

## زیر ساخت های تفسیر المیزان

سید موسی صدر

تفسیر المیزان به راستی یکی از بهترین تفاسیر نگارش یافته در طول تاریخ اسلام در میان مسلمانان اعم از شیعه و سنی است، شیوه ممتاز تفسیر؛ یعنی استنطاق قرآن با قرآن، بهره وری معقول و منطقی از سنت در الهام گیری از آیات، استخدام بدون پیش داوری عقل و احکام عقلی در فهم معارف بلند وحی، حفظ بجا و مناسب ظهور و دلالت‌های لغوی و عرفی آیات، دوری از درهم آمیختن مباحث و موضوعات غیرتفسیری با تفسیر آیات و... بخشی از ویژگیها و برجستگی های این تفسیر گرانسنگ است.

راهی را که علامه در این تفسیر برای فهم قرآن و به سخن آوردن آیات وحی گشود، گام بلندی بود برای دستیابی به حقایق وحی، اما از آنجا که نخستین گام بود، در کنار مزایا و برجستگی هایش، خالی از برخی کاستیها و کمبودها نیز نبود.

آنچه علامه انجام داد آغاز کار بود و افتتاح راه و باید به اقتضای زمان و ضرورتها گامهای دیگری در این راه برداشت تا کاستیها و کمبودهای مرحله نخست از میان رفته و در نهایت به یک روش کامل و بدون نقص در بازگشایی مفاهیم و مدالیل آیات دست بیابیم.

بدون تردید تکمیل روش و رفع کاستیهای آن نیازمند درک درست و دقیق از مبانی، معیارها و اندیشه های بنیادینی است که در تفسیر المیزان برای دستیابی به مفاهیم آیات به کار رفته است. شناخت این زیرساخت ها و بنیادهای فکری ما را به نقاط ضعف و قوت روش به کار رفته و نظریات به دست آمده بیشتر آشنا خواهد ساخت. در این نوشتار سعی ما بر این است که برخی اندیشه های بنیادین علامه را که در تفسیر و فهم آیات وحی نقش بسزایی داشته بررسی و تا آن اندازه که در توان است، تبیین کنیم.

این جستار که در ضمن چند قسمت سامان خواهد یافت در هر بخش یکی از محورهای بنیادین اندیشه و مکتب تفسیری علامه را می نمایاند که در این بخش نخستین محور را به بررسی می نشینیم.

### جداسازی حقایق از اعتباریات

یکی از اندیشه های بنیادین علامه در «المیزان» که تأثیر عمیقی در تفسیر آیات داشته و دستاوردها و پیامدهایی را در ساحت معارف قرآنی به بار آورده جداسازی حقایق از اعتباریات است. مقصود از حقایق، واقعیت‌های تکوینی است در مورد خدا، جهان و انسان؛ و منظور از اعتباریات، مفاهیم و اندیشه هایی است که انسان در ساحت زندگی اجتماعی وضع و ایجاد می کند تا بدین وسیله زندگی را سامان بخشد.

علامه بر این باور است که واقعیتها با امور اعتباری از دو سنخ جداگانه هستند و هر یک احکام و آثار ویژه خود را دارد و نباید این دو را با یکدیگر درآمیخت و گرنه آسیبهای جدی در فهم حقایق وحی ایجاد می کند. مدعای علامه در این زمینه را در دو گزاره زیر می توان خلاصه کرد:

۱. واقعیت‌های تکوینی از امور اعتباری جداست و هر یک ویژگی‌های خود را دارند.
  ۲. امور اعتباری برخاسته از واقعیت‌های تکوینی و متکی بر آن است.
- علامه از این دو مطلب نتایج زیادی در حوزه‌های خداشناسی، انسان‌شناسی و... می‌گیرد که اینک به بررسی نمونه‌های آن می‌پردازیم.

### خداشناسی

در حوزه خداشناسی و آیات مربوط به صفات و افعال الهی، اندیشه جداسازی و جدانگری تأثیر گسترده‌ای داشته است؛ از جمله:

۱. آیات فراوانی داریم که بر مالکیت و ملکیت خداوند تأکید دارد. علامه بر اساس اندیشه تفکیک (جدانگری حقایق و اعتباریات) بر این باور است که ملکیت خداوند ملکیت حقیقی است، نه اعتباری، یعنی ملکیت خداوند نسبت به هستی و موجودات از گونه ملکیت انسان نسبت به قوا و نیروهای وجودی خودش است که بر تمام هستی آن احاطه و سلطه دارد، و نه از سنخ ملکیت انسان نسبت به اموال خود که یک امر فرضی است.

