

تاویل گفتمان فلسفی آیات جهان شمول قرآن کریم با تاکید بر نظرات علامه طباطبایی

نویسنده اول:

دکتر محمد شیروانی، استاد مدعو گروه معارف دانشکده الهیات دانشگاه شهید بهشتی، ایران، تهران.

Mohammad18860@yahoo.com

نویسنده دوم:

دکتر محمد باقر نایبجی، استادیار گروه معارف دانشگاه توانبخشی و سلامت اجتماعی ایران، تهران.

mo.naeji@uswr.ac.ir

چکیده

در قرآن کریم مدعیات فراوانی در عرصه وجودشناسی با حفظ هویت اطلاق و کلیت بیان شده است که واجد تعمیم پذیری حداکثری و فراگیر است و از آنجایی که زبان و رویکرد قرآن کریم، ایمان گرایانه و روش آن وحیانی است، پس از طرح مدعیات قرآنی فرایند منطقی در حوزه ارائه مدعیات، مطرح نمی‌شود، به این صورت که واسطه‌ای بین مدعا و نتیجه دیده نمی‌شود، لذا حدوسطی چون برهان و دلیل در متن قرآن کریم کمتر به چشم می‌خورد. از سوی دیگر آحاد قرآن پژوهان و وحی شناسان، وحی و اشراق و دریافت نبوی ص را در عینیت با خرد می‌دانند. علامه طباطبایی با تسلط بر گفتمان فلسفی عرفانی از یک سو و همچنین توانمندی بر تفسیر قرآن کریم از سوی دیگر، به خوبی توانسته بین گفتمان ایمان گرایی و خردگرایی، تطبیق و همسانی و همگرایی ایجاد کند. قرآن کریم در چندین آیه از آیات خود، احکامی فراگیر و پایدار از هستی را تبیین و توصیف می‌کند، آیاتی که حکایت از اقتضائات جهان شمولانه دارد و بسیار به مبانی نظرات حکمای اسلامی چون: اصالت وجود و بساطت وجود و تشکیک وجود نزدیک است. علامه طباطبایی با تاکید ترتیبی و ساختار و انسجام و سازگارگرایانه، که تحت برهان "ان ملازم" قرار می‌گیرد، از بداهت وجود به اشتراک وجود و از آن به زیادت وجود و سپس به اصالت وجود و آنگاه

به تشکیک وجود و وحدت وجود، بساطت وجود و گستره آن را مبرهن می‌سازد. در این نوشتار به روش کتابخانه‌ی، در غالب یک فرایند تحلیلی و توصیفی، بسط و تطبیقی در خصوص آیات جهان شمول قرآن کریم و نظرات فلسفی و حکمی علامه طباطبائی مطمح نظر واقع می‌شود.

کلید واژگان

قرآن کریم، علامه طباطبائی، آیات فراگیر، احکام وجودی، ایمان و خردگرایی.

مقدمه

قرآن کریم محصول شکفتگی نفس ربانی نبی اکرم ص که با عنایت ربوبی ایشان را به حاق آگاهی و شناخت رسانده است، از این رو نتایج برآمده از روش و حیانی، تطابق در فرایند با روش منطقی و استنتاجی ندارد، اما در غایت با روش عقلانی صحیح، واجد اشتراک و همسانی است.

در بسیاری از آیات جریان و مسیر دستیابی به نتایج پنهان است که می‌توان آن را بر وابسته نبودن پذیرش تصدیق‌های قرآن بر تبیین عقلانی و خردگرایانه حمل نمود، زیرا قرآن کریم هم‌راستا و هم‌زمان با دستگاه شناختی انسان از احساس و دستگاه تحریکی انسانی نیز بهره برده است؛ لذا می‌توان گفت انسان همان‌گونه که نیازمند عقلانیت است، در گرو انعطاف‌های برآمده از نظام تحریکی نیز هست. بنابراین هرچند تقدم و تاخر خرد و احساس بر یکدیگر، قابل تامل و دقت تحلیلی است، اما قطعا هر تصدیق و قضاوتی به فعال شدن دو دستگاه (عقل و احساس) بستگی دارد. با این حال اگر تمام مولفه‌های خردگرایانه موجود در متون و حیانی، مورد تاکید قرار گیرد، نظام بینشی و نگرشی بندگان، به سوی عقلانیت حداکثری سوق پیدا می‌کند و به آسانی نمی‌توان تصدیقات متعدد را بدون تبیین استدلال لازم، بیان کرد و رعایت نکردن تبیین لازم موجب توقف در تعامل مخاطب با متن و مختل شدن فرآیند فهم او می‌شود. از طرف دیگر مخاطبان قرآن، شامل توده مردم و خواص انزال شده است، ولی چون متون و حیانی ذاتاً برای آحاد بشر نازل شده، تا آن‌ها را از رنج‌ها و افراط و تفریط‌ها رها نماید. توده مردم تردیدها و سوالات مکرر و انتقادات خردگرایانه را خوشایند، نمی‌دانند؛ اما خواص بدلیل برخورداری از سازه ذهنی منسجم و منظم، خردورزی و فعالیت فکری در راستای دست‌یابی به جزئیات حقایق هستی‌شناسانه را مطلوب می‌شمارند.

رعایت فرایند منطقی در بیان ادعا و نتیجه، از مهمترین اصول زبانی مبتنی بر خردگرایی به شمار می‌آید؛ از این رو اگر کسی مدعی امری باشد، اما مسیر وصول به آن را به شکل روشن و متعارف و مبتنی بر علل و اسباب هموار نگرداند، پذیرش سخنان او منطقی نخواهد بود؛ این نکته از بدیهیات عقلی است و در مواجهه با متون شفاهی و مکتوب مورد انتظار است، خواه از متون بشری باشد، یا از متون مقدس. بر این اساس می‌توان گفت وجود خلأ در تبیین مقصود و ادعای مطرح شده در متون دینی، موجب شکل‌گیری تردید و ابهام، پیرامون آموزه‌های الاهیاتی است و به دیگر سخن، فقدان استانداردهای منطقی در متن به تردید در این زمینه ختم می‌گردد. توضیح اینکه هرچند در آیاتی از قرآن کریم، خرد و خردگرایی تأیید و ترویج گردیده، اما در برخی آیات، صورت قیاسی‌گویی به کار نرفته و در ظاهر، جریان خردگرایی در این آیات مشاهده نمی‌شود. از سوئی در برخی آیات قرآن تلفیقی از خردگرایی و ایمان‌گرایی توأمان ارائه شده و به تأیید و تشویق فکر و فهم تأکید گردیده است، اما در هنگام مخاطب، از روش‌های منطقی استدلال استفاده نشده است، هرچند به هیچ عنوان سخنی مخالف خرد و اندیشه در قرآن کریم به چشم نمی‌خورد. از آنجا که تعامل تعادلی میان خرد و احساس، مادیت و معنویت، رضایت و تلاش و دیگر دوگانه‌ها، از مولفه‌های بنیادین تعالی و تربیت به شمار می‌آید؛ خداوند متعال برای هریک از دستگاه‌های تحریکی و شناختی انسان و لوازم آنها سهمی شایسته قائل شده و سهم هریک از خرد و احساس را با بیانی ترکیبی ارائه کرده است و از مخاطب یک سویه اجتناب شده است تا در نتیجه هویت پرورشی قرآن حفظ شود؛ از این رو گرچه در هیچ جای قرآن کریم، نسبت به خرد بی‌مهری و اهمال دیده نمی‌شود، اما سرسپردگی نسبت به همه مؤلفه‌های ظاهری خرد، هم مشاهده نمی‌شود.

