

# تعین اجتماعی معرفت‌های و حیانی

## در اندیشه‌ی علامه طباطبایی

حسین اژدری زاده

عضو پژوهشکده حوزه و دانشگاه

### چکیده

یکی از سؤالات اساسی حوزه «معرفت‌های و حیانی» میزان اثرپذیری آن از «عوامل اجتماعی» است که از آن به عنوان «تعین اجتماعی وحی» یاد می‌شود.

به باور علامه طباطبایی (ره) به طور کلی، «صورت» معرفت‌های و حیانی، از تغییر برخی عوامل اجتماعی و انسانی، مانند: «شرایط زمان»، «انسان» و «مصلح» اثر می‌پذیرد که به عقیده‌ی وی ظهور «شریعت»‌های متعدد نتیجه آن است ولی «محتوای» معرفت‌های و حیانی، و به تبع آن محتوای شرایع تغییرناپذیر است.

علامه طباطبایی (ره) ضمن تطبیق قاعده فوق بر قرآن و احکام اسلام، بر این باور است که قرآن کریم در اصل «نزول»، برای رسیدن به سطح فهم انسانها؛ «نزول تدریجی»، به دلایل آموزشی، احتجاج و ضعف فراگیری عمومی؛ «به لفظ آمدن»، برای امکان مکالمه با مردم؛ کاربرد «زبان تمثیل»، برای امکان انتقال بهتر معانی؛ و «عربی بودن»، به جهت امتیاز زبان عربی و عرب بودن عمده مخاطبین در مراحل آغازین، متأثر از جامعه است. ایشان، هم‌چنین، دین اسلام را به دلیل تأکیدش بر «تفکر جمعی»، «نیروی جمعی اجرایی»، «اجتماعی بودن احکام» و مانند آن، «دینی اجتماعی» می‌داند که ناظر به جامعه‌ی انسانی شکل گرفته است.

واژه‌های کلیدی: تعین اجتماعی معرفت، صورت و محتوای معرفت، معرفت و حیانی، اجتهاد گروهی، دین اجتماعی، تعین اجتماعی وحی.

### ۱. اشاره

در نگاه علامه طباطبایی (ره) یکی از انواع معرفت «معرفت و حیانی»<sup>۱</sup> است. این نوع معرفت از «عالم الغیب»<sup>۲</sup> سرچشمه می‌گیرد و مانند سایر معارف، دارای محدودیت‌های زمینی و خاکی است و به هنگام نازل شدن، به دلیل مواجه شدن با برخی محدودیت‌های ناشی از شرایط زمانی و مکانی، تعیین‌های اجتماعی<sup>۳</sup> مختلفی پذیرفته است. در جستار زیر سعی می‌کنیم با استفاده از سخنان مرحوم طباطبایی در المیزان در خصوص معرفت‌های و حیانی و محدودیت‌های زمینی آن، تا حدودی به نظریه‌ی ایشان در این زمینه (تعیین اجتماعی وحی)<sup>۴</sup> نزدیک شویم.

### ۲. مبانی معرفت‌شناختی علامه طباطبایی

از محوری‌ترین مباحث علامه در کتاب شریف المیزان، مباحث «معرفت‌شناسی»<sup>۵</sup> است. از آن جا که معرفت و حیانی (وحی) در زیرمجموعه‌ی معرفت‌شناسی علامه قرار دارد، پیش از ورود در مباحث مربوط، دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ایشان را به اجمال مرور می‌کنیم. برخی از مهم‌ترین آرای معرفت‌شناختی ایشان به قرار زیر است:

۲-۱. از منظر علامه، همه‌ی انواع معرفت،<sup>۶</sup> حتی معرفت حسی،<sup>۷</sup> مجردند، (المیزان: ج ۱، ص ۵۱) و قوانین حاکم بر موجودات مادی، از جمله تغییر و تحول ماهوی و ذاتی، بر آن حاکم نیست. شایان ذکر است نظریه‌ی تجرد معرفت حسی از نظریاتی است که پس از ملاصدرای شیرازی رواج یافته و مرحوم طباطبایی این نکته را از ایشان گرفته است (لطفی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۱-۲۸۲).

