



The Rule of Distinguishing Realities from Conventions (*I'tibāriyāt*) and Its Application in the Interpretation of Resurrection Verses Based on *al-Mizān*

Dr. Mohammad Reza Naghieh

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Medical Sciences, Isfahan University of Medical Sciences, Isfahan, Iran.

Mostafa Sharifian (corresponding Author)

Ph.D. Student, Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Email: mos.sharifian110@gmail.com

Abstract

Although Allameh Tabāṭabā'i addresses conventions (*i'tibāriyāt*) from an epistemological perspective in his *The Principles of Philosophy and the Realist Method*, in his other works he also discusses the ontological and anthropological aspects of conventions, distinguishing existence into conventional and real. This approach is elaborated in *al-Mizān*, where the real and conventional aspects of subjects are differentiated and then interpreted. The outcome of this effort is a methodological principle, referred to in this study as the "Rule of Distinguishing Realities from Conventions." The present paper aims to identify the applications of this rule and to clarify its implementation in interpreting the verses on resurrection in *al-Mizān*. Among the achievements of applying this rule are the explanation of the real and conventional aspects of human actions, the description of the Quranic language in expressing eschatological truths, the exposition of the existence and dimensions of the afterlife, the dissolution of worldly relations in the hereafter, the interpretation of the reality of intercession (*shafā'ah*), and the illustration of human individuality in the hereafter.

Keywords: *Al-Mizān*, Philosophical Exegesis, Application of Philosophical Principles, Rule of Distinguishing Realities from Conventions, Resurrection Verses.



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [Creative Commons Attribution 4.0 International License \(CC BY 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



سال 57 - شماره 2 - شماره پیاپی 115 - پاییز و زمستان 1404، ص 261 - 282	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/08/24	تاریخ بازنگری: 1404/5/7
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.90794.1387
تاریخ پذیرش: 1404/07/30	

قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات و کاربرد آن در تفسیر آیات معاد براساس المیزان

محمدرضا نقیه

استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی اصفهان، اصفهان، ایران.

مصطفی شریفیان

دانشجوی دکتری، فلسفه و کلام اسلامی، الهیات و معارف اهل بیت ع، دانشگاه اصفهان، ایران

mos.sharifian110@gmail.com

چکیده

هرچند علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه رنالیسم با رویکردی معرفت‌شناختی به اعتباریات پرداخته است ولی در آثار دیگر خود، وجه وجودشناختی و انسان‌شناختی اعتباریات را هم مطرح نموده و وجود را به اعتباری و حقیقی تقسیم کرده است. تفصیل این رویکرد در المیزان مشاهده می‌شود که وجوه حقیقی و اعتباری موضوعات از یکدیگر تفکیک و آنگاه تبیین شده است. ره‌آورد این تلاش به‌دست‌دادن قاعده‌ای روش‌شناختی است که در این جستار از آن با عنوان «قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات» یاد شده است. جستار حاضر درصدد کشف موارد کاربرد و همچنین تبیین نحوه کاربرد این قاعده در تفسیر آیات معاد بر اساس المیزان است. تبیین وجوه حقیقی و اعتباری اعمال انسان، توصیف زبان قرآن در بیان حقایق اخروی، تشریح نحوه وجود حیات آخرت و ابعاد آن، زوال نسبت‌ها و روابط دنیوی در عوالم اخروی، تبیین حقیقت شفاعت و نیز بیان وجه فردیت انسان‌ها در عالم پسین، بخشی از دست‌آوردهای کاربرد این قاعده در المیزان است.

واژگان کلیدی: المیزان، تفسیر فلسفی، کاربرد قواعد فلسفی، قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات، آیات معاد.

مقدمه

تاریخ فلسفه به‌ویژه در عصر جدید نشان می‌دهد که فیلسوفان غربی اهتمام خاصی نسبت به طرح مسائل معرفت‌شناختی داشته‌اند. طبیعی است که پیامدها و امواج این رویکرد به فضای فکری مشرق از جمله ایران اسلامی نیز سرایت نماید. این سنخ مسائل هرچند در میان آثار فلاسفه اسلامی و به شکلی ابتدایی، پراکنده و غیرمنسجم مطرح بوده است ولی طرح مستقل، منظم و روشمند آن برای نخستین بار در دوره معاصر به‌وسیله حکیم متألّه، علامه طباطبایی رقم خورد. بدون شک آشنایی او با فضای فکری فلسفی معاصر و تشخیص به‌موقع خلأهای فلسفی موجود در حوزه فکر اسلامی باعث گردید تا مواجهه‌ای فعال با وضعیت زمان خود داشته باشد. مهم‌ترین اثر او در این زمینه کتاب اصول فلسفه رئالیسم است که هرچند کتابی فلسفی است، ولی نیمه نخست این کتاب تماماً به مباحث معرفت‌شناختی اختصاص یافته است که نشان از اهتمام مؤلف به این مسئله بوده است. او در این بخش از کتاب اقسام مفاهیم و ادراکات انسانی را به تفصیل مطرح نموده و اوصاف آن‌ها را تبیین کرده است و در همین راستا وجوه تمایز ادراکات حقیقی از اعتباری را واکاوی نموده است. علامه هرچند در اصول فلسفه با رویکردی معرفت‌شناختی به اعتباریات پرداخته است، ولی در آثار دیگر خود خصوصاً در دو رساله انسان از آغاز تا انجام و الولایه، وجه وجودشناختی و انسان‌شناختی اعتباریات را نیز مطرح نموده و اساساً وجود را به اعتباری و حقیقی تقسیم کرده است و سپس جایگاه اعتباریات را در روند تکاملی انسان و برپایه حکمت متعالیه ترسیم کرده است. امتداد این رویکرد و تفصیل آن در تفسیر المیزان مشاهده می‌شود که وجوه حقیقی و اعتباری موضوعات از یکدیگر تفکیک و آنگاه تبیین شده است. ره‌آورد مهم این تلاش علامه به‌دست دادن قاعده روش‌شناختی جدیدی در عرصه فلسفه اسلامی است که در این جستار از آن با عنوان «قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات» یاد شده است. جستار حاضر درصدد کشف موارد کاربرد قاعده مذکور در تفسیر آیات معاد و همچنین تبیین نحوه کاربرد آن در تفسیر این آیات بر اساس تفسیر المیزان است.

در آثار علمی فلسفی علامه طباطبایی هرچند پژوهش‌های گسترده و متنوعی صورت گرفته است، ولی ابعاد مختلف این آثار به‌ویژه از نظر روش‌شناختی همچنان نیازمند واکاوی است. از سوی دیگر نیز لزوم مصونیت فهم و تفسیر معارف اسلامی به‌ویژه آیات قرآن از آسیب ظاهری و همچنین وجود جریان‌های فکری عقل‌گرای و گاه فلسفه‌ستیز در دوران معاصر، بیش از پیش ضرورت واکاوی نقش عقل و علوم عقلی از جمله فلسفه اسلامی را در ارائه روشمند معارف قرآن نمایان می‌سازد. انگاره محوری نویسنده این است که مؤلف المیزان توجه ویژه‌ای به مسئله تمایز امور حقیقی از اعتباری داشته است و در موارد متعددی از این تفسیر نه تنها قاعده مورد بحث را به خدمت گرفته است، بلکه بر اساس همین قاعده به نقد و

آسیب‌شناسی تفاسیری پرداخته است که به این مسئله مهم توجه نداشته‌اند و دچار سهو یا اشتباه در تفسیر آیات معاد و تبیین معارف مربوط به آن شده‌اند.