«آنچه که به حسب حقیقت ممکن است به خدا اسناد داده شود، ملکیت حقیقی است نه اعتباری که با باطل ساختن وضع و اعتبار باطل شود.»<sup>۱</sup>

بر این اساس، حقایق چندی که در جای جای قرآن نسبت به خداوند بیان شده است آشکار می‌شود.

یک. حقیقت نخست ربوبیت الهی است؛ از آنجا که ملکیت حقیقی تدبیر مملوک از سوی مالک را در پی دارد، خداوند که مالک است لزوماً ربّ و مدبّر نیز هست. روشن است که ملکیت حقیقی از تدبیر جدا نیست؛ زیرا یک چیزوقتی در وجود خود نیازمند به چیز دیگر بود در آثار وجودش نیز نیازمند است، پس خداوند ربّ و پروردگار جهانیان است، زیرا پروردگار همان مالک مدبّر است.<sup>۲</sup>

دو. حضور همه جانبه خدا در هستی حقیقت دیگری است، زیرا در ملک حقیقی مملوک از لحاظ هستی وابسته به مالک است و بنابراین هیچ‌گاه از مالک غایب نمی‌باشد. پس موجودات همیشه در محضر خداوندند و هیچ‌گاه از او پنهان نمی‌مانند و در مقابل، نگاه به موجودات نیز احساس حضور خداوند را در پی دارد. علامه می‌نویسد:

«ما سوی الله حقیقت‌شان چیزی جز مملوکیت نیست. پس هیچ جزئی از آن از خداوند محجوب و پنهان نمی‌باشد و نه نگاه به آن با غفلت از خدا سازگار است. پس خداوند حضور مطلق در هستی دارد، چنان که فرمود: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. أَلَا إِنَّهُمْ فِي لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»<sup>۳</sup>

عین همین مطلب را علامه ذیل آیه ۱۱۵ سوره بقره «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ...» گفته است.<sup>۴</sup>

سه. قرب و نزدیکی خدا به انسان که گاهی به عنوان حائل بودن خدا بین انسان و قلبش نیز از آن تعبیر شده است: «واعلموا أنّ الله يحول بين المرء و قلبه»، زیرا خداوند مالک حقیقی هستی انسان است و تمام وجود و نیروهای وجودی او را خداوند به وی تملیک و اعطا کرده است، پس خدا از خود

انسان به او نزدیک تر است و در حقیقت خداوند بین انسان و نیروهای وجودی اش قرار دارد و آنها را به او تملیک می کند.

«از آنجا که خداوند مالک حقیقی همه چیز از جمله انسان است و مالکی دیگر جز او نیست و از خود او به او و نیروهای وجودی اش نزدیک تر است، زیرا این نیروها را او به انسان تملیک کرده است، پس خداوند حائل بین انسان و نیروهای وجودی اوست و آنها را به او تملیک و مرتبط می کند.»<sup>۵</sup>

چهار. تسلط و تصرف خدا در قلب انسان و حاکمیت مطلق او بر حالتهای روحی وی است که در آیاتی چون «و نقلب أفئدتهم و أبصارهم» (انعام/۱۱۰)، «والله يحكم لامعقب لحكمه» (رعد/۴۱)، «أنه لا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون» (يوسف/۸۷) مطرح گردیده است. از آنجا که خدا به معنای حقیقی کلمه مالک قلب انسان است پس پیش از خود انسان او در قلب انسان تصرف می کند و هرگونه پدیده ای از قبیل ایمان، شک، خوف، رجا، اطمینان، اضطراب که در قلب پدید می آید با توفیق یا خذلان او صورت می گیرد و بنابراین خیلی جاهلانه است اگر انسان به حالات قلب خودش، مانند ایمان به حق یا تقوا و... اطمینان کند و خود را مالک و اختیاردار آنها بداند.<sup>۶</sup>

پنج. پیدایش حق طاعت و انقیاد در برابر خواسته ها و دستورات خداوند. همان گونه که هستی انسان به دلیل مملوکیت حقیقی اش در اختیار خداوند است اراده و خواست او نیز باید در اختیار اراده و خواست خداوند باشد؛ یعنی حق اطاعت در عالم تشریح، ناشی از سلطه و ملکیت واقعی در عالم تکوین است؛ اگر عقل به لزوم انقیاد در برابر خواسته های خداوند حکم می کند از آن روست که او مالک هستی انسان است.

