوت مبتنی بر چه رویکرد انسان‌شناسی است؟ و چه پیامدهای الهیاتی را به‌دنبال دارد؟ برای دست‌یافتن به پاسخ مسائل فوق، ابتدا از تحلیل مفهومی «شاکله» در سه اندیشمند مذکور شروع می‌شود؛ ۲. سپس به تحلیل گزاره‌های منطقی‌ای که محصول و مولود آن سه اندیشه است، پرداخته می‌شود تا روشن گردد که برپایه رهیافت منطق جدید، در آیه شریفه سه محمول با سه سور وجود دارد؛ ۳. در نهایت، به‌صورت شبکه‌ای، نگرش هر یک از سه اندیشمند پیرامون «شاکله» در سیستم و ساختار فکری وی گذارده شده، پیامدهای الهیاتی آن نگرش کشف می‌شود.

۱. سه ضلعی چیستی شاکله

مفسران در بیان چیستی و مصداق شاکله دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. غالب این دیدگاه‌ها تا سده پنجم به میان آمده‌اند. فراوانی دیدگاه‌ها نشان از پرمایگی این استعاره قرآنی دارد. نخستین مفسران نیز این نکته را دریافته بودند که فهم این استعاره قرآنی فراتر از ترجمه واژه‌ای، نیازمند به تفسیر و یا تأویل است. نزدیک به بیست دیدگاه نزد مفسران قابل رصد است. این دیدگاه‌ها قابل ارجاع به یکدیگرند و از طریق ارجاع فروع به اصول می‌توان

۱. می‌توان با گذشت تقریباً ۷ قرن، نظر ابن‌عاشور را نظری مقابل فخر رازی دانست.

آن‌ها را در چند دیدگاه عمده خلاصه کرد (ساجدی مهر، ۱۴۰۰).

با توجه به موضوع تحقیق، می‌توان سه رویکرد به چیستی شاکله را برشمرد: ۱. رویکرد طبیعت‌انگاران؛ ۲. رویکرد طریقت‌انگاران؛ ۳. رویکرد دوگانه‌انگاران.

۱-۱. فخر رازی و رویکرد طبیعت‌انگاران

فخر رازی در مورد چیستی شاکله، ابتدا معنای طریقت و مذهب را از قول زجاج نقل کرده و می‌گوید استدلال زجاج در این باره این است که وقتی می‌گوییم این طریقی دوشواکل است، یعنی از آن، راه‌ها و شعبات زیادی منشعب می‌شود، اما فخر استدلال وی را نمی‌پسندد و می‌گوید: «ثم الذی یقوی عندی أنّ المراد من الآية ذلک قوله تعالی: «فربکم أعلم بمن هو أهدی سبیلاً» و فیه وجه آخر و هو أنّ المراد أنّ کلّ أحد یفعل علی وفق ما شاکل جوهر نفسه و مقتضی روحه؛ آنچه نزد من به‌عنوان دلیل قوی‌تر مطرح است، استدلال به بخش آخر آیه شاکله است؛ یعنی هرکس که توسط خداوند راه‌یافته‌ترست؛ پس هر فرد انسانی بر وفق جوهر نفس و مقتضای روح و سرشش عمل می‌کند» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱). اولاً فخر با به‌کار بردن عبارت «کلّ أحد...» نشان می‌دهد که «کلّ» در آیه شریفه، منقطع است و مضاف‌الیه آن، «کلّ انسان» است، نه کلّ موجود، برخلاف نظر برخی از مفسرین که معتقدند مراد از کلّ، «خدا و انسان» یا حتی سایر موجودات است. ثانیاً از نظر وی مراد آیه این است که هر انسانی بر وفق جوهر، ذات، طبیعت، خلقت نفس و اقتضای روحش عمل می‌کند. این قول در پژوهش حاضر، «رویکرد طبیعت‌انگاران» به چیستی شاکله نامیده شده است.

چه بسا فخر رازی در نگرش طبیعت‌انگاران‌اش به شاکله، از مفسرین متقدم متأثر شده است. در اینجا برای روشن‌تر شدن دیدگاه فخر، به اجمال اشاره‌ای به نظر برخی از مفسرین می‌شود. از میان آن‌ها طبری (م ۳۱۰ ق) در جامع‌البیان (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) به پیروی از وی در کتاب التبیان فی تفسیر القرآن از قول مجاهد قائل به این قول‌اند، گرچه نظر خود شیخ طوسی چیز دیگری است و به ابن‌عاشور نزدیک‌تر است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۱۴). همچنین سید رضی (۴۰۶ ق) با آوردن قید «توافق طبیعت» بر طریقت، به این دیدگاه متمایل است (شریف‌الرضی، ۱۴۰۶ ق، ص ۲۰۴). شاید

بتوان سخن وی را چنین توضیح داد که کنش انسان بر وفق طریقت است و آن طریقت خود بر وفق طبیعت است. بنابر تفسیر وی، با سه سطح روبه‌رویم: رفتار، طریقت و طبیعت. حال آن‌که طبرسی (۵۴۸ ق) در تفسیر شاکله دو دیدگاه دارد: طریقت‌انگاری و طبیعت‌انگاری؛ دیدگاه نخست را در *جوامع‌الجامع* و دیدگاه دوم را در *مجمع‌البیان* طرح می‌کند. وی به ارائه تفسیر سازگار از بخش پایانی آیه «فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» با تفسیر از شاکله توجه دارد و به همین سبب در *جوامع‌الجامع* آن را چنین تفسیر می‌کند «و خدا می‌داند که کدامیک از دو فریق راهش استوارتر و دینش صواب‌تر است» (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۳)، در حالی که در *مجمع‌البیان* همین خوانش را به صورت قیل می‌آورد: «خداوند می‌داند که کدامیک از دو فریق بر هدایت است و کدام‌یک بر گمراهی است». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۳) گویی هدایت و گمراهی ناشی از کنش‌های برخاسته از طبیعت فرد است.

۱-۲. تحلیل معنای طبیعت

مراد از «طبیعت» چیست؟ آیا مراد این است که انسان فاعل بالطبع است؛ یعنی هیچ اراده و اختیاری در انتخاب رفتارهایش ندارد، بلکه رفتار و کنش‌هایش اقتضای سرشش می‌باشد؟ آنچه به‌خوبی از ظاهر کلام فخر رازی در تفسیر آیه شریفه برمی‌آید و می‌توان به‌عنوان پیامد رویکرد طبیعت‌گرایانه وی دانست، جبر و نفی اختیار برای رفتار آدمی است؛ یعنی در نظر وی هر انسانی در ابتدای تولدش، لوحی نوشته شده است و در صدور رفتار و کنش‌هایش قدرت انتخاب ندارد. این نگرش با مذهب اشعری او مناسبت دارد.

آنچه از بیانات فخر رازی در *مفاتیح‌الغیب* حاصل می‌شود این است که مراد وی از طبیعت، همان سرشت و ذات و ماهیت شخصی هر انسانی است، چنان‌که می‌گوید عمل فرد از دو حال خارج نیست: «فإن كانت نفسه نفساً مشرقة خيرة طاهرة علوية، صدرت عنه أفعال فاضلة كريمة و إن كانت نفسه نفساً كدرة مذلة خبيثة مزلّة ظلمانية، صدرت عنه أفعال خسيّة فاسدة» (یا شاکله و طبیعت و سرشت انسان، نفس نورانی و خیر و طاهر و بلندمرتبه است، طبق این سرشت از او افعال ارزشمند و کریم سر می‌زند و نقطه مقابل آن از شاکله و طبیعت تاریک و پست و خبیث و گمراه و ظلمانی، لاجرم افعال پست و فاسد سر می‌زند و

خداوند به نفس هدایت یافته، آگاه‌تر است) (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱).