پیرامون اعتباریات و نیز تبیین لوازم و کاربردهای آن در عرصه‌های مختلف علمی فلسفی، پژوهش‌هایی درخور ستایش صورت گرفته است اما اساساً طرح مسئله تفکیک حقایق از اعتباریات در قالب یک قاعده فلسفی و با این عنوان فاقد پیشینه پژوهشی است. از طرفی پیرامون کاربرد قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات در تفسیر آیات معاد، هیچ‌گونه پژوهشی انجام نشده است و صرفاً مقاله‌ای با عنوان «بازخوانی نظریه اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی و نسبت آن با جاودانگی نفس» در فصل‌نامه علمی پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان (سال دهم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹) منتشر شده است که اساساً تمرکز نویسندگان بر مسئله جاودانگی نفس و نسبت آن با نظریه اعتباریات اجتماعی علامه بوده و درصدد اثبات این ادعا است که بقاء انسان در عالم پسین در ظرفی حقیقی و فارغ از نسبت‌های اجتماعی و روابط این‌چنینی است و هیچ‌یک از امور و نسبت‌های اعتباری دنیوی در ظرف جاودانگی انسان راه ندارد. تفاوت اساسی جستار حاضر با مقاله پیش‌گفته این است که صرفاً بر رویکرد معرفت‌شناختی علامه در مسئله اعتباریات اکتفا نکرده است بلکه دو رویکرد وجودشناختی و انسان‌شناختی علامه در اعتباریات را برجسته و مطرح کرده و در بخش اول مقاله هریک از این سه رویکرد را در آثار مختلف علامه و البته به اختصار رهگیری نموده است. بنابراین تبارشناسی مسئله اعتباریات و لحاظ ابعاد مختلف کاربرد آن از وجوه تمایز این اثر محسوب می‌شود. همین الگوی سه‌ضلعی در بخش اصلی مقاله و تبیین نحوه کاربرد این قاعده در تفسیر آیات معاد مورد توجه قرار گرفته و در قالب یازده عنوان ذیل بخش چهارم مقاله تشریح شده است. تبیین کاربرد آسیب‌شناختی و زبان‌شناختی این قاعده در روش‌شناسی تفسیر قرآن و ردیابی آن در المیزان نیز از دیگر وجوه تمایز پژوهش حاضر به حساب می‌آید. از سوی دیگر کارویژه نوشتار حاضر، بررسی تفصیلی مباحث تفسیری علامه در بخش معاد با تمرکز بر المیزان بوده است با این هدف اساسی که ابتدا موارد کاربرد قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات در تفسیر آیات معاد جانمایی شده و سپس مباحث مشابه و مکمل یکدیگر استخراج و تجمیع گردد و آنگاه نحوه کاربرد این قاعده در تفسیر علامه از آیات معاد تبیین شود که این مهم تا جایی که بررسی تفصیلی نگارنده نشان می‌دهد، نه در مقاله مذکور و نه در آثار دیگر پی‌گیری نشده است.

در این جستار پس از تبیین مختصر مفهوم اعتبار و اعتباریات، به تبارشناسی آن پرداخته و ابعاد مختلف آن ذکر می‌شود و آنگاه با تمرکز بر سه جنبه وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی آن، در بخش بعدی، چستی قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات، اهمیت آن و همچنین جایگاه آن نزد علامه

طباطبایی واکاوی می‌گردد. سرانجام در بخش آخر، موارد کاربرد این قاعده در تفسیر المیزان توصیف و نحوه کاربرد آن در تفسیر آیات معاد تبیین خواهد شد. اطلاعات مورد نیاز این نوشتار به روش کتابخانه‌ای و با مراجعه تفصیلی به تفسیر المیزان و با استفاده از دیگر آثار علامه گردآوری شد و آنگاه داده‌های موجود در راستای پاسخ به مسئله این جستار با روش کیفی و در قالبی توصیفی تحلیلی، پردازش گردید؛ به این صورت که ابتدا موارد کاربرد قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات در تفسیر آیات معاد، جانمایی و دسته‌بندی گردید و سرانجام نحوه کاربرد این قواعد و نقش آن در تفسیر این آیات در قالب یازده بخش، تبیین شد.

1- معناشناسی اعتبار و اعتباریات

واژه اعتبار که اصالت عربی دارد، از ریشه «عبر» در باب افتعال است. این کلمه چه در زبان فارسی و چه عربی در معانی مختلفی استعمال شده است؛ اختبار و امتحان، اتّعاذ و پندگرفتن، فرض و تقدیر، گذشتن از حالت یا اموری به چیز دیگر، استدلال از چیزی به شیء دیگر، نظر کردن و پند گرفتن، رسیدن از معرفت محسوس به غیر محسوس. واژه اعتباری نیز در لغت به امر مبتنی بر فرض معنا شده است. این دو واژه کاربردهای بسیار متنوعی در علوم مختلف نیز داشته است که بالغ بر ده مورد بلکه بیشتر را می‌توان در آثار مختلف علمی ردیابی نمود.¹

در متون فلسفی بعضی مفاهیم با عنوان «اعتباری» توصیف شده است. این عنوان دست‌کم دارای چهار اصطلاح است؛ در اصطلاح اول شامل همه معقولات ثانوی اعم از فلسفی و منطقی می‌گردد که این کاربرد در کلمات شیخ اشراق فراوان است. در اصطلاح دوم، اعتباری بودن در مقابل اصیل به کار می‌رود که در مسأله اصالت وجود یا ماهیت مطرح است. در اصطلاح سوم، به مفهومی اعتباری گویند که هیچ مصداق ذهنی و یا خارجی ندارد و صرفاً ساخته قوه خیال است که وهمیات نامیده می‌شود مانند مفهوم غول. و در اصطلاح آخر، عنوان اعتباری به مفاهیم حقوقی، اخلاقی و مانند آن اختصاص دارد که به اصطلاح متأخرین، مفاهیم ارزشی نامیده می‌شوند.²

علامه در کتاب اصول فلسفه عنوان اعتباری را به هر دو معنای اول و چهارم از این معانی به کار برده است ولی هم در مقاله پنجم این کتاب و هم در مقاله ششم تفاوت و تمایز این دو را گوشزد می‌کند. او حتی در این باره اصطلاح‌سازی کرده و قسم اول یعنی معقولات ثانیه که در مقابل مفاهیم ماهوی هستند را اعتباری بمعنی الأعم نامیده است، ولی از مفاهیم اعتباری نوع چهارم با عنوان اعتباری بمعنی الأخص یاد

1. فتحی و اشکوری، «تحلیل هستی‌شناختی واقعیت‌های اعتباری»، 97.

2. مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، 198/1.

می‌کند که به تعبیر او از اعتبارات عملی هستند.^۱ اما ملاک مهم جهت بازشناسی امور اعتباری بمعنی‌الاعم از اعتباریات بمعنی‌الاخص این است که قسم اول یعنی معقولات ثانیه هرچند اعتباری‌اند و وجود عینی و خارجی ندارند، ولی دارای منشأ انتزاع واقعی و تکوینی هستند؛ یعنی منشأ انتزاع آن‌ها قراردادی نیست و لذا در اختیار انسان و وابسته به اعتبار او نیستند. حال آنکه اعتباریات قسم دوم (مثل ملکیت، ریاست و مانند آن) نه تنها مابازاء خارجی و عینی ندارند بلکه فاقد منشأ انتزاع خارجی‌اند و مبدأ انتزاع‌شان صرفاً لحاظ و اعتبار انسانی است و لذا اگر انسان و اعتبارات او نبود، این نوع ادراکات نیز وجود نداشتند.^۲

این مفاهیم و ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن انسان جهت تأمین نیازهای حیاتی خود آن‌ها را می‌سازد و لذا صرفاً جنبه قراردادی، فرضی و اعتباری داشته و با واقع و نفس‌الامر ارتباطی ندارند، برخلاف ادراکات حقیقی (یعنی معقولات اولیه و ثانویه) که هریک به‌گونه‌ای متضمن انکشاف و انعکاس واقعیت و نفس‌الامر هستند.

از آنجا که اعتبار مورد نظر علامه از مفاهیم ماهوی نیست و لذا قابل تعریف حدّی نخواهد بود. او در ابتدای مقاله ششم اصول فلسفه با کمک‌گرفتن از مجاز و استعاره به تبیین اعتباریات و اوصاف آن‌ها پرداخته است؛ به این صورت که در فرآیند مجاز و استعاره همواره حدّ و تعریف چیزی به دیگری نسبت داده می‌شود. از نظر او عمل اعتبار همواره بر اساس عواملی درونی و احساسی و همچنین با مقاصد و اهداف خاص صورت می‌گیرد و با تغییر عوامل مذکور، این اعتبارات نیز تغییرپذیر خواهد بود.^۳ بنابراین به این عمل خاص نفس، اعتبار و به مفاهیم حاصل‌شده از آن، ادراکات اعتباری و یا اعتباریات گفته می‌شود. علامه اعتباریات بمعنی‌الاخص را به دو قسم پیش از اجتماع و پس از اجتماع تقسیم نموده است؛ چرا که تحقق قسم اول منوط به تشکیل اجتماع انسانی و ارتباط‌گیری فرد با افراد دیگر نیست، ولی امور مربوط به قسم دوم وابسته به اجتماع و ارتباطات انسانی است و تنها پس از آن سامان‌پذیر خواهد بود. او مواردی هم چون وجوب، حسن و قبح و نیز استخدام را از قسم اول و اصل ملک، کلام، امر و نهی، ریاست و لوازم آن را از اعتباریات بعد الاجتماع برشمرده است.^۴ در جستار حاضر واکاوی این هر دو قسم از اعتباریات مدنظر خواهد بود.