۲-۲. علامه معتقد است که غیر از این تغییر «ماهوی» و «ذاتی»<sup>۸</sup> که آن را از همه‌ی انواع معرفت سلب کردیم، معرفت‌ها، انواعی از تغییر و تحول‌های «مجازی» و «غیرذاتی» مانند: کمی، عمقی، موضوعی، حکمی و ابطال و اصلاح را می‌پذیرند (المیزان، ج ۵، ص ۳۱۰ و ج ۴، ص ۱۱۸ و ج ۵، ص ۹-۱۰ و همان، ص ۷۹ و ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳).

1 . Revealed knowledge

2 . the world of unseen

3 . Social determinations

4 . Social determination of revelation.

5 . Epistemology

6 . Knowledge

7 . Sense cognition

8 . Substantial Variation

۲-۳. در اندیشه‌ی مرحوم طباطبایی، معرفت‌ها دسته‌بندی‌های مختلفی می‌یابند: فطری و غیرفطری (همان، ج ۵، ص ۳۱۲)، بدیهی و نظری (پیچیده) (همان، ص ۲۶۳)، نظری و عملی (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳)، کلی و جزئی (المیزان، ج ۵، ص ۳۱۱)، وحیانی و غیروحیانی.

۲-۴. ابزارهای شناخت،<sup>۱</sup> در نظر علامه، عبارت‌اند از: حس، عقل، دل و وحی (المیزان، ج ۵، ص ۲۶۲-۲۶۳، و تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۴۳۲-۴۳۳ و المیزان، ج ۲۰، ص ۲۹۷ و تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۲۹).

۲-۵. ریشه و منبع معرفت‌های انسان، طبیعت، جامعه<sup>۳</sup>، تاریخ،<sup>۴</sup> عقل<sup>۵</sup>، قلب<sup>۶</sup> و جهان غیب<sup>۷</sup> است (المیزان، ج ۵، ص ۳۱۱ و تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۲ و المیزان، ج ۵، ص ۲۶۳ و تفسیر المیزان، ج ۱۰، ص ۴۳۳-۴۳۲).

۲-۶. در نگاه علامه طباطبایی (ره)، همه‌ی اندیشه‌ها با داشتن ویژگی «انطباق»<sup>۸</sup> با واقع، واجد «ملاک صدق»<sup>۹</sup> می‌شوند (المیزان، ج ۱۹، ص ۲۷۱)، اگرچه علاوه بر این ملاک، ملاک‌های دیگری مانند «سازگاری» و «عمل» نیز برای صدق معرفت مطرح است (توکل، ۱۹۸۷).

۲-۷. ابزار و «معیار»<sup>۱۰</sup> تشخیص صدق و کذب معرفت‌های بشری، «معرفت بدیهی»<sup>۱۱</sup> است؛ معرفت بدیهی «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین»، معیار صدق قضایای نظری،<sup>۱۲</sup> و دو معرفت بدیهی «حسن عدل» و «قبح ظلم» معیار صدق قضایای عملی<sup>۱۳</sup> است (ر.ک، المیزان، ج ۱، ص ۴۹ و نه‌ایة الحکمة، ص ۲۲۳-۲۲۴). شایان ذکر است مرحوم طباطبایی بسیاری از اندیشه‌های خود در خصوص معرفت‌های عملی را مدیون استادش، آیه‌الله محمدحسین اصفهانی (کمپانی) است (نه‌ایة الدراية، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۵).

۲-۸. علامه طباطبایی (ره) معرفت‌های بدیهی را «خودمعیار» می‌داند و معتقد است

1 . Means / channels of Knowledge

2 . Sources of Knowledge

3 . Society

4 . History

5 . Ratio

6 . Heart.

7 . The World of unseen

8 . Conformity

9 . Measure of knowledge.

10 . Standrd of knowledge

11 . Evident knoweledge

12 . Theoretical theorem

13 . Pragmatical theorem

این دسته معارف، تأیید صدق<sup>۱</sup> و روایی خود را از «بدهات عقل» کسب می‌کند.