وی این پرسش را مطرح می‌کند که: «العقلاء اختلفوا فی أن النفوس الناطقة البشريّة هل هی مختلفة بالماهية أم لا؟» «این امر بین عقلا اختلافی است که آیا نفوس ناطقه بشری از نظر ماهیت و سرشت مختلف‌اند یا یکسان؟» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱) و در پاسخ می‌گوید: عده‌ای معتقدند که ماهیت نفوس انسان‌ها مختلف است و اختلاف رفتار و احوال و افعال آن‌ها به خاطر اختلاف جوهر و ماهیت هر یک از آن‌هاست؛ به دیگر سخن لازمه این سخن آن است که به تعداد آدم‌ها، جوهر و ماهیت وجود دارد (ماهیت شخصی)، اما عده‌ای دیگر معتقدند که نفوس آدمیان از نظر ماهوی متساوی است؛ یعنی تمامی انسان‌ها یک ماهیت بیشتر ندارند و آن حیوان ناطق است (ماهیت نوعی) و اختلاف کنش‌ها و رفتارهای آن‌ها به خاطر اختلاف در مزاج‌های آن‌هاست. وی به تصریح اعلام می‌کند که مختارش، قول اول است: «و المختار عندی هو القسم الاول و القرآن مشعرٌ بذلك» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱)؛ یعنی اختلاف رفتار انسان‌ها امری ذاتی و جوهری است و هر انسانی دارای ماهیت خاص به خود می‌باشد. در واقع وی برخلاف حکمای مشاء معتقد به ماهیت شخصی است؛ زیرا وی برای اثبات سخنش به آیه قبل از آیه شاکله استناد کرده، می‌گوید: خداوند در این آیه «وُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء، ۸۲)، فروفرستادن قرآن را برای مؤمنین مایه شفا و رحمت می‌داند، اما همان قرآن را مایه افزایش خسارت و پستی ظالمین می‌داند؛ بنابراین معنای آیه شاکله از نظر وی این است که سزاوار نفوس طاهره این است که در مواجهه با قرآن در آن‌ها حالت ذکاء و کمال ظاهر شود و از نفوس کدر و ظلمانی در این مواجهه، آثار پستی و گمراهی پدیدار می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱). وی به منظور روشن شدن سخنش، از تمثیل خورشید بهره می‌جوید و می‌گوید: چطور است که خورشید در مقابل اشیاء مختلف تأثیرات متفاوت از خود بروز می‌دهد. نمک را که سفت است، سفت‌تر می‌کند، اما روغن را که نرم است، نرم‌تر می‌کند. لباس رنگرز متقلب را سفیدتر و سیاه‌رویی او را بیشتر می‌کند؛ پس این مطلب استبعادی ندارد که ارواح و نفوس مختلفه (با اختلاف ماهوی شخصی) در مواجهه با یک امر واحد، متفاوت عمل کنند و رفتارهای متفاوت از آن‌ها سر بزنند؛ لذا حصول دو امر رحمت و خسارت در افراد که در آیه بدان اشاره شده، به خاطر شاکله آن‌ها که همان ذوات

متفاوت آنهاست، می‌باشد. برخی از ذوات (از ابتدای خلقت) نورانی و شفاف هستند و قرآن در آنها نور مضاعف (نور علی نور) ایجاد می‌کند، اما برخی دیگر از نفوس، چون (از ابتدای تولد) تیره و ظلمانی هستند در مواجهه با قرآن در آنها گمراهی بر روی گمراهی و سرنگونی بر روی سرنگونی (ضلال علی ضلال و نکال علی نکال) حاصل می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱).

۳-۱. ابن عاشور و دیدگاه طریقت‌انگاران

یکی از تفسیرهای پرسابقه شاکله، راه و طریقت است. این تفسیر با ترمیم، بازسازی و تکمیل نزد مفسران پایدار ماند. در میانه آنها ابن‌عاشور را می‌توان پیرو دیدگاه طریقت‌انگاران به شاکله دانست؛ زیرا وی در کتاب *التحریر و التنویر*، معنای شاکله را طریقت و سیرت می‌داند. «الشاکلة: الطریقة و السیرة التي اعتادها صاحبها و نشأ علیها» یعنی شاکله، طریقت و روشی است که فرد به آن عادت کرده است، عادتی که از آن سایر رفتارها منشعب و ناشی می‌شود. به عبارت دیگر منشأ و مبنای رفتار آدمی، روشی است که فرد در زندگی‌اش اتخاذ کرده و بدان خو گرفته است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۵۳). قابل توجه است که ابن‌عاشور بر معنای طریقت، معنای عادت را هم افزوده است؛ یعنی روش و سیره‌ای که در اثر تکرار، برای فرد عادت شده باشد. وی اصل معنای شاکله را برگرفته از شاکله‌الطریق می‌داند: «واصلها شاکلة الطریق، وهی الشعبة التي تتشعب منه» و از واژه «بُنَیَات الطریق» استفاده می‌کند؛ به معنای کوره‌راه‌هایی که از شاه‌راهی منشعب می‌شوند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۵۳).

شاید وی متأثر از برخی متقدمین مانند فراء (۲۰۷ ق) از مفسران سده دوم شده باشد. وی شاکله را «طریقة و جدیلة» می‌داند. مراد وی از جدیلة در اینجا راه است و نه حال. وی کاربرد جدیله به معنای طریقه را از برخی اعراب قضاعه شنیده است مانند این جمله «وعبدالملک إذا ذاک علی جدیلته و ابن‌الزبیر علی جدیلته» (فراء، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۱۳۰)؛ چنانچه ذکر شد، این دیدگاه را طبرسی (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶/۶۷۳) و فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱) نیز از زجاج گزارش کرده‌اند. طبری نیز تفسیر شاکله به «طریقت و ناحیه» را مستدل و مستند بر پایه واژه «سبیل» در بخش پایانی آیه ۸۴ سوره اسراء: «فَرَبُّكُمْ

أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» می‌کند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۵، ص ۱۰۴). اما همان‌طور که ذکر شد، بنابر قول مجاهد، معنای شاکله را طبیعت ذکر کرده است؛ درعین حال، شیخ طوسی شاکله را طریقتی می‌داند که همسان اخلاق فرد باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۱۴). همچنین در نگرش طبیعت‌انگاران آمد که سید رضی علاوه بر آنچه شیخ طوسی می‌آورد، قید «وتوافق طبیعت» را نیز می‌افزاید (شریف‌الرضی، ۱۴۰۶، ق، ص ۲۰۴). وی چنین تفسیری را به‌کاربرد زبانی واژه شاکله مستند می‌کند و می‌گوید شاکله مفرد شواکل است و آن به معنای راه‌های متسع است که از بزرگراه جدا می‌گردد (همان). وی همان‌طور که ذکر شد به دو سطح از رفتار اشاره دارد: رفتار آدمی بر وفق طریقتش و طریقتش بر وفق طبیعتش. به نظر می‌رسد غلبه نظر وی بر طبیعت‌گرایی باشد.