۱. طباطبائی، اصول فلسفه رنالیسم، ۱۲۳.

۲. جوادی‌آملی، تحریر رساله الولایه شمس‌الوحدی تبریزی، ۱۱۳/۱.

۳. طباطبائی، اصول فلسفه رنالیسم، ۱۱۳.

۴. همان، ۱۲۵.

2- تبارشناسی اعتباریات

مواجهه بشر با اعتبار و اعتباریات را می‌توان پدیده‌ای با قدمت طولانی دانست؛ چراکه انسان به‌ویژه در بستر زندگی اجتماعی خود ناچار از کاربست چنین اعتباراتی است، هرچند در شکل ساده و ابتدایی آن. در عین حال تحقیق و بررسی علمی پیرامون مسئله اعتباریات و پرداختن منظم و منسجم به آن در دوره معاصر و توسط علامه طباطبایی رقم خورده است. همچنان که مباحثی ابتدایی و پراکنده از این دست را می‌توان در مبحث مشهورات منطق قدیم و یا تمایز امور حقیقی از اعتباری در فقه و اصول فقه ره‌یابی نمود. رگه‌هایی از این مسئله را در تحلیل‌های غیرواقع‌گرا در تاریخ فلسفه غرب و یا در پژوهش‌های روان‌شناسی اجتماعی پیرامون نحوه شکل‌گیری و تحول اندیشه و نیز تحقیقات جامعه‌شناختی درباره واقعیات و ساختارهای اجتماعی می‌توان مشاهده کرد.¹

به لحاظ رویکرد، آثاری که علامه در آن به اعتباریات پرداخته است، دو دسته‌اند؛ اول) آثاری که در آن‌ها به تبیین نظریه اعتباریات و جنبه‌های مختلف آن پرداخته است. رسائل سبع، رساله الانسان فی الدنیه، رساله الولایه، و نیز مقاله ادراکات اعتباری در اصول فلسفه رئالیسم از این دسته‌اند. دوم) آثاری که در آنها به نتایج و لوازم این نظریه پرداخته است که حاشیه او بر کفایه و تفسیر المیزان از این جمله‌اند. در این بین آنچه کمتر به آن توجه شده است جنبه‌های کاربردی این نظریه خصوصاً در تفسیر المیزان است که پرداختن به آن می‌تواند اهمیت و جایگاه مسئله اعتباریات را بیش از پیش روشن سازد.

علامه در پنجمین مقاله از رسائل سبع خود یعنی در الاعتبارات تصریح کرده است؛ «این رساله چکیده چیزی است که ما در موضوع واسطه کردن آرای پنداری [یا اعتباریات] توسط انسان و یا حتی مطلق حیوانات برای رسیدن به کمالاتی که ظرفیت آنرا دارند، ابداع کرده‌ایم». از این عبارت، عدم سابقه طرح این مسئله پیش از علامه به‌روشنی بر می‌آید، همچنین مشخص می‌شود که این رساله اساساً صبغه‌ای انسان‌شناختی و نیز هستی‌شناختی دارد و لذا علامه صرفاً به جنبه لفظی یا مفهومی اعتباریات که در بین آثار قبل از او نیز کم و بیش مطرح بوده، اکتفا نکرده است و در حقیقت هدفی بسیار فراتر در نظر داشته است. به این معنا که می‌توان طرح و تبیین این مسئله را امتدادی از فلسفه صدرایی تلقی کرد؛ زیرا از اهداف مهم این فلسفه، تشریح و تبیین نحوه حرکت کمالی انسان است و علامه نیز درصدد تبیین و ترسیم نقش و واسطه‌گری اعتباریات در تحقق هدف مذکور است.²

علامه در اثر مهم دیگر خود یعنی رساله الولایه نیز به اعتباریات پرداخته است. او در آنجا رویکردی

1. فتحی و اشکوری، «تحلیل هستی‌شناختی واقعیت‌های اعتباری»، 83.

2. دانایی‌فرد و دیگران، «مقدمه‌ای بر فهم نظریه اعتباریات در بستر ریشه‌های نظری و ادوار حیات علمی علامه طباطبایی»، 128.

وجودشناختی دارد؛ به این معنا که اساساً موجودات را تقسیم به حقیقی و اعتباری می‌کند. در این رساله از طرفی جایگاه و نقش اعتباریات در سیر تکاملی انسان و از سوی دیگر نسبت و رابطه این امور با حقایق وجودی تبیین شده است. در ابتدای این رساله تصریح شده است که هرچند انسان در قالب نظامی اعتباری زندگی می‌کند ولی در حقیقت و به لحاظ باطن، در نظامی طبیعی به سر می‌برد. از سوی دیگر معارف مربوط به مبدا و معاد و نیز احکام عملی دین همگی با همان زبان اعتباریات مطرح شده است، درحالی که امور اعتباری در عوالم وجودی قبل از دنیا و نیز عوالم اخروی هیچ جایگاهی ندارد. از سوی دیگر دین الهی امور مربوط به نشئه آخرت را مترتب بر احکام و اعمال دنیوی دانسته است، علامه بر همین اساس و با توجه به اصل سنجیت نتیجه می‌گیرد که بایستی پیوندی حقیقی میان این دو باشد و به تعبیر دیگر ظاهر دین، دارای باطنی است.^۱ همین رویکرد در رساله انسان از آغاز تا انجام نیز قابل مشاهده است که علامه امور اعتباری را واسطه بین انسان و کمالات لاحق او می‌شمارد.^۲ او اساساً ترتیب این رساله را بر پایه تبیین نسبت بین عوالم ثلاثه انسانی (عالم دنیا و دو عالم پیش و پس از آن) سامان بخشیده و معتقد است که بین نحوه حیات انسان در این سه عالم، تناظری خاص برقرار است.

3- قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات

یکی از عوامل مهم تحوّل در فلسفه اسلامی پرداختن به جنبه معرفت‌شناختی مسائل فلسفی بود که نمونه بارز آن در فلسفه صدرایی و تأکید او مبنی بر عدم خلط بین احکام ذهن و خارج مطرح شد و در نهایت منجر به طرح نظریه اصالت وجود گشت. در ادامه این رویکرد باید به روش ویژه علامه طباطبایی توجه نمود که برای اولین بار در تاریخ فلسفه اسلامی و قبل از ورود به مسائل فلسفی، تفصیلاً به مسائل شناخت پرداخت. او در کتاب اصول فلسفه رنالیسم نه تنها مسائل شناخت را بر وجودشناسی مقدم می‌کند، بلکه حدود نیمی از این اثر را به این امر اختصاص می‌دهد که این روش نشان‌دهنده اهمیت مسائل شناخت نزد اوست. جایگاه این مسئله را از این گزاره پرتکرار شهید مطهری در تعلیقات خود بر همین کتاب می‌توان درک نمود: «ما تا ذهن را شناسیم، نمی‌توانیم فلسفه داشته باشیم».^۳ با این توضیح که شناخت ذهن، چیزی جز شناخت مفاهیم و کشف کیفیت شکل‌گیری و توسعه آنها نیست و این همان چیزی است که علامه در کتاب اصول فلسفه رنالیسم عهده‌دار تبیین آن بود.

تبیین چپستی و جایگاه قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات منوط به بازشناسی دقیق اقسام مفاهیم ذهنی

۱. طباطبایی، مجموعه رسائل، 28/2.

۲. طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، 56.

۳. مطهری، مجموعه آثار، 584/6.