۹-۲. مرحوم طباطبایی (ره) بر این باور است که ارتباط انبیا و امامان معصوم (ع) با وحی، به علاوه‌ی عصمت<sup>۲</sup> ایشان، ضامن صحّت گفتار<sup>۳</sup>، کردار<sup>۴</sup> و اندیشه<sup>۵</sup> این بزرگواران است؛ از این رو، در کنار معرفت‌های بدیهی، گفتار، کردار و اندیشه‌ی ایشان را می‌توان «خودمعیار» دانست و این گفتار، کردار و اندیشه‌ها را معیار صدق گفتار، کردار و اندیشه‌ی دیگران نیز تلقی کرد (المیزان، ج ۵، ص ۸۰. و ج ۱۶، ص ۳۱۲).

۱۰-۲. معرفت انسان، به ویژه نوع اعتباری<sup>۶</sup> آن، متأثر از عوامل مختلف غیبی، محیطی، فردی، اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرد (المیزان، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۱۷. المیزان، ج ۴، ص ۹۷؛ تفسیر المیزان، ج ۱۴، ص ۵۵؛ ج ۱۹، ص ۶۲۲، ج ۹، ص ۲۷۴-۲۷۵ و ج ۱۰، ص ۵۶۰-۵۶۱. المیزان، ج ۶، ص ۸۷؛ ج ۱۳، ص ۱۹۰ و ج ۱۱، ص ۶۰؛ تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۷۷؛ ج ۱۳، ص ۱۹۰؛ المیزان، ج ۴، ص ۱۲۸؛ ج ۱۳، ص ۱۹۲ و...). مرحوم طباطبایی ادراک‌های اعتباری / عملی / پنداری را به دو قسم اصلی «پیشین» و «پسین» یا «ماقبل الاجتماعی» و «مابعد الاجتماعی» تقسیم می‌کند (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۸۰).

۱۱-۲. علامه طباطبایی (ره)، «نسبی‌گرایی»<sup>۷</sup> را در معرفت‌های کلی نظری، به طور کلی، و در معرفت‌های کلی عملی، به طور محدود، نفی می‌کند، و در باب معرفت‌های حسی، به طور مطلق، به «نسبیت» باور دارد؛ ضمن آن‌که در خصوص مبانی اخلاق<sup>۸</sup> (حسن و قبح)، به لحاظ مفهومی<sup>۹</sup> قایل به «اطلاق»<sup>۱۰</sup> و به لحاظ مصداقی<sup>۱۱</sup> قایل به «نسبیت» است (تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۵۶۳ و ج ۵، ص ۱۰ و ج ۶، ص ۲۵۶-۲۵۷ و ج ۴، ص ۱۱۹-۱۲۰).

نظرگاه‌های فوق بخشی از مهم‌ترین دیدگاه‌های معرفت‌شناختی علامه (ره) در المیزان است. مرور این دیدگاه‌ها، هرچند به اجمال، ما را یاری می‌کند تا با چشم‌اندازی بهتر به مبحث اصلی خود (معرفت‌های وحیانی)، وارد شویم.<sup>۱۲</sup>

1 . Truth

2 . Infallibility

3 . Speech

4 . Act

5 . Thought

6 . Nominal (Practicable) Knowledge.

7 . Relativism

8 . Ethics

9 . Conceptual

10 . Absolute

11 . Application

۱۲. جهت مطالعه تفصیل مباحث فوق، همراه با رویکردی جامعه‌شناختی، ر.ک. اژدری زاده، حسین، «تعیین اجتماعی معرفت در المیزان» (مجموعه مقالات همایش جامعه‌شناسی معرفت، ۱۳۸۱).

### ۳. چشم‌اندازی عام به معرفت‌های وحیانی

اصطلاح «وحی»<sup>۱</sup>، در اندیشه‌ی مرحوم طباطبایی، از تعبیری است که کاربردهای مختلفی دارد. این اصطلاح، گاه، به معنای «ابزار شناخت»، در کنار حس، عقل و قلب، به کار می‌رود (المیزان، ج ۵، ص ۸۰) و گاهی، مقصود از آن، نوعی «معرفت» (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۲۹) و در مواقعی نیز «منبع معرفت‌های وحیانی» (= عالم الغیب) است. محور این جستار، وحی به معنای دوم، یعنی گونه‌ای معرفت، است. در ذیل، برخی از جوانب این معنا بررسی می‌گردد.