«و هذه السلطة الحقيقية و الملك الواقعي هي المنشأ لوجوب انقيادهم مما يريده منهم بارادته التشريعية، و مایضع لهم من شرائع الدين و قوانین الشریعة، مما یصلح به أمرهم، و تحاز به سعادتهم فی الدارين.»<sup>۷</sup>

شش. حقانیت وعده الهی که در آیات چندی از آن سخن رفته است. علامه ذیل آیه «ألا إن لله ما فی السموات و الأرض ألا إن وعدالله حقّ و لكن أكثرهم لا یعلمون» (یونس/۵۶) با بیان این مطلب که قسمت نخست آیه که بر ملکیت الهی تکیه دارد، دلیل و برهان است برای بخش دوم آن که حقانیت وعده خداوند را بیان می کند، در توضیح آن بر اساس اندیشه جداسازی می گوید: چون تمام هستی ملک حقیقی خداوند و در نتیجه وابسته به اوست، بنابراین هیچ مانع و رادعی در برابر خواست و اراده الهی قرار ندارد، هر سخنی که بگوید و وعده ای که بدهد ناگزیر تحقق خواهد یافت.

«پس خداوند متعال کار را خود انجام می دهد بدون اینکه به مقتضی یا مانعی از خارج ارتباط پیدا کند. بنابراین اگر خداوند چیزی را اراده کند انجام می دهد، بی آن که نیاز به کمک داشته باشد یا عاملی جلوگیری آن باشد. و اگر وعده ای داد آن وعده تحقق خواهد یافت، بدون آن که چیزی او را از وفای به آن منصرف کند. پس ژرف اندیشی در ملکیت حقیقی و مطلق او ما را به این واقعیت رهنمون می سازد که وعده او حق است و باطل در آن راه ندارد.»<sup>۸</sup>

این نمونه ها و موارد دیگر از این دست پیامدهای ضروری و جدایی ناپذیر ملکیت حقیقی خداوند نسبت به هستی است که اگر خوب درک نشود و به خطا همچون ملکیت اعتباری انسان نسبت به اشیاء بیرون از خود در نظر گرفته شود هیچ یک از پیامدهای یادشده محقق نمی شود.

۲. تبیین رابطه خداوند با تشریح و امور اعتباری به طور کلی مورد دیگری است که اندیشه تفکیک حقایق از اعتباریات در آن اثر گذار بوده است. با توجه به نظریه اصالت وجود، رابطه علیت که بیانگر رابطه خداوند با هستی است، تنها در ساحت موجودات حقیقی معنی پیدا می کند. پس غیر از موجودات حقیقی چیزی نیست تا معلول و مرتبط با خداوند باشد، از اینجا این پرسش پیش می آید که اوامر و نواهی خدا یعنی دستگاه تشریح و همچنین امور اعتباری دیگری مثل عزت، ذلت و... چگونه به خدا نسبت پیدا می کند در حالی که اینها همه امور اعتباری و وهمی هستند که در محدوده فرض و خیال مطرح اند؟ علامه می گوید:

«استناد امور اعتباری به خداوند دشوار است، زیرا این امور وجود حقیقی ندارند و ثبوت شان ثبوت اعتباری است که فراتر از فرض و اعتبار نمی رود. و از سوی دیگر شریعت الهی یعنی امر و نهی ها، احکام و تشریح ها همه امور اعتباری هستند. پس در نسبت اینها به خداوند و همچنین مفاهیم دیگری مثل عزت، رزق و... دچار مشکل می شویم.»<sup>۹</sup>

در پاسخ بدین اشکال، علامه با بهره گیری از قاعده تفکیک می گوید گرچه این امور اعتباری اند و از این جهت به خداوند نسبت داده نمی شوند، اما همین امور اعتباری یک سلسله آثار واقعی و خارجی دارند که می توانند به خدا نسبت داده شوند و از آنجا که حقیقت امور اعتباری و همچنین نامها و عناوین آنها با بقای آثار خارجی باقی هستند پس این امور به لحاظ آثار خارجی شان به خداوند نسبت داده می شوند.

به عنوان مثال مُلک و سلطنت امری اعتباری است، اما آثاری دارد که در خارج به صورت واقعی تحقق پیدا می کند مثل مقهور ساختن افراد، اعطای حق به حقدار و... و چون این آثار امور وجودی حقیقی هستند می توانند به خدا نسبت داده شوند و از طریق آن، عنوان مُلک نیز به خدا استناد پیدا می کند. همین گونه سایر امور اعتباری مانند امر، نهی، حکم، وضع و...<sup>۱۰</sup>

بنابراین جداسازی حقایق از اعتباریات گرچه در استناد تشریح به خداوند اشکال می آفریند، اما در پاسخ به آن نیز همین قاعده به ما کمک می کند.

۳. سومین محور از مواردی که اندیشه تفکیک حقایق از اعتباریات در آن نقش مهم ایفا کرده و در گذشته از چالشهای مهم بحث های کلامی بوده است، مسئله رعایت مصالح و مفسد در افعال الهی و به تبع آن تحسین و تقبیح و الزام و وجوب عقلی نسبت به فعل الهی است. اشعریان بر این باور بودند که افعال الهی غرضی نداشته و خالی از مصالح و مفسد است و عقل نیز هیچ گونه باید و نباید در مورد افعال الهی نمی تواند داشته باشد. معتزله معتقد بودند که فعل الهی تابع غایت و غرض و مصلحت و مفسده است و عقل این مطلب را الزامی می داند و گرنه فعل الهی عبث می شود و عبث از حکیم قبیح است.