خداوند متعال در قرآن کریم آیاتی را مطرح کرده است که سازه چینی قیاسی آن گویا نیست، در صورتی که خداوند متعال کاملاً خرد را تأیید و ترویج کرده و حتی آن را تحدید نکرده است، اما جریان خردگرایی در بسیاری از آیات مشاهده نمی‌شود. البته این بدان معنا نیست که زبان قرآن کریم ضد خردگرایی است، بلکه در صورت پذیرش این دیدگاه، تنها دوگانگی رویکرد وجود دارد، به این معنا که نه خردگرایی پارادایم صحیحی است نه ایمان‌گرایی، بلکه اصول مخاطب صحیح بودن و نبودن آن را مشخص می‌کند، که این بحث خارج از موضوع این نوشتار است.

خداوند متعال تلفیقی از خردگرایی و ایمان‌گرایی را تومانی ارائه می‌نماید که کاملاً زبان دقیقی است، به این بیان که در عین اینکه خردمندی را تأیید و تشویق می‌کند، اما در هنگامه مخاطب از روش‌های منطقی استدلال، استفاده نمی‌کند، البته به هیچ عنوان هم ضد خرد هم سخن نمی‌گوید.

خداوند متعال برای هریک از دستگاه‌های تحریکی و شناختی انسان، با حفظ لوازمشان، سهمی بسزاء قائل است، از این رو حتی در ارائه یک آیه، نه مجموع ساختار قرآن، خداوند متعال یک سویه، مخاطب نمی‌کند، سهم هرکدام از خرد و احساس را با بیانی ترکیبی ارائه می‌دهد تا هویت پرورشی قرآن کریم حفظ شود، چرا که تعامل تعادلی بین خرد و احساس، مادیت و معنویت، رضا و تلاش، و دوگانه‌های دیگر از مولفه‌های بنیادین تعالی و تربیت است. در

هیچ جایی از قرآن کریم بی مهری و اهمال نسبت به خرد مشاهده نمی‌شود، اما در عین این ستایش سرسپردگی نسبت به استانداردهای خرد هم مشاهده نمی‌شود.

در مقاله حاضر پیوستگی و هم ترازی مدعیات فلسفی که از پراگماتیکمان شده با بیانات قرآن کریم که از روش اشراقی و وحیانی مدون شده، در حوزه جهان‌شناسی فراگیر، مورد تطبیق قرار خواهد گرفت.

پیشینه تحقیق

تجمیع تحلیلی و مقایسه تطبیقی آیات خمسه‌ی جهان شمولانه قرآن کریم، با تاکید بر نظام فلسفی علامه طباطبائی، در هیچ کتاب و مقاله مشخصی با تبعی که نویسنده مقاله حاضر داشته یافت نشد، اگرچه مقالات و کتب مرتبط و همسویی از سوی اندیشمندان آموزه‌های حکمی و مفسران متون وحیانی به ثمر رسیده است.

علی ارشد ریاحی (۱۳۸۹) در مقاله «نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن» تأثیر آراء فلسفی صدرا در مورد «وجود» بر فهم او از آیات قرآن را مورد نقد و بررسی قرار داده است، ایشان به این مهم دست یافت که صدرای شیرازی تحت تأثیر آراء مذکور از آیات قرآن معانی غیر از معانی ظاهری برداشت کرده است.

محمدحسین بیات (۱۳۹۴) در مقاله «سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه علامه طباطبائی» اینگونه بیان داشته آنچه انسان‌ها با حواس خود درمی‌یابند، این است که جمادات فاقد شعورند، اما خداوند در قرآن همه موجودات عالم را از انسان و حیوان گرفته تا گیاه و جماد، دارای شعور و آگاهی معرفی می‌فرماید. اعتقاد به سریان کمالات وجودی از قبیل علم، حیات و اراده در جمیع موجودات از اصول مسلم و پذیرفته در حکمت متعالیه است.

مرتضی خزاعی (۱۴۰۳) در مقاله «بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه در حوزه جهان‌شناسی» چنین مدعی شده است که قرآن کریم به عنوان مهمترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمه این مکتب و نظام فلسفی، از نقشی قابل توجه برخوردار است. صدرالمتهلین عشق و ارادتی زایدالوصف به قرآن کریم داشته و تمامی معارف و هنرهایش را سرانجام در استخدام فهم بیشتر این معجزه بزرگ الهی قرار داده است.

در نوشتار حاضر مدعیاتی از قرآن کریم مطرح می‌شود که حکایت از فراگیری هستی با موضوعاتی چون سجده و تسبیح و اطاعت و دعا و عبودیت می‌کند، و سپس ادله فلسفی این موضوعات با توجه و برجسته سازی نظرات پرچمدار مکتب حکمت متعالیه مورد تحلیل و تطبیق قرار می‌گیرد.

۱- تبیین آیات فراگیر

در این بخش نخست آیاتی که محتوای آن ناظر بر اقتضائات جهانی و هستی شناسی است مورد توصیف و تحلیل قرار می گیرد و سپس تاییدات منطقی آن با تاکید بر نظرات صدرای شیرازی تطبیق می شود. این بخش متشکل از پنج آیه محوری است که هریک خصیصه‌ی از خصایص گسترده‌ی هستی را با بیانی منحاز مورد توجه قرار می دهد؛ موضوعاتی چون سجده و عبودیت و دعا و تسبیح و اطاعت که با بیانی مطلق به تمامی موجودات در تمامی اعصار نسبت داده شده است.

۲-۱ سجود فراگیر

یکی از محورهای هستی شناسانه قرآن کریم، مبحث سجود همگانی است، که بدون هیچ قید و حدی، به تمامی موجودات نسبت داده شده است.

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُم بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ (سوره رعد آیه ۱۵): «همه آنها که در آسمانها و زمین هستند از روی اطاعت یا اکراه و همچنین سایه‌های آنها- هر صبح و عصر- برای خدا سجده می کنند.»

خداوند متعال خود را مسجود تمام هستی، و تمام هستی را سجاد و ساجد معرفی می کند، می فرماید همه‌ی موجودات در همه احوال و آفات خود، واجد یک کرنش ذاتی و تکوینی هستند، چه بخواهند چه نخواهند، چه بدانند چه ندانند، حتی آنهایی که ظاهراً به دنبال عدم سجود ظاهری هستند، همین سجده نکردن های آنان خود حکایت از سجود می کند، چرا که این سجودی مطرح شده، غیر از سجود ظاهری است که خاصه‌ی انسان های متدین است، بلکه سجودی است که بر بدنه‌ی حقیقت هر شیء تقریر شده است، اگر ابلیس هم ادعای عدم سجود را به انسان داشت، فقط در حیطه‌ی سطحی و تشریعی و عبودی سجود را از خویش سلب و نفی کرد، نه در حیطه‌ی ذات خویش، از این رو نسبت سجود ظاهری و باطنی عموم خصوص مطلق است یعنی هر سجود ظاهری، سجود باطنی را هم به همراه دارد اما هر سجود باطنی سجود ظاهری را همراه ندارد.

در این آیه مراد از سجود باید به گونه‌ی تفسیر و تاویل شود که عمومیت خود را از دست ندهد، چرا که خداوند متعال اختیار را هم در این حوزه دخیل نداشته است، به همین جهت عدم سجود شیطان را هم در برمی گیرد، در واقع خداوند متعال سجود ماهوی و اختیاری و تشریعی را با قید طوعاً و کرها خارج ساخته است.

به این حقیقت قرآنی در روایات هم اشاره شده است مانند آن روایتی که سجود را مختص به پیشانی نمی کند بلکه تمام جهان نفس را ساجد رب معرفی می کند: سَجَدَ لَكَ وَجْهِي وَشَعْرِي وَبَشَرِي وَمُخِّي وَلَحْمِي وَدَمِي وَعَصَبِي وَ عِظَامِي سَجَدَ وَجْهِي الْفَانِي الدَّلِيلُ الْمُهَيِّنُ لِلَّذِي خَلَقَهُ (مجلسی، ۱۳۷۸، ج ۸۲، ص ۱۱۲): «صورت و مو و پوست و مغز و گوشت و خوب و عصب و استخوان من برای تو سجده می کند، صورت فانی و ذلیل و خوار من برای کسی که آن را خلق کرده سجده می کند.»