و تفاوت آنها با یکدیگر است. در مباحث شناخت‌شناسی، مفاهیم ذهنی ابتدا به جزئی و کلی و آنگاه خود مفاهیم کلی به سه دسته مفاهیم ماهوی (یا معقولات اولیه)، مفاهیم (یا معقولات) ثانیه منطقی و فلسفی تقسیم می‌گردد. شرح مطلب اینکه یک مفهوم کلی یا اساساً قابل حمل بر اشیاء خارجی نیست و صرفاً بر امور ذهنی حمل می‌شود و اصطلاحاً اتّصاف موضوعات به این مفاهیم در ذهن رخ می‌دهد که این دسته را مفاهیم منطقی نامند. و یا از آن دسته مفاهیم کلی است که قابل حمل بر امور خارج از ذهن‌اند که خود، دو دسته‌اند: یا ذهن آن مفاهیم را به صورت خودکار از مصادیق خاصی انتزاع می‌کند؛ یعنی با ادراک مصادیق خاص و جزئی یک شیء به وسیله حواس بیرونی یا درونی، مفهوم کلی آن را به دست می‌آورد که چنین مفاهیمی را مفاهیم ماهوی می‌نامند. و یا اینکه ذهن جهت انتزاع یک مفهوم، نیازمند کندوکاو و مقایسه اشیاء با یکدیگر است و لذا آن مفهوم هرچند مانند مفاهیم ماهوی مابازاء عینی خارجی ندارد ولی منشأ انتزاع آن خارجی است. این دسته از مفاهیم را معقولات ثانیه فلسفی نامیده‌اند که حاکی از نحوه وجود اشیاء هستند برخلاف مفاهیم ماهوی که بیان‌گر حدود وجودی اشیاء‌اند. این تقسیم‌بندی که از نوآوری‌های فلاسفه اسلامی است نقش حیاتی در فهم مسائل فلسفی و نیز حل معضلات مربوط به آن دارد و از سوی دیگر خلط بین این مفاهیم می‌تواند باعث ایجاد مشکلات زیادی در مباحث فلسفی گردد، هم‌چنان‌که بسیاری از لغزش‌های فیلسوفان غربی از جمله هگل و کانت از همین جا سرچشمه گرفته است.¹ در نتیجه می‌توان گفت که ادراکات حقیقی (اعم از مفاهیم اولی یا ثانوی) هریک به‌گونه‌ای کاشف از واقعیت و نفس‌الامر متناسب با خود هستند، ولی ادراکات اعتباری چنین کاشفیتی ندارند و اساساً کارکرد آنها رفع حوائج عملی انسان و نیز وساطت جهت رسیدن او به اهداف و غایات وجودی خود است.

تفکیک ادراکات حقیقی از اعتباری بسیار لازم و ضروری است؛ چرا که به اذعان شهید مطهری عدم تفکیک آنها بسیاری از دانشمندان را از پا درآورده است، به‌گونه‌ای که یا با روش مختصّ به حقایق به اعتباریات پرداخته‌اند و یا نتیجه پژوهش‌های خود را جمع به اعتباریات را به حقایق تعمیم داده‌اند.² بدیهی است که خلط بین روش‌های علمی باعث آمیختگی مرز بین علوم و بی‌اعتبار شدن پژوهش علمی خواهد شد. نمونه‌هایی از این نوع لغزش را می‌توان در آثار کلامی و اصولی بعضی دانشمندان مشاهده کرد؛ مثلاً متکلمین در غالب ادله خود در باب مبدا و معاد به مقدمات اعتباری هم‌چون حسن و قبح تمسک کرده‌اند و یا در اصول فقه که مربوط به اعتباریات هست، خیلی از استدلال‌های موجود در آن مبتنی بر حقایق است

1. مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، 198/1.

2. مطهری، مجموعه آثار، 371/6.

که این بسیار زیان‌آور است.^۱

علامه در مقاله پنجم اصول فلسفه به روشنی مفاهیم حقیقی را از اعتباری تفکیک کرده و در مقالات دیگر همین کتاب احکام و لوازم هریک را تبیین نموده است. او به طور خاص در مقاله ششم با رویکردی معرفت‌شناختی به اعتباریات پرداخته است که یکی از نتایج مهم تلاش او، دست‌دادن قاعده روش‌شناختی «تفکیک حقایق از اعتبارات» است که کاربرد اساسی در بازشناسی موضوعات و مسائل علوم از یکدیگر و از سوی دیگر نقش جدی در فهم درست معارف دینی خصوصاً در باب مبدا و معاد دارد. علامه هرچند از قاعده مذکور و با این عنوان نامی به میان نیاورده است ولی در موارد فراوان و با جدیت تمام آن را در تفسیر المیزان به کار گرفته است.

4- کاربرد قاعده تفکیک حقایق از اعتباریات در تفسیر آیات معاد

در بخش‌های قبلی مقصود از اعتباریات و نقش علامه در طرح جداسازی حقایق از اعتباریات به تفصیل بیان گردید. در ادامه ابتدا جایگاه این قاعده در تفسیر المیزان و اهمیت آن در توصیف و تبیین معارف قرآنی، تشریح گشته و آنگاه کاربرد این قاعده در تفسیر آیات معاد بازشناسی و توصیف خواهد شد. مؤلف در ذیل آیه 213 سوره بقره با تشریح نحوه خاص وجود انسان و ترکیب او از دو جوهر مادی و مجرد، به دست‌آورد این ترکیب به‌ویژه قدرت تفکر در نوع انسان می‌پردازد که به او قابلیت و توان برقراری ارتباط با تمام اشیاء و در نتیجه بهره‌وری از آنها را می‌دهد. علامه در همین راستا نقش عجیب علوم و ادراکات اعتباری را در تسخیر اشیاء جهت انتفاع انسان از آنها در حفظ و بقاء وجود خود مطرح می‌کند. از نظر او این ادراکات محصول الهام الهی به انسان جهت ورود او به عرصه عمل و تصرف در هستی است و لذا کارایی این اعتبارات محدود به حوزه عملی زندگی انسان و علوم عملی است. شاخصه اعتباریات این است که حاکی از امور مستقل از انسان و ادراک او در خارج نیست، برخلاف ادراکات و مفاهیم حقیقی و نظری که نمایش‌گر واقعی در عالم خارج است و لذا قرآن ظرف ثبوت امور اعتباری را صرف خیال انسان می‌داند.^۲

4-1- تبیین آسیب‌شناختی خلط میان حقایق و اعتباریات

علامه در ذیل آیه 25 اعراف اساساً یکی از موانع ثمربخشی پژوهش در معارف قرآنی را عدم تفکیک جنبه‌های حقیقی این معارف از جنبه اعتباری آن دانسته است، همچنین خلط امور تکوینی با احکام

۱. همان، 399.

۲. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 398/1.

تشریعی را باعث ایجاد اختلال در نظام بحث قرآنی قلمداد می‌کند. ایشان ضرورت این تفکیک را نه تنها در فهم و تفسیر نظام تشریعی و همچنین کتاب الهی، بلکه جهت درک و تحلیل صحیح نظام تکوین هم مطرح می‌کند و خلط بین امور اعتباری و امور تکوینی را موجب ایجاد آسیب در پژوهش صحیح در تمام این امور قلمداد می‌کند.¹ او در قالب یک آسیب‌شناسی تاریخی نشان می‌دهد که بایسته است بین روش فلسفی و کلامی تفاوت قائل شد؛ چراکه فلسفه بر اساس پژوهشی حقیقی و با تکیه بر برهان سامان می‌گیرد، درحالی‌که مباحث کلامی در برهه‌ای از تاریخ به اعتباراتی هم‌چون حسن و قبح آمیخته گردید و به‌لحاظ اسلوب بحث نیز آلوده به جدل شد و پیامدهای ناگواری در تاریخ فکر اسلامی به‌جا گذاشت.² علامه در بیان قاعده‌ای روش‌شناختی تصریح نموده است که اساساً یک پژوهش و بحث فلسفی به اشیاء از حیث وجود خارجی و حقیقت عینی آنها می‌پردازد و شامل امور اعتباری نمی‌گردد.³ از همین جا می‌توان پی‌برد که او جهت مصونیت از آسیب خلط بین امور اعتباری و حقیقی، از روش فلسفی بهره‌برده و با معیار برهان به واکاوی مدلول آیات قرآنی پرداخته است. روش، دقت‌نظر و دغدغه او در این‌باره را می‌توان در مباحث تفسیری پیشرو مشاهده نمود.