علامه با تکیه بر اندیشه تفکیک معتقد است که هر دو گروه اشتباه کرده اند، زیرا هر دو، امور واقعی را با امور اعتباری درهم آمیخته اند. مصلحت و مفسده، حسن و قبح، وجوب و الزام عقلی همه اموری اعتباری هستند که عقل از جهان خارج و واقعیت خارجی انتزاع و برای افعال انسان اعتبار می کند تا نقص و نیاز او در زندگی اجتماعی برطرف گردد. پس این امور از فعل الهی که واقعیت خارجی و وجود حقیقی است، متأخرند؛ چگونه می شود چیزی را که متأخر از فعل و انتزاع شده از آن است حاکم بر آن قرار داد. بلی مصلحت به معنای قراردادن و رساندن موجودات به سوی غایات و پایان

مراحل وجودی شان و وجوب به معنای ضرورت حاکم بر نظام علیت در افعال الهی وجود دارد، اما به عنوان فوائد و لوازم فعل نه بیرون از فعل و حاکم بر آن. و هر گاه عقل به این واقعیت می نگرد حکم به وجود مصلحت در فعل الهی می کند و این درست است. پس نه فعل الهی محکوم و ملزم به وجود مصلحت است چنانکه معتزله می گفتند، زیرا حاکمی بیرون از فعل الهی وجود ندارد و حکم عقل برگرفته از فعل الهی است نه بیرون از آن، و نه خالی از مصلحت و خلاف ضرورت عقلی است چنان که اشاعره می گفتند، بلکه دارای مصلحت و هماهنگ با حکم و بایدها و نبایدهای عقل است، اما نه به این شکل که تابع و پیرو آن باشد بلکه به صورت استلزام و درپی داشتن. علامه می نویسد:

«پس جهات حسن و مصلحت که بر ما حاکم است و ما را به انجام کارها مان وا می دارد، اموری بیرون از ما و در عین حال از آن جهت که کننده کار هستیم و طالب سعادت در زندگی، در ما تأثیر دارد. اما خداوند متعال برتر از این است؛ چه اینکه این جهات حسن و مصلحت، یک سلسله قوانین عمومی هستند که از نظام هستی و روابط موجود بین اجزای آن گرفته شده اند. بدیهی است که نظام هستی و نظم حاکم بر آن فعل خداوند است و محال است که مفهوم گرفته شده از فعل بر خود فعل مقدم بر آن حاکم باشد و بر فاعل تأثیرگذار... البته معنای آنچه گفتیم این نیست که مفهوم حسن آن چیزی باشد که از خداوند صادر شده یا به آن دستور داده است اگر چه عقل آن را قبیح بداند. و مفهوم قبیح آن چیزی می باشد که از خداوند صادر نشده یا از آن باز داشته است اگر چه عقل آن را حسن بداند و تأیید کند. این چنین سخنانی با این آیه ناسازگار است که «قل إن الله لایامر بالفحشاء» (اعراف/۲۸).» ۱۱

و در جای دیگر می نویسد:

«این احکام و علوم، امور اعتباری غیرحقیقی هستند که نیازهای طبیعی و ضرورت‌های زندگی ما را به اعتبار و فرض آنها وادار ساخته است و گرنه در خارج از ظرف اجتماع هیچ خبری از آنها نیست و هیچ ارزشی جز این ندارد که انسان با تشریح و اعتبار آنها اعمال سودمند و سعادت آفرین را از اعمال زیان آور و شقاوت آمیز تشخیص بدهد. تعصیبات مذهبی دو گروه از متکلمان را در صدر اسلام راجع به این موضوع به تقابل و افراط و تفریط‌های عجیبی کشانده بود؛ گروهی که همان مفاوضه بودند مصالح و مفاسد نفس‌امری و حسن و قبح واقعی و ابدی ثابت می کردند که خداوند از طریق باید و نباید حکم می راند و در افعال تکوینی و تشریحی خود با اجازه و منع تأثیر می گذاشت، و بدین طریق سلطه و ملک الهی را از بین می بردند. و گروه دیگر که جبرگرایان بودند، همه این مصالح و مفاسد و حسن و قبح را نفی می کردند و اصرار داشتند بر اینکه حسن یک چیز در همان است که امر شارع به آن تعلق گرفته است و قبح چیزی است که شارع از آن نهی کرده است و هیچ گونه هدف و غایتی در تکوین و تشریح نیست... هر دو نظریه چنان که مشاهده می شود افراط و تفریط است. نه این درست است و نه آن. بلکه حقیقت آن است که این امور و مانند آنها امور اعتباری و وضعی هستند که خاستگاه حقیقی دارند...» ۱۲

چنان که می بینیم علامه با تفکیک امور واقعی از امور اعتباری در عین اینکه آیات مربوط به فعل الهی را به صورت درست تفسیر می کند و معارف نابی را در باب خداشناسی عرضه می کند، به نزاع تاریخی اشاعره و معتزله که مبتنی بر درآمیختگی و مغالطه بود نیز پایان می دهد.

