

جستاری در آراء کلامی علامه طباطبائی^(ره) در تفسیر المیزان

محمد شعبان پور*

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۱/۲۶)

چکیده

از ابتکارهای علامه طباطبائی (ره) در حوزه تفسیر و کلام این بود که میان این دو علم پیوند منطقی و فلسفی ایجاد نموده است و تمام تلاش و کوشش علمی خویش را در این راه صرف نمود تا تبیین کند که قرآن و متن قطعی دین در برخورد با مسائل کلامی و اصول فلسفی چه دیدگاه و پیامی را ارائه می‌دهد. به همین منظور، تنها تفسیری که توانسته این خواسته را پاسخگو باشد و مطلب مورد نظر را انعکاس دهد، تفسیر المیزان بوده است. این مقاله در صدد است تا به روش تحلیل محتوایی، برخی از آراء کلامی و فلسفی علامه همچون خاستگاه دین، توحید ربوبی، عذاب دائمی کفار، رجعت و شفاعت را از منظر قرآن و با توجه به استفاده از آیات مورد نظر مورد پژوهش قرار دهد.

واژگان کلیدی: قرآن، علامه طباطبائی (ره)، تفسیر المیزان، فطری بودن دین، توحید ربوبی، عذاب دائمی کفار، رجعت، شفاعت.

* E-mail: mohammadshabanpour@gmail.com

مقدمه

علامه سید محمد حسین طباطبائی مردی متفکر و دارای اندیشه عمیق بود و در مباحث علمی از دایره برهان خارج نمی‌شد و مواضع مغالطه، جدال، خطابه و شعر را به خوبی از برهان جدا می‌کرد و هیچ‌گاه مسائل مختلف فلسفی، کلامی، شهودی، عرفانی و ذوقی را به هم خلط نمی‌کرد، بلکه هر یک را در جای خود تفسیر می‌نمود. سبک و روش تفسیری وی که برگرفته از روش استادش، مرحوم حاج میرزا علی آقای قاضی، بود نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ زیرا گرچه معروف است که روش وی در تفسیر شریف المیزان تفسیر آیات به آیات است، اما از مختصات دیگر این تفسیر ورود در بحث‌های مختلف، علاوه بر بیان‌های قرآنی است، همچون بحث‌های روایی، اجتماعی، تاریخی، فلسفی و کلامی که هر یک جداگانه بحث شده است. البته این تفسیر ویژگی‌های دیگری نیز دارد که ما در صدد بیان آنها نیستیم (برای آگاهی بیشتر در این باب، ر.ک؛ طهرانی، ۱۴۱۷ق: ۶۵). در بین فلاسفه و متکلمان اسلامی نظرات علامه منحصر به فرد است که در قالب اصول خاص و ابتکاری ایشان ارایه شده است. وی با استفاده از میراث فلسفی فلاسفه گذشته همچون ملاصدرا، ابن سینا و... و نبوغ فکری خویش چندین اصل اختصاصی در فلسفه و کلام اسلامی ارایه داده‌اند. نوشتار پیش رو برخی از این اصول همچون فطری بودن دین، توحید ربوبی، عذاب دائمی کافران و... را در حدّ یک مقاله مورد بازبینی قرار می‌دهد. تلاش می‌کند تا این اصول را در قلمرو دیدگاه علامه با آیات قرآن در تفسیر المیزان تطبیق نموده، پیوند و ارتباط آیات را با بحث‌های کلامی مشخص نماید. لذا هدف اصلی این مقاله تبیین این اصول و ایجاد پیوند منطقی میان دو دیدگاه قرآنی، فلسفی و کلامی علامه طباطبائی(ره) است و پاسخ به این سؤال که: ابتکار علامه در حوزه «تفسیر و کلام» چه بوده است؟

۱- خاستگاه دین

بحث در مورد خاستگاه و منشاء دین همچون بسیاری دیگر از مباحث فلسفه دین و الهیات جدید از تشکیک‌ها و پرسش‌های انسان دوره جدید است. به عقیده بسیاری از دانشمندان، عاری نبودن جهان از دین نه در گذشته و نه در آینده و علاقه دائمی مردم به دین یکی از واقعیت‌های ملموس جامعه بشری است. این حقیقت، متفکران بسیاری را به تأمل در راز دینداری فراخوانده است و دیدگاه‌هایی گوناگون پدید آورده است و هر کسی برای پاسخ به این پرسش، از ظن خود و با توجه به حوزه مطالعاتی و تخصصی خود، امری را به عنوان منشاء ایمان دینی معرفی کرده و تنها آن را خاستگاه همه ادیان و باورهای دینی دانسته است. از نمونه‌های شاخص این نگرش، گروهی

هستند که با رویکرد الهادی، عواملی، همچون ترس از حوادث طبیعی ناآگاهی از علل واقعی پدیده‌ها، عقده‌های روانی و... را در پیدایش و گرایش دین مؤثر دانسته‌اند و جمعی دیگر نیز بر کارکردهای اجتماعی آن، همچون تمایل به حفظ انسجام اجتماعی انگشت نهاده‌اند (جستارهایی در کلام جدید، ۱۳۸۱: ۱۸۵ و یوسفیان، ۱۳۸۹: ۲۴). از سوی دیگر، کم‌نیستند اندیشه‌شمندانی که با تکیه بر عواملی چون عقل و فطرت بر منشاء الهی دین تأکید می‌ورزند.

۱-۲) نظریه علامه درباره خاستگاه دین

حکیم متأله با استعانت از قرآن و روایات معصومین (ع) بر فطری بودن دین تأکید می‌کند و درباره تحلیل آن می‌نویسد: «انسان به طور فطری سعادت‌خواه است و سعادت خود سببی می‌خواهد که مغلوب نباشد و تکیه‌گاهی می‌طلبد که هرگز منهدم نشود تا زندگی را به وی ارتباط دهد و یک آرامش درونی واقعی پیدا کند و خواسته دین نیز برای انسان همین است؛ زیرا تنها خداوند است که در اراده خود هرگز مغلوب نمی‌شود» (طباطبائی، بی‌تا: ۱۱).

۱-۲) فطری بودن دین در قرآن

علامه در تفسیر المیزان ذیل آیه ۳۰ سوره روم به فطری بودن دین اشاره کرده‌اند: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده است. دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند! ﴿

در بحث نسبتاً طولانی از متن آیه به فطری بودن دین استدلال می‌کنند که حاصل آن اینکه انسان برای اینکه بتواند به سعادت و کمال برسد، باید از قوانینی پیروی کند که او را به سعادتش نزدیک کند و این قوانین و مقررات که قضایایی عملی و اعتباری است، راه عبوری است بین دو منزلگاه او و تابع مصالح او است. بنابراین، انسان با به‌کار بردن این جهازی که خدا برای او آفریده است، به حدّ رشد و کمال خود رسیده است و راه قرب به خدا را طی می‌کند. پس به حکم عقل باید دین — که مجموعه‌ای از قوانینی است که انسان را به سعادت می‌رساند — از احتیاج‌ها و اقتضائات خلقت انسان نشأت گرفته باشد و مطابق با فطرت او باشد و این همان معنایی است که آیه شریفه آن را خاطر نشان می‌سازد (ر.ک؛ طباطبائی، بی‌تا، الف، ج ۱۶: ۲۸۹—۲۸۳). علامه ذیل آیات دیگری

نیز بحث فطری بودن دین را آورده‌اند، نظیر آیات ۶۳، ۶۴ و ۷۹ سوره انعام، آیه ۱۷ سوره اعراف، ۹۸ و ۹۹ سوره حجر و ... (ر.ک؛ همان، ج ۷: ۱۹۹-۲۰۱ و همان، ج ۸: ۳۱۳).

۳-۱) فطری بودن دین در روایات

علامه در تفسیر المیزان علاوه بر آیات فوق در یک بحث روایی، از روایات متعددی مبنی بر فطری بودن دین بهره گرفته است و ذیل یک حدیث منقول از رسول گرامی اسلام(ص) بیان لطیفی دارند.

«عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): لَا تَضْرِبُوا أَطْفَالَكُمْ عَلَى بُكَائِهِمْ فَإِنَّ بُكَائَهُمْ أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٍ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَرْبَعَةٌ أَشْهُرُ الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ (ص) وَأَرْبَعَةٌ أَشْهُرُ الدَّعَاءِ لَوْلَا دِيَّةُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ مِنْ رَسُولِ خَدَا (ص) نَقَلَ كَرَدْنَا أَنَّ حَضْرَتَ (ص) فَرَمُودْنَا: كُودكَانَتَانِ رَا بَه خَاطِرِ اَيْنَكِهْ گَرِيهْ مِي كَنَنْد، نَزْنِيد؛ زِيْرَا گَرِيهْ طُفْلِ تَا چَهْرَمَاهْ گَوَاهِي شَهَادَتِ بَه لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اسْتِ وَ تَا چَهْر مَاهْ دِيگَرِ صَلَوَاتِ بَرِ پِيغَمْبَرِ اسْتِ وَ تَا چَهْر مَاهْ دِيگَرِ دَعَا بَه جَانِ پَدْرِ وَ مَادَرِ اسْتِ» (ابن بابويه قمی، ۱۴۱۶ق: ۳۳۱).

علامه طباطبائی می‌فرماید: «این حدیث شریف ضمن اثبات فطری بودن دین، لطیف‌ترین معنا و اشاره به این نکته دارد که چگونه فیض باری تعالی از طریق مجاری واسطه جریان پیدا می‌کند».

وی در تفسیر حدیث مذکور می‌گوید: «در چهار ماه اول: کودک هیچ کس را نمی‌شناهد، تنها یک چیز را حس می‌کند و آن حاجت و نیازمندی خودش است که با گریه می‌خواهد، آن نیاز را بر طرف کند و چون رافع آن نیاز و حاجت را خدا می‌داند، لذا گریه برای خداست و در واقع، شهادت به وحدانیت اوست. در چهار ماه دوم، کودک والدین خود را می‌شناسد، اما بشخصه تشخیص نمی‌دهد، بلکه واسطه‌ای بین خود و رافع نیازهای خود (خدا) می‌بیند و آن واسطه را نبی الهی تشخیص می‌دهد، لذا گریه او در این چهار ماه طلب رحمت از خدا برای نبی مکرم است تا بتواند بدین طریق و به واسطه پیامبر (ص) به خدای خویش برسد. در چهار ماه سوم، کودک والدین خود را به شخصه می‌شناسد و از بیگانه تمییز می‌دهد و لذا گریه او برای جریان رحمت از ناحیه خدا و رسول او برای پدر و مادر است» (ر.ک؛ طباطبائی، بی تا، ج ۱۶: ۲۸۸).

نتیجه اینکه گرچه علامه از عبارات صریح آیه و روایات که به فطرت انسان‌ها اشاره می‌کند، فطری بودن دین را نتیجه می‌گیرند، اما به نظر می‌رسد که دقیقاً از همین جهت و با توجه به آیات

قرآن و روایات، فطری بودن دین، بیان ابتکاری شخصی علامه نیست، بلکه می‌توان به این نکته اذعان نمود که چگونگی تحلیل و مدلل ساختن این موضوع به آیات و روایات از ابتکارهای ویژه او است. نتیجه دیگری که از این بحث به دست می‌آید، این است که با توجه به حجم فراوان آیات و روایات مربوط به این باب و با عنایت به رویکرد تحلیلی علامه طباطبائی به راحتی می‌توان دریافت که هیچ یک از نظرهای جدید در کلام غربی، اعم از نظریه‌های روانشناختی، جامعه‌شناسی و پدیدارشناسی نمی‌توانند از نظر اسلام مورد قبول واقع شوند. به همین منظور، انتقادهای فراوانی بر آنان وارد است. پس دین‌شناسان اسلامی معتقدند که منشاء پیدایش و خاستگاه دین را باید در فطرت انسان جستجو کرد، نه در جامعه و تاریخ و یا در تمایلات انسانی.

۲- توحید در ربوبیت

توحید در ربوبیت به معنای آن است که تنها خدا در اراده، تدبیر و کارگردانی جهان و انسان مؤثر است که به دو صورت تدبیر تکوینی و تدبیر تشریعی جلوه دارد. تاریخ انبیاء نشان می‌دهد که مسأله توحید ذاتی و صفاتی یا حتی توحید در خالقیت نیز مورد مناقشه امت‌های آنان نبوده است و اگر شرکی در کار بوده، بیشتر مربوط به تدبیر و کارگردانی عالم بوده است. برای مثال مشرکان عصر حضرت ابراهیم خلیل(ع) تنها به یک خالق اعتقاد داشتند، ولی به غلط می‌پنداشتند که ستاره، ماه یا خورشید مدبر جهانند و مناظره ابراهیم(ع) نیز با آنان بر سر همین مسأله بوده است (الأنعام/ ۷۸-۷۶). از آیات قرآن استفاده می‌شود که مشرکان عصر رسالت نیز بخشی از سرنوشت خود را در دست معبودهای خود می‌دانستند (یس/ ۷۵-۷۴).

درباره اینکه عقاید شرک‌آمیز چگونه میان انسان‌ها پدید آمده، نظریه‌های مختلفی از سوی جامعه‌شناسان ارایه شده است؛ از جمله اینکه گفته‌اند: مشاهده تنوع پدیده‌های آسمانی و زمینی چنین تصویری را به وجود آورده که هر نوع از آنها تحت تدبیر خدای خاصی قرار دارد (ر.ک؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۲۳). علامه طباطبائی(ره) نیز در این باره گفته‌اند: «میل انسان به داشتن معبود محسوس و ملموس موجب شد که برای خدایان مفروض مجسمه‌ها و نشانه‌های سمبولیک بسازند و به پرستش آنها بپردازند» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۰: ۲۷۲). به خاطر عوامل فوق و دیگر عوامل، تفکر شرک‌آمیز میان بشر شیوع پیدا کرد و بخشی عظیم از تلاش پیامبران برای مبارزه با این تفکر انحرافی صرف شد.

قرآن در آیات متعددی به مشرکان هشدار می‌دهد و آنان را نکوهش می‌کند که چرا برای خدا در امر تدبیر همتیانی فرض کرده‌اند و یا برای آنها شئون خدایی قائل شده‌اند، درحالی که آنها قادر نیستند به خود و پرستش‌کنندگان خود سود و زیانی برسانند (البقره/۱۶۵ و الزمر/۳).

۲-۱) دیدگاه علامه طباطبائی (ره) در توحید ربوبی

حکیم متأله، سید محمدحسین طباطبائی در فصل ششم از مرحله دوازدهم کتاب نه‌ایه‌الحکمه دو یا سه اصل فلسفی را ادعا و اثبات می‌کند. یکی وحدت عالم و اینکه نظام گسترده جاری بر اجزاء آن یک نظام واحد است و دیگری وجود عالم نوری برای عالم مادی و اینکه بالای نظام جهان مشهود، یک نظام عقلی و نوری هم سنخ با آن وجود دارد که مبدأ و علت این نظام ناسوتی است و این سلسله سرانجام به نظام ربّانی در علم حق تعالی می‌رسد که مبدأ و علت همه نظام‌های مادون است. از سوی دیگر، از بدیهیات فلسفی است که علت علت شیء، علت آن شیء نیز می‌باشد و نیز معلول معلول یک شیء، معلول آن شیء هم می‌باشد و چون سلسله علل به واجب تعالی می‌رسد، پس هر موجودی به هر صورت که فرض شود، اثر او خواهد بود. وی پس از طرح این سه مسأله چنین نتیجه می‌گیرد: «إِنَّ الْوَاجِبَ تَعَالَى هُوَ الْمَجْرَى لِهَذَا النَّظَامِ الْجَارِي فِي نَشْأَتِنَا الْمَشْهُودَةِ وَ الْمُدَبَّرِ بِهَذَا التَّدْبِيرِ الْعَامِّ الْمُظِلِّ عَلَى أَجْزَاءِ الْعَالَمِ... فَالْوَجِبُ لِذَاتِهِ رَبُّ لِلْعَالَمِ مُدَبِّرٌ لِأَمْرِهِ بِالْإِيجَادِ بَعْدَ الْإِيجَادِ وَ أَيْسَ لِلْعِلَلِ الْمُتَوَسِّطَةِ إِلَّا إِنَّهَا مُسَخَّرَةٌ لِلتَّوَسُّطِ مِنْ غَيْرِ اسْتِقْلَالٍ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ. فَمِنْ الْمَحَالِّ أَنْ يَكُونَ فِي الْعَالَمِ رَبٌّ غَيْرُهُ لَا وَاحِدَ وَ لَا كَثِيرَ: واجب تعالی است که نظام حاکم در این جهان مشهود را به وجود آورده است و اوست که تدبیر کلی و فراگیر را که بر همه اجزاء عالم سایه افکنده، برقرار ساخته است ... واجب بالذات ربّ و پروردگار عالم است و پس از ایجاد، امر آن عالم را نیز تدبیر می‌کند و اما علت‌های واسطه میان واجب تعالی و فعل او جز آنکه فاعل‌های مسخر برای توسّط‌اند، نقش دیگری ندارند و هیچ استقلالی برای آنها نمی‌توان قائل شد و این همان نتیجه دلخواه ماست. پس محال است که در عالم جز واجب تعالی پروردگاری باشد، خواه واحد باشد و خواه متعدّد» (طباطبائی، بی‌تا، ج: ۲۴۶-۲۴۷).