ابن‌عاشور مضاف‌الیه «کل» را که در آیه محذوف است، «انسان» می‌داند. لازمه این نگرش برخلاف نگرش فخر، این است که رفتار و کنش هر انسانی از روی اختیار و انتخاب است؛ یعنی انسان‌ها مسیر و روشی را برمی‌گزینند که در طول زمان در اثر تکرار، تبدیل به عادت می‌شود و به صورت ناهشیار و ناخودآگاه عمل کرده، خود سرچشمه و مبدأ سایر رفتارهای آن‌ها می‌شود. به عبارت دیگر، اصل انتخاب آزاد در رفتار و کنش برای انسان محفوظ است، اما تکرار عمل موجب روش و مشی غالب یا همیشگی رفتارها و کنش‌ها در طول زندگی فرد می‌شود.

وی در ادامه می‌گوید: «فرع بر دیدگاه من در مورد طریقت شاکله، ادامه آیه شریفه است؛ یعنی «فَرَبَّكُمُ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا»؛ زیرا این فراز اشاره به این مطلب دارد که انسان‌ها دو دسته‌اند: مؤمنین و مشرکین (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۵۳). سپس ادامه می‌دهد: «وهو كلام جامع لتعليم الناس بعموم علم الله والترغيب المؤمنين والإنذار المشركين مع تشكيكهم في حقيقة دينهم لعلهم ينظرون؛ خداوند آیه مورد نظر را به منظور تعلیم انسان‌ها نازل کرده تا بدانند که علم خداوند بر همه انسان‌ها عمومیت دارد و این احاطه آگاهی خداوند بر انسان‌ها، موجب ترغیب مؤمنین و انذار و ترس مشرکین شود با وجود این‌که آن‌ها ادعای حقانیت برای خود دارند» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۵۳). از این عبارات برمی‌آید که ابن‌عاشور معتقد است که انسان‌ها انتخاب می‌کنند که مؤمن یا کافر باشند و در اثر این‌که خود را تحت قیومیت علم الهی بدانند، در انتخابشان تشویق یا تحذیر

می‌شوند. البته رویکرد ابن‌عاشور در مورد طریق دانستن شاکله قابل نقد است؛ زیرا مفهوم «سبیل» در آیه می‌تواند اعم یا اخص از شاکله باشد و با پیامدهای ناشی از شاکله پیوند معنایی داشته باشد و نه با خود شاکله.

۴-۱. تحلیل مفهوم طریقت

تفسیر شاکله به طریقت، تفسیر استعاره با استعاره است. توضیح مطلب این‌که مراد از «طریق» در این دیدگاه، راه به‌طور مطلق و عام نیست، بلکه «طریق فرد» است. طریق فرد یعنی «راهی که کسی غالباً آن راه را می‌پیماید» که مراد از آن، استعاره از «روش و مشی» اوست؛ پس در واقع معنای آیه را به‌معنای جمله «هرکس به روش و مشی خود عمل می‌کند» ارجاع خواهیم داد و در این صورت معنای آیه تهی می‌شود: هرکس به‌گونه‌ای که غالباً عمل می‌کند، عمل می‌کند، مگر آن‌که بیان کنیم «راهی که غالباً فرد می‌پیماید» استعاره از چیست؟ پاسخ به پرسش یاد شده را می‌توان در علت آمدن عطف و قیدهایی که مفسران از سده پنجم به بعد افزوده‌اند، ردیابی کرد. گفته شد که شیخ طوسی قید اخلاق فرد را می‌آورد. اخلاق، جمع خُلُق، در برابر خُلُق به‌معنای آفرینش و صورت، به‌کار می‌رود و مراد از آن سیرت و خوی است. خُلُق و خوی آدمی همچون راهی است که وی غالباً آن را می‌پیماید (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۱۴)؛ پس طریق بر روش دلالت می‌کند و مراد از روش برحسب تفسیر طوسی، خُلُق آدمی است. این تفسیر، اگرچه به‌نحو استعاره‌ای طریقت را توضیح می‌دهد، اما آن را به دیدگاه دیگر یعنی تفسیر شاکله به «سجّیه» و «خُلُق» ارجاع می‌دهد. ممکن است توضیح طریقت به خُلُق و سیرت، ناقص انگاشته شود؛ زیرا راهی که فرد همیشه آن را می‌پیماید، علاوه بر عنصر سیرت، می‌تواند از طبیعت فرد نیز متأثر باشد؛ لذا سید رضی برای پُرکردن این رخنه، می‌گوید طریقی که مشاکل اخلاق فرد و موافق طبیعت اوست، اما چنین توضیحی، ارجاع تفسیر شاکله از طریقت به دیدگاه دیگر یعنی تفسیر آن به طبیعت است. اگر طریقت را به‌معنای مشی زندگی یا سبک زندگی در اصطلاح رایج امروزی در مفهوم فراگیر کلمه بدانیم که شامل دیدگاه‌ها، سجایا و رویکردها می‌شود، مفهوم جامعی را در تفسیر شاکله به‌دست آورده‌ایم. مشی زندگی می‌تواند هم در افراد و هم در گروه‌های اجتماعی و فرقه‌ها قابل طرح باشد. مشی زندگی به سطح بالاتری از منش و

سجایا اشاره می‌کند که با تأثیر بر آن‌ها، بر رفتار نیز تأثیر می‌گذارد. شاید مراد ابن‌عاشور از «الطریقه و السیره الی اعتادها صاحبها و نشأ علیها» همین مشی و سبک زندگی فرد باشد که در اثر تکرار، به تدریج عادت و شیوه وی شده است. این تفسیر از طریقت، عنصر آگاهی و انتخاب را لحاظ می‌کند. هرکسی برپایه آگاهی، مشی زندگی خود را تعیین می‌کند و بر وفق مشی زندگی خود، رفتار می‌کند. همسانی افراد متعدد که اهداف مشترک یا هر عنصر دیگر، آنان را در گروه اجتماعی خاصی جای داده است، زمانی محقق می‌شود که مشی زندگی بیش و کم یکسان داشته باشند. چنین برداشتی از شاکیله این مفهوم را با مباحث جامعه‌شناسانه مرتبط می‌کند که پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد.

۱-۵. علامه طباطبایی و رویکرد دوگانه‌انگاری شاکیله

قبل از ورود به رویکرد علامه به بحث حاضر، مقدمه کوتاهی لازم است که بگوییم علامه شاگرد مکتب حکمت متعالیه است؛ لذا انسان‌شناسی (نفس‌شناسی) او مرهون نگرش صدرایی است و مبانی فکری او اصالت وجود، تشکیک وجود در هستی (عالم کبیر) و در وجود انسان (عالم صغیر)، حرکت جوهری نفس و... می‌باشد. همچنین هنر وی در تفسیر قرآن در این است که نخست در پس فهم و بیان معنای هر آیه برآمده، آنگاه چنان‌که مؤیداتی از علم و فلسفه و عرفان و... در دست داشته، بیان کرده است. وی برخلاف پیشینیان، برهان را در خدمت فهم قرآن و عقل را در خدمت ایمان آورده است که همان «تفسیر عقلی» مقبول قرآن کریم است (مجیدی بیگدلی، ۱۳۸۶، ص ۸۴). وی مجوز تفسیر اجتهادی و نظری قرآن را از خود قرآن گرفته است (مجیدی بیگدلی، ۱۳۸۶، ص ۸۴). علامه در بحث حاضر، در بیان چیستی شاکیله از راغب اصفهانی نقل می‌کند که شاکیله از شکل به معنای بستن پای چهارپا گرفته شده و آنچه را که حیوان با آن بسته می‌شود، شکل می‌خوانند؛ لذا وی معتقد است که تفسیر شاکیله به سنجیه برپایه همین واژه می‌باشد؛ زیرا سنجیه امری است که انسان (به لحاظ کنش) به آن بسته است و از آن گریزی ندارد. خلق و خوی نمی‌گذارد تا آدمی در آنچه می‌خواهد آزاد باشد، بلکه او را وادار می‌سازد تا به مقتضای آن اخلاق رفتار کند. ایشان قول صاحب مجمع را هم که قائل به معنای طریقت و مذهب است، به همین معنا نزدیک کرده و می‌گوید: «طریق (و به تبع آن مذهب و دین) نیز

امری است که رهروان و منتسبین به هر مذهب خود را ملتزم می‌دانند که از آن راه منحرف نشوند و به پیمودن آن پای بندند و آنان را از آن راه گریزی نیست (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳).