اگر جهان مانند انسان یک فرد در نظر گرفته شود تمامی اعضاء جهان اعم از نبات و جماد و حیوان و انسان به سجود دائمی و پیوسته مشغولیت دارند. کما اینکه فلاسفه انسان و جهان را در یک حقیقت مشترک دانسته اند که یکی عینی

یت و دیگری علمی: الحکمه هی صیوره الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۳۵): «حکمت عبارت است از تبدیل شدن انسان به یک جهان عقلی مشابه با جهان عینی.» در تفکر اسلامی، منشاء نظریه ی مشابَهت عالم هستی را با عناصر و اجزای انسان، با بیان صریح، پیش از هر چیز باید در آیات منسوب به امیر مؤمنان علی (ع) جستجو نمود. حضرت در این باره می‌فرماید: دَوَائِكَ فَيْكَ وَ لَا تَبْصُرُ وَ دَائِكَ مِنْكَ وَ لَا تَشْعُرُ أَ تَزَعُمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ وَ فَيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ (طهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۷)

فخر رازی در تفسیر خود بعد از وجوه متعدد برای تفسیر این آیه، این تاویل و تحلیل تعمیم‌پذیر را می‌پذیرد: «أن السجود عبارة عن الانقياد و الخضوع و عدم الامتناع و كل من في السموات و الأرض ساجد لله بهذا المعنى، لأن قدرته و مشيئته نافذة في الكل و تحقيق القول فيه أن ما سواه ممكن لذاته و الممكن لذاته هو الذي تكون ماهيته قابلة للعدم و الوجود على السوية و كل من كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه أو بالعكس، إلا بتأثير موجود و مؤثر فيكون وجود كل ما سوى الحق سبحانه بإيجاده و عدم كل ما سواه بإعدامه، فتأثيره نافذ في جميع الممكنات في طرفي الإيجاد و الإعدام:» (سجده به معنای تسلیم و تسلیم و عدم خودداری است و همه در آسمان‌ها و زمین به این معنا برای خداوند سجده می‌کنند زیرا قدرت و اراده او در همه مؤثر است و تحقق قول درباره او این است که غیر او ممکن است. فی نفسه، و آن چه فی نفسه ممکن است، آن چیزی است که ذاتش به خودی خود قادر به عدم و وجود است، و هر که چنین باشد، غلبه وجود او بر عدم، یا برعکس. مگر از طریق تأثیر موجود و مؤثر که در این صورت وجود غیر حق سبحانه از طریق ایجاد آن و عدم وجود غیر او از طریق فنا آن رخ می‌دهد، بنابراین تأثیر آن در همه مؤثر است. چیزهای ممکن در هر دو طرف ایجاد و اجرا.» (فخر رازی، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۲۶) چون ممکنات و ماهیات بذات تهی از هرگونه کمالی هستند چه در حدوث و چه در بقا پس همیشه ید افتقارشان به سوی غیری که واجب الوجود نام دارد دراز است و این همان سجود است.

علامه طباطبایی در خصوص این تذلل ذاتی می‌فرماید: پس بطور مسلم خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود، و چگونه به سفارش و اکراه باشد و حال آنکه هیچ موجودی از خود هیچ چیز ندارد تا در باره‌اش کراهت و یا امتناع و سرکشی تصور شود. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۴۳۹)

اما اینکه چرا سخن رضایت و عدم رضایت به میان آمده است از آن روست که خداوند متعال می‌خواهد بفرماید این نوع از سجود در حیطه‌ی اختیارات و احساسات انسان نیست، چرا که از سنخ سجودهای قشری نیست که بسته خواستن و نخواستن و یا دوست داشتن و نداشتن بشود. از این رو بزرگانی که طوع را به مومنان و کره را به منافقان نسبت داده‌اند، راه صوابی را نپیموده‌اند: أن المؤمن يسجد له طوعا و الكافر يسجد له كرها بالسيف (طبرسی، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۳۷) چرا که مخاطب این آیه به موجودات در زمین و آسمان اشاره ندارد که بخواهد برای مومن یا غیر مومن باشد، بلکه به خود آسمان و زمین و تمام محتویات آن اشاره دارد.

علامه طباطبایی می‌فرماید فرق بین سجود ظاهری و تکوینی در اصالت و مجازی بودن آن است: فذلة المكونات و ضعتها تجاه ساحة العظمة و الكبرياء ذلة و ضعة حقیقیة بخلاف الخور على الأرض و وضع الجبهة عليها فإنه ذلة و ضعة بحسب الوضع و الاعتبار: «خضوع اجزا و جایگاه آنها در مقابل عرصه عظمت و سرافرازی،

خضوع و خضوع واقعی است، بر خلاف بر زمین خوابیدن و پیشانی بر آن نهادن، که بر حسب مقام و ملاحظه، ذلت و خواری است. (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۴۳۸) بسیار اتفاق می‌افتد که این به خاک افتادن و سجده انجام می‌شود، ولی از آن تعظیم و اظهار ذلت فهمیده نمی‌شود.

بخش دوم آیه سخن از سجود حتی سایه‌ها به میان آورد که بسیار قابل تأمل است، شاید بتوان به به علت و فاعل بالتسخیر در فلسفه اشاره کرد: (و هو الفاعل إذا نسب إليه فعله) یعنی فاعل وقتی فعلش را به آن نسبتی دهی ولی (من جهة أن لنفس الفاعل فاعلا آخر) از این جهت که خود این فاعل، یک فاعل دیگری دارد که فوقش است (إليه يستند هو وفعله) که به آن فاعل ما فوق این فاعل و فعلش نسبت داده می‌شود یعنی خودش و فعلش معلول آن فاعل است (فهو فاعل مسخر في فعله) پس این فاعل ما دون، در فعلش مسخر فاعل ما فوق است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۳) در واقع خداوند متعال می‌خواهد آثار برآمده از موجودات را هم به خودش نسبت دهد به این معنا که جملگی ساجد الوجود و واجب الوجود هستند و چیزی ساجد ساجد نیست.

سایه، امری است عدمی و عبارتست از نرسیدن نور بخاطر حائل شدن جسم در برابر نور، و سرش این است که هر چند سایه امری است عدمی، و لیکن آثاری خارجی نظیر آثار امور وجودی دارد، مثلاً کم و زیاد می‌شود، و همچنین اختلافات دیگری به خود می‌گیرد که حواس ما آن را حس می‌کند، پس می‌توان گفت در عین عدمی بودن بهره‌ای از وجود دارد که با همان مقدار از وجود و همان مقدار از آثار، در برابر خدای تعالی خاضع و ساجد است. همانطور که هر سایه‌ی ساجد صاحب سایه‌ی خویش است، سایه‌ی انسان هم ساجد انسان است، انسان هم چون همه‌ی موجودات، در مقام ظلی و امکانی و ماهوی است، نسبت به ذات ربوبی، ساجد رب متعال است.

۲-۲ کرنش فراگیر

یگی دیگر از آیاتی که به حکمی فراگیر و اطلاقی اشاره می‌کند آیه قنوت و خضوع و خشوع و کرنش گسترده است: «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانُتُون» (آیه ۱۱۶ سوره بقره): «و گفتند: «خداوند فرزندی برای خود انتخاب کرده است» او منزّه و می‌رست بلکه آنچه در آسمانها و زمین است از آن اوست و همه در برابر او خاضع‌اند.»