۲-۲) توحید ربوبی در قرآن

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان بنا بر همان مشرب فلسفی و کلامی خود، آیه ۲۲ سوره انبیاء را تفسیر کرده است و آن را برهانی نموده: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ: اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می شدند (و نظام جهان به هم می خورد). منزّه است خداوند، پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می کنند» (الأنبياء/۲۲).

حاصل استدلال علامه از آیه مذکور چنین است که «اگر فرض شود که برای عالم خدایان متعددی باشد، به ناچار باید این چند خدا با یکدیگر اختلاف ذاتی و تباین حقیقی داشته باشند و گرنه چند اله نمی شدند و تباین در حقیقت و ذات مستلزم آن است که در تدبیر هم با یکدیگر متباین و مختلف باشند و همین که پای اختلاف در تدبیر به میان بیاید، تدبیر هر یک، تدبیر دیگری را فاسد می کند و آسمان و زمین رو به تباهی می گذارد و چون می بینیم نظام جاری در عالم، نظامی است واحد که همه اجزای آن یکدیگر را در رسیدن به هدف خود یاری می دهند و با رسیدن اجزای دیگر به هدفهای خود سازگارند، می فهمیم که برای عالم غیر از یک خدا نیست» (طباطبائی، بی تا، الف، ج ۱۴: ۳۷۵).

وی در ادامه همین بحث و همچنین در *نهایة الحکمة* به شبهات مربوط به این برهان که به برهان تمنع م شهور است، پاسخ می دهد و در پایان نتیجه می گیرد که این تقریر ما از آیه مورد بحث بر توحید ربوبی برهانی مرکب از مقدماتی یقینی است که دلالت می کند بر اینکه تدبیر عام عالمی با همه تدابیر خصوصی که در آن است، از یک مبدأ صادر شده است و اختلاف در آن نیست. لکن مفسران آن را طوری تقریر کرده اند که حجّت بر نفی تعدّد صانع شود. افزون بر این، در همین تقریر هم اختلاف کرده اند و بعضی از آنها مطالبی بر آن اضافه کرده اند که از منطوق آیه خارج است یا حتی بعضی نیز گفته اند آیه شریفه حجّتی است اقلناعی و غیربرهانی که مناسب خواصّ و اهل علم نمی باشد.

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، ذیل آیات فراوانی از قرآن با استفاده از این رأی برهانی بر توحید در ربوبیت استدلال می کند؛ نظیر آیه ۳۱ سوره یونس؛ آیات ۲، ۳ و ۴ سوره رعد؛ آیات ۶، ۸، ۱۰ و ۳۲ سوره ابراهیم؛ آیات ۵۴ و ۵۸ سوره اعراف؛ آیات ۱ و ۱۴ سوره زخرف و ...

۲-۳) توحید ربوبی در روایات

علامه طباطبائی ذیل آیه مذکور در بحث ربوبی برای تأیید نظر خود به روایاتی استناد می‌کند که امام صادق (ع) در بیانی خطاب به هشام بن حکم از طریق «برهان تمنع» به یگانگی خداوند استدلال نموده است. هشام می‌گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: دلیل بر وحدت و یگانگی خدا چیست؟ امام (ع) فرمود: «إِتِّصَالَ التَّدْبِيرِ وَ تَمَامُ الصَّنْعِ كَمَا قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ (الأنبياء/۲۲): به هم پیوستگی و دوام نظام هستی و تمامت آفرینش گواه بر یگانگی اوست، همان‌گونه که خدای عز و جل، می‌فرماید: «اگر در جهان خدایانی جز خدای واحد بود، جهان تباہ می‌شد» (صدوق، ۱۴۱۶ق: ۲۵۰).

آن حضرت در بیان دیگری در «حدیث اهل‌بجه» می‌فرماید: «وَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِينَ آلِهَةٌ مَعَهُ — سُبْحَانَهُ — لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّأَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لَفَسَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى صَاحِبِهِ: اگر در آسمانها و زمین خدایانی با خدای سبحان بودند، هر خدایی با مخلوق خود سرگرم می‌شد و هر کدام می‌خواست بر دیگری غلبه کند و هر یک می‌خواست کار دیگری را فاسد کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳: ۱۶۵).

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، علامه طباطبائی در تقریر بیان امام (ع) در حدیث فوق، از طریق «برهان تمنع» استدلال را بیان کرده‌اند و با استفاده از مقدمات برهان نتیجه گرفته‌اند که اگر خدای عالم متعدّد می‌شد، اصلاً عالمی به وجود نمی‌آمد (مطهری، بی‌تا، ج ۵: ۱۱۷). چنان‌که در ذیل آیه نیز تصریح نموده‌اند که «این روایت بیانی را که ما در ذیل آیه مزبور گذرانده‌ایم، تأیید می‌کند» (طباطبائی، بی‌تا، الف، ۱۴: ۳۹۶).

شهید مطهری نیز دربارهٔ تقریر «برهان تمنع» می‌نویسد: «از این برهان تقریرهایی متفاوت از سوی متکلمین اسلامی ارایه شده است که برخی از آنها بسیار سطحی، عامیانه و غیربرهانی است، اما برخی دیگر از تقریرهای ارایه شده می‌تواند برهانی باشد» (مطهری، بی‌تا، ج ۵: ۱۱۶). آنگاه خود نیز به ارائهٔ تقریر برهانی اقدام می‌کند و شبهات متکلمین را در این باب پاسخ می‌گوید.

وی با استناد به کلمات امیرالمؤمنین علی (ع) خطاب به فرزندش امام مجتبی (ع) در راستای تقویت نظر استادش علامه طباطبائی می‌نویسد: «به نظر می‌رسد این بیان امام (ع) یک دلیل اقناعی بوده باشد نه برهانی، ولی حقیقت این است که این دلیل برهانی است نه اقناعی؛ زیرا آن حضرت خطاب به فرزندش امام مجتبی (ع) می‌فرماید: «وَ اعْلَمُ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكَ لَأْتَتْكَ رُسُلُهُ

وَلَرَأَيْتَ أَثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ وَ لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صِفَاتِهِ وَ لَكِنَّهُ إِلهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَ صَفَ نَفْسَهُ لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ: اگر برای پروردگارت شریکی می‌بود، پیامبرانی از طرف او آمده بودند و آثار ملک و تسلط او را می‌دیددی و افعال و صفات او را می‌شناختی، لکن او خدای یگانه است، چنان‌که خود خویش را به یگانگی توصیف کرده است، مُلک مُلک اوست و معارضی در مُلک او نیست» (نهج البلاغه / ن ۳۱). لذا می‌توان اذعان کرد که این دلیل از نوع قیاس استثنایی است و ملازمه‌ای میان مقدم و تالی برقرار شده است و از نفی تالی نفی مقدم استنتاج شده است» (مطهری، بی‌تا، ج ۵: ۱۱۹).

۳- عذاب دایمی کافران

متکلمان اسلامی این بحث را ذیل مسأله عدل الهی مطرح می‌کنند؛ زیرا برای صفت عدل که از صفات فعل خداوند است سه تقسیم قائل‌اند: یکی عدل تکوینی؛ یعنی خدا در جهان خلقت به هر موجودی به اندازه ظرفیت و شایستگی او، وجود و کمال اضافه می‌کند. دیگری عدل تشریحی؛ یعنی توان و قابلیت انسان را در نظر گرفته است و به اندازه ظرفیت وجودی‌اش احکام را مقرر ساخته است (المؤمنون/۶۲) و سوم نیز عدل جزایی است که بحث مذکور را ذیل همین تقسیم اینگونه مطرح می‌کنند که خداوند در روز قیامت میان افراد به عدل داوری می‌کند و پاداش و کیفر هر کس را متناسب با اعمال او می‌دهد (الانبیاء/۴۷).