وی چند قول ضعیف دیگر را که ناظر بر معانی دیگری است، مطرح می‌کند؛ مانند این که شاکله از شکل به معنای مثل باشد و یا از شکل به معنای هیئت باشد، اما معتقد است آنچه از آیه برمی‌آید و بین معانی فوق مشترک است، این است که عمل هرچه باشد، مناسب با اخلاق و شاکله اوست؛ به عبارت دیگر، نسبت شاکله با عمل، مانند نسبت روح ساری در بدن است که هیئت روح معنوی در قالب اعضا و جوارح بدن متمثل می‌شود. وی معتقد است که این معنا از طریق تجربه و همچنین بحث علمی هم به ثبوت رسیده که بین ملکات و احوال نفسانی فرد و اعمال و کنش‌های وی رابطه خاصی وجود دارد، به طوری که در یک موقعیت هولناک و مخوف، هیچ‌گاه کارهای یک فرد شجاع و پرجرئت با کارهای یک فرد ترسو یکسان نیست و یا در موقعیت و فضایی که جای انفاق است، رفتاری که از یک فرد جواد و کریم سر می‌زند با رفتار فرد بخیل و لئیم یکسان نیست (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳).

وی معتقد است که نه تنها بین خُلقیات و سجایا با رفتار رابطه برقرار است، بلکه بین صفات نفسانی با نوع ترکیب بنیهٔ بدنی انسان رابطهٔ خاص وجود دارد؛ مثلاً پاره‌ای از مزاج‌ها خیلی زود عصبانی شده و خشمگین می‌شوند و لذا به انتقام گرفتن علاقه‌مندند و عده دیگری شهوت طعام و نکاح دارند، به طوری که به ادنی سببی این شهوت در آنها فوران کرده و آنها را فرامی‌خواند و به عکس‌العمل وامی‌دارد. این مطلب در سایر ملکات اخلاقی هم وجود دارد که در اثر اختلاف مزاج‌ها، انعکاسش در برخی سریع و در برخی دیگر کند است. البته ایشان تصریح می‌کند که این مطلب موجب ابطال اختیار در آدمی نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳). همچنین وی معتقد است که بین ایمان، خُلقیات و ملکات نفسانی انسان نوعی پیوند علی-معلولی وجود دارد. از نظر وی ایمان در پیدایش و بلکه پایایی خُلقیات آدمی دخیل است و این دخالت به صورت علت ناقصه می‌باشد (مجیدی بیگدلی، ۱۳۸۶، ص ۸۹).

با توجه به ساختار و مبانی فکری علامه و از مجموع مطالب ایشان می‌توان چنین ادعا

کرد:

۱. آدمی یک شاکله ندارد، بلکه شاکله‌های متعدد دارد و به‌نحو حداقلی دو شاکله دارد: معنای اول شاکله: شاکله زاییده نوع خلقت و خصوصیات ترکیب مزاج آدمی است که شاکله‌ای شخصی و خلقتی است و همان‌طور که ذکر شد، از فعل و انفعالات جهازات بدنی او حاصل می‌شود؛ مانند خود مزاج او که یک کیفیت متوسطه‌ایست که از فعل و انفعال‌های کیفیات متضاده با یکدیگر حاصل می‌شود و آدمی به هر شاکله‌ای که باشد و هر صفت روحی که داشته باشد، برطبق همان شاکله و موافق با فعلیات داخل روحش، اعمال و رفتارش از او سر می‌زند و اعمال بدنی او همان صفات و فعلیات روحی را مجسم می‌سازد. صفت انسان متکبر از سراپای گفتار، سکوت، قیام، قعود، حرکت و سکونش می‌بارد و شخص خوار و ذلیل و مسکین از تمامی حرکات و سکناتش ذلت به چشم می‌خورد. همین‌طور شجاع با ترسو، سخی با بخیل و صبور با عجول و... متفاوت است (مجیدی بیگدلی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۵). وی به آیه ۵۸ سوره اعراف استشهاد می‌کند: «وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَآ يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا» (طباطبایی، ۱۴۲۷، ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳). در واقع علامه برطبق این معنا از شاکله، ظاهر را عنوان باطن و صورت را دلیل بر معنا می‌داند و تو گویی به معنای طبیعت‌انگارانه فخر رازی نزدیک شده است.

۲. انعکاس شاکله در رفتار و افعال آدمی، به‌صورت جبری نیست، بلکه از روی اختیار است. علامه به‌نحو تفصیلی این بحث را در قالب احتجاج با فخر رازی با بهره‌گیری از آیات متعدد قرآن در مواضع مختلف بیان می‌کند.

در این معنا گرچه علامه به نگرش فخر نزدیک شده، اما معتقد است که شاکله ناشی از فعل و انفعالات مزاجی و جهازات بدنی مختص به فرد است و منجر به ابطال اختیار آدمی نمی‌شود. این تفاوت نگرش بین این دو مفسر آنجا روشن‌تر می‌گردد که علامه بلافاصله پس از استناد به آیه ۵۸ سوره اعراف، به آیه ۱۹ سوره انعام که دال بر عمومیت دعوت‌های دینی است اشاره می‌کند: «لَا نُذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» و با روش تفسیر قرآن به قرآن که روش تفسیری اوست، جمع بین این دو آیه کرده، معتقد است که گرچه بنیه انسانی و صفات درونی در اعمال وی اثر دارند، اما تنها به‌نحو اقتضا، نه به نحو علیت تامه؛ لذا این تأثیر مبطل اختیار و اراده آدمی نیست (طباطبایی، ۱۴۲۷، ق، ج ۱۳، ص ۱۵۳). سپس به آیه ۳۰

سوره روم اشاره می‌کند «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» و می‌گوید چگونه انسان محکوم به صفات درونی باشد، حال آن‌که خداوند دین را امری فطری دانسته و در آیه ۲۰ سوره عبس «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ» راه دین را برای همه هموار کرده است؛ لذا نتیجه می‌گیرد که بین دعوت فطرت به سوی دین حق و سنت معتدله و این‌که خلقت انسان وی را به شر و فساد و انحراف فراخواند، آن هم به‌نحو علیت تامه جمع نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴). برخلاف نظر کسانی از جمله فخر رازی که سعادت و شقاوت را امری ذاتی و سرشتی آدمی می‌دانند، علامه با یک نگاه مجموعی به قرآن کریم اصرار می‌ورزد که باید بفهمیم که هیچ‌یک از سعادت و شقاوت ضروری و لازمه ذات کسی نیست، بلکه از آثار اعمال نیک و بد او و اعتقادات حقه و باطله اوست. علاوه بر این‌که انسان به حکم فطرتش برای رسیدن به مقاصدش به تعلیم و تربیت و انذار و تبشیر و وعد و وعید و امر و نهی و امثال آن دست می‌زند و این خود روشن‌ترین دلیل است که انسان بالفطره خود را مجبور به یکی از دو سرنوشت سعادت و شقاوت نمی‌داند، بلکه همواره خود را بر سر دو راهی‌های رفتاری و اخلاقی متحیر می‌بیند و احساس می‌کند که هر یک از دو طرف را اختیار کند، متناسب با آن پاداش می‌بیند؛ «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ» (نجم، ۳۹-۴۱) (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴).