در زمینه معادشناسی نیز اندیشه جداسازی حقایق از اعتباریات تأثیر گسترده ای داشته است. در اینجا جهت اختصار به یک نمونه از آن اشاره می کنیم و آن آیات پاداش و کیفر در آخرت است. در قرآن کریم آیات مربوط به ثواب و عقاب به دو گونه مطرح شده است؛ یک دسته از آیات ظهور در آن دارد که بین عمل و پاداش یا کیفر مترتب بر آن، تفاوت و دوگانگی وجود دارد؛ یعنی عمل چیزی است و پاداش یا کیفر چیز دیگری، مثلاً نماز چیزی است و پاداش آن مثل باغهای بهشت چیز دیگر، و همین گونه. اما دسته دیگری از آیات بر وحدت و یگانگی عمل و پاداش یا کیفر تأکید می کند و بیانگر این حقیقت است که آنچه انسان در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر عمل می بیند عین همان عملی است که در دنیا انجام داده است؛ مانند آیات «یوم تجد کل نفس ما عملت من خیر محضراً وما عملت من سوء تودّ لو أنّ بینها و بینه أمداً بعيداً» (آل عمران/۳۰) و «لاتعتذروا الیوم إنّما تجزون ماکنتم تعملون» (تحریم/۷) و «لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید» (ق/۲۲).

حال چگونه می توان میان این دو دسته از آیات جمع کرد؟

علامه بر اساس قاعده تفکیک معتقد است که آیات دسته نخست، نظر به مرحله رابطه وضعی اجتماعی بین عمل و پاداش یا کیفر دارند، اما آیات دسته دوم نظر به مرحله رابطه حقیقی عمل و پاداش یا کیفر:

«و هذه الآيات تفسر الآيات الاخر الظاهرة فی المجازاة و بینونة العمل و الجزاء، لكون آیات المجازاة ناظرة الی مرحلة الرابطة الاجتماعية الوضعية، و هذه الآيات ناظرة الی مرحلة الرابطة الحقيقية كما بیناه. ۱۳»

توضیح مطلب این است که بشر در زندگی اجتماعی برای ایجاد انگیزه در انجام یک کار، پاداشی در برابر آن قرار می دهد تا با جاذبه آن پاداش به سوی عمل تحریک شود. این قرار داد، امری وضعی و اعتباری است مانند دیگر امور اعتباری و هیچ گونه ارتباط وجودی و حقیقی بین عمل و پاداش قراردادی وجود ندارد. از آنجا که این قرارداد و اعتبار، امری عقلایی است که به خاطر نیاز انسان در زندگی اجتماعی صورت می گیرد، خداوند نیز آن را تأیید کرده و حقایق وجودی و سعادت حقیقی انسان را در قالب تکالیف و دستورات بیان کرده و با تکیه بر آن امر عقلایی برای ایجاد انگیزه در انجام یا ترک یک تکلیف، پاداش و کیفر قرار داده است.

اما در کنار این کار این نکته را نیز خاطرنشان کرده است که تکالیف دین حقایقی را دربردارد که فراتر از ذهنیت عقلایی در باب تکالیف و امور اعتباری است و عنصر عمل، این حقایق را در نفس انسان منتقل می کند و نفس بر اساس آن شکل می گیرد. آنچه به عنوان پاداش یا کیفر اخروی مطرح است در حقیقت همین حقایقی است که در اثر عمل به روح انسان شکل داده و به تعبیر دیگر پاداش یا کیفر، حقایق به عمل در آمده است.