قانتون از «قنوت» است که در اصل به معنای طاعت و فرمانبرداری است. سپس هرگونه استقامت و استواری در راه دین «قنوت» نامیده شده است، راغب اصفهانی طاعت خاضعانه را قنوت می‌داند، (راغب اصفهانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸۵) جناب زبیدی هم اصل آن را طاعت می‌داند (زبیدی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۹) و صاحب التحقیق آن را خضوع همراه با طاعت می‌داند و تصریح می‌کند که هر دو قید «خضوع» و «طاعت» در قنوت، ملحوظ است. (مصطفوی، ۱۳۸۷، ج ۹ ص ۳۵۸)

قنوت یا تشریعی است: نظیر (وقوموا لله قانتین)^۱ و (یا مریم اقنتی لرَبِّکَ واسجدي...) ^۲ یا تکوینی است؛ نظیر (و له من فی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ کُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ)^۳. در واقع خداوند متعال می‌فرماید: کنه ذات جمیع ممکنات، عین التعلق است به علت موجدی خود، و ظهور این ربطیت، می‌شود، قنوت و خشوع و خضوع.

عبدالرزاق در تفسیر ابن عربی به حقیقت احتیاج ذاتی مخلوقات اشاره دارد و این حقیقت وابستگی را به قنوت تعبیر کرده است: موجودون بوجوده، فاعلون بفعله، معدومون بذواتهم، و هو غایة الطاعة و القيام بحقه إذ هو الوجود المطلق، فلا یوجد بدونہ شیء. «آنها با وجود او وجود دارند و با فعل او فاعل می‌شوند و فی نفسه وجود ندارند.» (عبدالرزاق، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۱)

صدرا شیرازی در مفاتیح الغیب می‌فرماید همه‌ی هستی در مواجهه‌ی با خداوند دارای کرنشی مستدام هستند: کُلُّ لَهُ قَانِتُونَ بِالْعَبوديةِ التامةِ و الرجوعِ الذاتي و الانخراط الوجودی. (ملاصدرا، ۱۳۵۶، ج ۳، ص ۴۲۸)

اگر خداوند را علت حقیقی بنامیم و بدانیم، و موجودات را معلیل این علت بدانیم، و معالیل را دارای عینیت و نه تنها سنخیت با علت بدانیم، جمیع معالیل به واسطه‌ی این حکم واجد یک سرافکندگی پایدار وجودی هستند که این حیثیت قنوت نامیده می‌شود.

علامه طباطبایی کُلُّ لَهُ قَانِتُونَ، را يك برهان تمام عیار معرفی می‌کند برهانی که بر برهان قیومیت خداوند متعال استوار است. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۵) پس جمله "لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ" اشاره است به احاطه ملک حقیقی خدا، که اثر آن جواز تصرف مالک در ملک خویش، و به دلخواه خویش است، پس خدای تعالی از آنجا که مالک حقیقی عالم است، در مملوک خود تصرف نموده از نشاء دنیا به آخرت می‌برد. و این معنا را با جمله "کُلُّ لَهُ قَانِتُونَ" تاکید فرموده، چون "قنوت" به معنای لازم بودن اطاعت با خضوع است، هم چنان که راغب نیز این طور معنا کرده. و مراد از اطاعت با خضوع - به طوری که سیاق می‌رساند - اطاعت تکوینی است، نه اطاعت دستورات شرعی. (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۲۴)

۲-۳ وجه فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که حکمی گسترده و اطلاقی و فراگیر را بیان داشته آیه‌ی وجه ذات ربوبی است به این معنا که تمامیت هستی را وجه اقدس الهی در برگرفته است. وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلیْمٌ؛ «از آن خداوند است مشرق و مغرب و به هر سو رو کنید آن جهت از آن خداست، آری خدا گشایشگر داناست.» (سوره بقره ایه ۱۱۵)

^۱ سوره بقره ایه ۲۳۸

^۲ سوره ال عمران ایه ۴۳

^۳ سوره بقره ایه ۱۱۶

همه هستی مجلای و مظهر اویند، او را منعکس و نمایان می کنند، حتی در اراذل اشیاء به حکم آیهی مذکور، می شود شاهد حق متعال بود. وجود چیزی نیست که طرف و جهت و زمان داشته باشد، هر طرف که رو می شود به روی او رو شده است. سید حیدر آملی همه ی هستی را نمود و جلوه ی حق متعال بیان داشته: لیس فی الوجود سوی الله تعالی و أسمائه و صفاته و أفعاله، فالکل هو و به و منه و الیه. (آملی، ۱۳۵۶، ص ۳۰۳)

وجود بما هو وجود به سبب ضد نداشتن و غیر و ثانی و غیر نداشتن مکان و زمان و تعین و تشخیص خاص ندارد، همانطور که علامه طباطبایی در نهاییه الحکمه فرمود ماهیت خداوند متعال هم انیت اوست، به این معنا که بین ذات و ذاتیات خداوند متعال دویتی وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۶۷) توجه به تمام جهات، توجه بسوی خداوند است، از این رو اشاره بردار نیست نه بدین جهت که جایی نیست بلکه بدان جهت که همه جا را پر کرده است، همانطور که حاجی سبزواری سرورده است: یا من هواختفی لفرط نوره (سبزواری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۷) یعنی ای آنکه از بس پیدایی، ناپیدایی.

این مهم که آیه وجه بدان اشاره داشته چه در الهیات به معنی الاعم و چه در الهیات به معنی الاخص به وضوح با عناوینی چون احکام سلبی وجود مورد دقت قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۵۶) در جهت بودن از خصایص موجود و یا وجود مقید است اما الوجود و یا به تعبیری وجود مطلق جایی و آنی نیست که نباشد از این رو هر وقت و به هر جا رو شود به او رو شده است.

صدرا شیرازی فرمود: اگر در موطن وحدت وجود زیست کنیم نباید بگوئیم ما او را در جلوات می بینیم بلکه اوست که خود را می بیند: رأیت ربی بری و لو لا ربی ما رأیت ربی. (ملاصدرا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۰)

۲-۴ تسبیح و تقدیس فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که به به دفعات هم در قرآن کریم بدان اشاره شده است مبحث تسبیح موجودات آن هم به صورت عمومی و همیشگی ست: تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا (سوره اسراء، آیه ۴۴): «هفت آسمان و زمین و هرچه در آنهاست همه به ستایش و تنزیه خدا مشغولند و موجودی نیست در عالم جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست و لیکن شما تسبیح آنها را فهم نمی کنید همانا او بسیار حلیم و آمرزنده است.»

"تسبیح" به معنای منزّه دانستن ذات باری تعالی از هر گونه نقص و عیب و همچنین مبرا دانستن آن ذات مقدس است از داشتن مثل و مانند و همسر و فرزند: این واژه از ماده «سبح» به معنی حرکت سریع در آب یا در هوا است، گویی کسی که تسبیح می گوید با سرعت در عبادت پروردگار به پیش می رود. راغب اصفهانی در این باره می گوید: «

التَّسْبِيحُ: تنزيه الله تعالى. و أصله: المرَّ السَّريع في عبادة الله تعالى» (راغب، ۱۳۷۲، ص ۴۵) اما در اصطلاح تسبیح برای اظهار برترین مراتب تعظیم، یعنی توحید است.

هر موجودی از موجودات عالم با نفس ذاتش و افعال و اوصاف و آثارش در حال حکایت گری از وجود اصیلی چون باری تعالی ست، در واقع هر نمودی به اندازه‌ی سعه و جودی خویش، خداوند متعال را از نقص عدم ظهور مرتبه‌ی خویش، مبرا و منزه می‌سازد. به بیان چندگانه‌ی آیات قرآن کریم بین شی و تسبیح و تحمید تساوق برقرار است، نمی‌شود موجودی را یافت که موجد خویش را ثنا و ستایش نکند و این مدحت با نفس ذات و ذاتیات هر حظی از حظوظ وجود تحقق پیدا می‌کند.

عالم، عالم ماهیات است و ماهیات من حیث هی هی هیچ حکمی را واجد نیستند بلکه تمامی شوون خویش را از وجود دریافت می‌کنند و این متجلی ساختن وجود از متون و انحاء وجودی خویش را تجلی و یا تسبیح گویند، یعنی حضرت وجود، از ناتوانی و نداری و نادانی، این حد از ظهور و نمود و شکن، پیراسته است.