در اینجا این سؤال رخ می‌نماید که پس عذاب ابدی برای گناهان محدود در این جهان برای کفار چگونه با عدل جزایی الهی سازگاری دارد، آنگاه برای پاسخ به این سؤال چنین گفته‌اند که: اولاً مقایسه مجازات‌های دنیوی و اخروی صحیح نیست؛ زیرا اولی قراردادی است و از این روی، در نظام‌های مختلف برای یک جرم مانند قتل عمد احکام مختلف از قبیل: اعدام، حبس ابد و ... در نظر گرفته می‌شود. ولی دومی قراردادی نیست، بلکه نتیجه تکوینی و قهری اعمال مجرمان است؛ یعنی بین اعمال دنیوی و کیفر اخروی نوعی رابطه علیت وجود دارد که به وسیله وحی کشف و به مردم اعلام می‌شود؛ مثل کور کردن چشم که آنی است، ولی اثر آن دائمی است (ر.ک؛ حلی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۰ و ۴۱۴). اما فلاسفه این بحث را در مسأله خیر و شر مطرح می‌کنند و برای هر یک از نظریه خلود و عدم خلود عذاب کافران طرفدارانی است و هر یک از طرفداران برای اثبات مدعای خود دلیل اقامه کرده‌اند. ما در ادامه به این موضوع از نگاه علامه طباطبائی می‌پردازیم.

۳-۱ دیدگاه ملاًصدرا

چون فهم نظر علامه طباطبائی در گرو فهم نظر ملاًصدرا است، از این روی، ابتدا دیدگاه ملاًصدرا را بیان نموده، آنگاه نظر علامه را جویا می‌شویم. ملاًصدرا در فصل ششم / سفار با عنوان «فِي دَفْعِ أَوْهَامٍ وَقَعَتْ لِلنَّاسِ فِي مَسْأَلَةِ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ: در دفع اوهامی که برای مردم در مسأله خیر و شر پیش می‌آید»، در پنجمین اشکال خود می‌نویسد: «از اشکال‌های قوی مربوط به مباحث این فصل، این است که چرا باید بعضی از انسان‌ها در عذاب جهنم مَخْلَد باشند، همانگونه که آیه به صراحت بر خلود آنان دلالت دارد: ﴿أَوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقره/ ۲۱۷). این در حالی است که ثابت شده خدای متعال خیر محض و غنی بالذات است. در واقع، انسان مَخْلَد از دو حال خارج نیست: ۱- یا اینکه از فطرت خود خارج می‌شود و به یک فطرت دیگری مثل حیوان منتقل می‌گردد. ۲- یا اینکه فطرت انسانی را از دست نمی‌دهد و با همان حال وارد آخرت می‌شود. هر کدام که باشد، خلود صحیح نیست و نباید عذاب دائمی پیدا کند. اما اولی نباید خلود پیدا کند، چون هر چه که دارد، برای او کمال است؛ یعنی انسانی که از فطرت خود خارج شد و به صورت حیوان یا کلب درآمد، همین کلب نیز دارای کمال کلبی است، حال که دارای کمال است، پس چرا خلود در عذاب پیدا کند؛ به عبارت دیگر، موجود صاحب کمال نباید در عذاب مَخْلَد باشد. اما اگر دومی با شد؛ یعنی اگر فطرت خود را از دست نداده باشد، بلکه بر فطرت آدمی باقی با شد، در عین حال، خلاف و جرم مرتکب شود! این کارهای خلاف از امور عرضی است و امور عرضی دوام ندارد، بلکه زوال‌پذیر است. پس تا وقتی که امور عرضی دارد، عذاب و رنج می‌برد، اما وقتی امر عرضی زایل شد، دیگر رنج نمی‌برد، بلکه راحت می‌شود. پس چرا باید خلود داشته باشد؟! بنابراین، خلود و عذاب دائمی برای کفّار هیچ توجیه ندارد و آن همه آیات مربوط به خلود را باید به مکث طویل و یا گونه‌های دیگر، تأویل کرد» (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۸۸).

۳-۲ دیدگاه علامه طباطبائی(ره)

علامه طباطبائی(ره) می‌فرماید: «قائلان به خلود می‌توانند با اختیار هر یک از دو شقّ مذکور در سخن ملاًصدرا به نظریه «عدم خلود عذاب» جواب دهند؛ یعنی در هر دو صورت، خلود صحیح است و لازم نیست خلود در آیات را تأویل کنیم. اما بنا بر خروج از فطرت، خلود صحیح است، چون انسان این‌چنینی کرامت و مقتضیات انسانی را فراموش کرده است و واقعاً خود را بالاتر از حیوان نمی‌بیند؛ مثل کسی که با سگ یا گربه مأنوس است، لذا در همان حال که در خوی حیوانی لذت می‌برد، در

همان حال هم احساس رنج و ناراحتی می‌کند؛ مثل کسی که معتاد است. چنین شخصی در عین لذت بردن از فعل مورد عادت، متألّم هم می‌باشد. پس در حین طبیعت ثانوی هم رنج می‌برد و او اگر در این دنیا متوجه نشود، اما در آخرت که کشف‌الغطاء بشود و پرده‌ها فروریزد و به تعبیر قرآن ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ در آن روز که اسرار نهان (انسان) آشکار می‌شود ﴿(الطّارق/ ۹)﴾ آن رنج را خواهد برد.

اما اگر از فطرت خارج نشود، باز هم خلود صحیح است، چون عذاب چنین شخصی قسری و خلاف طبع او نیست. همچنین اگر چه صحیح است که امر عرضی دوام ندارد، اما دم‌به‌دم این امر عرضی نوبه‌نو می‌شود و ترمیم می‌گردد و تا بی‌نهایت ادامه دارد، چنان‌که کلام خدا بر این مطلب دلالت دارد که فرمود: ﴿مَّا وَاهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا﴾ جایگاهشان دوزخ است. هر زمان آتش آن فرو نشیند، شعله تازه‌ای بر آنان می‌افزاییم ﴿(الإسراء/ ۹۷)﴾. در آیه دیگر آمده است: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ هرگاه پوستهای تنشان (در آن) بریان گردد (و بسوزد)، پوست‌های دیگری به جای آن قرار می‌دهیم تا کیفر (الهی) را بچشند ﴿(النساء/ ۵۶)﴾. خلاصه اینکه عذاب از قبیل قسر است، لکن آن عذابی که دائم است، نوع عذاب است نه شخص عذاب و حکم دوام، قسر نوعی و اکثری را منع نمی‌کند، چنان‌که ملا صدرا به آن تصریح کرده است (صدرای شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۸۹ و طباطبائی، بی‌تا، الف، ج ۱: ۶۲۰).

۳-۳) عذاب دائمی کافران در قرآن

علامه طباطبائی نظر خود را درباره عذاب دائمی کافران ذیل آیه ۱۶۷ سوره بقره بیان کرده که آمده است: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّنَا كَرَّرْنَا فَنَنْتَبِرًا مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّوْا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ و (در این هنگام) پیروان می‌گویند: کاش بار دیگر به دنیا برمی‌گشتیم تا از آنها [پیشوایان گمراه] بیزاری جوییم، آن چنان که آنان (امروز) از ما بیزاری جستند! (آری) خداوند این چنین اعمال آنها را به صورت حسرت زایی به آنان نشان می‌دهد و هرگز از آتش (دوزخ) خارج نخواهند شد ﴿(البقره/ ۱۶۷)﴾.