معنای دوم شاکله: شاکله دیگر آدمی خصوصیتی است خلقی که علاوه بر شاکله اول، متأثر از عوامل بیرونی است و از ناحیه تأثیر عوامل خارج از ذاتش در او پدید می‌آید (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۵). علامه درباره این شاکله دوم می‌گوید: «علاوه بر ارتباط میان اعمال و اخلاق و ذوات، ارتباط دیگری است که در میان اعمال و ملکات آدمی و میان اوضاع و احوال جوّ زندگی او و عوامل خارج از ذات اوست که در ظرف زندگی او حکم فرماست؛ مانند آداب و سنن و رسوم و عادت‌های تقلیدی؛ زیرا این‌ها نیز آدمی را به موافقت خود دعوت کرده و از هر کاری که با آن‌ها ناسازگار است بازمی‌دارد و چیزی نمی‌گذرد که یک صورت جدیدی در نظر انسان منعکس می‌سازد که از مخالفت با آن وحشت داشته و قهراً اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جوّ زندگی اجتماعی‌اش تطبیق می‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴). در اینجا نظر علامه به دیدگاه

طریقت‌انگاران ابن عاشور نزدیک‌تر است.

البته بایستی توجه داشته باشیم که علامه نقش و تأثیر شاکله دوم را نیز به نحو اقتضا می‌پذیرد و از آن تجاوز نمی‌کند، اما معتقد است گاهی تأثیر آن عوامل محیطی و خارجی آن‌چنان ریشه‌دار و پابرجا شده و در اثر مرور زمان آن‌چنان در قلب آدمی رسوخ کرده‌اند که دیگر امیدی به از بین رفتن آن ملکات نیست. وی در این باره به آیه ۶ و ۷ سوره بقره استناد می‌کند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَآ يُؤْمِنُونَ* خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ». البته این استبعاد به واسطه سوء‌اختیار کفار و همه کسانی است که ردیلت را اختیار کرده‌اند؛ لذا همچنان دعوت آن‌ها به سوی خیر و انذار و تبشیر آنان صحیح و منطقی است و امکان برگشت آن‌ها وجود دارد، گرچه بسیار سخت باشد. نتیجه آن‌که با توجه به دو معنای مذکور از شاکله که بیانگر تأثیر دو عامل درونی و بیرونی بر رفتار و کنش‌های انسان می‌باشد، شاید بتوان گفت که آنچه از مجموع بیان علامه به دست می‌آید یک نظر تفصیلی بین فخر رازی و ابن عاشور است؛ یعنی دیدگاهی دوگانه‌انگارانه، گرچه تفاوت‌های مهمی وجود دارد که در ادامه خواهد آمد.

۳. اتصال آیه شاکله با آیه قبلش «وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَكَآ يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء، ۸۳)، مؤید معنای دوم شاکله است؛ زیرا مفاد آیه این معنا را به مخاطب منتقل می‌کند که مؤمنین از کلام خداوند شفا و رحمت را کسب می‌کنند، اما ظالمین و منکرین حق (کافران) نه تنها از این موهبت محرومند، بلکه بهره‌شان از قرآن خسران است (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، صص ۱۵۵-۱۵۶). علامه یک اشکال مقدر را مطرح می‌کند که چرا خداوند در بهره‌مندی از قرآن بین مؤمنین و کافرین فرق گذارده است؟ آیا اگر تفاوت قائل نمی‌شد، غرض رسالت بهتر حاصل نمی‌شد؟ سپس گویی خداوند دفع دخل مقدر کرده، به پیامبرش امر می‌کند که ای پیامبر بگو که خداوند بین بندگانش تفاوت قائل نشده، بلکه «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴)؛ یعنی این خود مردم‌اند که اعمالشان بر طبق شاکله و فعالیت‌های موجودشان صادر می‌شود. وی معتقد است که آیه ۲۲ سوره فاطر نیز این معنا را تصدیق می‌کند: «وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ* وَكَآ الظُّلُمَاتُ وَكَآ النُّورُ* وَكَآ الظِّلُّ وَكَآ الْحَرُورُ* وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَكَآ الْأَمْوَاتُ» (فاطر: ۱۹-۲۲) (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، صص ۱۵۵-۱۵۶)؛ یعنی از نظر خداوند انسان‌های سعید

با اعمال شایسته، با انسان‌های شقی با کنش‌های منفی یکسان نیستند. آن کس که دارای شاکله معتدل است راه یافتنش به سوی کلمه حق و عمل صالح و برخورداری از دین آسانتر است و آن کس که شاکله ظالمه و سرکشی دارد، او هم می‌تواند به سوی کلمه حق و دین راه یابد، اما برای او قدری دشوارترست و این احتمال که تلاش نکند تا دعوت حق را بشنود، بیشتر است؛ پس جز خسران عایدش نمی‌شود و خدا آگاه‌تر است که چه کسی از هدایت بیشتری برخوردار خواهد شد: «فَرَبِّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء، ۸۴) (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶). انسان حتی با وجود داشتن فطرت که نحوه خاصی از آفرینش است و حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۵)، مانند لوح سفید یا خمیر شکل یافته به دنیا نمی‌آید، بلکه آدمی به گونه‌ای خلق شده که در دو حوزه بینشی و گرایشی مفطور به استعدادهایی است که سمت و سویشان انسان بالفعل شدن است (مختاری؛ غفاری، ۱۴۰۲، ص ۷۷)؛ بنابراین اختیار آدمی همچنان علت فاعلی رفتار و کنش‌هایش می‌باشد.

۲. دامنه و قلمروی شاکله‌مندی رفتار

پس از تبیین رویکردهای سه‌گانه در چپستی شاکله، همچنان چند سؤال باقی می‌ماند: ۱. مراد از کنشگر در آیه کدام است؟ دو ابهام در پرتو این تحلیل آشکار می‌شود: ۱. آیا عام‌ترین مفهوم مراد است؛ یعنی هر فاعلی ولو واجب تعالی را هم شامل می‌شود؟ ۲. اگر مراد از کنشگر در آیه معنای خاص «انسان» است، آیا منظور از شاکله‌مندی رفتار، رفتار انسان مطلق است و یا انسان معینی، مانند انسان هدایت‌یافته (مؤمن، شاکر،...)؟ بنابراین مسئله نیازمند دو کندوکاو است: کنشگر از حیث عموم و خصوص (ابهام اول) و کنشگر از حیث اطلاق و تقیید (ابهام دوم)؛ ۲. کدام رفتار؟ آیا هرگونه کنش و رفتاری، شاکله‌مند است؟ در این بخش، این دو مسئله را با استفاده از تحلیل ساختار منطقی «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَةً» با دو رهیافت بررسی می‌کنیم: الف) جمله مذکور براساس رهیافت قواعد منطق سنتی رایج نزد دانشمندان مسلمان،^۱ موجب کلیه است. موضوع این جمله به سبب انقطاع

۱. تفصیل سخن را بنگرید به: فرامرز قراملکی احد، *جستار در میراث منطق‌دانان مسلمان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۹۱.