بنابراین پاداشها و کیفرهایی که خداوند برای تکالیف و دستورات دینی قرار داده است از آن جهت که وعده داده، همچون قرارداد عقلایی در زندگی اجتماعی به نظر می رسد که در ظرف اجتماعی و یک امر اعتباری است. اما از آن جهت که حامل حقایق و واقعیتهای عینی است که به صورت نتیجه عمل در صفحه روح و جان انسان پدید آمده و در آخرت آشکار می شود، چیزی فراتر از امور اعتباری

است و حکایت گر پدیده های حقیقی می باشد. در نتیجه برخی از آیات، جنبه نخست را برای بشر آشکار می سازد و به او می فهماند که اعمال تو بدون پاداش و کیفر نیست و برخی دیگر بعد دوم را نشان می دهد و به او می گوید پاداشها و کیفرها همان حقایق و واقعیهایی هستند که در قالب عمل در آمده و در آخرت آشکار می شوند. ۱۴

## انسان شناسی

سومین زمینه ای که اندیشه تفکیک در آن راهگشا بوده و آیات وحی تفسیر حقیقی خود را یافته است، زمینه انسان شناسی است. در اینجا به چند مورد اشاره می کنیم:

۱. در قرآن کریم از حالات و کمالات انسان سخن زیاد گفته شده است؛ برای انبیا و اولیای الهی ویژگیها و مقامات روحی خاصی بیان شده که برای دیگران نیست. صدور کرامت و معجزه از انبیا، نبود خوف و حزن در زندگی برای اولیاءالله «ألا إنّ اولیاء الله لاخوف علیهم و لاهم یحزنون» (یونس/۶۳)، عناوینی چون ولایت، عصمت، اخلاص، اجابت، صلاح، طهارت و... که در مورد برخی انسانها به کار رفته است همه نشان از یک سلسله ویژگیهای روحی برای انسان دارد.

برخی این عنوانها و حالتها را جدی نگرفته و آنها را به سان عنوانهای اجتماعی پنداشته اند که یک سلسله نامها و عنوانهای اعتباری و فرضی است و از همین رو گرفتار خطا شده در فهم آیات مربوط به آن به بیراهه رفته اند؛ مثلاً خوف و حزن نداشتن در اولیاءالله را به صورت کلی انکار کرده اند، عصمت را پدیده ای کاملاً بیرونی نسبت به روح و نفس پیامبران پنداشته اند، معجزه را ابزاری طبیعی از سوی خدا دانسته اند که خود پیامبر در آن هیچ نقشی ندارد، و به طور کلی در نگاه اینان نفس و جان پیامبر و اولیای خدا مثل نفس و جان انسانهای عادی است؛ با این تفاوت که خدا به آنها توجه دارد و به اینها ندارد، با سخن و درخواست آنان معجزه ایجاد می کند، اما با درخواست انسانهای عادی نمی کند.

علامه با تکیه بر جداسازی حقایق و اعتباریات و اتکای اعتباریات بر حقایق، بر این باور است که اشتباه این افراد یکسان پنداشتن امور حقیقی و غیرحقیقی و خلط بین واقعیت تکوینی و اعتبار تشریحی است. اگر اینان واقعیهایی روحی انسان را با نامها و عناوین اعتباری که در جامعه به افراد داده می شود درهم نمی آمیختند و کارها و آثاری را که از صاحبان آن واقعیهایی نفسانی سر می زند با کارها و آثاری که از افراد دارای عنوانهای اجتماعی سر می زند، مقایسه نمی کردند، گرفتار این خطا نمی شدند.

«اما این سخن که هیچ کس از اصل خوف و حزن در امان نیست، ناشی از نفهمیدن مقصود است و به دلیل بی دقتی در باب اخلاق عالی و مقامات معنوی انسانی است؛ امری که وی را بر آن داشته تا حال و وضعیت روحی بندگان گرامی و مقرب خدا از انبیا و اولیا را با حالات مردمان عادی و متوسط مقایسه کند... که در این صورت برای مقامات معنوی و درجات حقیقی چیزی باقی نمی ماند جز آن که نامهای عاری از واقعیت و فرضهای خالی از حقیقت باشد؛ مانند مقامات خیالی و درجات رسمی اجتماعی که ما انسانها به خاطر مصلحت جامعه آنها را به کار می گیریم.» ۱۵

و در جای دیگر می نویسد:

«از همین رو می بینید که آنها برای معارف دین هیچ تکیه گاهی فرا حسی باور ندارند و برای مقامات معنوی انسانی مثل نبوت، ولایت، عصمت و اخلاص، ریشه و خاستگاهی جز وضع و اعتبار نمی شناسند؛ مانند مقامات خیالی و اعتباری رایج در جامعه انسانی که هیچ حقیقتی در وراء آنها جز نامها و عناوین وجود ندارد.» ۱۶