او می‌نویسد: «این مسأله که آیا عذاب قیامت انقطاع می‌پذیرد و یا خالد و جاودانه است، مسأله‌ای است که نظریه علمای اهل بحث در آن مختلف است، هم از نظر عقلی و هم از نظر نقلی و ظواهر لفظی. اما از نظر نقلی باید دانست که کتاب خدا در آیه فوق در رابطه با خلود و جاودانگی نص است که می‌فرماید: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ و سنت از طریق ائمه (ع) نیز آن قدر زیاد

است که به اصطلاح، به حدّ استفاضه رسیده است و اگر احياناً اخباری متضاد از حضرات معصوم (ع) روایت شده باشد که عذاب دوزخ قطع می‌شود و همیشگی نیست، به‌خاطر مخالفت آن با نص صریح قرآن طرح و رد می‌شود. اما به لحاظ ادلّه عقلی، به هیچ وجه نمی‌شود جزئیات احکام شرع و خصوصیات مربوط به معاد را با مقدمات عقلی ثابت کرد، برای اینکه عقل از درک جزئیات عاجز است و خود می‌فهمد که نمی‌تواند ادراک داشته باشد. اما نعمت و عذاب عقلی که بر نفس عارض می‌شود، تحلیل عقلی می‌تواند داشته باشد. همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد، نفس به‌خاطر تجرد و تخلّق آن به فضایل یا رذایل اخلاقی که کسب کرده، صورتی نیکو و یا قبیح در نفس ایجاد می‌کند. آنگاه نفس سعیده از آن صورت نیکو متنعم و نقش شقیّه از آن صورت قبیح متألم می‌شود. نیز گفتیم در صورتی که این صورت‌ها در نفس رسوخ نکرده باشد و صور ناسازگاری با ذات نفس باشد، به‌زودی زایل می‌گردد، برای اینکه عقل برای ناسازگاری دوام و اکثریت نمی‌بیند و قسر، فشار، زور و ناسازگاری محکوم به زوال است. پس اگر ذات نفس سعیده باشد، صورت‌های رذیله دیر یا زود از آن زایل می‌گردد و اگر ذات نفس شقیّه باشد، صورت‌های نیکو که در آن نقش بسته، به‌زودی زایل می‌شود و در نهایت، نفس خودش با آن سعادت و شقاوت ذاتی خود باقی می‌ماند که باید یا عذاب ببیند و یا پاداش یابد. پس معلوم می‌شود که عذاب جاودانه و انقطاع‌ناپذیر است و هر چه هست، از ذات نفس برمی‌خیزد و قاسری و خلاصه کسی او را بدان مبتلا نکرده است؛ مثل کسی که به مرض کابوس دائمی مبتلا شده است و دائماً صورت‌های وحشت‌آور و زشت از قوه خیالی‌اش سر می‌زند. چنین کسی همواره در عذاب است با اینکه خود او این صورت را در ست می‌کند و نفس او به قسر قاسر و به فشاری از خارج این صورت‌ها را در ست نمی‌کند. پس خودش می‌سازد و از همان رنج می‌برد. مگر عذاب چیزی غیر از آن است؟! به عبارت دیگر، منظور علامه این است که آنهایی که خدایان دروغین را پرستش می‌کنند، در قیامت حسرت کارهای زشت خود را می‌خورند و خواهان بازگشت به این دنیا هستند و عذابی که می‌شوند، خالد است و دیگر بازگشتی برایشان نیست؛ زیرا نفوس شقیّه در سرای آخرت از صور ناراحت‌کننده‌ای که معلول خود آنهاست، مصداق عذاب هستند و مطابق با دلیل عقلی خود معتقدند که چنین نفوسی که شقاوت لازمه ذات آنهاست، دارای عذاب خالد و غیرمنقطع هستند» (طباطبائی، بی تا، الف، ج ۱: ۶۲۲).

علامه طباطبائی در ذیل آیه ۱۰۷ سوره هود نیز همین برداشت را دارد، لکن در این آیه با استناد به سخنان اهل لغت، خلود را به معنای مدت زمان طولانی می‌داند؛ یعنی زیاد ماندن چیزی بدون آنکه در معرض فساد قرار گیرد، مگر جایی که با قید «ابد» و یا چیز دیگری همراه باشد که در این صورت، به معنای جاودانگی است. در این آیه نیز اتفاقاً آن قید وجود دارد و آن جمله ﴿مَا

دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ ﴿ است که در واقع، یک نوع تقید است که تأکید خلود را می‌رساند و معنای آن اینکه ایشان در آن جاویدند تا زمانی که آسمانها و زمین وجود دارد. اگرچه به نصّ بعضی از آیات قرآن مانند آیه ۳ سورة احقاف، ۱۰۴ سورة انبیاء، ۶۷ سورة زمر و ۶ سورة واقعه آسمانها و زمین دائمی نیستند. پس خلود معنا ندارد، ولی با استفاده از بعضی دیگر از آیات نظیر آنچه که در آیه ۴۸ سورة ابراهیم، آیه ۷۴ سورة زمر و آیه ۲۱ سورة رعد آمده، می‌توان ادعان نمود که برای آخرت آسمان و زمینی غیر از آسمان و زمین دنیایی است و آیه مذکور که خلود را مفید به بقاء آسمان و زمین کرده، مربوط به آسمان و زمین دنیایی نیست، بلکه قیامت است، لذا برداشت خلود در آیه مذکور به قوت خود باقی است (طباطبائی، بی‌تا، الف، ج ۱۱: ۳۰-۳۰). علامه در آیات دیگری مانند آیه ۶۸ سورة توبه، آیه ۲۳ سورة جن و آیه ۶ سورة بینه این بحث را دنبال کرده است.

۴- رجعت

رجعت به معنای بازگشت گروهی از انسان‌ها پس از مرگ و پیش از رستاخیز می‌باشد که همزمان با نهضت جهانی مهدی موعود (عج) صورت می‌گیرد (ر.ک؛ مفید، ۱۴۱۳ق.، ج ۷: ۳۲ و مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵۳: ۱۳۸). این حقیقت نه با عقل منافات دارد و نه با منطق وحی؛ زیرا بر اساس منطق وحی و قرآن نمونه‌هایی از رجعت در اّمتهای پیشین رخ داده است (ر.ک؛ البقره/ ۵۵، ۵۶ و ۲۵۹؛ آل عمران/ ۴۹ و الکهف/ ۴۷). با این بیان، نه تنها قرآن کریم بر امکان رجعت صحّه می‌گذارد، بلکه وقوع و تحقق بازگشت جمعی از آنها را نیز تأیید می‌کند. گروهی از علمای شیعه نیز با توجه به احادیث وارده در این باب، تلاش زیادی کرده‌اند تا برای این مسأله مستندات قرآنی بیابند. بدین سان حدود ۶۰ آیه از قرآن را بر رجعت تأویل کرده‌اند که مهم‌ترین و روشن‌ترین آن آیه ۸۲ و ۸۳ سورة نمل می‌باشد که شرح آن بیان خواهد شد.

۴-۱) رجعت از دیدگاه متکلمان شیعه

از نظر دانشمندان امامیه، وقوع چنین رویدادی قطعی است. علامه مجلسی از پنجاه عالم شیعی نام برده که رجعت را پذیرفته‌اند و روایات آن را در کُتُب خویش بازگفته‌اند (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق.، ج ۵۳: ۱۲۲-۱۲۴). با این همه، اعتقاد به رجعت از ارکان اعتقادی تشیع نیست. از این روی، گروهی از شیعیان چون نتوانسته‌اند تفسیری در ست از آن به دست دهند، بر آن رفته‌اند که رجعت عبارت است از بازگشتن قدرت و حکومت به دست نیکان است (ر.ک؛ طبرسی، ۱۴۰۶ق.، ج ۵: ۲۵۲). به رغم اختلاف نظرهایی که در این باب وجود دارد، رجعت از دیدگاه امامیه امری است

طبیعی و کاملاً قهری و منطبق با عقل و برهان. مراجعه به روایات تاریخی نیز آشکار می‌کند که نخستین متکلمان شیعه در خلال بحث‌های خود با اهل سنت از مسأله رجعت بهره گرفته‌اند. از جمله این روایات می‌باید به گفتگوی سید حمیری با سوّار بن عبدالله عنبری، قاضی بصره، و مؤمن طاق با ابوحنیفه در کوفه اشاره کرد. برای آشنایی بیشتر از آراء مختلف شیعه در باب رجعت کافی است به برخی استدلال‌های کلامی و فلسفی و قرآنی آنها در این باب رجوع شود (ر.ک؛ مفید، بی‌تا، ج ۹: ۲۸؛ همان، ۱۴۱۴ق: ۱۱۵ و طبرسی، ۱۴۰۴ق: ۲۰۷).

۴-۲) نظریه علامه طباطبائی درباره رجعت

علامه طباطبائی ذیل آیات ۲۱۰-۲۰۸ سوره بقره به رجعت و اعتقاد شیعه بدان پرداخته است و در مقام ابطال نظریه مخالفان رجعت از راه دلیل عقلی و فلسفی چنین می‌نویسد: «ما نیز بر اساس یک اصل فلسفی قبول داریم چیزی که از قوه به فعلیت درآمده، دیگر محال است بالقوه شود، لکن قبول نداریم که مسأله رجعت از این سنخ باشد؛ زیرا آنچه منکرین رجعت فرض کرده‌اند، مربوط به کسی است که عمر طبیعی خود را کرده است و به مرگ طبیعی از دنیا رفته باشد که برگشتن چنین کسی به دنیا مستلزم آن امر محال است که در فلسفه ثابت شد، اما مرگ اخترامی که عاملی غیرطبیعی از قبیل قتل و یا مرض باعث آن می‌شود، برگشتن انسان بعد از چنین مرگی به دنیا (رجعت) مستلزم هیچ محذور و اشکالی نیست، چون ممکن است انسان بعد از آنکه به مرگ غیرطبیعی از دنیا رفته، در زمانی دیگر مستعد کمالی شود که در زمانی غیر از زمان زندگیش موجود و فراهم باشد و بعد از مرگ دوباره زنده شود تا آن کمال را به دست آورد یا ممکن است اصل استعداد او مشروط باشد به اینکه مقداری در برزخ زندگی کرده باشد و آنگاه به دنیا برگردد تا آن کمال را به دست آورد که در هر یک از این دو فرض، مسأله رجعت جایز است و مستلزم محذور محال نیست» (طباطبائی، بی‌تا، الف، ج ۲: ۱۶۰). وی در جای دیگر و ذیل آیه ۷۳ سوره بقره درباره امکان عقلی وقوع معجزه، به‌ویژه زنده کردن مردگان و معجزه مسخ، بر اساس همان اصل فلسفی اشکال محال بودن خروج از فعل به قوه را به طور کامل مطرح کرده است و این پاسخ را گفته که «زنده شدن مردگان» و «مسخ» از مصادیق این امر محال نیستند. آنگاه تحلیل عقلی و فلسفی برای این ادعا ارائه می‌کند که به خاطر رعایت اختصار از بیان آن صرف نظر می‌کنیم (ر.ک؛ همان، ج ۱: ۳۱۰ به بعد).

۳-۴ رجعت در قرآن

حکیم متآله در تفسیر المیزان می‌نویسد: «تعدادی از آیات قرآنی در باب رجعت وارد شده که دلالت آن تام و قابل اعتماد است؛ مانند آیه ۸۳ سوره نمل که می‌فرماید: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾: به خاطر بی‌اور روزی را که هر امت دسته‌ای از آنها را که آیه‌های ما را دروغ شمرده‌اند، محشور کنیم و ردیف شوند. وی بر اساس آیه فوق می‌نویسد: «از ظاهر آیه برمی‌آید که حشر در آن، حشر در غیر روز قیامت است؛ زیرا حشر در روز قیامت اختصاص به یک فوج از هر امت ندارد، بلکه تمام امت‌ها در آن روز محشور می‌شوند» (همان، ج ۱۵: ۵۶۹). قرآن درباره حشر قیامت می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ يَوْمَ مَجْمُوعٍ لَهُ النَّاسُ﴾: آن روز روزی است که همه مردم گرد آورده می‌شوند (هود/۱۰۳). سیوطی این روز را به روز قیامت تفسیر کرده است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۳: ۳۴۹).

در آیه دیگر چنین آمده است: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشْرَنَاهُمْ فَلَمَّا نُغَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾: (و یاد کن روزی را که کوه‌ها را به حرکت درمی‌آوریم و زمین را آشکارا می‌بینی و آنان را گرد می‌آوریم و هیچ یک را فرو نمی‌گذاریم) (الکهف/۴۷). وانگهی این آیه (۸۳) پس از آیه ﴿دَابَّةُ الْأَرْضِ﴾ که از نشانه‌های قیامت است و پیش از اشاره به نفخ صور جای گرفته، لذا نمی‌توان پذیرفت که قرآن پیش از پرداختن به اصل قیامت درباره حوادث آن سخن بگوید. البته سیوطی هم از این آیه شیبیه و او از حدیث نقل می‌کند که «خروج دابّه» از حوادث پیش از قیامت است (ر.ک؛ همان، ج ۵: ۱۷۷).

نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید، این است که برانگیختن گروه خاصی از انسان‌های تکذیب‌کننده آیات الهی که از آیه مذکور استفاده می‌شود، حائز اهمیت است که پیش از برپایی قیامت روی خواهد داد؛ زیرا حشر انسان‌ها در روز رستاخیز، شامل همه افراد بشر می‌گردد و به گروه خاصی محدود نمی‌شود و این همان «رجعت» است.

۴-۴ نظر فخر رازی

وی در ردّ نظر شیعه می‌نویسد که آیه مذکور هیچ ربطی به رجعت ندارد و قبول دارد که مراد از این حشر آن حشر کلی قیامت نیست. اما می‌گوید: «این حشر بعد از قیامت است و حشری است که

بعد از آن حشر کلی است و مخصوص کافران است و به آن حشر عذاب گویند، نه بازگشت مردگان به این دنیا» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق.، ج ۲۴: ۲۱۸).

۴-۵) جواب علامه

نظر فخر رازی صحیح نیست، برای اینکه اگر مراد، حشر برای عذاب بود، لازم بود غایت (برای عذاب) را ذکر کند تا مبهم نباشد، همچنان که در جاهای دیگر قرآن نظیر آیه ۱۹ و ۲۰ سوره سجده غایت ذکر شده است ﴿وَوَيْوَمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾: روزی که دشمنان خدا به سوی آتش محشور و در آنجا حبس می شوند... ﴿عبارت «إِلَى النَّارِ» قیدی است که غایت حشر را برای عذاب نشان می دهد.

افزون بر این، این آیه و دو آیه پسین، بعد از داستان بیرون شدن دابّه از زمین واقع شده اند که خود یکی از علایمی است که قبل از قیامت واقع می شود؛ قیامتی که در چند آیه بعد درباره آن می فرماید: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾ و تا چند آیه بعد، او صاف وقایع آن روز را بیان می کند و معنا ندارد که قبل از شروع به اصل قیامت و وقایع آن، یکی از وقایع آن را جلوتر ذکر کند، چون ترتیب وقوعی اقتضا می کند که اگر حشر فوج از هر امتی هم جزو وقایع قیامت باشد، آن را بعد از نفخ صور ذکر می فرماید، در حالی که چنین نکرد و این نشان می دهد که این حشر جزء وقایع قیامت نیست (ر.ک؛ طباطبائی، بی تا، الف، ج ۱۵: ۵۷۰).

۴-۶) نظر آلوسی

وی برای تقویت نظر فخر رازی و اثبات اینکه مراد از حشر، همان حشر عذاب است، نه رجعت و یا چیز دیگر، در مورد عدم رعایت ترتیب وقوعی آیه، اینگونه تحلیل می کند: «حشر بعد از نفخ صور و حشر هر فوجی از امت آن قدر مهم هستند که جا دارد هر یک جداگانه مورد توجه قرار گیرند. پس خدا دفع توهم کرده است و برای اینکه یکی انگاری قیامت و حشر عذاب پیش نیاید، حشر عذاب را جلوتر آورده است و ترتیب وقوعی را رعایت نکرده است» (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۰۸ق.، ج ۲۰: ۲۶). آلوسی با این بیان در صدد است تا بفهماند که عدم رعایت ترتیب وقوعی حکمتی داشته است و آن حکمت، دفع توهم مخاطب بوده است.

۴-۷) جواب علامه

علامه در ردّ نظر آلوسی می‌نویسد: «این وجه ساختگی به هیچ وجه قانع‌کننده نیست؛ زیرا اگر مقصود از آیه همین می‌بود، جا داشت به جای دفع توهّم مزبور که ایشان توهّم کرده، توهّمی مهم‌تر از آن را دفع می‌کرد و آن اینکه کسی توهّم کند که حشر فوجی از هر امت در غیر روز قیامت (رجعت) است و برای دفع این توهّم، اول مسأله نفع صور را بیاورد، بعد حشر فوج از هر امت را، تا کسی خیال رجعت نکند، آنگاه بعد از آن جمله‌ای بیاورد تا توهّم نامبرده را دفع کند. پس معلوم شد که آیه شریفه رجعت را اثبات می‌کند، اگرچه در این افاده صریح نیست، به طوری که قابل تأویل نباشد» (طباطبائی، بی تا، الف، ج ۱۵: ۵۷۰).