لفظی کلّ و حذف شدن مضاف‌الیه، ناگفته است. می‌توان پرسید موضوع ناگفته در این جمله کدام است؟ واژه «کلّ» در زبان عربی، همانند واژه «همه» در زبان فارسی، به اشتراک لفظ کاربردهای گوناگون دارد و رهن است. «کلّ» گاهی به معنای همهٔ اعضای مجموعه با هم (کل مجموعی من حیث مجموع) است؛ مانند «کلّ التلامیذ عشره» (همهٔ دانشجویان ده نفرند)، اما گاهی کلّ به معنای هر یک از افراد موضوع به کار می‌رود؛ مانند «کلّ التلامیذ ناجح» (هر دانشجویی کامیاب است). برحسب تحلیل ابن سینا از موجه کلیه، مراد از «کلّ ب ج»، هر یک از افراد موضوع ب است (ابن سینا، ۱۴۰۵ ق، صص ۱۰ و ۱۱)؛ بر این پایه، از نظر سه اندیشمند مذکور آیه شاکله بر آن است که «هر انسانی به معنای مطلق بر وفق شاکله خود عمل می‌کند».

ب) جمله «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ» برپایه رهیافت منطق جدید دارای سه محمول است: کنشگر، کنش یا رفتار و شاکله. بخش اسمی جمله مذکور، یا دارای سور وجودی است یا کلی. ضرب سه محمول در سه حالت، صورت‌های مختلفی را به میان می‌آورد و براساس هر صورتی، جمله معنای خاص می‌یابد. می‌توان پرسید آیه با کدام معنا سازگار است؟ چالش اول، به دلالت واژه «کلّ» در اول جمله، تردیدی نیست که کنشگر دارای سور کلی است (هر کنشگری)؛ حال اگر مراد از محمول شاکله، شاکله معینی باشد، معنای جمله این است که «همه کنشگران بر وفق یک شاکله معین (این شاکله) عمل می‌کنند». این معنا، با مفاد آیه سازگار نیست؛ زیرا در آیه شریفه، شاکله به ضمیری افزوده شده است که به کنشگر برمی‌گردد. اگر «شاکله» دارای سور کلی باشد، معنای جمله این است که «هر کنشگری بر وفق هر شاکله‌ای عمل می‌کند». این معنا نیز با مفاد آیه ناسازگار است. پس می‌توان گفت شاکله به نحو وجودی مراد است: «وجود دارد چیزی که شاکله کنشگر است و کنشگر بر وفق آن عمل می‌کند». چالش دوم بر سر محمول «کنش یا رفتار» است. بدون تردید مراد این نیست که «همه کنشگران رفتار معینی را بر وفق شاکله انجام می‌دهند»، اما آیا مراد این است که «هر کنشگری هر رفتاری را بر وفق شاکله‌اش انجام می‌دهد؟» و یا «هر کنشگری برخی رفتارها را بر وفق شاکله‌اش انجام می‌دهد؟» برخی مفسران از جمله فخر رازی که دیدگاه طبیعت‌انگاران دارند، آیه را برپایه «کلی‌انگاری رفتار» تفسیر کرده‌اند و برخی دیگر مانند ابن عاشور و علامه طباطبایی آن را برپایه «وجودی‌انگاری رفتار» که به

نگرش طریقت‌انگاران نزدیک‌تر است، تحلیل کرده‌اند. برپایه خوانش نگارنده، تفسیر دوم به صواب نزدیک‌تر است. آیه شاکله برحسب «کلی‌انگاری رفتار» و «وجودی‌انگاری آن» به دو صورت زیر قابل تحلیل است:

یک، ترجمه برپایه کلی بودن رفتار: «هر کنشگری، هر رفتاری را بر وفق شاکله‌اش انجام می‌دهد؛ یعنی به‌ازای هر x ای که x کنشگر است، و به‌ازای هر y ای که y رفتار است، z وجود دارد که z شاکله است؛ آنگاه x دارای z است و x ، y را بر وفق z انجام می‌دهد.

$$(x)(y)(\exists z)(H_x \& A_y \& S_z) \rightarrow (G_{xz} \& B_{xyz})$$

دو، ترجمه برپایه وجودی بودن رفتار: «هر کنشگری برخی رفتارها را بر وفق شاکله‌اش انجام می‌دهد»؛ یعنی به‌ازای هر x ای که x کنشگر است، y ای وجود دارد که y رفتار است و z وجود دارد که z شاکله است و x دارای z است (G_{xz}) و کنشگر رفتار را بر وفق شاکله انجام می‌دهد (B_{xyz})

$$(x)(\exists y)(\exists z)(H_x \& A_y \& S_z \& G_{xz}) \& B_{xyz}$$

ظاهراً مراد فخر و مفسران طبیعت‌انگار از رابطه بین شاکله و رفتار آدمی، رابطه ضرورت علیّ معلولی است؛ یعنی کنش‌ها و رفتار هر انسانی، ضرورتاً برخاسته از شاکله‌ای است که خاص خودش است؛ درحالی‌که این معنا زمانی صحیح است که در آیه شریفه به‌جای «علی شاکله»، از «بشاکله» یعنی از بقاء سببیت استفاده شده باشد؛ درحالی‌که علامه طباطبایی معتقد است که تأثیر ساختار وجودی انسان در رفتار وی به‌نحو اقتضاست، نه به‌نحو علیّت تامّه؛ به این معنا که خُلق و خوی هر کسی هیچ‌وقت او را مجبور به انجام کارهای مناسب با خود نمی‌کند و اثرش به آن حد نیست که ترک آن کارها را محال سازد و عمل از اختیاری بودن بیرون شود؛ هرچند که ترک عمل مناسب با اخلاق و انجام خلاف آن در نهایت دشواری باشد (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، صص ۱۵۳-۱۵۴). در واقع فخر رازی با پیش‌فرض الهیات اشعری‌گونه خود سراغ تفسیر آیه شریفه رفته است و حال آن‌که «علی» به‌معنای «بر وفق الگو» مناسب می‌باشد و «شاکله» اعمّ از سبب و الگو است؛ بنابراین می‌توان گفت: «رفتار هر انسانی بر وفق الگوست؛ مثل فرشی که بر وفق نقشه است، اما معلول نقشه نیست» و معنای آیه از این قرار است: «هر انسانی براساس ملکات نفسانی و احوال درونی‌اش رفتار می‌کند؛ البته گاهی این ملکات ناشی از مزاج‌های افراد است، اما

به هر حال وقتی ملکه‌ای در درون انسان شکل می‌گیرد، در کنش‌ها و رفتارهای بیرونی‌اش تأثیر می‌گذارد» (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