در مورد دیگری به نقل از کسانی که حقیقت و اعتبار را از یکدیگر جدا نکرده اند می نویسد:  
«خداوند، پیامبری را با محمد(ص) پایان داد و قرآن را بر او نازل کرد، و موسی را به سخن گفتن برگزید و عیسی را با روح القدس تأیید کرد، نه به خاطر ویژگی در نفوس وجانهای شریف آنان، بلکه تنها به این خاطر که او چنین خواست. زدن موسی با عصای خودش به سنگ و بیرون آمدن آب از آن نیز، همانند زدن یکی از ما با عصا به سنگ است، جز اینکه خداوند با زدن موسی سنگ را می شکافد، اما با زدن ما خیر. همچنین سخن عیسی با مردگان که با اذن الهی برخیزید، مانند آن است که یکی از ما در میان گورستان فریاد زند که: با اذن الهی برخیزید. اما خداوند با آن یکی زنده می کند، اما با این زنده نمی کند و همین طور...»  
و سپس در نقد آن می نویسد:

«این چنین برداشتهایی چیزی نیست جز قیاس کردن نظام تکوین به نظام تشریح که قوام آن به قرارداد و نامگذاری و پیمان اجتماعی است و فراتر از ظرف اجتماع نمی رود.» ۱۷

۲. فلسفه آفرینش ابلیس، یکی دیگر از حوزه های معارف قرآن است که در پرتو قاعده تفکیک تبیین درست پیدا کرده است. اینکه چرا ابلیس آفریده شد، چرا در جمع فرشتگان قرار داشت، چرا خداوند وی را مأمور به سجده کرد با اینکه می دانست به دستور عمل نمی کند، چرا وی را بر بنی آدم چیره کرد، چگونه وارد بهشت آدم شد و به آدم دروغ گفت با اینکه بهشت جایگاه پاکی و قداست است، چرا آدم سخن ابلیس را باور کرد با اینکه مخالف سخن خداوند بود، و... پرسشهایی هستند که مفسران و متکلمان مسلمان را در طول تاریخ به تلاش برای پاسخ معقول واداشته است.

در این زمینه بحثها و گفت وگوهای زیادی صورت گرفته است که چندان با حقیقت همخوانی ندارد. بنابر نقل علامه دشواری پاسخ، برخی را واداشته است که واقعیت داستان سجده ابلیس بر آدم را انکار کنند و آن را داستانی تخیلی بپندارند، یا بعضی دیگر شیطان را به عنوان موجودی مستقل در آفرینش نپذیرند و او را به نیرویی از نیروهای وجودی انسان که وی را به شرّ می خواند، تفسیر کنند. چنان که برخی نبوت آدم(ع) یا عصمت وی را انکار کردند.

اما علامه می فرماید: در داستان آدم(ع) و ابلیس یک سلسله جهات واقعی وجود دارد و یک سلسله جهات اعتباری. کسانی که به پاسخهای ناستوار دست زده اند این دو دسته را از یکدیگر جدا کرده اند و بدین رو گرفتار لغزش شده و به خطا رفته اند. ۱۸

سپس خود علامه با تفکیک ابعاد حقیقی بحث از ابعاد اعتباری آن به تحلیل فلسفه آفرینش ابلیس و چگونگی رابطه وی با انسانها می پردازد و حقایقی را آشکار می سازد که می تواند پاسخگوی همه پرسشهای مطرح در این زمینه باشد. ۱۹

۳. در بحث عصمت این پرسش می تواند مطرح باشد که آیا عصمت، تنها وصف فرد است یا جمع نیز می تواند معصوم باشند. به تعبیر دیگر عصمت فرد، امری پذیرفتنی و معقول است؛ اما آیا جمع نیز می تواند متصف به عصمت شود؟



برخی در مورد «اولوا الامر» که در آیه ۵۹ سوره نساء اطاعت شان به صورت مطلق و بدون قید واجب شده است «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم...» - و این صحیح نیست مگر اینکه آنان معصوم باشند - براین باورند که مقصود از «اولوا الامر» اهل حلّ و عقد هستند و اینها گر چه فرد فرد و به تنهایی معصوم نیستند، اما وقتی به صورت یک جمع درآیند دارای عصمت خواهند بود.

علامه طباطبایی عصمت جمع را به سه شکل تحلیل می کند و از هر کدام پاسخ می دهد؛ یکی از شکل‌های سه گانه این است که عصمت جمع به معنای عصمت هیئت اجتماعی افراد باشد، یعنی نفس هیئت و شکل اجتماع با قطع نظر از افراد، دارای عصمت باشد و عصمت در حقیقت صفت هیئت اجتماعی باشد نه افراد.

سپس در پاسخ آن با تکیه بر قاعده تفکیک می گوید این احتمال و تفسیر غلط است، زیرا عصمت یک واقعیت عینی و تکوینی است، و صفت حقیقی موصوف حقیقی می طلبد، حال آن که هیئت اجتماعی یک پدیده اعتباری و فرضی است نه واقعی، پس نمی توان صفت عصمت را درباره آن به کار برد.

