



Philosophical Interpretation of the Discourse on the Universal Verses of the Qur'an: With Emphasis on the Views of Allameh Tabataba'i

Mohammad Shirvani¹ | Mohammad-Baqer Naeiji²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: mo_shirvani@sbu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Rehabilitation Sciences and Social Health, Tehran, Iran. Email: mo.naeji@uswr.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 24 November 2024

Accepted: 24 February 2025

Available Online: 18 March 2025

Keywords:

Holy Quran, Allameh Tabataba'i, Universal Verses, Ontological Rulings, Faith and Rationalism.



Abstract

The Holy Quran presents numerous ontological claims while preserving the identity of universal and absolute expressions that possess maximal generalizability and universality. Given that the Quran's language and approach are faith-based and its method is revelational (wahyānī), the Quran does not engage in a logical intermediate process of argumentation when presenting its claims. In other words, a mediating link between claim and conclusion is not explicitly depicted; hence intermediate proofs and syllogisms are rarely found within the Quranic text. Conversely, Quranic scholars and revelation scholars view divine revelation, illumination, and prophetic cognition as harmonious and united with reason. Allameh Tabataba'i, having mastery over both philosophical-mystical discourse and Quranic exegesis, has skillfully bridged faith-based and rationalistic discourses, achieving conformity, similarity, and convergence between them. The Quran explicates universal and stable rulings about existence in several verses, revealing the requisites of a universal ontology, close to Islamic philosophical principles such as the primacy, simplicity, and gradation of existence (asalat al-wujud, basāṭat al-wujud, tashkīk al-wujud). Allameh Tabataba'i, emphasizing sequentiality, structural coherence, and compatibility guided by the "necessary concomitant" argument (al-burhān al-innā malāzīm), demonstrates the progression from the intuition of existence (badahet al-wujud), to the notion of shared existence (ishtirāk al-wujud), onward to the increase in existence (ziyādat al-wujud), then to the primacy of existence (asalat al-wujud), and subsequently to the gradation (tashkīk al-wujud), unity of existence (wahdat al-wujud), and simplicity (basāṭat) of existence along with its expanse. This article, employing a library research method and a descriptive-analytical approach, explores and comparatively interprets the universal verses of the Holy Quran alongside the philosophical and wisdom-based views of Allameh Tabataba'i.

Cite this article: Shirvani, M.; Naeiji, M.B. (2025). Philosophical Interpretation of the Discourse on the Universal Verses of the Qur'an: With Emphasis on the Views of Allameh Tabataba'i. *Quranic Doctrines*, 22(41), 123-148.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6540.2461>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تأویل گفتمان فلسفی آیات جهان شمول قرآن کریم با تأکید بر نظرات علامه طباطبائی

محمد شیروانی^۱ | محمد باقر نایبجی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: mo.shirvani@sbu.ac.ir

۲. استادیار، گروه معارف، دانشگاه علوم توانبخشی و سلامت اجتماعی، تهران، ایران. رایانامه: 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 تعمیم‌پذیری حداکثری و فراگیر است و از آن‌جاکه زبان و رویکرد قرآن کریم، ایمان‌گرایانه و روش آن وحیانی است، پس از طرح مدعیات قرآنی فرایند منطقی در حوزه ارائه مدعیات، مطرح نمی‌شود، به این صورت که واسطه بین مدعا و نتیجه دیده نمی‌شود، لذا حد وسطی چون برهان و دلیل در متن قرآن کریم کمتر به چشم می‌خورد. از سوی دیگر، آحاد قرآن پژوهان و وحی‌شناسان، وحی و اشراق و دریافت نبوی را در عینیت با خرد می‌دانند. علامه طباطبائی با تسلط بر گفتمان فلسفی عرفانی از یک سو و همچنین توانمندی بر تفسیر قرآن کریم از سوی دیگر، به خوبی توانسته است بین گفتمان ایمان‌گرایی 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 طباطبائی با تأکید 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 کتابخانه‌ای، در قالب یک فرایند تحلیلی و توصیفی، بسط و تطبیق در خصوص آیات جهان شمول قرآن کریم و نظرات فلسفی و حکمی علامه طباطبائی مطرح نظر واقع می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۶

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸

کلیدواژه‌ها

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



استناد: شیروانی، محمد؛ نایبجی، محمد باقر. (۱۴۰۴). تأویل گفتمان فلسفی آیات جهان شمول قرآن کریم با تأکید بر نظرات علامه طباطبائی. آموزه‌های قرآنی، ۱۲۲، (۴۱)، ۱۲۳-۱۴۸.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6540.2461>



مقدمه

قرآن کریم محصول شکفتگی نفس ربانی نبی اکرم ﷺ است که با عنایت ربوبی، ایشان را به حاق آگاهی و شناخت رسانده است. از این رو نتایج برآمده از روش وحیانی، 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 هم راستا و هم زمان 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 تأخر خرد و احساس بر یکدیگر، قابل تأمل و دقت تحلیلی است، اما قطعاً هر تصدیق و قضاوتی به فعال شدن دو دستگاه (عقل و احساس) بستگی دارد. با این حال، اگر بر تمام مؤلفه‌های خردگرایانه موجود در متون وحیانی، تأکید شود، 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 فرایند فهم او می‌شود. از طرف دیگر، مخاطبان قرآن شامل توده مردم و خواص است و متون وحیانی ذاتاً برای آحاد بشر نازل شده‌اند تا آن‌ها را از رنج‌ها و افراط و تفریط‌ها برهانند. توده مردم تردیدها و سؤالات مکرر و انتقادات خردگرایانه را خوشایند نمی‌دانند، اما خواص به دلیل 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 الهیاتی 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 قیاسی گویایی به کار نرفته و در ظاهر، جریان خردگرایی در این آیات مشاهده نمی‌شود. از سویی، 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 تخطب، از روش‌های منطقی استدلال استفاده نشده است، هرچند به هیچ عنوان سخنی مخالف خرد و اندیشه در قرآن کریم به چشم نمی‌خورد. از آن جاکه تعامل تعادلی میان خرد و احساس، مادیت و معنویت، رضایت و تلاش و دیگر دوگانه‌ها، از مؤلفه‌های بنیادین تعالی و تربیت به شمار می‌آید، خداوند متعال برای هر یک از دستگاه‌های تحریکی و شناختی انسان و لوازم آن‌ها سهمی شایسته قائل شده و سهم هر یک از خرد و احساس را با بیانی ترکیبی ارائه کرده است و از تخطب 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 به همه مؤلفه‌های ظاهری خرد هم مشاهده نمی‌شود.