علامه به‌نحو تحلیل سیستمی از قرآن کریم، نگرش فخر رازی را به چالش می‌کشاند و می‌گوید معنا ندارد که خداوند در آیه ۳۰ روم «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ» دین را برای انسان امری فطری بداند که خلقت تبدیل‌ناپذیر انسان از آن خبر می‌دهد و این فطرت او را به‌سوی دین حق و سنت معتدله دعوت می‌کند، اما خلقت و طبیعت او وی را به‌سوی شر و فساد و انحراف از اعتدال بخواند، آن هم به‌نحو علت تامه که قابل‌تخلف نباشد. از نظر وی این مطلب خیلی استبعاد دارد (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴)؛ لذا وی با همین استدلال، ادعاهایی نظیر این که سعادت و شقاوت مانند جفت بودن عدد چهار، دو امر ذاتی است و هرگز از ذات تخلف نمی‌پذیرد و یا قول دیگری را که می‌گوید مسئله سعادت و شقاوت مربوط به قضای رانده شده ازلی است و مسئله دعوت برای اتمام حجت است؛ زیرا آنچه نوشته شده، نوشته شده و دیگر قابل‌تحوّل نیست مثل آیه شریفه «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ» (انفال، ۴۲) رد می‌کند و می‌گوید مضمون آیه می‌رساند که سعادت برای سعید و شقاوت برای شقی، ضروری و غیرقابل‌تغییر نیست؛ زیرا سعادت و شقاوت اگر از لوازم ذات و جزء سرشت و ماهیت ذاتی انسان محسوب می‌شد، دیگر برای رساندن لازمه ذات به ذات حاجتی به حجیت و بینه نبود؛ همچنین اگر سعادت و شقاوت به قضاء حتمی، لازمه ذوات شده باشند باز هم اتمام حجت لغو بود و اگر حاجتی اقامه می‌شد به نفع مردم و علیه خداوند می‌بود؛ زیرا این خداوند بود که شقی را شقی آفرید و سعید را سعید (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴)؛ لذا علامه از این آیه بهره برده، می‌گوید: «همین که می‌بینیم خدای تعالی علیه خلق اقامه حجت می‌کند، باید بفهمیم که هیچ‌یک از سعادت و شقاوت ضروری و لازمه ذات کسی نیست، بلکه از آثار اعمال نیک و بد او و اعتقادات حقه و باطله اوست» (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج ۱۳، ص ۱۵۴). وی از آیات دیگر قرآنی مانند «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى» (نجم، ۳۹-۴۱) استفاده کرده، می‌گوید این‌که انسان برای رسیدن به مقاصدش به تعلیم و تربیت و انذار و تبشیر و وعده و وعید دست می‌زند از روشن‌ترین دلایل برای اختیار آدمی در عمل کردن است (طباطبایی، ۱۴۲۷ ق، ج

۱۳، ص ۱۵۴).

۱-۲. مشکل اساسی نظریه طبیعت‌گرایانه

اگر مراد فخر رازی از شاکله، نفس ناطقه باشد این امر، مشترک بین همه افراد بشر است؛ در این صورت جوهر نفس فرد چگونه تفسیر می‌شود؟ گوناگونی رفتار افراد چگونه تبیین می‌شود؟ ذاتی شیء که قابل تغییر نیست و متمایز نمی‌شود. ظاهراً فخر به این امتناع عقلی توجه داشته، لذا قائل به «ماهیت شخصی» شده است (نه ماهیت نوعی)، اما منظور فخر رازی از طبیعت متفاوت انسان‌ها به معنای «ماهیت شخصی» چیست؟ سؤال دیگر این‌که با این رویکرد، رفتارهای گوناگون در یک فرد مثل رفتارهای متفاوت فضیل‌بن عیاض قبل از تحول و پس از تحول، چگونه تبیین می‌شود؟

در واقع در ارزیابی نظر فخر رازی می‌توان گفت که وی اختلاف ماهوی انسان‌ها را بدون هیچ دلیل عقلی می‌پذیرد؛ شاید به این دلیل که او در عصری به سر می‌برد که حکمت رایج آن زمانه، حکمت مشاء است و با این حکمت قادر به استدلال عقلی بر مدعای خود نیست، درحالی‌که در اوایل قرن یازدهم بنا بر نظریه بدیع صدرالمثلهین شیرازی و مبانی حکمت متعالیه، بحث اختلاف ماهوی هر فردی از طریق حرکت جوهری و تحول وجودی انسان در طول کنش‌ها و رفتارهایش برهان‌پذیر می‌شود بدون این‌که سلب اختیار از وی گردد و ضرورت علی بین شاکله و رفتار وی برقرار شود.

تا بدین جا روشن شد که نگرش علامه در بحث قلمروی شاکله‌مندی رفتار به رویکرد طریقت‌انگاران ابن‌عاشور نزدیک‌تر است. اگر از فحوای اندیشه ابن‌عاشور بپرسیم که نظر وی در مورد سه سور موجود در آیه شریفه چیست؟، ظاهراً پاسخ وی منظوی در معنایی است که وی از شاکله کرده است یعنی «طریق فرد» که از آن به مشی و سبک زندگی یاد کردیم (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۴، ص ۱۵۳). این تفسیر همان‌طور که ذکر شد، برخلاف فخر عنصر آگاهی و انتخاب آدمی را لحاظ کرده است و با تسامح می‌توان گفت که وی توجه به معنای «علی» به معنای «بر وفق» در آیه به جای «باء سببیت» داشته است، اما همچنان سؤالات دیگری باقیست؛ مانند این‌که آیا از نظر وی هر انسانی، مشی زندگی نسبتاً پایداری دارد که همه رفتارهای او را شکل می‌دهد و یا در اثر تحول در مشی زندگی، شکل

رفتارهای او همه تغییر می‌یابد؟ طبق بیان ابن‌عاشور، یک احتمال از تفسیر شاکله، می‌تواند به این نتیجه منجر شود که طریقت پایدار و بیش و کم یکسان فرد است که بر همه رفتارهای او سایه افکنده است و گرچه شروع انتخاب انسان در رفتارهایش با اختیار او بوده، اما در اثر تکرار عمل، نهادینه شده و گریزی از تأثیرات آن بر عمل و رفتار فرد نیست؛ لذا ممکن است پایانش با سلب اختیار همراه باشد. به نظر می‌رسد این خلاً در نگرش ابن‌عاشور وجود دارد مگر آن‌که نگاه او را به نگاه علامه طباطبایی نزدیک کرده، بگوییم مراد از معنای طریقت در نظر وی، مشی پایدار نیست و مشی غالب، موجب تعیین رفتار آدمی نمی‌گردد.

نتیجه

از مباحث فوق چنین برمی‌آید که:

اولاً هر یک از سه اندیشمند مورد نظر، چستی شاکله در آیه کریمه شاکله را با قرائت خود و مناسب با ساختار اندیشه الهیاتی خود تبیین کرده‌اند؛ بنابراین روشن شد که سه رویکرد طبیعت‌گرایانه فخر و طریقت‌گرایانه ابن‌عاشور و دوگانه‌انگارانه علامه طباطبایی چه پیامدها و لوازم الهیاتی و حتی تربیتی، فرهنگی، اجتماعی را می‌تواند به دنبال داشته باشد؟ و در مقام تفسیر، کدام یک از این رویکردها با سیاق آیه مذکور و تحلیل سیستمی از سایر آیات قرآنی سازگارتر است؟ نویسنده پس از تحلیل مفهومی شاکله در نگاه هر سه اندیشمند به این نتیجه رسید که نگرش علامه طباطبایی دقیق‌تر و همه‌جانبه‌تر است؛ زیرا وی برخلاف تقلیل‌گرایی معنای شاکله به «طبیعت» یا «طریقت» توسط دو اندیشمند دیگر، آن را برخاسته از هر دو سنخ از عوامل درونی و عوامل بیرونی می‌داند.