«یا آن که این معصوم بودن به عنوان صفت حقیقی، به این هیئت اجتماعی قیام دارد، چونان قیام صفت به موصوف، اگر چه اجزا و افراد آن معصوم نیستند، بلکه همچون سایر افراد بر آنان شرک و معصیت راه دارد. این احتمال نیز محال است، زیرا چگونه ممکن است یک موضوع اعتباری یعنی هیئت اجتماعی به یک صفت حقیقی مثل عصمت، متصف گردد.» ۲۰

تا اینجا به سه حوزه مهم از حوزه های معارف قرآن یعنی خداشناسی، معادشناسی و انسان شناسی اشاره شد که در آن اندیشه جداسازی حقایق از اعتباریات کلید حلّ معماها و ابزار تبیین حقیقت معارف وحی بوده است.

جدا از این زمینه های کلی، برخی موارد جزئی دیگر نیز وجود دارد که به کمک اندیشه یاد شده، مشکل گشایی شده است به عنوان مثال یکی از بحث‌های کلامی این است که آیا حرام می تواند مصداق رزق باشد یا خیر؟ در این زمینه دو دیدگاه متفاوت ارائه شده است. علامه می فرماید: حرمت، امر تشریحی و اعتباری است و بدین رو با رزق بودن تکوینی منافات ندارد، یک چیز می تواند حرام باشد، اما در عین حال از نظر تکوینی و وجودی رزق و اعطای الهی به شمار آید؛ مثل دو امر تشریحی یا دو امر تکوینی نیست که با هم ناسازگار باشند.

مثال دیگر مسئله حدوث و قدم قرآن به عنوان کلام الهی است که یکی از پرجنگل ترین و حادثه سازترین مسئله در میان مسلمانان بوده است. متکلمان در رابطه با این مسئله به دو گروه تقسیم شده بودند؛ یک دسته معتقد به حادث بودن قرآن، و دسته دیگر معتقد به قدیم بودن آن بودند.

علامه می فرماید: «کلام» دو حیثیت دارد؛ یکی حیثیت حقیقی که همان اصوات خارجی است که از دهان بیرون می آید. دیگر حیثیت اعتباری که عبارت است از دلالت اصوات بر معانی و مفاهیم، که این دلالت ناشی از وضع و اعتبار است و بدین رو پدیده ای اعتباری و غیرحقیقی می باشد.

با توجه به این واقعیت آشکار می شود که کلام - به عنوان کلام - وجود خارجی و عینی ندارد. آنچه وجود عینی دارد اصوات است که به عنوان اصوات، کلام شمرده نمی شود. بنابراین نتیجه می

گیریم که کلام به عنوان کلام، نه حادث است و نه قدیم؛ یعنی کلام را نمی توان موصوف و محکوم به حدوث و قدم کرد، زیرا این دو صفت از آن وجود حقیقی و خارجی هستند نه امور اعتباری. «از اینجا روشن می شود که کلام را به هیچ یک از دو صفت حادث و باقی نمی توان توصیف کرد، زیرا حدوث که همان بودن با پیشینه عدم زمانی است و بقاء که یعنی بودن پیوسته و آن به آن، از شؤون حقایق خارجی هستند، و امور اعتباریه هرگز تحقق خارجی ندارند. همچنین صفت قدیم بودن نیز درباره کلام مطرح نیست، زیرا قدیم بودن، یعنی پیشینه عدم زمانی نداشتن، و این نیز همانند حدوث، از ویژگیهای حقائق خارجی است نه امور اعتباری.»<sup>۲۱</sup>

۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲/۱.
۲. همان.
۳. همان، ۲۵/۱.
۴. همان، ۲۵۸/۱.
۵. همان، ۴۷/۹.
۶. همان، ۴۹/۹.
۷. همان، ۳۴۰/۶.
۸. همان، ۷۶/۱۰.
۹. همان، ۱۴۹/۳.
۱۰. همان، ۱۴۹/۳-۱۵۰.
۱۱. همان، ۱۵۳/۱۰-۱۵۴.
۱۲. همان، ۱۱۸/۷-۱۲۱. نیز ر.ک: ۹۴/۱۴-۹۸، ۲۸۰/۵.
۱۳. همان، ۳۷۷/۶.
۱۴. ر.ک: المیزان، ۳۷۷-۳۷۴/۶ و ۱۸۴/۱.
۱۵. همان، ۹۲/۱۰.
۱۶. همان، ۱۳۴/۱۱.
۱۷. همان، ۳۶۹/۶؛ نیز ر.ک: ۳۶/۱، ۹۳، ۲۷۱ و ۳۲۱/۲.
۱۸. همان، ۳۷/۸.
۱۹. همان.
۲۰. همان، ۳۹۳/۴.
۲۱. همان، ۲۴۸/۱۴.