حضرت امام خمینی در شمردن ارکان چهارگانه تقدیس و تحمید و تهلیل به تسبیح که میرسند این رکن را تمام کننده‌ی ارکان توحیدی میدانند و میفرمایند تسبیح یعنی تنزیه ذات و صفات و افعال حق تعالی از جمیع نقوص: الرکن الرابع هو «التسبیح» و هو مقام التنزیه عن التوحیدات الثلاثة، فإنَّ فیها تکثیر و تلوین. و هو مقام التنزیه و التمکین؛ و به یتم التوحید؛ «رکن چهارم تسبیح است که همان مقام تنزیه از توحیدات سه گانه می باشد زیرا در آن‌ها کثرت و رنگارنگی وجود دارد و تسبیح مقام تنزیه تمکین است و توحید به واسطه تسبیح کامل و تمام می شود.» (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۰)

ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم اینگونه دارد: حقیقة التسبیح و روحها تجرید الذات الإلهیة عن علائق الأكوان و شوائب الحدثان و الإمكان؛ «حقیقت تسبیح و روح آن یعنی مجرد دانستن ذات الهی از علایق مادی و شوائب حدوث و امکان.» (ملاصدرا ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۲۹۳)

حقیقت تسبیح خالی دانستن ذات حق است از وابستگی‌های عالم و حدوث و امکان تسبیح و تقدیس ذات اقدس الهی آن است که هر نقصی را از حریم او سلب شود و آن ذات را مبدأ مستقل هر اثر و منتهای بالذات هر صیورورت بدانند و در کنار ذات او هیچ ذاتی را مستقل ندانند.

روشن است که این تسبیح فراگیر، امری سطحی و ساده نیست که تنها با علم حصولی حاصل آید بلکه امری ست شهودی و ذوقی که به صراحت لکن "لا تفقهون تسبیحهم" فقاهاهت دل را طالب است.

ابن عربی در خصوص کیفیت ادراک تسبیح می‌فرماید: فلو کان تسبیح حال کما یزعم بعض علماء النظر لم تکن فائدة فی قوله وَ لَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ وصلت إليها و وقفت علیها (ابن عربی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۹): «اگر تسبیح حال بود چنانکه بعضی از علما گمان کرده اند، فایده‌ای در این قول خداوند نبود؛ ولیکن تسبیح را نمی‌فهمند.» تسبیح لسانی و

ارادی و حقیقی موجودات چیزی ست که جز برای اولیایی الهی یعنی آنان که به نورانیت باطن و فقاقت دل رسیده اند امکان پذیر نمی باشد.

در خصوص کیفیت تسبیح موجودات هم دو نظر ارائه شده است: یکی تفسیری عارفانه از تسبیح موجودات، که در آن انحصار مفهوم تسبیح موجودات فقط به زبان حال، نادرست تلقی می شود. یعنی آنچه قرآن در صدد بیان آن است، فراتر از زبان حال است. طبق این دیدگاه، همه موجودات عاقل و شاعرانند و علاوه بر آنکه به زبان حال مسبح و حامد پروردگار اند، به زبان قال نیز مشغول حمد و ستایش اویند. تسبیح موجودات، تسبیح حقیقی و به همان معنای متعارف است. این گونه تسبیح مبنی بر این است که همه حیوانات و جمادات متناسب با شأن خودشان دارای ادراک و نفوس ناطقه هستند. واقعاً غلغله‌ای از تسبیح موجودات در ذرات عالم هست و همه ذرات وجود با شناختی که از پروردگار خود دارند، واقعاً به زبان قال او را ستایش می کنند. "و الحق أن التسبیح فی الجمیع حقیقی قالی غیر أن کونه قالیا لا یستلزم أن یکون بالفاظ موضوعة و أصوات مقروعة" (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۱۱۶): «تسبیح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است، البته قالی بودن تسبیح، لزوماً اثبات صوت را به همراه الفاظ نمی کند.»

برخی تسبیح موجودات را به معنای «دلالت هستی و همه موجودات بر ذات باریت عالی و صفات کمالیه او» تفسیر نموده اند. در نظر این عده تسبیح موجودات با زبان حال و تسبیح تکوینی است؛ چنانکه گفته اند: رنگ رخساره خبر می دهد از سر ضمیر.

حکیم ابونصر فارابی که یکی از حکمای بسیار بزرگ جهان اسلام است، عبارت خیلی شیرینی دارد، این حکیم والا مقام تسبیح موجودات را ظاهراً حالی دانسته اند لذا می فرماید: صَلَّت السَّمَاءُ بِدَوْرَانِهَا، وَ الْأَرْضُ بِرَجْحَانِهَا، وَ الْمَاءُ بِسِيلَانِهِ، وَ الْمَطَرُ بِهَظْلَانِهِ وَ قَدْ تَصَلَّى لَهُ وَ لَا تَشْعُرُ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ. (فارابی، ۱۳۶۷، ص ۷۱): «آسمان با گردشش و زمین با استواری اش و آب با جریانش و باران با فرو ریختنش، در حال نماز هستند اما نمی فهمند.»

غرض آن که همه موجودات، حق را تسبیح می کنند، اما انسانهای عادی تسبیح آنها را نمی فهمند، نه این که نمی شنوند. گاهی انسان می شنود ولی نمی فهمد، عمده فهمیدن است. اولیای الهی زبان طبیعت را، هم می شنوند و هم می فهمند؛ «فقه الطبیعة» و «فقه تسبیح موجودات» نصیب داود (علیه السلام) و شاگردان مکتب او شده است. براهین متقن فلسفی و مبانی عرفانی نیز بحث "تسبیح جهان هستی" را مورد تأیید قرار داده اند و بر علم، شعور و ادراک هستی تأکید ورزیده اند. براساس مبانی فلسفی، همانگونه که برای هر یک از اشیای عالم مرتبه ای از وجود و ظهور محقق است، مرتبه ای از علم آگاهی و شعور نیز محقق است، چراکه واجب الوجود، متصف به حیات، علم، قدرت و اراده است و اشیای عالم، مظاهر ذات او و مجلای صفاتش هستند؛ در نتیجه این صفات در موجودات با توجه به بهره ای که از وجود برده اند، به تفاوت مراتب یافت می شود. پس اگر شیئی از اشیای عالم هستی فاقد علم و حیات باشد، فاقد وجود است و

عدم می‌باشد و اصلاً موجودیت پیدا نمی‌کند، لذا اگر موجودی موجود شد، صاحب حیات است و اگر حیات را واجد بود خود به خود سایر شئون حیات، یعنی، علم، اراده و شعور را نیز دارا خواهد بود.

۲-۵ دعای فراگیر

از جمله دیگر آیاتی که حکمی هستی‌شناسانه و فراگیر را بیان می‌دارد آیه دعای فراگیر است: *يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ*. (سوره الرحمن، آیه ۲۹)؛ «تمام کسانی که در آسمانها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند و او هر روز در شان و کاری است.»