4-2- منشأ رویکرد ظاهرگرایی در تفسیر آیات معاد و آفات آن

مؤلف در بحث روایی ذیل آیه 129 بقره ضمن نقد رویکرد ظاهرگرایانه در تفسیر آیات قرآن تصریح می‌کند که حقایق خارج از حیطه مادیات و طبیعت، اموری خارج از حوزه پژوهش علوم مادی و اجتماعی (و اعتباریات) است؛ چراکه بر اساس تعالیم قرآنی، این حقایق هم خاستگاهی فرامادی دارند و هم رجوع و سیر آنها به‌سوی حق تعالی در قالبی غیرمادی شکل می‌گیرد. اعمال و رفتار انسانی ازجمله این امور است که هرچند در قالب حرکات فیزیکی و طبیعی نمودار شده و می‌تواند واجد عناوین اعتباری گردد، ولی حامل حقیقتی باطنی است و همین حقیقت است که به‌سوی حق تعالی صعود می‌کند. علامه در همین زمینه بر پژوهشگر دینی فرض می‌داند که در آیات ناظر به این حقایق تدبّر نماید، تا به پشتوانه حقیقی آنها پی‌برده و با امور طبیعی و اعتباری قیاس و خلط نکند.⁴ در همین راستا در نقد کسانی که مقصود از حیات را در آیه «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»⁵، بقاء اسم و یاد نیکو دانسته‌اند، تصریح می‌کند که چنین حیاتی صرفاً در ظرف وهم موجود است و حقیقت خارجی نداشته و

1. همان، 314/8.

2. همان، 187/5.

3. همان، 432/2.

4. همان، 214/1.

5. «و کسانی را که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نخوانید، بلکه زنده‌اند ولی شما نمی‌دانید»، بقره: 154.

حیاتی خیالی بیش نیست و تنها عنوان حیات و نه حقیقت آن را به دوش می‌کشد. او چنین توصیف و همی را سزاوار کلام الهی ندانسته، بلکه در شان مادی‌گرایان و اصحاب طبیعت قلمداد می‌کند که حقیقت انسان را محدود به همین جهان مادی می‌انگارند. علامه در تأیید کلام خود به ذیل آیه یعنی بهره‌مندی آنها از روزی نزد پروردگار خود استناد می‌کند که حاکی از حیاتی حقیقی و نه فرضی و اعتباری است.^۱ همچنین ذیل آیه 48 بقره بعد از نقل سنت و عادت جاری میان ملل قدیمی از جمله وثیون که حیات اخروی را هم‌سنخ زندگی دنیوی می‌دانستند که قوانین، اسباب و ناموس مادی بر آن حاکم است، تصریح می‌کند که امروزه نیز شبیه این باورها در بین ملل اسلامی یافت می‌شود هرچند از نسلی به نسل دیگر رنگ عوض می‌کند. درحالی‌که قرآن جمیع این آراء و همی را ابطال کرده و موطن اخروی را خالی از اسباب دنیوی و برکنار از روابط طبیعی و امور اعتباری می‌داند.^۲

4-3- زبان‌شناسی قرآن در توصیف حقایق اخروی

علامه ضمن تشریح روش قرآن در به‌کارگیری الفاظ و مفاهیم اعتباری تصریح می‌کند که هرچند بیان قرآن از این نظر مشابه زبان بشری است ولی در عین حال، خود تبیین نموده است که در آن سوی این تعابیر اعتباری، حقایقی واقعی و جهاتی خارجی است که از سنخ و همیات و اعتبارات نیست.^۳ در این جا سؤالی قابل طرح است که چرا قرآن در تبیین و توصیف حقایق اخروی که واجد نظامی برتر و منزله از نظام دنیوی است، از اسلوب زبان بشری که آمیخته به امور اعتباری است بهره گرفته است؟ با وجود این‌که این نحوه بیان می‌تواند راهزن باشد! مؤلف در جای دیگر خود به این مسئله چنین پاسخ می‌دهد که خداوند در سخن با مردم جهت دعوت و ارشاد آنها به زبان خودشان و بر مجرای عقول اجتماعی آنها (که طبعاً بر اساس اعتبارات سامان یافته) سخن گفته است، ولی در عین حال در قرآن تصریح می‌کند که حقیقت امر خیلی بزرگتر از چیزی است که آنها تخیل یا توهم می‌کنند و از حوصله و حدود فهم آنها خارج است و به همین دلیل حقایق مذکور را در افق ادراک آنها مطرح نموده است و این خود بیانگر لطافت قرآن است که این حقایق مستور از سطح فهم عادی بشر را بر احکام عقلانی آنها منطبق نموده است.^۴ علامه در موضع دیگری نکته پیش‌گفته را بسط داده است و در تبیین نسبت عمل و جزای آن در ظرف اجتماع انسانی، آن را همچون سایر عناوین و احکام اجتماعی از امور وضعی و اعتباری دانسته و معتقد است که خداوند نیز در کلام خود برنامه سعادت بشری و دین هدایت‌گر خود را در قالب همین سنن اجتماعی و اعتباریات ارائه

۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 1/250.

۲. همان، 116.

۳. همان، 8/399.

۴. همان، 2/444.

کرده است. ولی با این وجود به این سبک بیان اکتفا نکرده است و تعلیم نفوسی که مستعد ادراک حقایق برتری هستند، مهمل نگذاشته است بلکه در آیاتی از کلام خود اشاره کرده است که در آن سوی ظواهر کتاب و سنت که معارف الهی را ترسیم می‌کند، حقایقی بسیار بزرگ و اسراری نفیس نهفته است که ظاهر این حیات دنیوی و اشتغال به لهو و بازیچه آن، انسان را از درک آن حقایق باز می‌دارد. آنگاه با بهره‌گیری از یک تمثیل نتیجه می‌گیرد که سنن و مقاصد اجتماعی مذکور و همین‌طور تعلیم دینی که در قالب همان مواد و مقاصد شکل گرفته است، هم‌چون وسیله‌ای جهت بازی است که مربی عاقل برای طفل صغیر خود جعل و فراهم می‌کند تا بدین صورت پرورش یافته و در جهت فلاح قرار گیرد، در این راستا هرچند رفتار کودک در قالب بازی و سرگرمی است اما آنچه از ولی و مربی او صادر شد حکیمانه است و مقصد بلندتری در نظر دارد که به ظاهر پوشیده است. به باور علامه از کلام الهی برمی‌آید که بین اعمال انسانی و جزای آن رابطه‌ای حقیقی در پس این روابط اعتباری وجود دارد که ظاهر کلام خدا بر آن جاری شده است.¹ او منشأ این رابطه را حصول هیئات نفسانی می‌داند که از طریق اعمال انسان در نفس او پدید آمده است و لذا در تبیین آیه «و لکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم»،² ثواب و عقاب مترتب بر اعمال انسان را در حقیقت آثار مبتنی بر آنچه که نفس کسب کرده، تلقی کرده است و اعمال صرفاً نقش واسطه را دارند و لذا در آیات دیگر قرآن از جمله کریمه «لا تعذبوا الیوم إنما تجزون ما کنتم تعملون»³ تصریح کرده است که انسان‌ها با نفس عمل خود مواجه خواهند شد نه با جزای اعتباری آن، آن‌گونه که در عالم دنیا و نظام آن مشهود است.⁴

4-4- تکیه اعتباریات بر حقایق

علامه در رساله نفیس الولایه اثبات می‌کند که معارف و احکام دینی که در این نشئه به لسان اعتبار بیان شده است، چگونه خود حامل حقایق است و به تعبیر دیگر چرا دین دارای باطنی هست؟ علامه ابتدا تصریح می‌کند که بدون شک در عوالم سابق و قبل از این نشئه دنیوی و نیز در عوالم بعد از مرگ انسان، این معانی و نسبت‌های اعتباری هیچ جایگاهی ندارند و آنگاه این ادعا را که در پس عناوین و احکام اعتباری و تشریعی اعمال انسان، باطن و حقیقتی نهفته است، چنین تبیین می‌کند که همانا دین الهی امور موجود در بعد از نشئه اخروی را مترتب بر احکام و اعمال دنیوی نموده است که ارتباطی حقیقی بین این دو است. طبق این بیان باید امور و احکام عالم اعتباری دنیوی به حقیقتی متکی باشد تا بتوان از طریق آن به حقایق اخروی رسید. از سوی دیگر به لحاظ فلسفی، وجود ارتباط حقیقی میان دو چیز، مستلزم اتحاد آنها

1. همان، 6/ 557.

2. بقره: 225.

3. تحریم: 7.

4. همانجا.

در گونه وجود و سنخ هستی است. و از آنجا که موجودات اخروی همگی از حقایق عینی هستند، نسبت‌های مذکور صرفاً میان این موجودات حقیقی و حقایق دیگری برقرار است که تکیه‌گاه امور تشریعی و اعتباری هستند. بنابراین ظاهر دین یعنی تمام معارف و احکام مربوط به مبدا و معاد و نیز احکام اجتماعی بشری که به زبان اعتبار بیان شده است، دارای باطن و متکی به حقیقتی است.^۱

4-5- تمایز وجوه حقیقی و اعتباری اعمال از یکدیگر

علامه در بررسی و تبیین احکام مربوط به اعمال انسان، جنبه فیزیکی عمل را از جنبه اعتباری و تشریعی آن تفکیک کرده است؛ به این معنا که هر رفتاری از این حیث که مصداق حرکات فیزیکی است، دارای آثاری است متمایز از آثاری که به‌عنوان حسنه یا سیئه بودن بر آن بار می‌شود. این عناوین در حقیقت ناظر به وضعیت روحانی انسان و متناسب با اوصاف درونی اوست و همین اوصاف‌اند که شقاوت یا سعادت نهایی او را رقم می‌زنند. علامه جهت تبیین احکام متمایز وجه حقیقی و باطنی اعمال انسان از جنبه فیزیکی و ظاهری آن، به حرارت آب مثال زده است که هرچند حرارت در آب ظهور و بروز دارد ولی حقیقتاً منتسب به آتش و منبع اصلی انرژی آن است. بر همین اساس حسنات را ذاتاً از آن محسنین و از سنخ و جوهر سعدها می‌داند هم‌چنان‌که سیئات، ذاتاً از سنخ جوهر و طینت اشقیاء است. بنابراین هرچند در نشئه دنیوی ممکن است که ظاهراً عملی نیکو از فردی شقی و یا عملی زشت از فرد سعیدی صادر گردد، ولی این پدیده مربوط به ظاهر و صورت آن رفتار و منتسب به فاعل مباشر آن است و حقیقت و باطن عمل حکم دیگری دارد. او آیه «الیمیز الله الخبیث من الطیب و یجعل الخبیث بعضه علی بعض فیرکمه جمیعاً فیجعل فی جهنم»^۲ را بر همین اساس تفسیر کرده و تصریح می‌کند که در قیامت هر چیزی به اصل خود باز می‌گردد. البته علامه این حکم ملکوتی را مختص قیامت می‌داند؛ چراکه عالم برزخ بر اساس آیات قرآن، تتمه عالم دنیا است و افراد در زندگی برزخی هم‌چنان در مسیر تصفیه و خالص‌سازی به‌سوی سعادت و یا شقاوت خویش هستند.^۳ این تحلیل علامه بر مبنای اصل تفکیک حقایق از اعتباریات استوار است و بر همین اساس و بسته به نوع اعمال انسان، آثاری تکوینی برای آن مطرح می‌کند. از نظر علامه کیفیت اعمال بشری بر رخدادهای تکوینی تاثیرگذار است و لذا حرکت نوع انسانی در مسیر طاعت الهی و رضایت او موجب نزول خیرات و گشوده‌شدن درهای برکات است و متقابلاً انحراف انسان‌ها از صراط عبودیت، گمراهی آنها، فساد نیت و بدی عملکردشان باعث ظهور فساد و هلاکت امت‌هاست.^۴

۱. جوادی آملی، تحریر رساله‌الولایه شمس‌الوحدی تبریزی، ۱۰۰/۱.

۲. انفال: ۳۷.

۳. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۶۲/۸.

۴. همان، ۴۴۸/۲.

4-6- زوال اعتباریات در عالم آخرت

یکی از موضوعات پرتکرار در آیات قرآن که مورد تأکید و توجه علامه در المیزان هم قرار گرفته است، پدیده رنگ‌باختن عناوین اعتباری دنیوی در عالم آخرت است که مؤلف آن را بر مبنای قاعده مورد بحث، تبیین نموده است. او سعادت حقیقی و کرامت انسان را مبتنی بر عبودیت می‌داند و لذا اطلاق عناوین و اسامی ارزشی و دینی به افراد را اگر فاقد حقیقت و میان‌تهی باشد، فاقد اثر معرفی می‌کند.¹ طبق آیات متعددی از قرآن، حیات دنیوی جز لعب و لهو نیست؛ چراکه این حیات و روابط موجود در آن بر پایه باورهای اعتباری و نیز اهدافی وهمی شکل گرفته است، در حالی که حیات اخروی مبتنی بر حقیقت و ثبات است.² عناوین و اعتبارات دنیوی صرفاً دارای مزایایی وهمی است و لذا هیچ‌گونه شرافت حقیقی و کرامت اخروی در پی نخواهد داشت؛ چراکه مبتنی بر مزایای فناپذیر این جهانی است و امکان بقاء ندارد، برخلاف عناوین ارزشی هم‌چون تقوا و نظیر آن که نسبت مستقیمی با ارتقاء درجه حقیقی نفس انسانی دارد.³

علامه در تبیین این مطلب، عامل حفظ نسبت‌ها و اعتبارات دنیوی را حوائج دنیوی می‌داند و همین عامل است که انسان را به حیات اجتماعی دعوت می‌کند و طبعاً شکل‌گیری ظرف اجتماع نیز مستلزم برقراری اقسام روابط، تعاون‌ها و هم‌پاری و دیگر اسباب است و از آنجا که عالم آخرت تنها ظرف جزای اعمال و در نتیجه سقوط اسباب دنیوی است، هیچ‌یک از این اسباب و خواص و آثار آن در آنجا جایگاهی نخواهد داشت.⁴ همچنین نفی منفعت مال و فرزند و مانند آن در آخرت بر همین اساس توجیه‌پذیر است؛ زیرا چنین روابطی هرچند ملاک هم‌پاری افراد و پشت‌بانی آنها از یکدیگر در دنیا است، ولی صرفاً در ظرف اجتماع مدنی کارساز است و پشتوانه‌ای جز وهم انسانی ندارد. علامه نتیجه قهری بطلان اسباب و روابط مذکور در آخرت را بطلان اجتماع مدنی در آن نشئه می‌داند.⁵ بر همین اساس در تفسیر حقیقت فراز و فرود اخروی که در آیه «خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ»⁶ مطرح شده است، آن را کنایه از دگرگون‌شدن نظام دنیوی و محو شدن آثار اسباب و روابط موجود در آن می‌شمارد.⁷ بنابراین منزلت اخروی افراد، هم‌سنخ همان نظام حقیقی خواهد بود و نه صرف اعتبار و در قالب خیال و وهم. همچنین پیوند عبودی و نسبتی که بین مشرکین و

1. همان، 1/ 144.

2. همان، 7/ 42.

3. همان، 18/ 519.

4. همان، 15/ 51.

5. همان، 202.

6. «پست‌کننده [و] بالا برنده است»، واقع: 5.

7. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، 90/ 19.

شرکاء آنها در دنیا برقرار بود و نیز آلهه‌ای که پرستش می‌نمودند، در آنجا رنگ می‌بازد؛ چون این پیوند شرک‌آلود صرفاً در ظرف وهم و گمان آنها و برخلاف واقع بوده است.^۱ علامه در ذیل آیه ۱۶ سوره غافر: «يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»^۲، بروز افراد برای حق تعالی را ظهور آنها و ارتفاع اسباب وهمی دنیوی می‌داند که آنها را به خود جذب و از پروردگار خود محجوب کرده بود.^۳

4-7- تمایز مالکیت حقیقی از اعتباری

توصیف مالکیت خداوند سبحان در تفسیر المیزان به دو روش سلبی و ایجابی مطرح می‌باشد؛ به این معنا که هم وجوه اعتباری را از آن نفی کرده و هم جنبه ایجابی و ثبوتی آنرا ذکر نموده است، هرچند فهم حقیقت آن از نظر علامه در توان بشر نیست؛ زیرا از سنخ مالکیت اعتباری نیست که به امور گزافی و موهوم تعلق می‌گیرد.^۴ علامه در مقام تعریف ملک حقیقی آن را رابطه‌ای حقیقی بین مالک و ملک خود می‌داند که قابل تغییر و زوال نبوده و هیچ استقلال از مالک خود ندارد و به همین خاطر، مالکیت حق تعالی مطلق است.^۵ یا در فراز دیگری مالکیت حق را قابل تبدل و انتقال نمی‌داند، برخلاف ملک اعتباری بشری که این چنین است.^۶

از دیگر علقه‌های انسان در حیات دنیا احساس مالکیت او نسبت به برخی امور است. در عالم آخرت که اسباب دنیوی زائل می‌گردد، انسان خواهد دید که مالک هیچ چیز نیست و به تعبیر دقیق‌تر، احساس مالکیتی که در اینجا داشت، مرتفع می‌شود. علامه آیه «يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ»^۷ را با همین رویکرد تفسیر نموده است.^۸ به همین جهت است که چشم حقیقت‌بین انسان در آخرت گشوده شده و زوال تمام داشته‌های پنداری خود را به عیان مشاهده می‌کند و از جمله حقایقی که از آن غافل بود یعنی مالکیت مطلق حق تعالی را به یقین درک می‌کند. بنابراین چشم‌دوختن به اسباب دنیوی، نتیجه وهم و پندار افراد و غفلت از مالکیت حقیقی حق سبحانه و تعالی است که خود، معلول فرورفتن در امور اعتباری

۱. همان، 322/10.