علامه در ادامه بحث می‌فرماید: «علاوه بر این، آیات دیگری در قرآن هست که دلالت اجمالی بر وقوع رجعت دارد؛ مانند آیه ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَكْبِرِينَ﴾ (البقره/۲۱۴). امثال این آیه می‌فهماند آنچه در امت‌های گذشته واقع شده، در شما واقع شود، داخل بهشت می‌شوید» (البقره/۲۱۴). امثال این آیه می‌فهماند آنچه در امت‌های گذشته رخ داده، در این امت نیز رخ خواهد داد و یکی از آن وقایع، مسأله رجعت و زنده شدن مردگانی است که در زمان ابراهیم، موسی، عیسی، عزیر، ارمیا و غیر ایشان اتفاق افتاده، باید در این امت نیز اتفاق بیفتد» (همان، ج ۲: ۱۶۱). همچنان که رسول خدا(ص) هم کلامی دارند که به اجمال می‌فهماند آنچه در امت‌های سابق اتفاق افتاده، در این امت نیز اتفاق خواهد افتاد (ر.ک؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۳: ۱۲۷).

۴-۸) رجعت در روایات

علامه در بحث روایی مربوط به رجعت می‌نویسد: «روایاتی که رجعت را اثبات می‌کند، هرچند آحاد آن با یکدیگر اختلاف دارند، اما با همه کثرت خود (که بیش از ۵۰۰ حدیث است)، در یک جهت اتحاد دارند و آن اثبات اصل رجعت است. به عبارت دیگر، روایات ائمه اهل بیت (ع) نسبت به اصل رجعت، متواتر (معنوی) است، به حدّی که مخالفان مسأله رجعت، گرچه در تک تک روایات مناقشه کرده‌اند و آنها را ضعیف شمرده‌اند، ولی از همان اول این مسأله را از مسلمات و مختصات شیعه دانسته‌اند و تواتر با مناقشه و خدشه در تک تک احادیث باطل نمی‌شود» (طباطبائی، بی تا، الف، ج ۲: ۱۶۱).

۵- شفاعت

علمای اسلام اتفاق نظر دارند که شفاعت از اصول مسلم اسلام است، لکن در مفاد و معنای شفاعت و اینکه از نظر عقلی و نقلی چگونه توجیه شود، مورد اختلاف است. اکثریت علمای اسلام، جز دو فرقه معتزله و خوارج به پیروی از ظاهر آیات و احادیث، شفاعت را چنین تفسیر می‌کنند: «در پرتو شفاعت پیامبر(ص) و به پاس احترام و مقام و منزلتی که شفیعان واقعی در درگاه الهی دارند، گروهی از گنهکاران (با شرایطی که در منابع دینی مشخص است)، از عذاب نجات پیدا کرده، خداوند از تقصیر آنان درمی‌گذرد. به خلاف آن دو گروه که شفاعت را سبب افزایش درجه و پاداش نیکوکاران می‌دانند، نه نجات گنهکاران، چون بر حسب عقیده آنان مرتکبان گناه کبیره مخلد در دوزخ هستند و قابل بخشودن و توبه نیستند» (سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۱۲).

۵-۱) نظریه علامه طباطبائی(ره)

دیدگاه کلامی علامه را با تحلیل عقلی و فلسفی که از مسأله شفاعت ارایه می‌کند، به خوبی می‌توان دریافت؛ زیرا ایشان ابتدا اصل مسأله شفاعت و محلّ نزاع را به خوبی تقریر و تبیین می‌کند و آنگاه به تحلیل فلسفی آن می‌پردازد. وی در تبیین مسأله شفاعت می‌فرماید: «شفاعت از نظر قرآن تا حدّی - نه به طور مطلق و بی‌قید و شرط - ثابت است و نمی‌توان آن را به کلی انکار نمود و کتاب و سنت هم بیش از این مقدار اجمالی را اثبات نمی‌کند. افزون بر این، دقت در خود کلمه «شفاعت» این معنای مفید را حکم می‌کند؛ زیرا شفاعت یعنی کسی واسطه در سببیت و تأثیر شود و معنا ندارد که چیزی علی‌الاطلاق و بدون قید و شرطی بخواهد سببیت و تأثیر داشته باشد. اینجا است که امر بر منکران شفاعت مشتبه شده است و خیال کرده‌اند که قائلان به شفاعت هیچ قید و شرطی برای آن قائل نیستند. لذا با ارائه اشکالات خود خواسته‌اند یک حقیقت قرآنی را بدون توجه و دقت لازم باطل جلوه دهند» (طباطبائی، بی‌تا، الف، ج ۱: ۲۴۵). علامه بعد از این بیان، حدود هفت اشکال از منکران را مطرح کرده، آنگاه به یکایک آنها پاسخ مستدل داده است.

۵-۱) اشکال به شفاعت

برای رعایت اختصار تنها به یک نمونه اشاره می‌کنیم و آن اینکه گفته‌اند: شفاعت از مجرم باعث رفع عقاب می‌شود. اگر این رفع عقاب عدل است، پس عقاب باید ظلم باشد و اگر عقاب ظلم باشد، دیگر طلب عذاب که برخی از انبیاء برای امت خود می‌کردند، ظلم است؛ به عبارت دیگر، مرتفع

شدن عقاب یا عدل است یا ظلم. اگر عدل باشد، پس اصل جعل عقاب از جانب خدای متعال - معاذالله - ظلم است، در حالی که ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ خداوند به کسی ظلم نمی‌کند (الکهف/۴۹). اما اگر رفع عقاب ظلم است، پس وجود عقاب عدل است و اگر وجود آن عدل باشد، شفاعت شفاعت‌کنندگان چه معنا دارد؟!

۵-۲) جواب علامه

حکیم متآله در پاسخ می‌فرماید: «وَأَوْلَىٰ مَعْنَىٰ رَفْعِ عِقَابِ نَقْضِ حُكْمِ أَوَّلِ نَيْسْتِ كِهْ بِهْ عِنْوَانِ عَقُوبِتِ مَطْرَحِ اسْتِ، بَلَكِهْ مَجْرَمِ رَا اَزْ مَصْدَاقِ عَقُوبِتِ خَارِجِ نَمُودِهْ اسْتِ وَ دَاخِلِ دَرِ رَحْمَتِ خُدَاوَنْدِ مِیْ كَنْدِ وَ اَسَاسًا حُكْمِیْ نَقْضِ نَشْدِهْ اسْتِ. ثَانِيًا رَفْعِ عِقَابِ «عَدْلِ» اسْتِ يَا «ظَلْمِ». اَيْنِ قَضِيَّةٌ مَنفَصَلَهْ، نَقِيضِ هَمْ نَيْسْتَنْدِ تَا مَانَعَةُ الْجَمْعِ وَ يَا مَانَعَةُ الْخَلْوِ بِهْ حَسَابِ آيَنْدِ، چُونِ مِيَانِ عَدْلِ وَ ظَلْمِ، عَدْمِ وَ مَلَكِهْ اسْتِ وَ يَا تَضَادِ كِهْ رَفْعِ هَرِ دُوْ مَمْكَنْ اسْتِ. بِنَابِرَايْنِ، رَفْعِ عِقَابِ مَمْكَنْ اسْتِ تَفَضَّلْ بَاشْدِ وَ هِيچِ يَكِ اَزْ دُوْ عِنْوَانِ ظَلْمِ وَ عَدْلِ بَرِ اَنْ صَدَقِ نَكَنْدِ، دَرِ نَتِيجِهْ، عِقَابِ عَدْلِ وَ رَفْعِ عِقَابِ فَضْلِ اسْتِ كِهْ بَا لَاتَرِ اَزْ عَدْلِ مِیْ بَاشْدِ وَ دِيگَرِ عِنْوَانِ ظَلْمِ بَرِ اَنْ صَدَقِ نَمِیْ كَنْدِ» (طباطبائی، بی تا، الف، ج ۱: ۲۴۵).