ثانیاً با تدقیق در آیه شریفه روشن شد که در آیه مذکور سه محمول مورد واکاوی قرار گرفته است: الف) کنشگر، ب) کنش (رفتار)، ج) ارتباط بین شاکله و رفتار. در قلمروی شاکله‌مندی رفتار، آیا مراد آیه از ارتباط رفتار کنشگر با شاکله‌اش، به‌نحو ضرورت علی-معلولی است یا به‌نحو اقتضاست؟ آنچه در نهایت روشن شد این است که «شاکله‌مندی رفتار»، به‌معنای ماهیت شخصی و یا طریقت پایدار، تبیین‌کننده هر رفتار فرد نیست، بلکه رفتارهای گوناگون فرد بر وفق شاکله‌های گوناگون اوست. در واقع، در آیه مذکور، سه سور

به‌جای یک سور وجود دارد؛ بدین معنی که منظور آیه شریفه از این قرار می‌تواند باشد: «هر انسانی، برخی رفتارهایش بر وفق برخی از شاکله‌هایش است» به‌طوری که انسان قادر است حتی به‌رغم دشواری در مسیر تغییر و تحول، برخی از شاکله‌هایش را تغییر دهد و به تبع آن، کنش‌ها و رفتارهایش دگرگون شود. در واقع این نظر برخاسته از نگرش علامه طباطبایی است و دقیقاً موافق اختیار و اراده آدمی است.



منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن سینا، عبدالله (۱۴۰۵ ق). *منطق الشفاء*، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ ق). *تفسیر التحریر و التنویر*، ج ۱۴، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *فطرت در قرآن*، چ ۱، قم: اسراء
- ساجدی مهر، فهیمه؛ اکبرزاده، حوران (۱۴۰۰). «تحلیل چپستی مفهوم قرآنی شاکله در پرتو نسبت آن با انسان و افعال او»، *مجله مشکوة*، ۴۰ (۱۵۲)، صص ۴-۲۴.
- شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۰۶ ق). *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، چ ۲، بیروت: دارالأضواء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، چ ۳، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ ق). *تفسیر جوامع الجامع*، ج ۲، قم: حوزه علمیه قم، دانشگاه تهران.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۲ ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، بیروت: دارالمعرفة.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علی تبار، رمضان (۱۴۰۲). «تبیینی از مختصات علوم انسانی اسلامی برپایه قلمرو موضوعی معرفتی آن (با تأکید بر آیات قرآن کریم)»، *مجله تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۸)، صص ۸۷-۱۱۸.
- فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ ق). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، ج ۲۱، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۹۸۰ م). *معانی القرآن*، ج ۲، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۲). *روش شناسی مطالعات دینی*، چ ۸، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱). *جستار در میراث منطق دانان مسلمان*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
- مجیدی بیگدلی، کبری (۱۳۸۶). «معنا و مفهوم ایمان از دیدگاه علامه طباطبایی»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، (پیاپی ۲۲)، صص ۷۷-۱۰۰.
- مختاری، مجید؛ غفاری، ابوالحسن (۱۴۰۲). «جایگاه هستی شناختی و معرفت شناختی فطرت و ارتباط آن با عقل نظری و عملی»، *مجله تاریخ فلسفه اسلامی*، ۲ (۶)، صص ۷۱-۹۴.

References

Qur'ān-e Karim

Ebn Sinā, Abdollāh (1984). *Manteq al-Shifā*, Qom, Ketābkhāneye 'Omumi-ye Āyatollāh Mar'ashi Najafi.

Ebn 'Ashur, Mohammad Tāher (1999). *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Jeld-e 14. Beirut, Mo'assasat al-Tārikh al-'Arabi.

Javadi Amoli, Abdollah (2021). *Fetrat dar Qur'an*, Chap-e aval, Qom, Esra.

Sājedi Mehr, Fahimeh; Akbarzādeh, Hurān (2021). "Tahlil-e Chisti-ye Mafhum-e Qur'āni-ye Shākele dar Partow-e Nesbat-e Ān bā Ensān va Af'āl-e Ū", *Majalleye Meshkāt*, 40(152), Safhehā-ye 4-24, Bonyād-e Pazhuheshhā-ye Āstān-e Qods.

Sharif al-Razi, Mohammad ben Hosayn (1985). *Talkhis al-Bayān fi Majāzāt al-Qur'ān*, Chap-e Dovvom, Beirut, Dār al-Azwā'.

Tabātabā'i, Mohammad Hosayn (2006). *Al-Mizān fi Tafsir al-Qur'ān*, Jeld-e 13, Beirut, Dār Ehyā' al-Torāth al-'Arabi.

Tabarsi, Fazl ben Hasan (1993). *Majma' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'ān*, Jeld-e 6, Chap-e Sevvom, Tehran, Enteshārāt-e Nāser Khosrow.

Tabarsi, Fazl ben Hasan (1991). *Tafsir-e Jawāme' al-Jāme'*. Jeld-e 2. Qom, Howzey-e 'Elmiyye Qom; Dāneshgāh-e Tehran.

Tabari, Mohammad ben Jarir (1991). *Jāme' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'ān*, Jeld-e 15, Beirut, Dār al-Ma'rafa.

Tusi, Mohammad ben Hasan (bi-tā). *Al-Tebyān fi Tafsir al-Qur'ān*, Jeld-e 6, Beirut, Dār Ehyā' al-Torāth al-'Arabi.

Ali Tabar, Ramazan (2023). "Tabyini az mokhtasat-e olum-e ensani-ye eslami bar paye-ye ghalamrow-e mowzu'i-ma'refati an (ba ta'kid bar ayat-e qor'an-e karim)", *Tarikh-e falsafe-ye eslami*, 2 (8), Safhehā-ye 87-118. Mo'assese-ye amuzesh-e ali-ye Al-e Taha.

Fakhr Rāzi, Mohammad ben 'Omar (1999). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafātih al-Ghayb)*, Jeld-e 21, Chap-e Sevvom, Beirut, Dār Ehyā' al-Torāth al-'Arabi.

Farrā', Yahyā ben Ziyād (1980). *Ma'āni al-Qur'ān*, Jeld-e 2, Qāhere, Al-Hay'at al-Mesriyye al-'Āmme lel-Ketāb.

Farāmarz Qarāmaleki, Ahad (2013). *Ravesh-shenāsi-ye Motāle'āt-e Dini*, Chāp-e Hashtom, Mashhad, Dāneshgāh-e 'Olum-e Eslāmi-ye Razavi.

Farāmarz Qarāmaleki, Ahad (2012). *Jostār dar Mirās-e Manteq-dānān-e Mosalmān*, Tehran, Pazhuheshgāh-e 'Olum-e Ensāni.

Majidi Beygdeli, Kobra (2007). "Ma'nā va Mafhum-e Imān az Didgāh-e 'Allāme Tabātabā'i". *Faslnāme-ye Andishe-ye Dini Dāneshgāh-e Shirāz*. (Payāpi 22). Safhehā-ye 77-100. Dāneshgāh-e Shirāz.

Mokhtari, Majid; Ghafari, Abolhasan (2023). "Jaigah-e hasti shenakhti va ma'refat shenakhti-ye fetrat va erbat-e an ba aql-e nazari va amali", *Tarikh-e falsafe-ye eslami*, 2(6), Safhehā-ye 71-94. Mo'assese-ye amuzesh-e ali-ye Al-e Taha.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی