



دوفصلنامه علمی



دوره دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۴۰۲، صفحه ۱۹۵-۲۱۹

خوانش فلسفی علامه طباطبایی (ره) از مفهوم قرآنی عالم امر و کاربرست آن در فهم قرآن کریم فرزانه ذوالحسنی^۱، فخرالدین عباسی^۲

چکیده: مساله این مقاله مطالعه موردی آموزه عالم امر به عنوان یکی از مصادیق جمع قرآن و برهان در تفسیر المیزان است. علامه طباطبایی بر اساس مبانی خاص خود در روش تفسیر قرآن، با بررسی همه آیات مربوط به عالم امر و خلق ویژگی‌های عالم امر را استقصا کرده با استفاده از قانون علیت و جایگاه عالم عقول و مفارقات در فلسفه اسلامی به خوانش این معنای و حیانی می‌پردازد. عالم امر عالمی ثابت، واحد و بسیط، فرازمان و فرامکان است که عالم خلق، تنزل یافته آنست. علامه از این تبیین فلسفی به تفسیری ژرف از برخی معانی و حیانی مورد اختلاف بین مفسران مانند روح، عالم ذر، هدایت به امر، قضا و قدر، لوح محفوظ و حقیقت قرآن و... بهره می‌برد. در این مقلله پس از بیان اجمالی مبانی روش‌شناختی علامه در تفسیر قرآن به ویژگی‌های عالم امر در مقابل عالم خلق در قرآن و خوانش فلسفی علامه از آن پرداخته می‌شود و سپس تفسیر علامه از امری بودن روح، عالم ذر، و هدایت به امر مورد بررسی قرار می‌گیرد. پژوهشگران تا کنون با این رویکرد به این مساله نپرداخته‌اند.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، عالم امر، روح، عالم ذر، هدایت به امر

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۸/۴

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۲

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان fa.zolhasani@znu.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان Fakhredinabasi@gmail.com

مقدمه

فلاسفه اسلامی همواره تلاش کرده‌اند از فلسفه در فهم دین مدد جویند. نمونه‌های فراوانی از تفسیرهای فلسفی سور قرآن کریم در آثار فیلسوفان بزرگ اسلامی مانند ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا به چشم می‌خورد. این که در چنین تفاسیری فیلسوف در به خدمت گرفتن فلسفه در فهم قرآن کریم چقدر توفیق داشته محل تأمل است. اما یکی از روشمندترین مفسرانی که با مبانی و روش خاص خود در تفسیر وزین‌المیزان فیلسوف مآبانه به فهم آیات قرآن مجید مبادرت ورزیده علامه طباطبایی است. البته تفسیر المیزان، یک تفسیر فلسفی نیست. علامه در تفسیر خود بر روش تفسیر قرآن با قرآن بسیار تأکید می‌کند و در موضوعات مختلف همه آیات مربوطه را استقصا کرده در مقایسه آنها با یکدیگر به تفسیر مطلوب نائل می‌شود. در عین حال یافته‌های عقل فلسفی توانسته به نحو کاملاً سازگار در فهم عمیق آیات الهی مدد رسان باشد و جمع برهان و قرآن را در تفسیر المیزان به نمایش بگذارد. هرچند علامه در تبویب تفسیر خود، مباحث فلسفی را از تفسیری جدا می‌کند ولی روح عقلانیت و فلسفه به معنای عام بر درک

فیلسوف از دین پرتوافکن است. به نظر می‌رسد با توجه به مبانی علامه این روش ناهشیارانه و تصادفی نیست. فلسفه مشتی اصطلاحات فنی نیست. فلسفه، خردورزی است و خرد ناب با دین عجین است. مسأله این مقاله مطالعه موردی آموزه عالم امر به عنوان یکی از مصادیق جمع قرآن و برهان در تفسیر المیزان است. در اینجا نشان داده می‌شود که چگونه علامه طباطبایی با بررسی همه آیات مربوط به عالم امر و خلق، ویژگی‌های عالم امر را به دقت استقصا کرده با استفاده از فلسفه، مجرد عالم امر و نسبت آن را با عالم خلق استنباط می‌کند. آنگاه با استفاده از این مبنا از معانی رازآلود متعددی در قرآن کریم گره‌گشایی می‌کند که در این مقاله به عنوان نمونه به ژرف‌اندیشی وی درباره معنای روح، عالم ذر و هدایت به امر بر اساس آموزه عالم امر پرداخته می‌شود.

پیشینه مطالعاتی

مسأله ویژه‌ای که این مقاله درباره عالم امر دنبال می‌کند تنها در پایان‌نامه نگارنده مورد بررسی قرار گرفته است ولی درباره عالم خلق و امر در قرآن کریم به طور کلی مقالات و پایان‌نامه‌هایی وجود دارد که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

پایان نامه با عنوان "تبیین واژه امر در قرآن"^۱، مقالات با عناوین: "چیستی عالم امر در آیات قرآن کریم"^۲، همچنین در برخی مقالات آراء علامه طباطبایی در مورد عالم امر و خلق به طور خاص مورد توجه قرار گرفته مانند مقالات: "ارزیابی دیدگاه مفسران در تبیین معنای امر در آیه ۵۴ سوره اعراف"^۳، "تحلیلی بر استناد مولفه های «خلق» و «امر» به ملائکه در قرآن با تاکید بر آراء تفسیری علامه طباطبایی"^۴، "تقسیم عوالم هستی از منظر علامه طباطبایی و عرفان اسماعیلی"^۵.

مسأله متفاوت این مقاله نشان دادن روش تفسیر قرآن به قرآن و به خدمت گرفتن فلسفه در تفسیر مفهوم عالم امر با تاکید بر چگونگی استفاده از این معنا در فهم برخی معانی اختلافی در قرآن کریم مانند معنای روح، عالم ذر و هدایت به امر است.

پیشینه تاریخی

۱ سیده مریم حسینی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهرا (س) ۱۳۹۴

۲ ابراهیم کلانتری و حمرا علوی، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، دوره ۴۶، شماره ۱، مرداد ۱۳۹۲، ص ۱۴۵-۱۶۱

۳ کاووس روحی برندق، ابراهیم فرجی، مجله قرآن شناخت، سال هشتم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۵، بهار و تابستان ۹۴، ص ۹۱-۱۱۱

تفسیر امر در برخی آیات قرآن کریم به عنوان عالم موجودات غیرمادی و در مقابل عالم خلق در کتب عرفا، متکلمین و فلاسفه سابقه ای دیرینه دارد اما جایگاه این عالم متناسب با هستی شناسی هریک از این حوزه ها و متفاوت با یکدیگر است. عرفا عالم امر را غیرمادی اما پایین تر از عالم اسماء دانسته و آن را مرتبه ای از عالم خلق می دانند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۹۱؛ خانی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲) اما فلاسفه عالم امر را در مقابل عالم خلق قرار می دهند. بدیهی است این تفاوت به معنای متفاوت عالم خلق در عرفان و فلسفه برمی گردد.

اسماعیلیه معتقد بودند خداوند توسط معنایی که از آن به کلمه "کن" تعبیر می کنند عالم باطن و غیب را که شامل عقول و نفوس و ارواح و حقایق است و عالم ظاهر یا عالم خلق را که شامل اجرام علویه و سفلیه و اجسام فلکیه و عنصریه

۴ رضوانه دستجانی فراهانی، فرزاد دهقانی، مجله الهیات قرآنی، سال ۹۹، دوره هشتم، شماره ۱۵، ص ۸۷-۶۶

۵ محمدرضا خانی و ابراهیم خانی، مجله آینه معرفت، دوره بیستم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹، ص ۲۰-۱

است آفرید. عالم ظاهر و باطن از کمال به نقص تنزل می‌کنند و سپس از نقصان به کمال یا به امر یا همان معنای "کن" بازمی‌گردند. از نظر ایشان امام مظهر امر و حجت او مظهر عقل است (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۹).

در برخی تفاسیر کلامی نیز امر، تبیینی کاملاً متفاوت دارد و مرتبه‌ای از عالم محسوب نشده است. در این تفاسیر تعبیر امر در قرآن کریم به گونه‌ای دیگر تفسیر شده است. مثلاً بیضاوی امر را به معنای قدرت و اراده الهی دانسته و «الا له الخلق والامر» را موجد و متصرف بودن معنا کرده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۶). از نظر طبرسی «قل الروح من امر ربی» یعنی روح از فعل و خلق پروردگار است (طبرسی، ج ۶: ۵۱۵) برخی مفسران از تعلق روح به امر پروردگار حادث بودن روح را نتیجه گرفته‌اند (علم الهدی، ۱۴۳۱، ج ۳: ۵۲؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۲: ۲۸۵) برخی واحد بودن امر را به معنای سرعت در تکوین دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۱۵؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۲۰۴) و تعبیر "کلمح البصر" را در مورد امر الهی به آسانی و

سرعت فعل الهی معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۲۹۴ و ۱۴۱۲، ج ۴: ۲۱۵؛ ابن‌جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۲۰۴؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۱۶۸) مروری بر این تفاسیر تفاوت تفسیر روشمند و عمیق علامه از امر را به خوبی آشکار می‌کند.

اجمالی از مبانی روش شناختی علامه در تفسیر
مساله این مقاله روش‌شناسی علامه در به خدمت گرفتن فلسفه برای فهم معنای قرآنی امر و البته کاربست آن در تبیین برخی معانی اختلافی قرآن کریم است. بدین منظور مروری اجمالی بر مبانی علامه در روش خاص تفسیری ایشان ضروری به نظر می‌رسد. از نظر علامه قرآن خود را «تبیان کل شیء» می‌داند پس ممکن نیست بیان خودش نباشد. قرآن خود را چنین معرفی می‌فرماید: (هُدًى لِلنَّاسِ، وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى، وَ الْفُرْقَانِ)،^۱ پس چطور ممکن است هدایت و بینه و فرقان و نور مردم در همه نیازهای زندگی‌شان باشد ولی در ضروری‌ترین حاجتشان که فهم خود قرآن است چنین نباشد؟ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۹) بنابراین قرآن خود، مفسر خود است. از سوی دیگر علامه معتقد است

آیات قرآن بیان‌های مختلف از حقیقتی هستند که تأویل آن آیات است. معارف و احکام و قوانین و سایر محتویات قرآن کریم حول محور تأویل آیات است. البته درک تأویل آیات از فهم مردم معمولی چه تیزهوش و چه کندذهن فراتر است و تنها مطهران می‌توانند به درک آن برسند. تشریع دین برای تحقق این تطهیر الهی است و معدودی از انسانها به قله‌های این طهارت دست می‌یابند. سایر انسانها نیز می‌توانند متناسب با استعدادشان مدارجی از آن را کسب کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۸۹).

اصولاً فهم عامه مردم در سطح محسوسات است. القای هر معنایی به ایشان ولو غیرمادی باشد تنها از طریق همین معانی مأنوس در اذهانشان میسر است. همه مردم باید از هدایت دینی برخوردار شوند ولی دستیابی به تأویل آیات برایشان مقدور نیست پس گزیری جز این نیست که قرآن کریم آن حقیقت را تنزل داده در قالبی قابل فهم برای مردم عرضه کند. چنین بیانی متضمن معنایی حق است که مقصود اصیل، همان است اما این معنای حق با کلماتی بیان شده که معانی باطلی را نیز به ذهن می‌آورد که مقصود بالاصاله نیستند. وقتی معارف در قالب‌های

مختلف لفظی بیان می‌شود معنایی مطلق و بی‌شکل را تمثیل می‌کند. هنگامی که این معنا از ذهن افراد مختلف عبور می‌کند به سبب انسی که با معلومات خود دارند در معانی الفاظی که برایشان مأنوس نیست تصرف کرده فهم‌های متفاوتی از آن پیدا می‌کنند. در اینجا دو محذور پیش می‌آید یا شنونده به ظاهر کلام گوینده اکتفا می‌کند و تنها جنبه محسوس سخن را می‌گیرد که در این صورت غرض گوینده حاصل نمی‌شود؛ و یا می‌خواهد از ظاهر کلام گذر کند و به معانی مجرد منتقل شود و خوف این هست که عین مقصود گوینده را درنیابد و به فزونی یا کاستی دچار شود. گوینده برای رفع این دو محذور چاره‌ای ندارد جز این که معنای ممثل را در مثل‌های مختلف و با قالب‌های متنوع بیاورد تا خود آن قالب‌ها مفسر خود شوند و یکدیگر را توضیح دهند. در نتیجه مخاطب از تعارض بین این قالب‌ها متوجه می‌شود که اولاً مراد گوینده منحصر در آن لفظ محسوس نیست و به حقیقتی ماورای این قالب‌های لفظی اشاره دارد و ثانیاً از مقایسه کم و زیادهای این الفاظ متفاوت به معنای مورد نظر دست می‌یابد. گوینده باید با داستان‌ها و مثل‌های مختلف حقیقت مورد نظر خود را

بیان کند تا اگر خصوصیتی در یک قصه، موهم خلاف مقصود است در داستانی دیگر رفع شود.

پس قرآن کریم ضرورتاً مانند هر کلام دیگری مشتمل بر آیات متشابه است و این تشابه با ارجاع به آیات محکم برطرف می‌شود. البته همه آیات اعم از محکم و متشابه تأویل دارند و این تأویل از قبیل مفاهیم لفظی نیست بلکه اموری حقیقی و خارجی است که نسبتش با معارف بیان شده، نسبت ممثل است به مثال، نسبت معارف قرآن به بیانات قرآن هم نسبت ممثل است به مثال (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۹۸-۹۳) به نظر می‌رسد علامه با تکیه بر همین مبنا برای کشف یک معنا همه آیات بیانگر آن را در کنار هم قرار داده و با مقایسه آیات با یکدیگر ویژگی‌های معنا مورد نظر را استقصا کرده به فهم آن نائل می‌شود.

علامه برای فهم آیات متشابه در سطح الفاظ نیز تحلیل ویژه‌ای دارد. وی معتقد است انسان الفاظ را برای نیازهای اجتماعی خود وضع کرده و از هر لفظ سودی می‌برد. تغییر در مسمای الفاظ در طول زمان

اجتناب‌ناپذیر است اما تا جایی که فائده مورد نظر باقی باشد لفظ برقرار است، چون لفظ برای فائده‌ای که از مسمای مزبور عائد می‌شده وضع گردیده است. پس ملاک صادق بودن یک اسم، فایده حاصل از آن است و نباید بر ظاهر مسمای آن جمود داشت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷-۱۴). در فهم آیات قرآن کریم نیز این جمود به کج فهمی منجر می‌شود:

«مقلدین از اصحاب حدیث، چون فرقه حشویه، و مجسمه، به ظواهر آیات جمود کرده، و آیات را به همان ظواهر تفسیر کنند گو اینکه این جمود، جمود بر ظواهر نیست، بلکه جمود بر انس و عادت است در تشخیص مصادیق. و در بین خود ظواهر، ظواهری هست که این جمود را تخطئه می‌کند، و روشن می‌سازد که اتکاء و اعتماد کردن در فهم معانی آیات، بر انس و عادت، مقاصد آیات را درهم و برهم نموده، امر فهم را مختل می‌سازد، مانند آیه: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)¹ و آیه: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)² و آیه: (سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ)³، چون اگر درک خدا، چون درک ما باشد، او مثل ما خواهد بود، در حالی که آیه اولی می‌گوید: او مثل ندارد و آیه سومی او را از آنچه که ما درباره‌اش بگوئیم منزّه می‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷).

ولی متاسفانه مأنوس بودن ذهن ما به این معانی خاص موجب می‌شود در فهم قرآن خطا شود. علامه بر آن است که

۳ مؤمنون، آیه ۹۱

۱ شوری، آیه ۱۱

۲ انعام، آیه ۱۰۳

استفاده از علوم مختلف در فهم قرآن برای رفع این نقیصه است زیرا فهم عادی بدون بحث علمی از خطا مصون نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۱۷).

در عین حال علامه به نقد روش - شناختی اندیشمندانی می‌پردازد که در استفاده از علم برای فهم قرآن کریم راه افراط پیموده‌اند. از نظر وی متکلمین در تفسیر آیات قرآن اسیر آراء مذهبی خود شده‌اند و آیات را طوری معنا کرده‌اند که با آرائشان موافق باشد و اگر مخالف بوده آن را تأویل کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۱۰).

علامه فلاسفه را نیز از این آفت مصون ندانسته معتقد است ایشان نیز در بحث درباره قرآن به تطبیق آیات با آراء خودشان و تأویل آیات مخالف با آراء مسلم و حتی فرضیاتشان دچار شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۱۲).

علامه معتقد است همه مسلک‌هایی که در استفاده از علم در فهم قرآن راه خطا پیموده‌اند در این نقیصه مشترک هستند که: «آنچه از اباحت علمی و یا فلسفی بدست آورده‌اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده‌اند، بدون اینکه مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد، و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده، و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند، و حقایق قرآن را به صورت مجازها درآورده،

تنزیل عده‌ای از آیات را تأویل کردند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۱۳).

علامه اتخاذ آراء خاص در تفسیر بر اساس نظرات علمی مختلف یا تقلیدهای کورکورانه یا تعصبات قومی و را تطبیق می‌داند نه تفسیر. زیرا وقتی ذهن مشوب به نظریه خاصی است با عینکی رنگین قرآن را می‌بیند و می‌خواهد نظریه خود را به قرآن تحمیل کند و قرآن را به نظریه خود تطبیق دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۱۰). وی با تمیز دو نحو مواجهه دانشمند با قرآن کریم می‌گوید:

«فرق است بین اینکه یک دانشمند، وقتی پیرامون آیه‌ای از آیات فکر و بحث می‌کند، با خود بگوید: ببینم قرآن چه می‌گوید؟ یا آنکه بگوید این آیه را به چه معنایی حمل کنیم، اولی که می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کند، و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند، ولی دومی نظریات خود را در مسئله دخالت داده، و بلکه بر اساس آن نظریه‌ها بحث را شروع می‌کند و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۱۰).

در این دوراهی بین دخالت بیش از حد علم در درک حقایق قرآن و جمود بر فکر ساده خود کمتر کسی راه میانه را می‌رود.

اما نحوه بهره‌مندی علامه از فلسفه برای فهم قرآن چگونه است و او چه شیوه

ای را بر می‌گزیند تا این نقد دامنگیرش نشود؟

از نظر علامه فلسفه الهی کاملاً با دین سازگار است. او در آغاز رساله علی و فلسفه الهی به تفصیل نسبت دین با فلسفه الهی را توضیح می‌دهد: انسان به بداهت حکم به واقع داشتن عالم می‌کند و ناگزیر به تمیز واقعیت از غیر آنست. این همان فلسفه است که آدمی آن را در تمام جزئیات زندگی خود تعمیم می‌دهد و از اصل وجود و اقسام و خواص و احکام آن به طور کلی بحث می‌کند و به دنبال آن به علت و معلول و وجوب و امکان و ... می‌اندیشد. این مباحث سرانجام او را از عالم طبیعت به ماوراء متوجه می‌کند و به فلسفه الهی و درک وابستگی عالم و فحص از مبدأ عالم می‌کشاند. تحقیق درباره هستی خداوند همه مسائل فلسفی را از پراکندگی و تشتت خارج می‌کند و وحدتی شگرف پدید می‌آورد. این حقیقت هم در میراث حکمای هند و مصر و روم و یونان مشاهده می‌شود و هم در کتب آسمانی انبیاء، پس بی‌انصافی است که بین دین و فلسفه الهی جدایی بیفکنیم. بین روش انبیاء در دعوت مردم به حقیقت و آنچه انسان از طریق استدلال درست بدست می‌آورد فرقی

نیست. جز این که انبیاء از مبدأ غیبی استمداد می‌جویند و آن را در سطح اندیشه بشر تنزل داده به اندازه فهم ایشان سخن می‌گویند و از بشر هم می‌خواهند که نیروی خرد خود را به کاراندازد. ایشان هرگز انسان را به تبعیت کورکورانه فرا نخوانده‌اند. قرآن کریم نیز بهترین گواه ماست که هر چه درباره مبدأ و معاد و ... می‌گوید جز از طریق استدلال روشن نیست. پس هدف دین این است که مردم با کمک استدلال به شناخت حقایق عالم نائل شوند و این همان فلسفه الهی است. اسلام فلسفه الهی را به اوج خود رسانده است. در اسلام همه موجودات در ذات و صفات و افعال از جمله انسان با همه شئونش به ماوراء ربط داده شده است. بدین ترتیب توحید در تمام شئون جهان هستی حاکم شده و همه قضایای علمی و عملی اسلام همه اشکال مختلف مسأله توحید هستند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۹۳-۱۸۳).

جوادی آملی بر آن است که علامه با مبادی برهان و شرایط مقدمات آن کاملاً آشنایی داشته لذا از استناد به هرگونه فرضیه غیرمبرهن در تفسیر آیه پرهیز می‌کند و معتقد است ثابت را نمی‌توان با متغیر تفسیر کرد یا بر آن تطبیق داد. اما اگر در

میان مبادی بین یا مبین عقلی دلیل یا تاییدی وجود داشت از آن در خصوص معارف عقلی به عنوان استدلال یا استمداد بهره می‌برد و اگر مباحث عقلی در آن باره ساکت باشد طوری آیه را تفسیر می‌کند که با هیچ دلیل قطعی عقلی مخالف نباشد. زیرا تناقض عقل و نقل را هم عقل قطعی و هم وحی الهی باطل می‌شمارد. چون دو حجت هماهنگ الهی مابین هم نخواهند بود عقل چراغی روشن و نقل معتبر صراطی مستقیم است و هیچیک بدون دیگری سودی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۷۸).

علامه پس از پیوندی که به تبع ملاصدرا بین حکمت نظری و برهان با حکمت عملی و عرفان برقرار می‌کند می‌تواند هر دو را در خدمت قرآن کریم درآورد. زیرا وی به سازگاری عقل و نقل باور داشته قرآن کریم را راهگشای هر دو نوع حکمت و سرمایه عظیمی برای پیمودن مدارج نیل بدانها می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۸۶).

بدین ترتیب روش علامه در به خدمت گرفتن فلسفه برای فهم قرآن کریم و به موازات آن بهره‌مندی ایشان از روش تفسیر

قرآن با قرآن بر بنیانی متقن از پیش فرض - های اثبات شده در سایر آثار ایشان استوار است.

ویژگی های عالم امر در مقایسه با عالم خلق

علامه توضیح می‌دهد که "امر" در اصل به معنای وادار کردن مامور به انجام کاری یا به معنای شأن است. سپس به صورت اسم مصدر به کار رفته به معنای نتیجه امر و آن نظمی است که در همه مظاهر حیات اوست و وجودش را اصلاح می‌کند. سپس این معنا نه تنها برای انسان بلکه برای همه موجودات به کار رفت. بنابراین امر هر چیز همان شأنی است که وجود آن را اصلاح و حرکات و سکنت و اعمال و اراداتش را تنظیم می‌کند. پس معنای "امر الانسان الی ربه" این است که تدبیر مسیر زندگی انسان به دست پروردگار اوست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۸۸).

علامه در ابتدای بحث از عالم امر در رساله انسان آغاز و انجام می‌گوید: «راهنمای ما در این بحث برهان و ظواهر سنت و قرآن خواهد بود.» (طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۹)

وی آنگاه به مبحث برهانی علیت اشاره می‌کند که علیت مقتضی قیام معلول از جهت وجود و کمالات به علت است. در واقع معلول تنزل یافته وجود و کمالات

وجودی علت است. قاعده عقلی علیت بر همه عالم حاکم است و بر اساس آن عالم ماده نیز مسبوق به عالم دیگری است که علت آن است. این عالم همان عالم مثال یا برزخ است و مادی نیست اگرچه احکام ماده در آن جاری است. همچنین عالم ماده مسبوق به عالم عقل یا روح است که از ماده و احکام آن هر دو مجرد است و *عَلَتْ عَلَتْ* عالم ماده است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۰).

پس از طرح این بحث فلسفی علامه با روش تفسیر قرآن با قرآن و کنار هم چیدن آیاتی که به ویژگی‌های عالم امر در برابر عالم خلق می‌پردازد نشان می‌دهد که تمایز این دو عالم و غلبه عالم امر بر عالم خلق بر اساس تفاوت دو مرتبه عالم که رابطه طولی و علی با یکدیگر دارند به‌خوبی قابل تبیین است. از آیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»^۱ تمایز خلق از امر برداشت می‌شود. در آیات متعددی از دو عالم خلق و امر در کنار یکدیگر نام برده شده که نشان‌دهنده تمایز این دو عالم از یکدیگر است (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۲۰؛ ۱۳۷۴،

ج ۸: ۱۹۱).

علامه از آیات مصحف شریف ویژگی‌های متعددی را برای عالم امر استنباط می‌کند که کاملاً قابل تطبیق با ویژگی‌های عالم عقلی مجردات است. مقایسه این خصوصیات با توصیفات عالم خلق به خوبی تفاوت مرتبه این دو عالم را نشان می‌دهد:

۱. وحدت، بساطت و بی‌زمان بودن عالم امر

از آیات شریفه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»^۲ و «مَا خَلَقْكُمْ وَلَا بَعَثْكُمْ إِلَّا كَنْفَسٍ وَاحِدَةٍ»^۳ و «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ»^۴ چنین استفاده می‌شود که امر، حقیقتی غیرتدریجی است. این امر واحد است یعنی تکرار در آن نیست. یعنی با اراده تحقق چیزی آن چیز بی‌درنگ موجود می‌شود. تعبیر "لمح بالبصر" از نظر علامه به معنای زمان کوتاه نیست بلکه به معنای این است که این تحقق اصلاً نیاز به زمان ندارد و کنایه از بی‌زمانی است. امر الهی و اراده‌ی تحقق، احتیاجی به زمان و مکان و حرکت ندارد زیرا اصولاً زمان و مکان و حرکت هم به‌وسیله

۳ لقمان، آیه ۲۸

۴ نحل، آیه ۷۷

۱ اعراف، آیه ۵۴

۲ قمر، آیه ۵۰

همان امر موجود شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۴۴). این آیات شریفه به صراحت، فرازمان بودن و بساطت عالم امر را نشان می‌دهند. ویژگی‌هایی که در عالم خلق و ماده وجود ندارد.

۲. تنزل عالم امر در عالم خلق

از نظر علامه، آیه شریفه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»^۱ حقیقتی را بیان می‌کند که بسیار دقیق‌تر از توجیهاتی است که مفسرین برایش آورده‌اند و آن عبارتست از ظهور اشیاء به وسیله قَدَر، و اصلی که اشیاء قبل از شمول و احاطه قدر داشته‌اند. جمله "وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ" با سیاق نفی و تاکید بر "مِنْ"، بر عمومیتی دلالت می‌کند که شامل همه موجوداتی می‌شود که اطلاق شیء بر آنها صحیح است و هیچ فردی از این شمول خارج نیست مگر کسی که در این آیه با "عندنا" و "خزائن" به او اشاره شده است. این آیه برای همه این افراد خزائنی نزد خدای سبحان اثبات می‌کند. حال معنای این خزائن چیست؟ در آیه شریفه خداوند این "شیء" را که موضوع حکم است نازل شده از جانب خود می‌داند. نزول مستلزم

بالا و پایین است اما در اینجا نزول مکانی نیست بلکه نزول از نزد خدای سبحان است پس مربوط به خلقت اشیاء است. در مواضع دیگری از قرآن کریم هم به نزول اشاره شده است: "وَ أَنْزَلْ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ"^۲ و "وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ"^۳. خلقت مذکور با صفتی توأم شده که به سبب آن معنای نزول بر آن صادق است و در ادامه آیه بدان اشاره شده است: "وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ" یعنی خلقت با قدر توأم شده است. ملازمتی که انفکاکش ناممکن است زیرا با تعبیر حصر از آن یاد شده: «جز به قدر معلوم نازل نکردیم» یعنی کینونت و ظهور فرد به وجود توأم با همان حدود و اندازه‌هایی است که دارد. قدر چیزی است که به وسیله آن هر موجودی متعین و متمایز از غیر خود می‌شود. مثلاً زید با قدر خود از سایر موجودات متمایز می‌شود. از سوی دیگر بر اساس آیات شریفه: "الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ"^۴ هدایت و راهنمایی به سوی مقاصد مترتب بر خلقت و تسویه و تقدیر هر چیز شده و در آیه "الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ

۳ حدید، آیه ۲۵

۴ اعلیٰ، آیه ۳

۱ حجر، آیه ۲۱

۲ زمر، آیه ۶

شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ^۱ هِدَايَتِ مَرْتَبِ بِرِ
اعطای خلقت مخصوص هر شیء شده
پس قدر هر چیزی به معنای خصوصیت
خلقتی هر چیز است و از آن قابل انفکاک
نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۲۱۰-
۲۰۹).

در این جا قدر با وصف معلوم آمده
است. پس قدر هر موجود برای خدای
تعالی در حینی که نازل می شود و نزولش
تمام و وجودش ظاهر می شود معلوم است.
پس هر موجودی قبل از وجودش قدر
معلوم و معینی دارد. آیه شریفه " وَ كُلُّ
شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ"^۲ نیز به همین معنا اشاره
می کند. یعنی هر چیزی با مقدار و اندازه ای
که دارد نزد خدا حاضر و برای او معلوم
است. پس قدر هر چیزی از نظر علم و
مشیت بر خودش مقدم است هر چند به
حسب وجود مقارن با آن و غیر منفک از
آنست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۲۱۱).

در جمله "عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا
بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ" این معنا روشن می شود که
هر چیزی قبل از نزولش به این عالم
خزینه هایی نزد خدا دارد و قدر بعد از آن
خزینه ها و ملازم با نزول است. پس هر
چیزی قبل از نزول مقدر به قدر و محدود

به حدی نیست ولی همچنان خود آن شیء
است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۲۱۲).
پس طبق آیه شریفه خزائن فوق قدری
است که توأم با هر چیزی است یعنی قدر و
محدودیت ندارد ولی خزائن جمع آمده
یعنی عدد دارد و عدد نوعی قدر است.
علامه از این مقایسه نتیجه می گیرد که
خزینه ها در عین نامحدود بودن متعدد
هستند پس باید مرتب بر هم باشند و
رابطه طولی با هم داشته باشند و هر مرتبه
نامحدود است به این معنا که محدود و
مقدر به مرتبه پایین تر از خود نیست ولی
در عین حال به مرتبه مافوق خودش محدود
شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۲۱۲).

تمامی خزائن الهی به این اعتبار
نامحدودند به حدودی که شیء مفروض
در این نشأه به خود می گیرد. علامه بعید
نمی داند که تعبیر به "تنزیل" در جمله و "ما
نُنَزِّلُهُ" که بر نوعی از تدریج در نزول دلالت
دارد اشاره به همین باشد که شیء مفروض
نزولش مرحله به مرحله است، و هر
مرحله ای که نازل شده قدر و حد تازه ای به
خود گرفته است که قبلا آن حد را نداشته،
تا آنکه به مرحله آخر که همین عالم دنیا
است رسیده، و از هر طرف به حدود و

اقدار محدود شده است. نکته دیگر اینکه تمامی این خزائن ما فوق عالم مشهود ما است، چون خدای تعالی آنها را به وصف "عنده - نزد خدا" وصف نموده و این وصف در جای دیگر توضیح داده شده و آن آیه "ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ"^۱ می باشد که می فرماید هر چه که نزد خداست ثابت و لا یزال و لا یتغیر است، پس خزائن خدا هر چه باشند امور ثابتی هستند که دستخوش زوال و تغیر نمی شوند، و چون می دانیم که اشیاء در این عالم مادی محسوس، متغیر و فانی هستند و ثبات و بقایی ندارند می فهمیم که خزائن الهی ما فوق این عالم مشهودند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۲۱۳).

۳. تکوینی و تخلف ناپذیری عالم امر

بیان شد که بر اساس معنای لغوی، امر هر چیز همان شأنی است که وجود آن را اصلاح و حرکات و سکانات و اعمال و اراداتش را تنظیم می کند. علامه بر اساس آیه شریفه "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ"^۲ معتقد است امری که خداوند

متعال از ذات و صفات و آثار و افعال اشیاء مالک است همان کلمه "کن" است که با بیان آن حصه ای از وجود را به اشیاء افاضه می کند. این وجود نسبتی به خدای متعال دارد که به آن اعتبار امر الهی و کلمه الهی "کن" است و نسبتی هم به شیء موجود دارد که به آن اعتبار، امر آن شیء است و به خدا برمی گردد و خداوند در این آیه از آن به "فیکون" تعبیر فرموده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۸۹) امر به این معنا یعنی اراده وجود یافتن چیزی (کلمه الهی کن) امری تکوینی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۴۴).

خداوند امر الهی را به غیر خود نسبت نداده بلکه آن را مختص به خود دانسته و آن را بین خود و هر چیزی که می خواهد ایجاد کند واسطه قرار داده است. از آیات ذیل چنین برمی آید که خدای تعالی امر خود را سبب و یا همراه ظهور این گونه امور می داند:

"وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ
مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ^۳ وَ لِيَجْزِيَ الْفُلُكُ
بِأَمْرِ^۴ وَ يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ^۵

۴ روم آیه ۴۶

۵ نحل آیه ۲

۱ نحل، آیه ۹۶

۲ یس آیه ۸۴

۳ نحل آیه ۱۲

وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْْمَلُونَ" (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۱۹۰)

علامه توضیح می‌دهد که در خلقت یک مخلوق، اراده صفتی انتزاعی است که از فعل خلقت انتزاع می‌شود؛ ایجاد نیز همان وجود مخلوق است نه چیزی دیگر. پس کلمه ایجاد یعنی "کن" عبارت است از همان وجود چیزی که خدا ایجادش کرده البته بدان اعتبار که وجود منسوب به خدا و قائم به وجود خداست اما به این اعتبار که وجودش وجود خود اوست موجود است نه ایجاد و مخلوق است نه خلق. آنچه از ناحیه خدا افاضه می‌شود تخلف‌ناپذیر است، قابل درنگ و مهلت نیست و تبدل و دگرگونی را تحمل نمی‌کند و تدریجی نیست. درنگ و تدریج از ناحیه خود مخلوق است نه از ناحیه‌ای که رو به خدا دارد. در این آیه شریفه «كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۲ که کلمه "کن" پس از خلقت آمده شاید به این لطیفه اشاره دارد و جمله "فَيَكُونُ" بیانگر اطاعت آن شیء است که مورد اراده خدا قرار گرفته، می‌خواهد بفرماید: همین که هست شدن چیزی مورد اراده خدا قرار گرفت، بدون

درنگ لباس هستی می‌پوشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۱۷۲).

از آیه شریفه «إِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۳ و از آیه "وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبْدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ..." این نکته روشن می‌شود که برای خدا دو اراده است: اراده تکوینی که غیر قابل تخلف است و اراده تشریعی که ممکن است هم عصیان شود و هم اطاعت و عدم تخلف اشیاء از امر او را تعلیل کرده که چون قول او حق است، و فرموده: "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ"؛ که از آن بدست می‌آید قول او حق است یعنی ثابت به حقیقت معنای ثبوت است، یعنی عین خارجیت است که همان فعل او است، پس دیگر فرض تخلف و عروض کذب یا بطلان ندارد، زیرا از بدیهیات است که هر واقع و ثابتی، آن طور که واقع شده تغیر نمی‌پذیرد، پس خدا در فعلش که همان واقع است خطا و غلط مرتکب نمی‌شود و امرش رد و قولش دروغ و وعده‌اش خلف نمی‌گردد (طباطبایی، ۱۳۴۷، ج ۱۲: ۳۶۱-۳۶۳).

۱ انبیاء آیه ۲۷

۲ آل عمران، آیه ۵۹

۳ بقره، آیه ۱۱۷

۴ انعام، آیه ۷۳

بدیهی است که مراد از خطاب "کن" لفظ نیست. اگر این خطاب لفظی تلقی شود تالی فاسدهای زیادی دارد که یکی از آنها تسلسل است. زیرا خود لفظ هم باید اراده شود و محتاج تلفظی دیگر است و این زنجیره ادامه خواهد داشت. دیگر این که مخاطبی دارای گوش لازم است که خطاب را بشنود و امثال امر کند و موجود شود در حالی که در این مرحله هنوز مخاطبی وجود ندارد که اگر موجود باشد نیازی به ایجاد ندارد. پس کلام در اینجا تمثیل است و به معنای این است که افاضه وجود به هر چیزی از ناحیه خداوند متعال به هیچ چیزی جز ذات الهی نیاز ندارد و به محض اراده وی بی درنگ موجود می شود. این بحث یکی از نمونه هایی است که به خوبی عمق تفسیر علامه را نسبت به سایر مفسرین به رخ می کشد. صاحب روح المعانی و غالب مفسرین سلف امر "کن" را لفظی دانسته اند. صاحب روح المعانی در اینجا جمله ای می گوید که اختلاف قابل توجه روش شناختی وی با علامه روشن می شود و همین امر علامه را در این مورد به سخن وامی دارد. وی می گوید: «چون شؤن خدای تعالی ماورای فهم بشری است لذا توصیه می کنیم

که اصلاً در این مقوله سخنی نگویید و خصوصت نکنید.» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۵۵). علامه در نقد سخن این مفسر می گوید درست است که شؤن خدای تعالی ماورای فهم بشر است اما این به معنای بطلان حجیت عقل نیست، زیرا حجیت قرآن و سنت و معارف دینی با عقل اثبات می شود پس محال است کتاب یا سنت، حجیت عقل را بی اعتبار کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۱۷۲-۱۷۱).

کار بست مفهوم قرآنی عالم امر در فهم قرآن کریم
علامه طباطبائی بر اساس درک ژرف خود از معنای قرآنی عالم امر راه خود را برای تحلیل معانی دیگری که با تعبیر امر مرتبط شده اند هموار می کند. این مهم بافتار مفهومی گسترده ای را رقم میزند که در آن معانی مبهم و مورد اختلاف مفسران تحلیل روشن و عمیق می یابند. این تفاسیر گره گشا مصادیق ارزنده ای از خدمت فلسفه به فهم متون دینی است که علامه به نحوی کاملاً روشمند از آن بهره برده است. در ادامه در حد حوصله این مقاله به برخی موارد اشاره می شود.

کار بست معنای امر در فهم تعبیر "روح" در قرآن کریم
علامه طباطبائی کاربردهای مختلف روح

الْقُدُسِ"^۹ و نیز فرموده: "وَكَذَلِكَ
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا"^{۱۰} و آیاتی
دیگر.

در معنای اول روح چیزی است که
مایه حیات و زندگی است. معنای عامی که
مردم از روح می‌فهمند همین است.
معنای دوم و سوم درباره انسان است
در معنای دوم روح با تعبیر «نفخ» آمده
زیرا همه انسان‌ها دارای یک جسم مرده و
یک روح زنده هستند که در این جسم مرده
دمیده شده است. این معنای عام همه
انسان‌ها را دربر می‌گیرد. معنای سوم روح
ایمان است که مختص مؤمنین است و با
تعبیر «تأیید» مؤمن آمده است.

در لایاتی که در معنای چهارم آمده در
هیچ کجا از تعبیر نفخ یا تأیید که برای
انسان آمده است استفاده نشده و با وجود
اختلاف مراتبی که ملائکه با یکدیگر دارند
به عنوان روح محض از آنها یاد شده است:
"فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا" و یا فرموده: "قُلْ نَزَّلَهُ
رُوحُ الْقُدُسِ"^{۱۱}، و یا فرموده: "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ

در مصحف شریف را آورده و یک به یک
بررسی می‌کند. روح به معنای (طباطبایی،
۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۷۶-۲۷۴):

۱. حیات در سطح زندگی حیوانات و نباتات

- حقیقتی که در آدمیان دمیده
می‌شود: "ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن
رُّوحِهِ"^۱ و نیز فرموده: "فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ
نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي"^۲.
- حقیقتی که با مومنان همراه
است: "أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ
الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ"^۳
- ملائکه: "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ
نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ"^۴ و "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ
الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ"^۵ و "قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ
الْقُدُسِ"^۶ و "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا
فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا"^۷.
- حقیقتی که انبیا با آن در تماس
هستند: "يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ
أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا
..."^۸ و نیز فرموده "وَآتَيْنَا عِيسَى
ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ

۱ سوره الم سجده، آیه ۹

۲ حجر، آیه ۲۹ و ص، آیه ۷۲

۳ مجادله، آیه ۲۲

۴ بقره، آیه ۹۷

۵ شعراء، آیه ۱۹۳

۶ نحل، آیه ۱۰۲

۷ مریم، آیه ۱۷

۸ نحل، آیه ۲

۹ بقره، آیه ۸۷

۱۰ شوری، آیه ۵۲

۱۱ نحل، آیه ۱۰۲

الْأَمِينُ"^۱، در داستان حضرت مریم س هم که پیکری برای ملک دیده شده تعبیر تمثیل آمده است: "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا"^۲

در معنای پنجم جایی القا و وحی روح بر نبی بیان می شود: "وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا"^۳ و جایی دیگر به همراهی روح با ملائکه هنگام نازل شدن بر نبی سخن گفته می شود: "يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ" علامه معتقد است در این آیه شریفه چه حرف "باء" را سببیه بگیریم و چه مصاحبت، معنایش یکی می شود و تفاوت زیادی میان آن دو نخواهد بود. زیرا تنزیل ملائکه با مصاحبت و همراهی روح عبارتست از القای آن در قلب پیامبر تا قلب وی با داشتن آن روح، آماده گرفتن معارف الهی گردد، و تنزیل ملائکه به سبب روح نیز به همین معنا است، چون کلمه خدای تعالی که همان کلمه حیات باشد در ملائکه اثر گذاشته و آنان را مانند انسانها زنده می کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۰۳).

علامه از جهتی دیگر نیز آیات مربوط به روح را با هم مقایسه می کند: در اغلب آیات روح با اضافه و قید آمده است مثلاً "روحم"، "روح خود"، "روحمان"، "روحي از او"، "روح القدس"^۴ و غیره. .. اما در برخی آیات هم بدون قید ذکر شده: "يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا"^۵ و "تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ"^۶ و نیز "تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَّبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ"^۷. وی آیاتی که روح با اضافه و قید آمده چنین تحلیل می کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۸۲):

از روحی که به انسان تعلق می گیرد به "من روحی- از روح خودم" و یا "من روحه- از روح خودش" تعبیر شده و در این تعبیر کلمه "من" آمده که بر مبدئیت دلالت دارد و از تعلق آن به بدن انسان به نفخ تعبیر شده است.

روحی که مختص مؤمنان است مثلاً "وَ أُنْزِلَتْ بِهِمُ رُوحُ مِنْهُ"^۸ همراه حرف "باء" آمده که بر سببیت دلالت دارد، و آن را تأیید و تقویت خوانده، و روحی که خاص انبیاء

۱ شعراء، آیه ۱۹۳

۲ مریم، آیه ۱۷

۳ شوری، آیه ۵۲

۴ "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي"، "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي"، و یا فرموده: "فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا"، و یا فرموده: "وَرُوحٌ مِنْهُ"،

و یا فرموده: "وَأَنْزَلْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ"

۵ نبا، آیه ۳۸

۶ معارج، آیه ۴

۷ قدر، آیه ۴

۸ مجادله، آیه ۲۲

است مثلاً "وَ أَيْدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ"^۱ را به کلمه "قدس" اضافه نموده که به معنای نزاهت و طهارت است، و این را هم تأیید انبیاء خوانده است.

از سوی دیگر در آیاتی مثل سوره مبارکه قدر، روح به صورت مطلق آمده است. تلقی علامه اینست که نسبتی که روح مضاف در آیات فوق با روح مطلق در سوره قدر دارد، نسبتی است که افاضه به مفیض و سایه به صاحب سایه دارد. روح حقیقی مستقل و دارای حیات و علم و قدرت است و از مقوله صفات و احوال و قائم به موجودی دیگر نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۳۰۲). روح موجودی مستقل و مخلوقی آسمانی و غیر ملائکه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۸۰).

این موجود مستقل بر موجودات مختلف در مراتب متفاوتی نازل می شود و اثرات گوناگونی بر ایشان دارد که از نظر شرافت و خست متفاوت است. این اختلاف باعث شده که تعبیر از تعلق آن مختلف شود: روحی که در گیاهان سبز هست، و اثرش این است که گیاه و درخت را رشد می دهد، و آیات دال بر اینکه زمین

مرده بود و ما آن را زنده کردیم درباره این روح سخن می گوید. روحی که در انسان ها دمیده می شود به ایشان حیاتی بالاتر از حیات گیاهان و جانوران می بخشد. روحی که خاص مؤمنان است و بسی شریف تر از روح دمیده شده در نوع انسان است و کافران فاقد آن هستند روح مؤمن اثری دارد که در روح کافر نیست. روحی که مختص انبیاء است و با افاده علم کتاب بر روح ایمان مسیطر و حاکم است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۵). اختلاف روح در خلقت فرشته و انسان باعث شد تعبیر مختلف شود، و در مورد فرشته تعبیر نفخ نیاورد، روحی که همراه ملائک نازل می شود و «يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ»^۲ و «وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»^۳ که از آن درمی یابیم روح منزلتی بالاتر از ملائکه داشته و در عین اتحاد با آنها به نحوی قائم و مسیطر بر آنهاست کما این که این نکته را از آیات دیگری نیز می توان استفاده نمود: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْحَبِیْلِ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ»^۴ و «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِیْنُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ

۱ بقره، آیه ۸۷

۲ نحل، آیه ۲

۳ انبیاء، آیه ۲۷

۴ بقره، آیه ۹۷

الْمُنْذِرِينَ»^۱ و «نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ»^۲. در این آیات گاهی به روح تعبیر شده و گاهی به جبرئیل علیه السلام که مفید نوعی اتحاد بین آن دو است و این نکته هم واضح است که این اتحاد غیر از اتحاد حلولی است که ساحت وجود از آن به دور و مبرا است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۶). سپس علامه به تفسیر آیات مربوط به روح بر اساس آیات عالم امر می پردازد: وی معتقد است در قرآن چیزی که صلاحیت دارد معرف روح باشد نکته ای است که در آیه "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"^۳ آمده است، که از روح به طور مطلق و بدون هیچ قیدی پرسیده و جواب آیه از این سؤال مشتمل بر بیان حقیقت روح است و اینکه روح از مقوله امر است. و اما در ادامه آیه "وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" به لندک بودن علمی که خدا درباره روح به بشر داده اشاره می کند زیرا روح موقعیتی در عالم وجود دارد و آثار و خواصی در این عالم بروز می دهد که بسیار بدیع و عجیب است و انسان از آن آثار بی خبر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۲۷۶).

در مجموع از نظر علامه روح

موجودی است مجرد که به همه کمالات حقیقیه مزین گشته و از نقایص و اعدام قوه استعداد مبرا و از احتجاب به حجاب زمان و مکان منزّه، در مرلّتب مختلف عالم امر در سیر و با همه این احوال می تواند از عالم خویش تنزل نموده و با اجسام به نحوی اتحاد یافته و بدون واسطه در جمیع انحای جسمیّت و جهات استعدادی تصرف نماید (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۱).

علامه با این تحلیل به تفسیری سازگار و عمیق از روح در قرآن کریم نائل می شود که در مفسران قبل از وی سابقه ندارد. این توفیق مصداقی نیکو از به خدمت گرفتن فلسفه برای درک عمیق حقایق قرآنی است.

کاربست معنای امر در فهم عالم ذر در قرآن کریم

علامه با استفاده از معنای امر در قرآن کریم به تحلیل معنای اختلافی عالم ذر می پردازد. همانطور که در بیان ویژگی های عالم امر گذشت علامه معتقد است برای هر موجودی نزد خداوند متعال وجود وسیع و غیر محدودی در خزائن اوست که وقتی به دنیا نازل می شود دچار محدودیت و مقدار می شود. انسان نیز از این امر

۳ اسراء، آیه ۸۵

۱ شعراء، آیه های ۱۹۳-۱۹۴

۲ نحل، آیه ۱۰۲

مستثنا نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۶).

بر اساس مطالب پیش گفته وجود تدریجی که برای موجودات و از آن جمله برای انسان است امری است از ناحیه خدا که با کلمه "کن" و بدون تدریج بلکه دفعتاً افزایه می شود. این وجود دارای دو وجه است یکی آن وجه که به طرف دنیا دارد و یکی آن وجهی که به طرف خدای سبحان دارد. حکم آن وجهی که به طرف دنیا دارد این است که به تدریج از قوه به فعل و از عدم به وجود در آید. نخست بطور ناقص ظاهر گشته و سپس بطور دائم تکامل یابد، تا آنجا که از این نشات رخت بریسته و به سوی خدای خود برگردد. همین وجود نسبت به آن وجهی که به خدای سبحان دارد امری است غیر تدریجی بطوری که هر چه دارد در همان اولین مرحله ظهورش داراست و هیچ قوه‌ای که به طرف فعلیت سوقش دهد در آن نیست. این دو وجه هر چند دو وجه برای شیء واحدی هستند، لیکن احکامشان مختلف است. پس به مقتضای این آیات برای عالم انسانی نزد خدا وجودی جمعی است که همان وجه امری ایشان است و در آن وجه هیچ فردی

از خدا و نیز خداوند هم از هیچ فردی غایب نیست. چون فعل از فاعل و صنع از صانع خود غایب نیست. خداوند از این حقیقت به ملکوت تعبیر کرده است. "وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ" ^۱ اما وجه دنیایی انسان که ما آن را مشاهده می کنیم آحاد و احوال و اعمال انسان تدریجی و زمانمند است و آدمی به سبب توجه به تمتعات مادی زمینی و لذائذ حسی از پروردگارش محجوب شده است. این احوال متفرع بر وجهه دیگر زندگی او در نشئه سابق بر زندگی دنیا و نسبت به آن نشئه نسبت یکون به کن در آیه شریفه "أَنْ تَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۸-۴۱۷).

این نشئه دنیوی انسان مسبوق است به نشئه انسانی دیگری که عین این نشئه است ولی آحاد موجود در آن، محجوب از پروردگار خود نیستند، و در آن نشئه وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می کنند. این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است نه از طریق استدلال، بلکه از این جهت است که از او منقطع نیستند و حتی يك لحظه او را غایب

نمی‌بینند، و لذا به وجود او و به هر حقی که از طرف او باشد اعتراف دارند. این است معنای آیه شریفه ذر در قرآن کریم و اقرار آدمیان به ربوبیت پروردگارشان در عالم ذر (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۸).

با این تحلیل تقدم عالم ذر بر عالم دنیا آنگونه که برخی مفسران بیان داشته‌اند تقدم زمانی نیست بلکه نشئه‌ای است که به حسب زمان هیچ انفکاک و جدایی از نشئه دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط به آن است، و تقدمی که بر آن دارد مانند تقدم "کن" بر "فیکون" است، پس آن محذورها و اشکالاتی که در تقدم زمانی است در این وجه راه ندارد. همچنین تکلفاتی که برخی مفسرین در تفسیر آیه مربوط به عالم ذر متحمل شده‌اند مانند اینکه انسان‌ها را نوع انسانی دانسته‌اند و اشهاد را مجاز دانسته‌اند و پاسخ را به زبان حال نسبت داده‌اند لازم نمی‌آید. از نظر علامه این گفت و شنود مربوط به نشئه دنیا نبوده بلکه ظرف آن سابق بر ظرف دنیا است، و اشهاد هم معنای حقیقی‌اش اراده شده، و خطاب هم زبان حال نیست بلکه خطاب حقیقی است. علامه بر آنست که این معنای آیه تحمیلی نبوده، بلکه معنایی است که آیه شریفه از آن تأبی ندارد، و سایر آیات هم به

شرطی که به یکدیگر ضمیمه شود اشاره به آن دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۹-۴۱۸).

از نظر علامه اگر آنگونه که برخی مفسران قائلند تقدم عالم ذر به عالم دنیا زمانی باشد و میثاق در همین نشئه دنیا تحقق یافته باشد اشکالات عقلی پدید می‌آید. زیرا این تصور در مورد عالم ذر مستلزم این است که انسان با شخصیت دنیایی‌اش دو بار در دنیا موجود شود. یعنی شئی واحد به واسطه تعدد شخصیت، غیر خودش شود. اما اگر انسان در امتداد مسیر به سوی خدا و رجوع به سوی او در عوالم مختلف دارای نظام‌ها و احکام مختلف موجود شود محال نبوده بلکه زنده شدن آدمی در عالم برزخ و یا قیامت مصادیقی از همین امر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۱۶).

کاربست معنای امر در فهم هدایت به امر در قرآن کریم

قرآن کریم هر جا نامی از امامت می‌برد به دنبالش به هدایت اشاره می‌کند و گویا این ملازمت برای تفسیر امامت است. از جمله دو آیه شریفه ذیل (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۰):

(وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً، وَ كَلَّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ، وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَمَةً)

يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا) و نیز می فرماید: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا، وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ).^۱

استنباط علامه این است که وصفی که در این دو آیه از امامت شده وصف تعریف است و امامت با هدایت تعریف شده ولی این هدایت در همه جا به "امر" مقید شده یعنی امامت مطلق هدایت نیست بلکه هدایتی است که به امر خدا صورت می گیرد. آنگاه علامه بین این واژه "امر" با آیاتی که بیانگر عالم امر هستند ارتباط برقرار می کند و تفسیر خاص خود از هدایت به امر را بر همین اساس عرضه می دارد. وی بیان می کند که امر الهی وجه دیگری از خلقت است که امامان با آن امر با خداوند مواجه می شوند. خلقتی طاهر و مطهر از قیود زمان و مکان و عاری از تبدیل. بنابراین امام هدایت کننده ای است که با امری ملکوتی هدایت می کند. امامت ولایتی ویژه است که امام در اعمال مردم دارد و با هدایت انبیاء و مومنین متفاوت است. هدایت امام تنها راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و صرف نمایاندن

راه نیست بکه دست خلق را گرفتن و به راه حق رساندن یعنی ایجاد هدایت است. قرآن کریم در مورد هدایت رسولان الهی می فرماید: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ، إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ، فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ^۲ و درباره راهنمایی مؤمن آل فرعون فرموده: (وَ قَالَ الَّذِي آمَنَ: يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ)^۳ و نیز درباره وظیفه عموم مؤمنین فرموده (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۲): (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؟)^۴ این هدایتی است که حضرت ابراهیم ع در همه عمر داشت اما هدایت پس از رسیدن به مرتبه امامت متفاوت شد.

بر اساس آیه شریفه (لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ) سبب رسیدن به مقام امامت نایل آمدن به مرتبه صبر مطلق و یقین است. بر اساس مفاد آیه شریفه (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ)^۵ ابراهیم ع با مشاهده عالم ملکوت که همان عالم امر و باطن عالم خلق است به مقام یقین

۱ سجده آیه ۲۴

۲ ابراهیم آیه ۴

۳ مؤمن آیه ۳۸

۴ توبه آیه ۱۲۲

۵ انعام آیه ۷۵

رسیده بود. وی پس از سربلندی در آزمونهای الهی این مرتبه از صبر را هم در خود تحقق بخشید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۲).

علامه با بسط معنای امر در هدایت به امر به متعلق هدایت امام می‌پردازند که دلها و اعمالی است که به فرمان دلها از اعضا سر می‌زند. سپس نتیجه می‌گیرند که امام کسی است که باطن دلها و اعمال و حقیقت آن پیش رویش حاضر است. پس امام از ظاهر و باطن دلها و اعمال انسانها آگاه است. بدین ترتیب مراد از امام در آیه شریفه (يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ)^۱ همان امام حق است نه نامه اعمال انسانها پس به حکم این آیه امام کسی است که در روزی که باطنها ظاهر می‌شود، مردم را بطرف خدا سوق می‌دهد، هم چنان که در ظاهر و باطن دنیا نیز مردم را بسوی خدا سوق می‌داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۳).

علامه باز هم با بسط معنای عالم امر به این استنباط می‌رسند که هیچ دوره‌ای از عالم نمی‌تواند از امام خالی باشد چون در این آیه "کل اناس" آمده پس همیشه امامی

هست که شاهد اعمال انسان- هاست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۳).
و همچنان از این مطالب به این استنباط می‌رسد که صاحب چنین منزلت عظیمی حتما باید ذاتا سعید و پاک باشد زیرا: (أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ؟ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى؟)^۲ یعنی امام در هدایتش به سوی حق محتاج هدایت دیگری نیست پس باید معصوم از هر ضلالت و گمراهی باشد وگرنه محتاج هدایتگر دیگری خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۱۴-۴۱۳).

این معنای نوع تصرف تکوینی در نفوس است، که با آن تصرف راه را برای بردن دلها به سوی کمال، و انتقال دادن آنها از موقفی به موقفی بالاتر هموار می‌سازد و چون تصرفی است تکوینی، و عملی است باطنی، ناگزیر مراد از امری که با آن هدایت صورت می‌گیرد نیز امری تکوینی خواهد بود نه تشریعی که صرف اعتبار است، بلکه همان حقیقی است که آیه شریفه "إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ"^۳ آن را تفسیر می‌کند و می‌فهماند که هدایت به امر خدا

۱ اسراء آیه ۷۱

۲ یونس آیه ۳۵

۳ یس، آیه ۸۳

از فیوضات معنوی و مقامات باطنی است که مؤمنین به وسیله عمل صالح به سوی آن هدایت می‌شوند، و به رحمت پروردگارشان ملبس می‌گردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۲۹).

از آنجا که امام به وسیله امر، هدایت می‌کند- با در نظر گرفتن اینکه باء در "بامره" باء سببیت و یا آلت است- می‌فهمیم که خود امام قبل از هر کس متلبس به آن هدایت است، و از او به سایر مردم منتشر می‌شود، و بر حسب اختلافی که در مقامات دارند، هر کس به قدر استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شود، از اینجا می‌فهمیم که امام رابط میان مردم و پروردگارشان در اخذ فیوضات ظاهری و باطنی است، هم چنان که پیغمبر رابط میان مردم و خدای تعالی است در گرفتن فیوضات ظاهری، یعنی شرایع الهی که از راه وحی نازل گشته، و از ناحیه پیغمبر به سایر مردم منتشر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۲۹).

و نیز می‌فهمیم که امام دلیلی است که نفوس را به سوی مقاماتش راهنمایی می‌کند هم چنان که پیغمبر دلیلی است که مردم را به سوی اعتقادات حق و اعمال صالح راه می‌نماید، البته بعضی از اولیای

خدا تنها پیغمبرند، و بعضی تنها امامند، و بعضی دارای هر دو مقام هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۲۹).

معنای امر در فهم معانی قرآنی دیگری مانند قضا و قدر، کلمه، حقیقت قرآن و لوح محفوظ و غیره نیز مورد استفاده علامه قرار گرفته است که به جهت محدودیت حجم مقاله از بیان آنها صرف نظر می‌شود.

نتیجه‌گیری

آیات قرآن بیان‌های مختلف از حقیقتی هستند که تأویل آن آیات است. این حقیقت در قالب‌های مختلف لفظی قابل فهم برای مردم تنزل می‌کند تا خود آن قالب‌ها مفسر خود شوند. مخاطب با مقایسه این قالب‌ها متوجه منظور اصلی گوینده می‌شود علامه با تکیه بر همین مبنا به روش تفسیر قرآن با قرآن می‌رسد. برای اجتناب از جمود بر ظاهر الفاظ و احتراز از کج فهمی ناشی از انس ذهن به معانی خاص باید در فهم آیات از علوم مختلف از جمله فلسفه بهره برد ولی عالم نباید آیات را با آراء خود تطبیق دهد. از نظر علامه هدف دین این است که مردم با کمک عقل به شناخت حقایق عالم برسند و این همان فلسفه الهی است بر این مبنا وی به

سازگاری عقل و نقل باور دارد و فلسفه را برای فهم قرآن کریم به خدمت می گیرد. بر اساس مبحث برهانی علیت، معلول تنزل یافته کمالات علت است. این قانون عقلی بر همه عالم حاکم است. پس عالم ماده نیز مسبوق به عالمی است که علت آن و فراتر از ماده است.

در مقایسه آیات مربوط به عالم امر و خلق روشن می شود که عالم امر عالمی ثابت، واحد و بسیط، فرازمان و فرامکان است که عالم خلق تنزل یافته آن است. امر الهی اراده تکوینی و تخلف ناپذیر خداوند و باطن عالم خلق است. بر این اساس علامه به تفسیری ژرف از حقایقی مانند روح، عالم ذر، هدایت به امر، قضا و غیره می رسد. روح حقیقتی مستقل و آسمانی و ذو مراتب است که بر موجودات مختلف از نبات و حیوان تا انسان و ملک و انبیای الهی متناسب با مرتبه ایشان نازل می شود و به ایشان حیاتی خاص می بخشد. امری

بودن روح بدین معناست که روح حقیقتی باطنی و ملکوتی است و از زمان و مکان و حرکت و تغییر مبرا است. این حقیقت در موجودات مختلف از نبات و حیوان تا انسان و ملک و انبیای الهی تصرف می کند و بدانها حیاتی ویژه متناسب با مرتبه ایشان می بخشد.

تقدم عالم ذر بر عالم دنیا تقدم وجه امری عالم بر وجه خلقی آنست. در آن وجه امری انسانها از خدای خود و خدا از انسانها غایب نیست. پس با مشاهده نفس خود ربوبیت پروردگار را مشاهده می کنند و بدان معترفند. امامت با هدایت به امر تعریف شده است امام کسی است که ولایتی ویژه دارد و با تصرف تکوینی در باطن انسانها دلهای ایشان را به سوی حق هدایت می کند. پس خود امام هم از این هدایت باطنی در حد اعلی برخوردار است و واسطه فیوضات باطنی و ظاهری پروردگار به مردم است.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، شمس‌الدین، سناء بزیع، شمس‌الدین، ابراهیم، محقق: عبدالباری عطیه، علی، ۱۶ ج، ج ۱۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول.
- ابن ترکیه، صائن‌الدین علی. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم، قم: بیدار، چاپ اول.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲). زاد المسیر فی علم التفسیر، ۴ جلد، بیروت: دار الکتب العربی. چاپ اول.
- ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، چاپ اول.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، ۵ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربی. چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). شمس الوحی تبریزی، تنظیم و تحقیق علیرضا روغنی موفق. قم: اسراء. چاپ دوم.
- خانی، محمدرضا و خانی، ابراهیم. (۱۳۹۹). مقاله مقایسه تقسیم عوالم هستی از منظر علامه طباطبائی و عرفان اسماعیلی. آینه معرفت، دوره بیستم، شماره ۱، ص ۲۰-۱.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۸). مجموعه رسائل (رساله علی و فلسفه الهی)، ج ۱، قم: نشر موسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ۲۰ ج. قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- _____ . (۱۳۸۹). انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، قم: نشر موسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۲). تفسیر جوامع الجامع، ۴ جلد، حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت - ایران - قم، چاپ اول.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، ناصر خسرو - ایران - تهران، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.