علامه بعد از تبیین اصل شفاعت و پاسخ به شبهات آن، آیه ۴۸ سوره بقره را می‌آورد که آمده است: ﴿وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَ لَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا لَهُمْ يَنْدُ صَرُورُنْ: وَ اَزْ اَنْ رُوْزِیْ كِهْ كَسْ بِهْ كَارِ كَسْ نِيَايْدِ وَ اَزْ اَوْ شَفَاعَتِ نَپَذِيْرَنْدِ وَ اَزْ اَوْ عَوْضِیْ نَگِيْرَنْدِ وَ كَسَانِیْ يَارِیْ نَشُوْنْدِ بَتَرْسِيْدِ﴾.

او آنگاه به تحلیل عقلی پرداخته است و می‌نویسد: «شفاعت مربوط به جزئیات معاد است و جزئیات معاد چیزی نیست که دست براهین عقلی بدان برسد و بتواند مانند کتاب و سنت آن را اثبات نماید. علت آن هم بنا به گفته بوعلی سینا این است که آن مقدمات که باید براهین عقلی بچینند و بعد از یکایک آن جزئیات را نتیجه بگیرد، در دسترس عقل آدمی نیست. لکن مطلبی که در دسترس برهان‌های عقلی است و با آن می‌توان شفاعت را اثبات کرد، اینکه برهان عقلی مراتب کمال وجودی را مختلف می‌دانند، بعضی را ناقص، بعضی را کامل، بعضی را شدید، بعضی را ضعیف که در اصطلاح علمی این شدت و ضعف را تشکیک می‌گویند؛ مانند نور که قابل تشکیک از یک شمع گرفته، به بالا می‌رود. نفوس بشری هم در قرب به خدا که مبدأ هر کمال و منتهای آن است و دوری از او مختلف است؛ بعضی از نفوس در سیر تکاملی خود به سوی آن مبدائی که از آنجا آمده‌اند، بسیار پیش می‌روند و بعضی دیگر کمتر و کمتر. این وضع علل فاعلی است که بعضی فوق

بعضی دیگرند و هر علت فاعلی، واسطه گرفتن فیض از مافوق خود و دادنش به مادون خویش است که در اصطلاح فلسفی از آن (مابه) تعبیر می‌کنند. پس بعضی از نفوس که همان نفوس کامله از قبیل انبیاء (ع) که همه درجات کمال را پیموده‌اند و به همه فعلیات ممکنه رسیده، واسطه می‌شود میان مبدء فیض و آن علت‌های مادون تا آنان نیز هیأت‌های شقیّه و زشتی که برخلاف ذات خود در نفوس ضعیف خویش پیدا شده، زایل سازند و این همان شفاعت است. البته شفاعتی که مخصوص گنهکاران است» (طباطبائی، بی‌تا، الف، ج ۱: ۲۷۹).

نتیجه‌گیری

متکلم و حکیم نامدار و مفسر گرانسگ، علامه طباطبائی(ره)، شخصیتی است که جهان اسلام مرمون تحقیق‌های تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی ایشان می‌باشد. این مقاله نیز تلاش نمود تا گوشه‌ای از تلاش علمی ایشان را در دو حوزه کلام و تفسیر به عنوان سند عقاید اسلامی و شیعه معرفی نماید. از این رو، برخی از نظرهای ایشان در حوزه‌هایی چون خاستگاه دین و فطری بودن آن، توحید در ربوبیت، عذاب جاودانگی کفار، مسأله رجعت و بحث شفاعت از لابه‌لای کتب کلامی و تفسیری استخراج و با آیات قرآن تطبیق داده شد که البته برای بخشی از دیدگاه‌های علامه، آن هم در حدّ یک مقاله مجال طرح کردن آن فراهم آمد و گرنه دیدگاه‌های ایشان در این حوزه‌ها بسیار فراتر از این می‌باشد که فرصت بیان تمام آنها نیست، اما می‌توان به عنوان بعضی از آنها اشاره کرد تا در مجال دیگری و یا به وسیله دیگر محققان مورد پژوهش قرار گیرد و آن موضوع‌ها عبارتند از:

۱- ذیل آیه ۲۶ سوره آل عمران و آیه ۵۴ سوره اعراف به موضوع ادراک اعتباری و ارتباط آن با خداوند.

۲- ذیل آیه ۵۷ سوره انعام به مسأله حُسن و قبح و چگونگی پیدایش آنها.

۳- ذیل آیه ۳ سوره بقره به بحث تجرّد مطلق سوره علمیه و مباحث مربوط به علم به غیب پرداخته است. همچنین برخی دیگر از مسائل کلامی، از قبیل قضا و قدر، علم تفصیلی خداوند به اشیاء، توحید صفاتی، فاعل بالجبر یا فاعل بالقصد و ... را در قسمت‌های مختلف تفسیر المیزان مطرح کرده است و ارتباط آن با مباحث تفسیری را بیان می‌کند که در واقع، یک نوع ابتکار علمی علامه در حوزه تفسیر، کلام و فلسفه می‌باشد.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آلوسی، سید محمود. (۱۴۰۸ق.). *روح المعانی*. بیروت: دارالفکر.ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی. (۴۱۶ق.). *التوحید*. الطبعة الستادسه. قم: انتشارات جامعه مدرسین.ابن المعلم (شیخ مفید)، محمد بن محمد. (بی تا). *اوائل المقالات*. چاپ دوم. قم: مکتبه التاوری.----- (۴۱۴ق.). *الفصول المختاره*. تحقیق سید علی

میرشریفی. چاپ دوم. بیروت: دارالمفید.

----- (۴۱۳ق.). *مصنفات شیخ مفید*. تحقیق حسین

استادولی و علی اکبر غفاری. چاپ اول. قم: نشر اسلامی؛ مؤسسه آل البيت.

امین، حسن. (۱۳۹۳ق.). *دائرة المعارف شیعه*. چاپ دوم. بیروت: بی نا.*جستارهایی در کلام جدید*. (۱۳۸۱). چاپ اول. تهران: انتشارات سمت.حلی، حسن بن یوسف. (۴۱۵ق.). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تعلیق استاد حسن

حسن زاده آملی. الطبعة الخامسة. قم: نشر جامعه مدرسین.

رضازادگان، مریم. (۱۳۸۲). *آراء فلسفی علامه طباطبائی در تفسیر المیزان*. پایان نامه کارشناسی

ارشد فلسفه و حکمت. قم: دانشگاه قم؛ دانشکده الهیات.

سبحانی، جعفر. (۱۳۷۵). *منشور جاوید*. چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق (ع).سیوطی، جلال الدین. (۴۲۱ق.). *الدر المنثور*. بیروت: دارالکتب العلمیه.شعبان پور، محمد. (۱۳۸۸). *زنادقه در عصر صادقین (ع)*. چاپ اول. قم: نشر احسن الحدیث.شیروانی، علی. (۱۳۷۰). *ترجمه و شرح نهایة الحکم*. چاپ اول. تهران: نشر الزهراء.صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م.). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*. الطبعة

الثانیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). الف. *تفسیر المیزان*. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی.

قم: انتشارات جامعه مدرسین.

..... (بی تا). ب. آموزش دین. جمع آوری و تنظیم سید مهدی آیت
اللّهی. بی جا: انتشارات اسلامی.

..... (بی تا). ج. *نهاية الحكمة*. قم: نشر فرع دار التبلیغ الإسلامی.

طبر سی، ابومنصور احمد. (۱۴۰۳ق.). *الإحتجاج*. تصحیح سید محمدباقر موسوی. مشهد: نشر مرتضی.

..... (۴۰۶ق.). *مجمع البیان*. بیروت: دارالمعرفه.

طهرانی، سید محمدحسین. (۴۱۷ق.). *مهر تابان؛ یادنامه و مباحثات تلمیذ و علامه*. چاپ دوم. تهران: انتشارات علامه طباطبائی.

فخر رازی، ابوعبدالله محمد. (۴۱۱ق.). *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۴۰۳ق.). *بحار الأنوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). *آموزش عقاید*. چاپ سوم. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی. (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. بی جا: چاپ شرکت افست.

یوسفیان، حسن. (۱۳۸۹). *کلام جدید*. چاپ دوم. تهران: انتشارات سمت.