طبق مبانی وحدت و بساطت وجود هر که از هر که هر چه می‌خواهد فی الواقع او را می‌خواهد، به تعبیری باید گفت با حفظ مراتب اویی، از اویی، او را، می‌خواهد. توجه به مراتب یک ذات توجه به ذات است از معبر مراتب، پس اگر چه ظاهراً از غیر او می‌خواهیم اما در حقیقت از او می‌خواهیم، هر چه که می‌خواهیم، و او را می‌خواهیم هر چه را که می‌خواهیم. اصلاً نمی‌شود غیر او را خواست نمی‌شود او را به تنهای و انفکاک خواست خداوند متعال یعنی وجود مطلق در جمع موجودات مقید تنیده و بافته شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر ایه نفی خواست لسانی را قائل شده اند: *يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ* منظور از درخواست تمامی آسمانیان و زمینیان درخواست به زبان نیست، بلکه درخواست به احتیاج است، چون احتیاج خودش زبان است، و معلوم است که موجودات زمین و آسمان از تمامی جهات وجودشان، محتاج خدایند، هستیشان بسته به خدا، و متمسک به ذیل غنای وجود اویند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۱۶۹)

عبدالرزاق کاشانی هم می‌فرماید: آنچه که سبب نیازمندی ممکنات به واجب است خود امکان است، همان امکانی که دارای عدم مجامع و پیوسته به وجود است، هر ذره از ذرات عالم ملک از سر فقر و افتقار و غایت ذل و اضطراب به زبان استعدادی که از فیض اقدس یافته أبداً دائماً در دعاست و آن به وجهی اجابت او است مر داعی حق را، و به وجهی سؤال او بر حق، *يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*. (کاشانی، ۱۳۹۸، ص ۳۳۷)

ابن عربی هم این درخواست را خاصه بی تمام هستی می‌داند اما آن را مرتبه‌مند می‌داند: *فإنه ما من موجود إلا و هو سائله تعالى، لكن هم على مراتب في السؤال، فأما الذين لم يوجد لهم الله تعالى عن سبب فإنهم يسألونه بلا حجاب، و منهم من أوجده الله تعالى عند سبب يتقدمه، و هو أكثر العالم.* (ابن عربی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۳۷۰)؛ «هیچ موجودی نیست مگر اینکه از خداوند درخواست می‌کند اما این درخواست مراتب دارد برخی بدون حجاب و واسطه و برخی با واسطه که اکثر موجودات این چنین هستند.»

هر موجودی هم از وجود است و هم به وجود است و هم در وجود است و هم با وجود است، از این روست که خداوند متعال فرمود: «انا لله و انا اليه راجعون» و این احاطه‌ی وجود بر موجود و این محاطیت موجود نسبت به وجود، بسته به خواست و نخواست موجود نیست. در تکوین و متن هر نمود و مراتب و تشانی این حقیقت برقرار و متحقق است.

علامه طباطبایی در ضمن آیه ی ۱۱ سوره فصلت اشاره به تفکیک بیان تشریعی و تکوینی میکنند: بدون شك مورد و مقام آیه مورد تکوین است، در نتیجه اینکه به آسمان و زمین فرمان می دهد که "اَنْتَبِیْ طَوْعاً اَوْ كَرْهاً" - چه بخواهید و چه نخواهید باید بیایید"، کلمه و فرمان تکوینی است، نه اینکه خداوند چنین سخنی گفته باشد، بلکه همان امر تکوینی است که در هنگام ایجاد موجودی صادر می کند و آیه "اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" از آن خبر می دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۵۵۴)

هم او اینگونه بیان داشته که: باید دانست که تذلل و تواضع همه موجودات در برابر ساحت پروردگارشان خضوع و تذلل ذاتی است، که هیچ موجودی از آن منفک، و آن از هیچ موجودی متخلف نیست، پس بطور مسلم خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود، و چگونه به سفارش و اکراه باشد و حال آنکه هیچ موجودی از خود هیچ چیز ندارد تا در باره اش کراهت و یا امتناع مطرح شود. ثم این هذا التذلل و التواضع، الذي هو من عامة الموجودات لِساحة ربهم عز و علا، خضوع ذاتي لا ينفك عنها و لا يتخلف فهو بالطوع البتة و كيف لا و ليس لها من نفسها شيء حتى يتوهم لها كراهة أو امتناع و جموح. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۳۲۱)

فیض کاشانی در تفسیر آیه پاسخی که آسمان و زمین دادند گفتاری نبود بلکه احوالی بود: فالبلید یفتقر فی فهمه إلی ان یقدّر لهما حياة و عقلا و فهما للخطاب و خطابا هو صوت و حرف تسمعه الأرض و تحبیب بصوت و حرف و تقول: أتینا طائعين، و البصیر یعلم انّ ذلك لسان الحال. انسان های کوه نظر چنین می اندیشند که سمان و زمین با لسان پاسخ دادند. (کاشانی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۴)

۲-۶ عبودیت فراگیر

از دیگر آیاتی که امری جهان شمول را مورد دقت قرار می دهد خصوص عبودیت تعمیم پذیر است: اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا {سوره مریم آیه ۱۱۶}؛ «هیچ موجودی در آسمانها و زمین نیست جز اینکه خدا را بنده و فرمانبردار است.»

در این آیه خداوند متعال گویا از تمام هستی سوال می کند که چه کسی شما را آفریده است، جملگی می گویند رب العالمین ما را آفریده است و این جواب اختصاص به متدینین نخواهد داشت، بلکه هرچه که در هستی هست، مخاطب این سوال و جوابگو در قبال این سوال خواهند بود، جملگی مخلوق بودن خویش و خالق بودن رب متعال را اذعان خواهند داشت و این حکم برای جمیع موجودات در همه زمانها و مکانها است، یعنی در متن وجودی و لایه های حقیقی موجودات این اعتراف و اقرار حاکم و محیط است، ذات و تکوین موجودات به سبب هویت فقری و امکانی، وجودی را رب خویش می دانند، که از جنس آنان نیست، وجودی که مانند خودشان مرکب و محدود و صاحب ماهیت نیست، اگر چه انسان ها به سبب تغول در عالم طبع از این فریاد و اقرار درونی خویش غافل و ناسی اند، اما اگر بتوانند کمی خود را پالایش و پیراسته کنند، این ندای فراگیر و پیوسته را ادراک می کنند.

صورت مرآتی، بنده ی شخص است، در اصل وجود و در اوصاف و حالات وجودی تابع تام شخص است چه در حدوث و چه در بقا، صورت مرآتی در تمام شوون خود حکایت از شخص می کند، خداوند متعال می فرماید تمام در تمام ازمنه و امکانه عبد وجود خواهید بود چه بخواهید، چه نخواهید؛ چه بدانید، چه ندانید .

و این نوع بندگی تابع رحمت وجودی است و همه آفرینش را شامل است. اهل سعادت و شقاوت در آن ممتاز نیستند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۵۵)

همه هستی معبودند چرا که واجد ماهیت هستند و ماهیت در اصل وجود خود نیازمند و تهی ست لذا هرچه که دارد از غیر است و غیری هم جز وجود نیست و وجود همان خداوند متعال است. ظهور و توجه به این نداری و احتیاج را عبودیت نامند.

بنده بودن چیزی نیست که اختصاص به کسی داشته باشد، بلکه لازمه ایجاد و خلقت است، هر موجودی که دارای فهم و شعور باشد، همین که تشخیص بدهد که مخلوق است تشخیص می دهد که بنده است این چیزی نیست که اتخاذ و جعل بر دارد، و خداوند در باره کسی بفرماید: من فلانی را بنده خود اتخاذ کردم، یا او را بنده قرار دادم، بندگی باین معنا عبارتست از اینکه موجود، هستیش مملوک برای رب خود باشد، مخلوق و مصنوع او باشد، حال چه اینکه این موجود در صورتی که انسان باشد در زندگیش بمقتضای مملوکیت ذاتی خود رفتار بکند، و تسلیم در برابر ربوبیت رب عزیز خود باشد، یا آنکه از رسم عبودیت خارج بوده باشد، و به لوازم آن عمل نکند، بالأخره آسمان برود یا زمین، بنده و مخلوق است.

۲-۱۲ احاطه فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که خداوند متعال همه ی هستی را در آن مشترک معرفی می کند، هویت محاطیت است ک وَ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (سوره نساء ایه ۱۲۶)؛ «هر چه در آسمان ها و هر چه در زمین است از آن خداوند است و خداوند بر هر چیزی احاطه دارد.»

خداوند مالک کل هستی ست یعنی کل هستی مملوک اویند، و همچنین همه ی هستی نسبت به خداوند محاط اند. در این ایه دو حکم از احکام فراگیر هستی چون مملوک و محاط بودن مطرح شده است .

خداوند متعال می‌فرماید موجودات عالم یا تنها مملوک اند و یا هم مملوک اند و هم مالک اند اما تنها وجودی که مالک علی‌الاطلاق است خداوند است، خداوند متعال از هیچ جهت مملوک نیست و چون مملوک نیست محاط هم نیست بر تمام اطوار و شوون هستی سیطره و هیمنه و احاطه دارد. این حقیقت فراگیر و پایدار، خاصه‌ی وجود است، جایی و حالی و زمانی نیست، که وجود، کم رنگ و محتاج شود.

حق سبحانه محیط به کل است، احاطه بدان معنی که صله آن حرف «ب» است، نه «علی»؛ زیرا احاطه با حرف «علی» مانند احاطه مثلاً گنبدی بر فضای داخلش است، به خلاف احاطه با «ب» که به تار و پود محاط احاطه دارد فافهم. قوله سبحانه: وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۲۰)

البته نحوه‌ی مالکیت خداوند، مانند مالکیت مملوکین نسبت به املاکشان نیست، که دارای جدایی و انفکاک از ملک خویش اند، بلکه در خداوند متعال، مملوکین او، فی الواقع امتداد و تجلی مالک است؛ مانند اینکه زید مملوک انسان است و یا حرف، مملوک کلمه است. و این مهم در خصوص احاطه هم برقرار است مانند احاطه‌ی چادر فرد بر فرد نیست بلکه مانند احاطه عدد بر اعداد است یا مانند احاطه‌ی آب بر موج و مانند احاطه‌ی خورشید بر شعایش است.

خدای سبحان مالکی است غیر مملوک و محیطی است که کسی به او احاطه ندارد به خلاف مولی‌های بشر و رؤسا و پادشاهان که از بردگان و رعایا و زیر دستان خود مالک هیچ چیزی نیستند و اگر چیزی از آنان را مالک شوند در مقابل چیزی از خود در مقابل آن می‌دهند و اگر نسبت به بعضی‌ها قاهر و غالب و حاکم می‌شوند، یک تته حکومت نمی‌کنند بلکه به وسیله بعضی دیگر این قهر و غلبه را به دست می‌آورند، اگر نسبت به بعضی ظلم می‌کنند با کمک بعضی دیگر است و به همین جهت اگر روزی اراده همین کمک کاران، مخالف اراده او شود، او را از ریاست و سلطنت می‌اندازند، دیگر نمی‌توانند در مقام خود ثابت بمانند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۴۴) محاطیت وصفی دیگر از جمله اوصاف هستی شناسانه و تعمیم پذیرانه است که هیچ قید سلبی را بر نمی‌تابد بدین معنا که همه‌ی موجودات دانسته و ندانسته، خواسته و نخواستہ تحت وجود موجودیت دارند.

۲- علامه طباطبایی و فراگیری فلسفی

علامه طباطبایی با تاسی و پیروی از حکمت متعالیه، الوجود را به سبب غنای ذاتی اش و نیازمندی کل معالیل و مخلوقات و ظهورات به جناب واجب الوجود همه عالم را عین ربط به علت العلل دانسته و هر ظهور و ماهیت و تشریح را حاکی جنبه و حصه‌ی از وجود منبسط و بسیط حقیقت الحقایق معرفی کرده است.

هم‌ایشان بینونت ذاتی را بین معالیل و علت محال دانسته و کل هستی را یک وجود فراگیر و پایدار و ماندگار به پایداری و گستردگی وجود بیان داشته است.

علامه طباطبایی در نهاییه الحکمه و بدایه الحکمه و بخش های از اصول فلسفه و روش رئالیسم، با تأکید بر نفس برهان "لمی" در خصوص عله العلل و واجب الوجود و همچنین ضعف برهان "انی"، بر برهان "ان ملازم دلیل" تمسک جسته و از دل و صمیم احکام بدیهی، احکام دیگر را استنتاج و استدلال نمود.

علامه طباطبایی براهین لم و ان را در خصوص وجود مابهاو وجود روا نمی دارند و تنها از برهان ان ملازم دلیل دفاع می کنند: برهان الان فقد تحقق فی باب البرهان أن السلوك من المعلول إلى العلة لا یفید یقیناً فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا الان الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامة فیسلک فی من أحد المتلازمین العامین إلى الآخر. (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۳)؛ «در باب برهان گفته ایم که برهان انی حرکت از معلول به سمت علت است و مفید یقین نیست مگر برهان انی که از ملازمات عامه استفاده می کند.» ایشان قائل اند که محمول باید از تحلیل متن وجود هر حقیقتی، بدون استعانت از واسطه‌ی حاصل شود و حمل شود و در باب تصدیق به وحدت و اصالت وجود این معانی را جزء محمولات من صمیمه می دانند که از صمیم خود وجود دریافت شده است و امری ورای وجود در تحقق این فرایند دخالت نداشته است.

رهیافت دیدگاه علامه طباطبایی در حل بیان ها و مدعیات اطلاق مدار آیات قرآن کریم، آیتی که حکایت از فراگیری هستی دارد، بسیار موثر واقع شده است. در واقع تنها راه تحلیل آیات هستی شناسانه به قید کلیت، تفسیر آنها با رویکرد وجودشناسی ست.

برخی بزرگان در نیازمندی به گفتمان فلسفی در تفسیر آیات فراگیرانه هستی اینچنین ارائه کردند: بدان که نمط‌های چهارگانه اشارات و تنبیهات یعنی نمط سؤم در علم النفس و نمط هشتم در بهجت و سرور و نمط نهم در مقامات نفس عارف بالله و نمط دهم در صدور آیات شگفت از نفس باید مورد اعتناء و اهتمام فراوان قرار گیرد و در عداد صحف کریمه‌ای که در معرفت نفس تدوین شده محسوب شود. قسم به جان خودم آن کس که فهم مطالب تمهیدالقواعد و شرح قیصری بر فصوص الحکم و مصباح الانس و اشارات و تنبیهات و شفا و اسفار و فتوحات مکیه روزی‌اش نشد، فهم تفسیر انفسی آیات قرآنی و جوامع روایی روزی‌اش نمی شود. (حسن زاده، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۲)

علامه طباطبایی از متن بداهت وجود که آن را بدیهی دانسته و اشتراک معنوی وجود را و همچنین از صقع اشتراک و بداهت، زیادت وجود بر ماهیت و از حاق زیادت و اشتراک و بداهت اصالت وجود و همچنین از هسته‌ی زیادت و اشتراک و اصالت و بداهت تشکیک و بساطت آن و همچنین از میانی این احکام وحدت وجود را اثبات نمود. سیر استدلالی و هندسه‌ی برهانی و سازه منسجم و نظاممند مطروحه از سوی ایشان، بستر تاویل و تفسیر آیات فوق خواهد شد.

در واقع آیات هستی شناسانه و مدعیات جهان شمولانه قرآن کریم، که محصول روش وحیانی است، که گفتمان ایمان گرایانه تبیین شد به تمامه با روش عقلانی و گفتمان خردگرایانه همسو و مطابق شده است. بسامد بینش اصالت و وحدت و بساطت و تشکیک با بیان های متنوع و در عین حال واحدی مفسر آیات خواهد بود.

عبودیت فراگیر که در سوره مریم بدان اشاره شده است، به معنای وجود حرفی و ربطی تمامی ممکنات و ماهیات و فقر ذاتی است. در واقع طبق دیدگاه فلسفی عبد در اینجا ظهور و معبود ظاهر معنا می شود و یا عبد ممکن و معبود واجب مطرح می شود. چرا که غیر از این دیدگاه، تامین کننده بیان تعمیم پذیر قرآن نیست؛ قرآن کریم با تمام صراحت کل هستی را عبد معرفی می کند، از این رو بایسته است بیانی انتخاب شود که با انسان های کافر و همچنین نباتات و معادن و جمادات و... بسازد.

چون در قرآن کریم سخن از تسبیح موجودات به میان می آید با رویکرد فلسفی بدین معناست که در فرایند تسبیح و تقدیس هر شانی از موجود با اندازه ی گسترده ی وجودی خویش، مسیح الوجود است در واقع تسبیح، حکایت مسیح است از پیراستگی حد وجودی خویش از واجب الوجود. به این معنا که هر حدی نمایش دهنده ی کمالی از کمالات بی حد است.

در آیاتی که سخن از سجود همگانی به میان آمده است در واقع ممکنات جملگی ساجد واجب الوجود هستند و این امر به اختیار و آگاهی نیست بلکه مسجود همان ابسط البساط است و در این جا سجود یعنی نیاز و وابستگی موجودات در محضر واجب الوجود که ذاتا عین کرش است.

تاویل فلسفی تسبیح و تحمید، ارتباطی قریب با حوزه دوگانه محدود با نامحدود دارد، از این رو نسبت حدود با نامحدود، طبق گفتمان فلسفی چهارگونه قابل تبیین است:

تسبیح: هر حدی، در متن نامحدود واقع است، بنابراین برشی از کمال او را نمودار کرده است. به همین مقدار، نامحدود را از نقص، منز و مبرا نموده است. بنابراین، حدود مسیح متن نامحدود خود، هستند. تحمید: حدود، با نمودار کردن کمالات شی نامحدود، در خویش، در واقع او را می ستایند که دارای چنین کمالاتی است. پس حد، همواره، حامد نامحدود خواهد بود. تهلیل: از آنجا که حدود، متن مستقلی ندارند، و تنها بر متن شی نامحدود استوار شده اند. پس نشان می دهند که جز نامحدود متن دیگری نیست. پس حد، همواره مهلل نامحدود، خواهد بود. تکبیر: با تمام این گزارش هایی که حدود از نامحدود می دهند، اما هرگز کنه او را آشکار نمی کنند و این عجز همواره در ایشان مستقر است. لذا حدود، خود می دانند که نامحدود بزرگتر از توصیفاتی است که آنها داشته اند.

نتیجه گیری

اگر بتوان مبانی حکمی چون، بدهت و اصالت و بساطت و تشکیک و وحدت وجود را، به درستی هضم کرد، فهم بهتری از آیات قرآن کریم نصیب انسان خواهد شد. پربسامد ترین ماحصل نوشتار فوق، این مهم است که علامه طباطبایی با تسلط بر روش وحیانی به عنوان مفسر اسلام و تسلط بر روش عقلانی به عنوان یک حکسم متاله، همسویی بین آموزه های نظام ایمان گرایی و آموزه های نظام خردگرایی را آشکار ساخت. با نظر بر مبانی فلسفه اسلامی خصوصا در باب وجودشناسی و در کنار هم قرار دادن اصالت و بساطت و تشکیک و وحدت وجود، معنای مفاهیمی چون تسبیح و عبودیت و سجود و دعا و احاطه ی فراگیر و تعمیم پذیر که در قرآن کریم بدان اشارات متنوع و متعدد شد به درستی توصیف و تحلیل شد. مدعیات هستی شناسانه و جهان شمول قرآن کریم با تایید گفتمان فلسفی و رویکرد عقلانی هم راستایی زبان وحی و خرد را به ظهور رسانید.

علامه طباطبایی با طرح برهان "ان ملازم دلیل" زنجیره و چیدمان منسجم و سازگار و ساختارمندی را که به صورت ترتیبی متشکل از بدهت و اشتراک و اصالت و تشکیک و وحدت وجود است بدون نیاز به حد وسطی، واجب الوجود را در تمامیت هستی به نحو ماندگار و فعال و بالفعل، تقریر نمود. دست آورد تجربه شخصی و اشرافی پیامبر اکرم ص در مقام عینیت با خردمندی ست، به این معنا که خرد فلسفی و دریافت قلبی هیچ تضاد و تباینی را به خود برنمی تابد.

علامه طباطبایی با بهره وری از تفکر فلسفی خویش نشان داد، عبودیت و سجود و سوال و تسبیح بدون هیچ قید و حدی بر تمام موجودات قابل تعمیم و تطبیق است. هر آنچه در عرصه گیتی واجد حیات و تشخص و تعین است، چه بنخواهد چه نخواهد و چه بداند و چه نداند، در حال حکایت گری دائمی نسبت به واجب الوجود است و با نفس وجود خود در حال کرنش و ستایش نسبت به رب العالمین است. یکی از مهم ترین مباحث جهان شناسی، پیوستگی هستی در احکام خاصی چون احتیاج است، که این مهم مطابق با واقع، بارها با منطق های گوناگون در قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته است. و این خود حکایت از حقانیت و شرافت و استیلای قرآن کریم خواهد کرد. در این نوشتار تنها به اکثر آیاتی که مستقیما به فراگیری هستی اشاره داشته اند، پرداخته شد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۱). فصوص الحکم. بیروت: التراث.
۲. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۷). فتوحات مکیه. بیروت: التراث.
۳. ارشد ریاحی، علی. (۱۳۸۹). نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن. مجله فلسفه و کلام اسلامی، ۴۳(۲)، ۱۱-۲۴. <https://sid.ir/paper/118472/fa>.
۴. بیات، محمدحسین. (۱۳۹۴). سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه علامه طباطبایی. دانشگاه علامه طباطبایی، ۶(۲۰)، ۷-۲۷. <https://doi.org/10.22054/ajsm.2015.4542>.
۵. املی، سید حیدر. (۱۳۵۶). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: پژوهشهای علمی در ایران.
۶. حسن زاده، حسن. (۱۳۸۹). هزار و یک کلمه. قم: بوستان کتاب.
۷. خزائی، مرتضی. (۱۴۰۳). بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه در حوزه جهان شناسی. فصلنامه مطالعات قرآنی، ۱۵(۵۸)، ۱-۲۷. [/AJSM.2015.4542](https://ajsm.2015.4542).
۸. خمینی، روح الله. (۱۳۷۰). مصباح الهدایه. تهران: تنظیم نشر آثار امام خمینی.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۷). مفردات الفاظ قرآن. بیروت: دار القلم.
۱۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۷). شرح المنظومه. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. طباطبایی محمد حسین. (۱۳۸۹). نهاییه الحکمه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). تفسیر المیزان. جلد ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). تفسیر المیزان. جلد ۶. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). تفسیر المیزان. جلد ۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). تفسیر المیزان. جلد ۸. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). تفسیر المیزان. جلد ۱۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). تفسیر المیزان. جلد ۱۷. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). تفسیر المیزان. جلد ۱۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۵). بدائنه الحکمه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۲). مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.
۲۲. طهرانی، سید محمدحسین. (۱۳۶۵). الله شناسی. قم: قلم.
۲۳. فارابی، ابونصر. (۱۳۶۷). فصوص الحکم. مشهد: مرتضی.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۶۷). تفسیر الکبیر. جلد ۱۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۸). مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. قم: انتشارات بیدار.
۲۶. مجلسی، محمدتقی. (۱۳۸۷). بحار الانوار. جلد ۸۲. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

٢٧. مرتضى زبيدي، محمد بن محمد. (١٣٧٢). تاج العروس. بيروت: دار الفكر.
٢٨. ملاصدرا، محمد ابن ابراهيم. (١٣٨٩). الحكمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه. جلد ٢. تهران: بنياد صدرا.
٢٩. ملاصدرا، محمد ابن ابراهيم. (١٣٥٦). الحكمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه. جلد ٣. تهران: بنياد صدرا.
٣٠. ملاصدرا، محمد ابن ابراهيم. (١٣٧٣). الحكمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه. جلد ١. تهران: بنياد صدرا.
٣١. ملاصدرا، محمد ابن ابراهيم. (١٣٨٩). الحكمه المتعاليه في الاسفار العقليه الاربعه. جلد ٧. تهران: بنياد صدرا.

نسخه
چاپ
از انتشار