۲. «آن روز که آنان ظاهر گردند، چیزی از آنها بر خدا پوشیده نمی‌ماند. امروز فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خداوند یکتای قهار است»، غافر: ۱۶.

۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 227/17.

۴. همان، 493/12.

۵. همان، 99/3.

۶. همان، 189/1.

۷. انفطار: 19.

۸. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 493/20.

4-8- حقیقت قرب الهی

به باور علامه لازمه درک مالکیت حقیقی الهی، آشکار شدن معنای قرب نسبت به حق تعالی است؛ چون قرب اعتباری دنیوی که در ظرف نسبت‌های اعتباری و در زمان و مکان معنا پیدا می‌کند، در آخرت جای خود را به قرب وجودی و حقیقی می‌سپارد که همان درک حضور حق هست. درست به همین علت است که در تفسیر آیه «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَرَغُوا فَلَا قُوَّةَ وَاتَّخَذُوا مِنْ مَّكَانٍ قَرِيبٍ»²، آن را کنایه از عدم جدایی بین آنها و گیرنده جان‌شان می‌شمارد. همچنین کاربرد تعبیر قرب را گونه‌ای از تمثیل می‌داند، بر اساس تصویری که نوعاً از قرب زمانی و مکانی می‌شود. چنین تصویری معلول انس داشتن افراد با امور مادی است که ممزوج با امور اعتباری است؛ چراکه محبوس در زندان مکان و زمان هستند و الا مسئله فراتر از این هست. این تحلیل به خوبی لزوم تفکیک میان قرب اعتباری با سنخ قرب الهی و دیگر حقایق اخروی را روشن می‌سازد.³ همچنین معنای «عندیت»⁴ اخروی و این‌که همسر فرعون خانه‌ای در بهشت ولی نزد خدا درخواست کرد، همین جا آشکار می‌شود؛ زیرا کرامت معنوی و حقیقی همین حضور عند الله است، درحالی‌که استقرار در بهشت صرفاً کرامتی صوری است.⁵

4-9- فردیت اخروی انسان و اشتغال به خویشتن

با رنگ‌باختن قرب اعتباری در آخرت، پیوندهای دنیوی افراد گسسته خواهد شد و لذا علامه توصیف قیامت به یوم الفصل و یا تعبیر «یوم القيامة یفصل بینکم»⁶ در قرآن را ناظر به همین حقیقت می‌داند. قرابت دنیوی و ترتب آثار آن از جمله رحمت، الفت، خدمت و مانند اینها، تنها در بستر حیات اجتماعی و بر اساس نیازمندی‌های دنیوی سامان گرفته است، ولی قیامت دارای شرایط متفاوتی است که در آن، حقایق آشکار می‌گردد و حجاب‌های موجود در دنیا برطرف می‌شود و در چنین شرایطی نسبت‌ها قطع شده و خویشی و قرابت دنیوی سودی ندارد.⁷

مؤلف در مبحث «انسان بعد از دنیا» در المیزان تصریح می‌کند که از منظر قرآن، انسان با کوچ نمودن از این دنیا وارد حیاتی انفرادی می‌گردد؛ به این معنا که در عالم جدید برزخ یا قیامت، از اجتماع تعاونی،

1. طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی‌همدانی، 280/15.

2. «وای کاش می‌دیدید هنگامی را که [کافران] وحشت‌زده‌اند [آنجا که راه] گریزی نمانده است و از جایی نزدیک گرفتار آمده‌اند»، سبأ: 51.

3. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 556/16.

4. «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (تحریم: 11).

5. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 267/19.

6. ممتحنه: 3.

7. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 177/19.

مشارکت و هم‌پاری انسان‌ها خبری نیست. این نحوه از فردیت در عالم آخرت بیان‌گر زوال اعتبارات دنیوی و ظهور حیات حقیقی فرد است، به گونه‌ای که صرفاً با خویشتن و باطن اعمال خود مواجه می‌گردد.^۱ مهم‌ترین ره‌آورد سقوط و افول اعتبارات دنیوی و از کار افتادن وهم و خیال پیش‌گفته در آخرت، توجه تامّ انسان به خویشتن حقیقی و اشتغال به خود راستین خواهد بود. به گونه‌ای که فرد تمامی نسبت‌ها، روابط و وابستگی‌های دنیوی خود را فراموش کرده و در خلأ نبود آنها، با داشته‌های حقیقی خود که همان حقیقت اعمال خویش است مواجه می‌شود.^۲ «یوم تأتی کل نفس تجادل عن نفسها».^۳ در همین وضعیت است که نسبت‌ها و روابط، معنای جدید و نظام نوینی پیدا می‌کند و برخلاف روابط دنیوی که اعتبار محض بود، در آنجا رنگ حقیقی و عینی به خود خواهد گرفت؛ چراکه هرآنچه فاقد نسبت با حق تعالی بود، سراب و وهمی بیش نبوده و خود به خود رنگ می‌بازد و تمام اموری که ره‌آورد عقل اجتماعی و دنیوی انسان بوده است، از جمله قدرت، سلطه، ریاست، ثروت، اولاد و مانند آن هم‌چون سراب زائل می‌گردد. در این موطن هرآنچه که ربط حقیقی با صفات کریمه الهی دارد آشکار می‌شود و انسان تنها با کمالات حقیقی که در او نهاده شده است - یعنی روح و صفات کمالی آن - مواجه می‌گردد.^۴

4-10- شفاعت حقیقی

علامه بر همین مبنا شفاعت اخروی را امری حقیقی و نه صرفاً اعتباری تفسیر می‌کند و در ذیل آیه «قل لله الشفاعة جمیعاً»^۵ آن را وساطت صفت رحمت و مغفرت الهی بین او و فرد شفاعت شده تلقی می‌کند که جهت اصلاح وضعیت او شکل می‌گیرد. پس شفاعت دنیوی و اعتباری که دائر مدار روابط صوری و ظاهری است، در آخرت فاقد کارکرد و معنا گشته و در آنجا وساطت صفات الهی است که کارساز خواهد بود.^۶ در عالم دنیا است که نسبت اعتباری بین موالی و عبید اقتضا می‌کند به هر مقدار که بنده نسبت به مولای خود نزدیک‌تر باشد، اغماض او نسبت به انجام وظائف و نیز رعایت آداب و رسوم بیشتر باشد و کوتاهی او مورد عفو قرار گیرد، برخلاف نسبت و مالکیت حق نسبت به بندگان که پشتوانه‌ای حقیقی دارد و لذا در یک‌سوی آن، بی‌نیازی مطلق و در سوی دیگر آن نیاز مطلق بندگان دیده می‌شود. در چنین نسبتی هرچه قرب بنده به مولی بیشتر می‌شود، عظمت و عزت و بهاء او آشکارتر می‌گردد و احساس ذلت و

۱. همان، ۲/ 404.

۲. همان، ۱۲/ 529.

۳. نحل: ۱۱.

۴. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۶/ 348.

۵. زمر: 44.

۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۷/ 192.