خداوند متعال در قرآن کریم آیاتی را مطرح کرده است که سازه‌چینی 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 تخطب 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 توأمان ارائه می‌نماید که کاملاً زبان دقیقی است، به این بیان که در عین این‌که خردمندی را تأیید و تشویق می‌کند، اما در هنگام تخطب از روش‌های منطقی استدلال استفاده نمی‌کند، البته به هیچ عنوان هم ضد خرد سخن نمی‌گوید.

خداوند متعال برای هر یک از دستگاه‌های تحریکی و شناختی انسان، با حفظ لوازمشان، سهمی بسزا قائل است. از این رو حتی در ارائه یک آیه، نه مجموع ساختار قرآن، خداوند متعال یک سویه تخطب نمی‌کند، بلکه سهم هر کدام از خرد و احساس را با بیانی ترکیبی ارائه می‌دهد تا هویت پرورشی قرآن حفظ شود، چراکه تعامل تعادلی بین خرد و احساس، مادیت و معنویت، رضا و تلاش، و دوگانه‌های دیگر از مؤلفه‌های بنیادین تعالی و تربیت است. در هیچ



جایی از قرآن کریم بی‌مهری به خرد و اهمال آن مشاهده نمی‌شود، اما در عین این ستایش، سرسپردگی به استانداردهای خرد نیز مشاهده نمی‌شود.

در مقاله حاضر پیوستگی و هم‌ترازی مدعیات فلسفی که از براهین چیدمان شده است، با بیانات قرآن کریم که از روش اشرافی و وحیانی مدون شده، در حوزه جهان‌شناسی فراگیر، مورد تطبیق قرار خواهد گرفت.

پیشینه تحقیق: جمیع تحلیلی و مقایسه تطبیقی آیات خمسۀ جهان‌شمولانۀ قرآن کریم، با تأکید بر نظام فلسفی علامه طباطبایی، در هیچ کتاب و مقاله مشخصی، با تبعی که نویسندگان داشته‌اند، یافت نشد، اگرچه مقالات و کتب مرتبطی به ثمر رسیده است که در آن‌ها، آموزه‌های فلسفی با معارف وحیانی، هم‌سو و موافق دانسته شده‌اند.

■ علی ارشد ریاحی (۱۳۸۹) در مقاله «نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن»، تأثیر آرای فلسفی صدرا در مورد «وجود» بر فهم او از آیات قرآن را نقد و بررسی کرده و به این مهم دست یافته است که صدرای شیرازی تحت تأثیر آرای مذکور از آیات قرآن معانی‌ای 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 طباطبایی»، بیان داشته است که آنچه انسان‌ها با حواس خود درمی‌یابند، آن 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 (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه درحوزه جهان‌شناسی» مدعی شده است که قرآن کریم به عنوان مهم‌ترین رکن ساختار حکمت متعالیه و عمود خیمۀ این مکتب و نظام فلسفی، از نقشی قابل توجه برخوردار است. صدرالمآلهین عشق و ارادتی زایدالوصف به قرآن کریم داشته و تمامی معارف و هنرهایش را سرانجام در استخدام فهم بیشتر این معجزۀ بزرگ الهی قرار داده است.

اما 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 به نظرات برجسته مکتب حکمت متعالیه، مورد تحلیل و تطبیق قرار می‌گیرد.

۱. تبیین آیات فراگیر

در این بخش، نخست آیاتی که محتوای آن‌ها ناظر بر اقتضائات جهانی و هستی‌شناسی است توصیف و تحلیل می‌گردد و سپس تأییدات منطقی آن با تأکید بر نظرات صدرای شیرازی تطبیق می‌شود. این بخش متشکل از پنج آیه محوری است که هر یک خصیصه‌ای از خصایص گسترده هستی را با بیانی منحاز مورد توجه قرار می‌دهد؛ موضوعاتی چون سجده، عبودیت، دعا، تسبیح و اطاعت که با بیانی مطلق به همه موجودات در تمامی اعصار نسبت داده شده است.

۱-۱. سجود فراگیر

یکی از محورهای هستی‌شناسانه قرآن کریم، سجود همگانی است، که بدون هیچ قید و حدی، به تمامی موجودات نسبت داده شده است: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُمًا لَهُمُ الْغُدُوءُ وَالْآصَالُ» (عد/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 می‌کنند».

خداوند متعال خود را مسجود تمام هستی، و تمام هستی را سجد و ساجد معرفی می‌کند. او می‌فرماید همه موجودات در همه احوال و آنات خود، واجد کرنش ذاتی و تکوینی‌اند، چه بخواهند و چه نخواهند، چه بدانند و چه ندانند، حتی آن‌هایی که ظاهراً به دنبال عدم سجود ظاهری‌اند، همین سجده نکردن‌های آنان خود حکایت از سجود می‌کند، چراکه این سجود مطرح‌شده، غیر از سجود ظاهری است که خاص انسان‌های متدین است، بلکه سجودی است که بر بدنه حقیقت هر شیء تقریر شده است. اگر ابلیس هم ادعای عدم سجود را به انسان داشت، فقط در حیطه سطحی و تشریعی و عبودی سجود را از خویش سلب و نفی کرد، نه در حیطه 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 گونه‌ای تفسیر و تأویل شود که عمومیت خود را از دست ندهد، چراکه خداوند متعال اختیار را هم در این حوزه دخیل نداشته است، و به همین جهت،



عدم سجود شیطان را نیز در بر می‌گیرد. در واقع، خداوند متعال سجود ماهوی و اختیاری و تشریعی را با قید «طوعاً و کرهاً» خارج ساخته است.

به این حقیقت قرآنی در روایات هم اشاره شده است، چنان‌که روایتی سجود را مختص به پیشانی نمی‌کند، بلکه تمام جهان نفس را ساجد رب معرفی می‌کند:

”سَجَدَ لَكَ وَجْهِي وَشَعْرِي وَبَشَرِي وَمَخْيِي وَلَحْمِي وَدَمِي وَعَصَبِي وَعِظَامِي
سَجَدَ وَجْهِي الْفَانِي الْفَانِي الذَّلِيلُ الْمُهِينُ لِلَّذِي خَلَقَهُ؛ صورت و مو و پوست و مغز
و گوشت و خون و عصب و استخوان من برای تو سجده می‌کند، صورت فانی و
ذلیل و خوار من برای کسی که آن را خلق کرده است سجده می‌کند (مجلسی، ۱۳۷۸،
ج ۸۲، ص ۱۱۲).

اگر جهان مانند انسان یک فرد در نظر گرفته شود، تمام اعضای 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 دانسته‌اند که یکی عینی است و دیگری علمی: «الحکمة هی صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی؛ حکمت عبارت است از تبدیل شدن انسان به یک جهان عقلی مشابه با جهان عینی» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۳۵). در تفکر اسلامی، منشأ نظریهٔ مشابَهت عالم هستی را با عناصر و اجزای انسان، با بیان صریح، پیش از هر چیز باید در ابیات منسوب به امیرمؤمنان علی علیه السلام جست‌وجو کرد. حضرت در این باره می‌فرماید: «ذَوَاتُكَ فِیْكَ وَلَا تَبْصُرُ ذَوَاتُكَ مِنْكَ وَلَا تَشْعُرُ أَنْزَعُ أَنْكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَفِیْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ» (طهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۷).

فخر رازی در تفسیر خود بعد از وجوه متعدد برای تفسیر این آیه، این تأویل و تحلیل تعمیم‌پذیر را می‌پذیرد:

”أَنَّ السَّجُودَ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِنْقِيَادِ وَالْخُضُوعِ وَعَدَمِ الْإِمْتِنَاعِ وَكُلِّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ سَاجِدٌ لِلَّهِ بِهَذَا الْمَعْنَى، لِأَنَّ قُدْرَتَهُ وَمَشِیَّتَهُ نَافِذَةٌ فِي الْكُلِّ وَتَحْقِيقُ الْقَوْلِ فِيهِ
أَنَّ مَا سِوَاهُ مُمْكِنٌ لِدَاثِهِ وَالْمُمْكِنُ لِدَاثِهِ هُوَ الَّذِي تَكُونُ مَاهِيَّتُهُ قَابِلَةً لِلْعَدَمِ وَالْوُجُودِ
عَلَى السُّوِيَةِ وَكُلِّ مَنْ كَانَ كَذَلِكَ امْتَنَعَ رَجْحَانُ وَجُودِهِ عَلَى عَدَمِهِ أَوْ بِالْعَكْسِ، إِلَّا
بِتَأْثِيرِ مَوْجُودٍ وَمَوْثَرٍ فَيَكُونُ وَجُودُ كُلِّ مَا سِوَى الْحَقِّ سَبْحَانَهُ بِإِيجَادِهِ وَعَدَمُ كُلِّ مَا



سواء بإعدامه، فتأثيره نافذ في جميع الممكنات في طرفي الإيجاد والإعدام؛ سجده به معنای تسلیم و خضوع 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 قول محققانه این است که ماسوای خداوند، فی نفسه ممکن الوجود هستند و آنچه فی نفسه ممکن است، آن چیزی است که ذاتش به خودی خود و به طور مساوی، قابل عدم و وجود است، و هر که چنین باشد، ترجیح وجود او بر عدم یا برعکس، ممتنع است مگر از طریق تأثیر موجود و مؤثری (علت)، در نتیجه، وجود یافتن غیر حق سبحانه (یعنی ممکنات) از طریق وجود بخشی خداوند، و عدم وجود آنها از طریق معدوم سازی او رخ می‌دهد، بنابراین اثر گذاری خداوند در همه ممکنات نافذ است چه در طرف وجود چه در طرف عدم. (فخر رازی، ۱۳۶۷، ج ۱۹، ص ۲۶)

چون ممکنات و ماهیات بالذات تهی از هر گونه کمالی اند، 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 طباطبائی در خصوص این تذلل ذاتی می‌فرماید: پس به طور 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 درباره اش کراهت و یا امتناع و سرکشی تصور شود (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱۱، ص ۴۳۹).

اما این که چرا سخن از رضایت و عدم رضایت به میان آمده است از آن روست که خداوند متعال می‌خواهد بفرماید این نوع از سجود در حیطه اختیارات و احساسات انسان نیست، چراکه از سنخ سجودهای قشری نیست که بسته خواستن و نخواستن و یا دوست داشتن و نداشتن بشود. لذا بزرگانی که طوع را به مؤمنان و کره را به منافقان نسبت داده‌اند، راه صوابی نپیموده‌اند: «أن المؤمن يسجد له طوعاً والكافر يسجد له كرهاً بالسيف» (طبرسی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۴۳۷)، چراکه مخاطب این آیه به موجودات در زمین و آسمان اشاره ندارد که بخواد برای مؤمن یا غیرمؤمن باشد، بلکه به خود آسمان و زمین و تمام محتویات آن اشاره دارد. علامه طباطبائی می‌فرماید فرق بین سجود ظاهری و تکوینی در اصالت و مجازی بودن آن است:



” فذلّة المكونات و ضعتها تجاه ساحة العظمة والكبرياء ذلة و ضعة حقيقية بخلاف الخرور على الأرض و وضع الجبهة عليها فإنه ذلّة و ضعة بحسب الوضع والاعتبار؛ خضوع اجزا و جایگاه آن‌ها در مقابل عرصه عظمت و سرافرازی، خضوع و ذلت واقعی است، برخلاف 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 سجود سایه‌ها به میان آورد که بسیار قابل تأمل است. شاید بتوان به علت و فاعل بالتسخیر در فلسفه اشاره کرد: فاعل وقتی فعلش را به آن نسبتی دهی ولی از این جهت که خود این فاعل، یک فاعل دیگری دارد که فوقش است که به آن فاعل ما فوقش، این فاعل و فعلش نسبت داده می‌شود، یعنی خودش و فعلش معلول آن فاعل است پس این فاعل مادون، در فعلش مسخر فاعل مافوق 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 ساجدالوجود و واجب‌الوجود هستند و چیزی ساجدِ ساجد نیست.

سایه امری است عدمی و عبارت است از نرسیدن نور به خاطر حائل شدن جسم در برابر نور، و سرّش این است که هرچند سایه امری است عدمی، ولی 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 سایه‌ای ساجد صاحب سایه خویش است، سایه انسان هم ساجد انسان است، انسان همچون همه موجودات، در مقام ظلی و امکانی و ماهوی است، نسبت به ذات ربوبی، ساجد رب متعال است.

۲-۱. کرنش فراگیر

یکی 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 قَانِتُونَ»



(بقره/۱۱۶)؛ «و گفتند: «خداوند فرزندی برای خود انتخاب کرده است». او منزّه و مبرّاست، 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 فرمان برداری است. سپس هر گونه استقامت و استواری در راه دین «قنوت» نامیده شده است. راغب اصفهانی طاعت خاضعانه را قنوت می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۷، ص ۶۸۵). زبیدی (۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰۹) هم اصل آن را طاعت می‌داند. مؤلف التحقيق 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 «و قوموا لله قانتین» (بقره/۲۳۸) و «یا مریم اقنّی لربک واسجدي...» (آل عمران/۴۳) یا تکوینی، نظیر «وله من فی السّماوات والأرض کلّ له قانتون» (بقره/۱۱۶). در واقع، خداوند متعال می‌فرماید: کنه ذات جمیع ممکنات، عین التعلّق است به علت موجدّه خود، و ظهور این ربطیت می‌شود قنوت و خشوع و خضوع.

عبدالرزاق (۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۱) 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، وهو غاية الطاعة والقيام بحقه إذ هو الوجود المطلق، فلا يوجد بدونه شیء؛ آن‌ها با وجود او وجود دارند و با فعل او فاعل می‌شوند و فی نفسه وجود ندارند».

صدرای شیرازی در مفاتیح الغیب می‌فرماید همه هستی در مواجهه با خداوند دارای کرنشی مستدام است: «كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ بِالْعُبُودِيَةِ التَّامَةِ وَالرَّجُوعِ الذَّاتِي وَالْانْخِرَاطِ الْوُجُودِي» (ملاصدرا، ۱۳۵۶، ج ۳، ص ۴۲۸).

اگر خداوند را علت حقیقی بنامیم و بدانیم، و موجودات را معالیل این علت بدانیم، و معالیل را دارای عینیت و نه تنها سنخیت با علت بدانیم، جمیع معالیل به واسطه این حکم واجد یک سرافکنندگی پایدار وجودی‌اند که این حیثیت قنوت نامیده می‌شود.

علامه طباطبائی «كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ» را برهانی تمام عیار معرفی می‌کند؛ برهانی استوار بر برهان قیومیت خداوند متعال (طباطبائی، 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 آن جاکه مالک حقیقی عالم است، در مملوک خود تصرف نموده است و از نشئه دنیا به آخرت می‌برد. این معنا با جمله «كُلُّ لَهُ قَانِثُونَ»



تأکید می‌شود، چون «قنوت» به معنای لازم بودن اطاعت با خضوع است، همچنان‌که راغب نیز این‌طور معنا می‌کند، و مراد از اطاعت با خضوع، به‌طوری که سیاق می‌رساند، اطاعت تکوینی است نه اطاعت دستورات شرعی (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۲۴).

۱-۳. وجه فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که حکمی گسترده و اطلاقی و فراگیر را بیان می‌دارد آیه وجه ذات ربوبی است، به این معنا که تمامیت هستی را وجه اقدس الهی در بر گرفته است: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره/۱۱۵)؛ «از آن خداوند است مشرق و مغرب، و به هر سو رو کنید آن جهت از آن خداست، آری خدا گشایشگر داناست».

همه هستی مجلا و مظهر اویند، او را منعکس و نمایان می‌کنند، و حتی در اراذل اشیا به حکم آیه مذکور می‌شود شاهد حق متعال بود. وجود چیزی نیست که طرف و جهت و زمان داشته باشد، هر طرف که رو می‌شود به روی او رو شده است. سید حیدر آملی (۱۳۵۶، ص ۳۰۳) همه هستی را نمود و جلوه حق متعال بیان داشته است: «لیس فی الوجود سوی الله تعالی وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالکل هو وبه ومنه وإلیه».

وجود بما هو وجود به سبب نداشتن و غیر و ثانی و غیر نداشتن مکان و زمان و تعین و تشخیص خاص ندارد، همان‌طور که علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمه فرمود ماهیت خداوند متعال هم انیت اوست، به این معنا که بین ذات و ذاتیات خداوند متعال دوئیتی وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۶۷). توجه به تمام جهات، توجه به سوی خداوند است، از این‌رو اشاره‌بردار نیست، نه بدین جهت که جایی نیست، بلکه بدان جهت که همه‌جا را پر کرده است، چنان‌که حاجی سبزواری سروده 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 معنی‌الاعم و چه در الهیات به معنی‌الاخص به‌وضوح 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 این‌رو هر وقت و به هر جا رو شود به او رو شده است.

صدرای شیرازی فرمود: اگر در موطن وحدت وجود زیست کنیم، نباید بگوییم ما او را در



جلوات می بینیم، بلکه اوست که خود را می بیند: «رأيت ربِّي وربِّي وُلولا ربِّي ما رأيت ربِّي» (ملاصدرا، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۰).

۴-۱. تسبیح و تقدیس فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که به دفعات در قرآن کریم بدان اشاره شده است، آیه بیانگر تسبیح موجودات، آن هم به صورت عمومی و همیشگی است: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (اسراء/۴۴)؛ «هفت آسمان و زمین و هر چه در آن هاست همه به ستایش و تنزیه خدا مشغول اند و موجودی نیست در عالم جز آن که ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست، ولی شما تسبیح آن ها 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 معنای حرکت سریع در آب یا در هواست، گویی کسی که تسبیح می گوید با سرعت در عبادت پروردگار به پیش می رود. راغب اصفهانی می گوید: «التَّسْبِيحُ: تنزیه الله تعالی. وأصله: المَرَّ السَّريع في عبادة الله تعالی» (راغب اصفهانی، 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 حکایتگری از وجود اصیلی چون باری تعالی ست، در واقع، هر نمودی به اندازه سعه وجودی خویش، خداوند متعال را از نقص عدم ظهور مرتبه خویش، مبرا و منزّه می سازد. به بیان چندگانه آیات قرآن کریم بین شیء و تسبیح و تحمید تساقط برقرار است، نمی توان 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 می کند.

عالم، عالم ماهیات است و ماهیات من حیث هی هی هیچ حکمی را واجد نیستند، بلکه تمامی شئون خویش را از وجود دریافت می کنند و این متجلی ساختن وجود از متون و انحای 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 تمام‌کننده ارکان توحیدی می‌دانند و می‌فرمایند تسبیح یعنی تنزیه ذات و صفات و افعال حق تعالی از جمیع نقوص:

”الركن الرابع هو «التسبيح» وهو مقام التنزيه عن التوحيدات الثلاثة، فإنَّ فيها تكثير وتلوين. وهو مقام التنزيه والتمكين؛ وبه يتم التوحيد؛ ركن چهارم تسبیح است که همان مقام تنزیه از توحیدات سه‌گانه باشد، زیرا در آن‌ها کثرت و رنگارنگی وجود دارد و تسبیح مقام تنزیه تمکین است و توحید به واسطه تسبیح کامل و تمام می‌شود (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۰).

ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم این‌گونه دارد:

”حقیقة التسبیح وروحها تجرید الذات الإلهیة عن علائق الأكوان وشوائب الحداث والإمكان؛ حقیقت تسبیح وروح آن یعنی مجرد دانستن ذات الهی از علایق مادی و شوایب 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 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 است شهودی و ذوقی که به صراحت لکن «لا تفقهون تسبیحهم» فقاها دل را طالب است.

ابن عربی در خصوص کیفیت ادراک تسبیح می‌فرماید:

”فلو كان تسبیح حال كما يزعم بعض علماء النظر لم تكن فائدة في قوله «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ» وصلت إليها ووقفت عليها؛ اگر تسبیح حال بود، چنان‌که بعضی از علما گمان کرده‌اند، فایده‌ای در این قول خداوند نبود: «ولكن تسبیح را نمی‌فهمند» (ابن عربی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۹).



تسبیح لسانی و ارادی و حقیقی موجودات چیزی است که جز برای اولیایی الهی یعنی آنان که به نورانیت باطن و فقاقت دل رسیده‌اند امکان‌پذیر نیست.

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 می‌شود. یعنی آنچه قرآن درصدد بیان آن است، فراتر از زبان حال است. طبق این دیدگاه، همه موجودات عاقل و شاعرند و علاوه بر آن که به زبان حال مسبح و حامد پروردگارند، 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 ناطقه‌اند. 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 می‌کنند:

”والحق أن التسبيح في الجميع حقيقي قالي غير أن كونه قالياً لا يستلزم أن يكون بالفاظ موضوعة وأصوات مقروعة؛ تسبيح تمامی موجودات تسبیح حقیقی و قالی است، البته قالی بودن تسبیح لزوماً اثبات صوت را به همراه الفاظ نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۱۱۶).

برخی تسبیح موجودات را به معنای «دلالت هستی و همه موجودات بر ذات باری عالی و صفات کمالیه او» تفسیر نموده‌اند. در نظر این عده، تسبیح موجودات با زبان حال و تسبیح تکوینی است، چنان که گفته‌اند: رنگ رخساره خبر می‌دهد از سر ضمیر. حکیم ابونصر فارابی، یکی از حکمای بزرگ جهان اسلام، عبارت بسیار نغز و شیرینی دارد. این حکیم والامقام تسبیح موجودات را ظاهراً حالی دانسته‌اند، لذا می‌فرماید:

”صَلَّتِ السَّمَاءُ بِدُورَانِهَا، وَالْأَرْضُ بِرَجْحَانِهَا، وَالْمَاءُ بِسِيلَانِهِ، وَالْمَطَرُ بِهَطْلَانِهِ وَقَدْ تَصَلَّى لَهُ وَلَا تَشْعُرُ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ؛ آسمان با گردشش و زمین با استواری‌اش و آب با جریان‌ش و باران با فرو ریختنش، در حال نمازند، اما نمی‌فهمند (فارابی، ۱۳۶۷، ص ۷۱).

غرض آن که، همه موجودات، حق را تسبیح می‌کنند، اما انسان‌های عادی تسبیح آن‌ها را نمی‌فهمند، نه این که نمی‌شنوند. گاهی انسان می‌شنود، ولی نمی‌فهمد. عمده فهمیدن



است. اولیای الهی زبان طبیعت را هم می‌شنوند و هم می‌فهمند. «فقه الطبیعة» و «فقه تسبیح موجودات» نصیب داود (ع) و شاگردان مکتب او شده است. براهین متقن فلسفی و مبانی عرفانی نیز بحث «تسبیح جهان هستی» را مورد تأیید قرار داده و بر علم، شعور و ادراک هستی تأکید ورزیده‌اند. بر اساس مبانی فلسفی، همان‌گونه که برای هر یک از اشیای عالم مرتبه‌ای از وجود و ظهور محقق است، مرتبه‌ای 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 بهره‌ای که از وجود برده‌اند، به تفاوت مراتب یافت می‌شود. 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، خودبه‌خود سایر شئون حیات یعنی علم، اراده و شعور را نیز دارا خواهد بود.

۵-۱. دعای فراگیر

از دیگر آیاتی که حکمی هستی‌شناسانه و فراگیر را بیان می‌دارد آیه دعای فراگیر است: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن/۲۹)؛ «تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند از او تقاضا می‌کنند و او هر روز در شأن 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 اگرچه 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 تنهایی و انفکاک خواست. خداوند متعال یعنی وجود مطلق در جمع موجودات مقید تنیده و بافته شده است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه نفی خواست لسانی را قائل شده‌اند:

» «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 خدايند، هستی شان بسته به خدا، و متمسک به ذیل غناي

وجود اويند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۹، ص ۱۶۹).

عبدالرزاق کاشانی هم می فرماید:

” 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
سرفقر و افتقار و غایت ذلّ و اضطراب به زبان استعدادی که از فیض اقدس یافته، ابداً
دائماً در دعاست و آن به وجهی اجابت اوست مر داعی حق را، و به وجهی سؤال او بر
حق، ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (کاشانی، ۱۳۹۸، ص ۳۳۷).

ابن عربی نیز این درخواست را مختص به تمام هستی می داند، اما آن را مرتبه مند می داند:

” فَإِنَّهُ مَا مِنْ مَوْجُودٍ إِلَّا وَهُوَ سَائِلُهُ تَعَالَى، لَكِنْ هُمْ عَلَى مَرَاتِبٍ فِي السُّؤَالِ،
فَأَمَّا الَّذِينَ لَمْ يَوْجِدْهُمْ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ سَبَبٍ فَإِنَّهُمْ يَسْأَلُونَهُ بِلَا حِجَابٍ، وَمِنْهُمْ مَنْ
أَوْجَدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ سَبَبٍ يَتَقَدَّمُهُ، وَهُوَ أَكْثَرُ الْعَالَمِ؛ هِيَ مَوْجُودٌ نِيسْت مَكْر
این که از خداوند درخواست می کند، اما این درخواست مراتب دارد، برخی بدون
حجاب و واسطه و برخی با واسطه که اکثر موجودات این چنین اند (ابن عربی، ۱۳۷۷،
ج ۵، ص ۳۷۰).

هر موجودی هم از وجود است و هم به وجود و هم در وجود و هم با وجود. لذا خداوند متعال فرمود:
﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ و این احاطه 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 تشائی این حقیقت برقرار و
متحقق است.

علامه طباطبائی در ضمن آیه ۱۱ سوره فصلت، به تفکیک بیان تشریعی و تکوینی اشاره می کند: بدون
شک مورد و مقام آیه مورد تکوین است، در نتیجه این که به آسمان و زمین فرمان می دهد که ﴿اَنْتِبَا طَوْعاً وَّ
كَرْهاً﴾؛ «چه بخواهید و چه نخواهید باید بیابید»، کلمه و فرمان تکوینی است نه این که خداوند چنین
سخنی گفته باشد، بلکه همان امر تکوینی است که در هنگام ایجاد موجودی صادر می کند و آیه ﴿اِنْمَّا اَمْرُهُ
اِذَا ارَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ از آن خبر می دهد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۵۵۴).



هم او این‌گونه بیان داشته است: باید دانست که تذلل و تواضع همه موجودات در برابر ساحت پروردگارشان خضوع و تذلل ذاتی است که هیچ موجودی از آن منفک نیست، و آن از هیچ موجودی متخلف نیست. پس به طور مسلم، خضوع موجودات به طوع و بدون سفارش خواهد بود، و چگونه به سفارش و اکراه باشد، درحالی‌که هیچ موجودی از خود هیچ چیز ندارد تا درباره‌اش کراهت یا امتناع مطرح شود:

”ثم إنَّ هذا التذلل والتواضع الذي هو من عامة الموجودات لساحة ربهم عز و علا خضوع ذاتي لا ينفك عنها ولا يتخلف فهو بالطوع ألبته وكيف لا وليس لها من نفسها شيء حتى يتوهم لها كراهة أو امتناع وجموح (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱۱، ص ۳۲۱).“

فیض کاشانی در تفسیر آیه‌ای که در ادامه آمده است، می‌گوید که پاسخی که آسمان و زمین داده‌اند گفتاری نبود، بلکه احوالی بود:

”فالبلید يفتقر في فهمه إلى أن يقدر لهما حياة وعقلاً وفهماً للخطاب وخطاباً هو صوت وحرف تسمعه الأرض وتجبب بصوت وحرف وتقول: أتينا طائعين، والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال“؛ انسان‌های کوتاه‌نظر چنین می‌اندیشند که آسمان و زمین با زبان حرفی پاسخ داده‌اند، درحالی‌که انسان بصیر می‌داند که زبان آن‌ها زبان حال بوده نه زبان گفتاری (کاشانی، ۱۳۹۸، ص ۲۷۴).“

۱-۶. عبودیت فراگیر

از دیگر آیاتی که امری جهان‌شمول را مورد دقت قرار می‌دهد خصوص عبودیت تعمیم‌پذیر است: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم/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 سؤال می‌کند که چه کسی شما را آفریده است، جملگی می‌گویند رب العالمین ما را آفریده است و این جواب اختصاص به متدینان نخواهد داشت، بلکه هر چه در هستی هست، مخاطب این سؤال و جواب‌گو در قبال آن 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 مکان‌هاست، یعنی در متن وجودی ولایه‌های حقیقی موجودات این اعتراف و اقرار حاکم



و محیط است. ذات و تکوین موجودات به سبب هویت فقری و امکانی، وجودی را رب خویش می‌دانند که از جنس آنان نیست، وجودی که مانند خودشان مرکب و محدود و صاحب ماهیت نیست، اگرچه انسان‌ها به سبب توغل و فرورفتگی در عالم طبع، از این فریاد و اقرار درونی خویش غافل و ناسی‌اند، اما اگر بتوانند کمی خود را پالایش و پیراسته کنند، این ندای فراگیر و پیوسته را ادراک می‌کنند.

صورت مرآتی، بنده 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 شئون خود حکایت از شخص می‌کند. خداوند متعال می‌فرماید تمام در تمام ازمنه و امکانه، عبد وجود خواهید بود، چه بخواهید و چه نخواهید، چه بدانید و چه ندانید.

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

همه هستی معبودند، چرا که واجد ماهیت‌اند و ماهیت در اصل وجود خود نیازمند و تهی است، لذا هر چه 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 موجود دارای فهم و شعور، همین که تشخیص بدهد که مخلوق است تشخیص می‌دهد که بنده است. این چیزی نیست که اتخاذ و جعل بردارد، و خداوند درباره کسی بفرماید من فلانی را بنده خود اتخاذ کردم یا او را بنده قرار دادم. بندگی به این معنا عبارت است از این که موجود هستی‌اش مملوک برای رب خود باشد، مخلوق و مصنوع او باشد، حال چه این موجود در صورتی که انسان باشد، در زندگی‌اش به مقتضای مملوکیت ذاتی خود رفتار بکند و تسلیم در برابر ربوبیت رب عزیز خود باشد، یا از رسم عبودیت خارج بوده باشد و به لوازم آن عمل نکند، بالأخره آسمان برود یا زمین، بنده و مخلوق است.

۱-۲. احاطه فراگیر

یکی دیگر از آیاتی که خداوند متعال همه هستی را در آن مشترک معرفی می‌کند، هویت محاطیت است: «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء/ ۱۲۶)؛ «هر چه در آسمان‌ها و هر چه در زمین هست، از آن خداوند است و خداوند بر هر چیزی احاطه دارد».



خداوند مالک کل هستی است، یعنی کل هستی مملوک اویند، و همچنین همه هستی نسبت به خداوند محاط‌اند. در این آیه، دو حکم از احکام فراگیر هستی چون مملوک و محاط بودن مطرح شده است. خداوند متعال می‌فرماید موجودات عالم یا تنها مملوک‌اند یا هم مملوک‌اند و هم مالک، اما تنها وجودی که مالک علی‌الاطلاق است خداوند است. خداوند متعال از هیچ جهت مملوک نیست و چون مملوک نیست محاط هم نیست. او بر تمام اطوار و شئون هستی سیطره و هیمنه و احاطه دارد. این حقیقت فراگیر و پایدار، خاص وجود است، جایی و حالی و زمانی نیست، که وجود کم‌رنگ و محتاج شود. علامه طباطبایی می‌نویسد: حق سبحانه محیط به کل است، احاطه بدان معنا که صله آن حرف «باء» است نه «علی»، زیرا احاطه با حرف «علی» مانند احاطه مثلاً گنبدی بر فضای داخلش است، به خلاف احاطه با «باء» که به تاروپود محاط احاطه دارد... ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾ (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۱۲۰).

البته نحوه مالکیت خداوند مانند مالکیت مملوکان نسبت به املاکشان نیست که دارای جدایی و انفکاک از ملک خویش‌اند، بلکه در خداوند متعال، مملوکان او فی الواقع امتداد و تجلی مالک است، مانند این‌که زید مملوک انسان است و یا حرف، مملوک کلمه است. این مهم در خصوص احاطه هم برقرار است، مانند احاطه چادر فرد بر فرد نیست، بلکه مانند احاطه عدد بر اعداد است یا مانند احاطه آب بر موج و احاطه خورشید بر شعایش. علامه می‌نویسد: «خدای سبحان مالکی است غیرمملوک و محیطی است که کسی به او احاطه ندارد، به خلاف مولی‌های بشر و رؤسا و پادشاهان که جز از بردگان و رعایا و زیردستان 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، یک‌تنه حکومت نمی‌کنند، بلکه به وسیله بعضی دیگر این قهر و غلبه را به دست می‌آورند، و اگر نسبت به بعضی ظلم می‌کنند، با کمک بعضی دیگر است، و به همین جهت، اگر روزی اراده همین کمک‌کاران، مخالف اراده او شود، او را از ریاست و سلطنت می‌اندازند و دیگر نمی‌تواند در مقام خود ثابت بماند (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۴۴).

محاطیت وصفی دیگر از جمله اوصاف هستی‌شناسانه و تعمیم‌پذیرانه است که هیچ قید سلبی را بر نمی‌تابد، بدین معنا که همه موجودات دانسته و ندانسته، خواسته و نخواست‌ه تحت وجود موجودیت دارند.



۲. علامه طباطبائی و فراگیری فلسفی

علامه طباطبائی با تأسی و پیروی از حکمت متعالیه، الوجود را به سبب غنای ذاتی‌اش و نیازمندی کل معالیل و مخلوقات و ظهورات به جناب واجب الوجود، همه عالم را عین ربط به علة‌العلل دانسته و هر ظهور و ماهیت و تشائی را حاکی جنبه و حصه‌ای از وجود منبسط و بسیط حقیقه‌الحقایق معرفی کرده است. هم ایشان بینونت ذاتی را بین معالیل و علت محال دانسته و کل هستی را یک وجود فراگیر و پایدار و ماندگار به پایداری و گسترده‌گی وجود بیان داشته است. او در نه‌ایه‌ الحکمه و بدایه‌ الحکمه و بخش‌هایی از اصول فلسفه و روش رئالیسم، با تأکید بر نفس برهان «لمی» در خصوص علة‌العلل و واجب الوجود و همچنین ضعف برهان «انی»، بر برهان «ان ملازم دلیل» تمسک بسته و از دل و صمیم احکام بدیهی، احکام دیگر را استنتاج و استدلال نموده است.

علامه طباطبائی براهین لم و ان را در خصوص وجود بما هو وجود روا نمی‌دارد (زیرا برهان لم از علت به معلول می‌رسد، درحالی‌که وجود بما هو وجود علتی ندارد و برهان ان نیز از معلول به علت می‌رسد و یقینی نیست، درحالی‌که فلسفه با برهان یقینی سروکار دارد) و تنها از برهان ان ملازم دلیل (نه برهان انی که از معلول به علت می‌رسد)، دفاع می‌کند:

” برهان الإن فقد تحقق فی باب البرهان أن السلوك من المعلوم إلى العلة
لا یفید یقیناً فلا یبقی للبحث الفلسفی إلا الإن الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامة
فیسلک فی من أحد المتلازمین العامین إلى الآخر؛ در باب برهان گفته‌ایم که برهان
انی حرکت از معلول به سمت علت است و مفید یقین نیست، مگر برهان انی که از
ملازمات عامه استفاده می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۳).

ایشان قائل است که محمول باید از تحلیل متن وجود هر حقیقتی، بدون استعانت از واسطه حاصل شود و حمل گردد و در باب تصدیق به وحدت و اصالت وجود این معانی را جزء محمولات من صمیمه می‌دانند که از صمیم خود وجود دریافت شده است و امری ورای وجود در تحقق این فرایند دخالت نداشته است.

رهیافت دیدگاه علامه طباطبائی در حل بیان‌ها و مدعیات اطلاق مدار آیات قرآن کریم،



آیاتی که حکایت از فراگیری هستی دارد، بسیار مؤثر واقع شده است. در واقع، تنها راه تحلیل آیات هستی‌شناسانه به قید کلیت، تفسیر آن‌ها با رویکرد وجودشناسی است. برخی بزرگان در نیازمندی به گفتمان فلسفی در تفسیر آیات فراگیرانه هستی این چنین گفته‌اند:

”بدان که نمط‌های چهارگانه اشارات و تنبیهات یعنی نمط سوم 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 اعتنا 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 تمهید القواعد 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 نمی‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۲).“

علامه طباطبایی از متن بدهات وجود که آن را بدیهی دانسته و اشتراک معنوی وجود را و همچنین از صقع اشتراک و بدهات، زیادت وجود بر ماهیت و از حاق زیادت و اشتراک و بدهات اصالت وجود و همچنین از هسته زیادت و اشتراک و اصالت و بدهات تشکیک و بساطت آن و همچنین از میان این احکام، وحدت وجود را اثبات نمود. سیر استدلالی و هندسه برهانی و سازه منسجم و نظام‌مند ایشان، بستر تأویل و تفسیر آیات فوق خواهد شد. در واقع، آیات هستی‌شناسانه و مدعیات جهان‌شمولانه قرآن کریم، که محصول روش وحیانی است، و در گفتمان ایمان‌گرایانه تبیین شد، به‌تمامه با روش عقلانی و گفتمان خردگرایانه هم‌سو و مطابق شده است. بسامد بینش اصالت و وحدت و بساطت و تشکیک با بیان‌های متنوع و در عین حال واحدی، مفسر آیات خواهد بود.

عبودیت فراگیر که در سوره مریم به آن اشاره شده است، به معنای وجود حرفی و ربطی تمامی ممکنات و ماهیات و فقر ذاتی است. در واقع، طبق دیدگاه فلسفی، عبد در این جا ظهور و معبود ظاهر معنا می‌شود و یا عبد ممکن و معبود واجب مطرح می‌شود، چراکه غیر از این دیدگاه، تأمین‌کننده بیان تعمیم‌پذیر قرآن نیست. قرآن کریم با تمام صراحت کل هستی را عبد معرفی می‌کند. از این رو بایسته است بیانی انتخاب شود که با انسان‌های 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 شأنی از موجود با اندازه گستره وجودی خویش، مسبح الوجود است. در واقع، تسبیح حکایت مسبح است از پیراستگی حد وجودی خویش از واجب الوجود؛ به این معنا که هر حدی نمایش دهنده کمالی از کمالات بی حد است.

در آیاتی که سخن از سجود همگانی به میان آمده است، در واقع، ممکنات جملگی ساجد واجب الوجودند و این امر به اختیار و آگاهی نیست، بلکه مسجود همان ابط البساط است و در این جا سجود یعنی نیاز و وابستگی موجودات در محضر واجب الوجود که ذاتاً عین کرنش است.

تأویل فلسفی تسبیح و تحمید ارتباطی قریب با حوزه دوگانه محدود با نامحدود دارد. لذا نسبت حدود با نامحدود، طبق گفتمان فلسفی چهار گونه قابل تبیین است:

تسبیح: هر حدی، در متن نامحدود واقع است. بنابراین برشی از کمال او را نمودار کرده و به همین مقدار، نامحدود را از نقص، منزّه و مبرا نموده است. بنابراین، حدود مسبح متن نامحدود خود، هستند.

تحمید: حدود با نمودار کردن کمالات شیء نامحدود، در خویش، در واقع، او را می ستایند که دارای چنین کمالاتی است. پس حد همواره حامد نامحدود خواهد بود.

تهلیل: از آن جا که حدود، متن مستقلی ندارند و تنها بر متن شیء نامحدود استوار شده اند، پس نشان می دهند که جز نامحدود متن دیگری نیست. پس حد همواره مهلل نامحدود خواهد بود.

تکبیر: با تمام 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 بزرگ تر از توصیفات است که آن ها داشته اند.

نتیجه گیری

اگر بتوان مبانی حکمی ای 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. پربسامدترین ماحصل نوشتار حاضر این مهم است که علامه طباطبائی با تسلط بر روش وحیانی به عنوان



مفسر اسلام، و تسلط بر روش عقلانی به عنوان حکیم متأله، هم سویی بین آموزه‌های نظام ایمان‌گرایی و خردگرایی را آشکار ساخت. با نظر به مبانی فلسفه اسلامی خصوصاً 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 فراگیر و تعمیم‌پذیر که در قرآن کریم بدان اشارات متنوع و متعدد شده است، به درستی توصیف و تحلیل گردید. مدعیات هستی‌شناسانه و جهان‌شمول قرآن کریم با تأیید 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 بدهات 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. دستاورد تجربه شخصی و اشراقی پیامبر اکرم (ص) در مقام عینیت با خردمندی است، به این معنا که خرد فلسفی و دریافت قلبی هیچ تضاد و تباینی را برنمی‌تابد. علامه طباطبایی با بهره‌وری از تفکر فلسفی خویش نشان داد که عبودیت و سجود و سؤال و تسبیح بدون هیچ قید و حدی، بر تمام موجودات قابل تعمیم و تطبیق است. هر آنچه در عرصه گیتی واجد حیات و تشخیص و تعیین است، چه بخواهد و چه نخواهد و چه بداند و چه نداند، در حال حکایت‌گری دائمی نسبت به واجب الوجود است و با نفس وجود خود در حال کرنش و ستایش نسبت به رب العالمین می‌باشد. یکی از مهم‌ترین مباحث جهان‌شناسی، پیوستگی هستی در احکام خاصی چون احتیاج است، که این مهم مطابق با واقع، بارها با منطوق‌های گوناگون در قرآن کریم اشاره شده است، و این خود حکایت از حقانیت و شرافت و استیلای قرآن کریم خواهد کرد.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۱ق). **فصوص الحکم**. بیروت: التراث.
۲. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۷ق). **الفتوحات المکیة**. بیروت: التراث.
۳. ارشد ریاحی، علی. (۱۳۸۹ش). نقد و بررسی تأثیر آراء فلسفی صدرا درباره وجود بر فهم او از آیات قرآن. **فلسفه و کلام اسلامی**، ۴۳ (۲)، ۱۱-۲۴. <https://sid.ir/paper/118472/fa>
۴. بیات، محمد حسین؛ راستایی، حامده. (۱۳۹۴). سریان علم در موجودات از منظر قرآن مجید و تجلی آن در اندیشه ملاصدرا. **سراج منیر**، ۶ (۲۰)، ۷-۲۷. <https://doi.org/10.22054/ajsm.2015.4542>
۵. آملی، سید حیدر. (۱۳۵۶ش). **المقدمات من کتاب نص النصوص**. تهران: پژوهشهای علمی در ایران.
۶. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۹). **هزار و یک کلمه**. قم: بوستان کتاب.
۷. خزائی، مرتضی؛ ایران دوست، محمد حسین، واسعی، هادی. (۱۴۰۱). بررسی مصادیق قرآنی حکمت متعالیه در حوزه جهان شناسی. **مطالعات قرآنی**، ۱۵ (۵۸)، ۱-۲۷. [QSF.2023.1958865.2862/10.30495](https://doi.org/10.22054/ajsm.2015.4542)
۸. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۰ش). **مصباح الهدایه**. تهران: مؤسسه تنظیم نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۷ق). **مفردات الفاظ قرآن**. بیروت: دار القلم.
۱۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۷ق). **شرح المنظومه**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۹ش). **نهایة الحکمه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸ش). **تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۲ش). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۸۵ش). **بداية الحکمه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۸۲ش). **مجمع البیان**. تهران: ناصر خسرو.
۱۶. طهرانی، سید محمد حسین. (۱۳۶۵ش). **الله شناسی**. قم: قلم.
۱۷. فارابی، ابونصر. (۱۳۶۷ش). **فصوص الحکم**. مشهد: مرتضی.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۶۷ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۹۸ش). **مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی**. قم: انتشارات بیدار.
۲۰. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۷ش). **بحار الأنوار**. قم: اسماعیلیان.
۲۱. زبیدی، مرتضی. (۱۳۷۲ق). **تاج العروس**. بیروت: دار الفکر.
۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد صدرا.
۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۶ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد صدرا.
۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۳ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد صدرا.
۲۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۹ش). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد صدرا.