نیازمندی بنده بیشتر می‌شود.¹

4-11- قرابت و نسبت حقیقی آخرت با انسان

حال که روشن شد نسبت انسان در عالم آخرت با هرآنچه در آنجا قابل تحقق است، نسبتی حقیقی و نه صرفاً اعتباری است، پس ره‌آورد اعمال او نیز که در قالب بهشت و دوزخ و محتوای آن مجسم خواهد شد، دارای نظام وجودی خاص خود است که علامه جنبه‌های مختلف آن را بر اساس تفکیک حقایق از اعتبارات در تفسیر آیات مطرح نموده است. از جمله در تحلیل نحوه وجود آتش جهنم و احاطه آن بر افراد و در تبیین آیه «نار الله التي تطلع علی الافئدة»² تصریح می‌کند که قرابت اشیاء با یکدیگر در آخرت به نحو حقیقی است، برخلاف قرب و نسبت دنیوی اشیاء که صرفاً از جهات خاصی و به شکل نسبی صورت می‌گیرد. به همین علت است که آتش اخروی باطن و ظاهر انسان را به نحو یکسان دربر می‌گیرد، برخلاف آتش دنیوی که صرفاً از جهت خاصی دامن‌گیر فرد می‌شود و لذا ابتدا از بیرون شروع به نفوذ می‌کند و لذا انسان فرصت فرار و یا عکس‌العمل پیدا می‌کند. علامه نسبت و معیت جهنم با انسان را همسان معیت انسان با خویشتن و از سنخ معیت وجودی و حضوری می‌شمارد و لذا هیچ‌گونه غیبت و جدایی در آن مفروض نیست، به همین نسبت می‌توان اشراف آتش جهنم بر انسان را تصور کرد به گونه‌ای که تمام وجود افراد را به نحو یکسان دربر می‌گیرد.³ همچنان که مقصود از اکبر بودن عذاب آخرت در آیه شریفه 33 سوره قلم را احاطه آن بر تمام ابعاد وجود انسان معنا می‌کند.⁴ روشن است که احاطه به این معنا در بستر وجود دنیوی و اعتباری فاقد معنا و امکان است. این بیان علامه به خوبی الگوی صحیح گونه نظام اخروی را جهت فهم آیات دیگر معاد ترسیم می‌کند. متناسب با همین نظام است که مؤلف ابواب جهنم را به طبقات آن تفسیر کرده و با این رویکرد از تفسیر آن به درب داشتن آن به معنای اعتباری و جهت مند بودن آن در دنیا پرهیز می‌نماید،⁵ و یا آیه «جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ»⁶ را کنایه از ممنوع نبودن متقین از نعمت‌های موجود در بهشت می‌داند، نه به معنای ابواب با مفهوم مرتکزی که در اذهان وجود دارد.⁷

نتیجه‌گیری

1. همان، 466/14.

2. همزه: 7.

3. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 484/14.

4. همان، 292/19.

5. همان، 399/12.

6. «باغهای همیشگی در حالی که درهای [آنها] برایشان گشوده است»، 50.

7. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، 155/17.

حاصل کلام این که علامه هر چند در کتاب اصول فلسفه خود به مفهوم‌شناسی اعتباریات و بیان تفصیلی مصادیق آن و نظریه‌پردازی درباره این امور پرداخته است، ولی در تفسیر المیزان روش تفکیک حقایق از اعتباریات را به صورت عملی و ملموس به کار گرفته است و خصوصاً در حوزه مربوط به حقایق، تأکید بر پرهیز از خلط این دو حیطه با یکدیگر دارد. او نمونه‌هایی از این اختلاط و التقاط روش‌شناختی را نشان داده و آسیب‌شناسی می‌کند و همین معضل را باعث سوءفهم بسیاری از معارف الهی از جمله در امر معاد می‌داند. علامه هر چند روش و زبان قرآن در توصیف حقایق اخروی را هماهنگ با زبان عقلانی و عرفی و متکی بر اعتباریات می‌داند، ولی در عین حال معتقد است که همه این امور اعتباری برخواسته از حقایق عینی و مبتنی بر آن است؛ چراکه ظرف حیات دنیوی از یک سو مسبوق به عالم حقیقی پیش از خود و از سوی دیگر منتهی به حقایق اخروی در پس خود است و همین حقایق است که پشتوانه اعتبارات مذکور است. مؤلف نقش اعتباریات را در سامان‌گرفتن عناوین مربوط به افعال انسانی از جمله حسن و قبح، حسنه و سیئه و مانند آن گوشزد می‌کند و سپس با تفکیک وجوه اعتباری و حقیقی اعمال از یکدیگر اذعان می‌کند که اعتبارات اساساً جایگاهی در عالم آخرت نداشته و رنگ خواهد باخت. همچنین با همین رویکرد به بیان نحوه وجود حیات اخروی و توصیف حقیقی بودن آن می‌پردازد و آیاتی که ابعاد گوناگون این نحوه از حیات ناب را مطرح کرده است، تفسیر می‌کند. زوال مقام و موقعیت و نسبت‌های این جهانی و عدم کارایی مناصب و امکانات دنیوی در طی کردن منازل و مراحل آخرت را می‌توان محصول همین نگاه در تفسیر آیات دانست، همچنان که همین رویکرد به تفسیر صحیح از شفاعت می‌انجامد. او زوال اسباب دنیوی در آخرت و نیز ظهور مالکیت تام و حقیقی خداوند در آن عالم را بر پایه همین قاعده تبیین نمود که ره‌آورد بسیار مهم آن را فردیت اخروی انسان و اشتغال به خویشتن و خود حقیقی و رویارویی با آن قلمداد کرده است. بدون شک محصول این کار از یک سو وقوف بر روش پرداختن علامه در تفسیر آیات و از طرف دیگر کشف رابطه معارف قرآنی با قواعد عقلی و فلسفی است. همچنان که نتایج این جستار می‌تواند بستر مناسبی جهت پژوهش‌های جدید در این عرصه باشد و علاقه‌مندان مطالعه در زمینه معارف قرآنی از جمله در بخش معاد را یاری رساند و از سوی دیگر خلاف ادعای جریان‌های فکری ظاهرگرا و عقل‌گرایان را به ظهور و اثبات رسانده و ابعاد عقلی و فلسفی موجود در معارف اسلامی را نمایان سازد. دست‌آورد مهم دیگر این جستار، زمینه‌سازی جهت تسهیل دست‌یابی به منظومه فکری فلسفی علامه در مسائل مربوط به معاد خواهد بود.

منابع

- قرآن مجید. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1377.
- جوادی آملی، عبدالله. تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی. قم: اسراء، 1393.
- دانایی فرد، حسن؛ سوزنچی، حسین و مرتضی جوانعلی آذر. «مقدمه‌ای بر فهم نظریه اعتباریات در بستر ریشه‌های نظری و ادوار حیات علمی علامه طباطبایی»، فصل‌نامه علمی پژوهشی قبسات. سال 20 (تابستان 1394): 113-140.
- طباطبایی، محمدحسین. اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب، 1387.
- طباطبایی، محمدحسین. انسان از آغاز تا انجام. ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی. قم: بوستان کتاب، 1387.
- طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: ذوی القربی، 1430 ق.
- طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان. ترجمه موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1374.
- طباطبایی، محمدحسین. مجموعه رسائل. قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1388.
- فتحی، عبدالله و محمد فنانی اشکوری. «تحلیل هستی‌شناختی واقعیت‌های اعتباری». فصل‌نامه علمی پژوهشی حکمت اسلامی. سال 5. ش 4 (زمستان 1397): 79-101.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، 1387.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. تهران: صدرا، 1383.

Transliterated Bibliography

- Dānāyifard, Ḥasan; Sūzanchī, Ḥusayn va Javān'ālī Āzar, **Murtaḍā**. "Muqaddamah-ī bar Fahm Nazariyah-yi I'tibariyat dar Bastar Rishih-hā-yi Nazari va Advār Hayāt 'Ilmī 'Allāmah Ṭabāṭabāyī". Faṣlnāmih-yi 'Ilmī Pazhūhishī *Qabasāt*, yr. 20 (summer 2016/1394): 113-140.
- Fathī, 'Abd Allāh va Fanā'ī Ishkavarī, Muḥammad. "Taḥlīl Hastishinākhtī Vāqī'iyat-hā-yi I'tibārī". Faṣlnāmih-yi 'Ilmī-Pazhūhishī *Hikmat Islāmī*. Yr. 5, no. 4 (winter 2019/1397): 79-101.
- Javādī Āmūlī, 'Abd Allāh. *Tahrīr Risālah al-Wilāyah Shams al-Wahy Tabrizī*. Qum: Asrā', 2015/1393.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafah*. Tehran: Chāp va Nashr **Bayn al-Milal Sāzimān** Tablighāt-i Islāmī, 2009/1387.
- Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū'ah-yi Āṣār*. Tehran: Ṣadrā, 2005/1383.
- Qurān-i Majīd. translated by Muḥammad Mahdī Fūlādvand*. Tehran: **Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī**. 1999/1377.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*. Qum: Dhawil al-Qurbā, 2009/1430.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Insān az Āghāz tā Anjām*. Tarjumah va Ta'liqāt Sādiq Lārījānī, Qum: Bustān-i Kitāb, 2009/1387.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Majmū'ah-yi Rasā'il*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī, 2010/1388.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mīzān*. translated by Musawī Hamadānī. Qum: Daftar Intishārāt-i

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Uṣūl Falsafah Ri'ālism*. Qum: Qum: Būstān-i Kitāb, 2009/1387.