۳-۱. **چیستی وحی.** علامه طباطبایی (ره) وحی را از جنس علم حضوری (المیزان، ج ۵، ص ۷۹) دارای عصمت (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۳۳)، شعوری مرموز، خارق‌العاده، غیرمغلوب، پنهان از حواس، رافع اختلافات اجتماعی، نیروی متمایزکننده‌ی انبیا<sup>۲</sup> از دیگران، متفاوت از نبوغ، عقل عملی، فکر معمول مردم (همان، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۰ و المیزان، ج ۵، ص ۷۸-۷۹) و کشف و شهود می‌داند و معتقد است جز اهل عصمت، به نحو مستقل، کسی بدان دست‌رسی ندارد (المیزان، ج ۱۰، ص ۴۳۲).

۳-۲. **راه‌های کسب وحی.** مرحوم طباطبایی با استفاده از آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا...» (و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد...) بر این اعتقاد است که وحی الهی به سه شکل در اختیار پیامبران قرار می‌گیرد. گاه، خداوند، وحی را به طور مستقیم و بدون واسطه، بر پیامبر نازل می‌کند؛ زمانی دیگر، از پشت پرده و حجاب (مثلاً: در خواب)، و گاهی نیز توسط یک واسطه و رسول (مثلاً جبرائیل)،<sup>۳</sup> به انجام می‌رسد (تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۱۰۷). از نظر علامه، هر سه شکل نزول وحی گونه‌ای «تکلیم» و «تکلم»<sup>۴</sup> است (همان‌جا)، و در آن هنگام، قلب مبارک پیامبر، مورد خطاب است (المیزان، ج ۵، ص ۸۰).

۳-۳. **عصمت وحی و حاملان آن.** ویژگی بارز معرفت‌های وحیانی و نیز حاملان و مردان این‌گونه معرفت،<sup>۵</sup> عصمت آنهاست. در نگاه علامه، این دسته معارف به دلیل آن‌که از سوی باری تعالی، محافظت می‌شوند، معارفی، همیشه صادق‌اند، و حاملان آن

1 . Revelation

2 . Prophets

3 . Gabriel (Jibreel)

4 . Speaking

5 . Mans of revelation

نیز، به دلیل تأییدات الهی، در تلقی و، هم‌چنین، تبلیغ آن به خطا<sup>۱</sup> نمی‌روند، و حتی در اعمال شخصی خود دچار گناه<sup>۲</sup> و نیز خطا نمی‌گردند (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۰۰). از منظر علامه (ره)، عصمت نیرویی است که انبیا را از ارتکاب عملی که جایز نیست (چه خطا و چه گناه) نگه می‌دارد (همان‌جا).

۳-۴. ثبات محتوا. از دیدگاه علامه (ره) معرفت و حیانی دور از هرگونه تغییر و تحوّل است و دگرگونی‌های جهان طبیعت و ماده و اجتماع و مانند آن بر «ماهیت»<sup>۳</sup> آن تأثیری بر جای نمی‌گذارد (همان، ص ۲۳۳). (نصر، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸-۱۳۱، جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۵-۱۲۲).

در مقابل، برخی معتقدند، وحی نیز ممکن است، همانند شعور فکری انسان‌ها، بر اثر عوامل مختلف، دچار دگرگونی محتوایی گردد. از نظر اینان، هرچند شعور فکری امری غیرمادی و قائم به نفس مجرد از ماده است، از جهت ارتباطش به ماده، شدت و ضعف و بقا و بطلان می‌پذیرد. به عقیده‌ی اینان، درباره‌ی شعور مرموز و وحی نیز علی‌رغم مجرد بودنش این احتمال وجود دارد که به سبب تعلقش به بدن مادی پیامبر(ص) در معرض تغییر و فساد قرارگیرد (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۲۳۳).

مرحوم طباطبایی در مقام ردّ این شبهه به دو نکته‌ی مهم زیر اشاره می‌کند: اولاً، وحی امری تکوینی و صنع خداست، و روشن است که در امور تکوینی و خارجی (عینی) خطا راهی ندارد؛ به تعبیر دیگر، وحی (هدایت و سوقِ نوع انسان به سوی سعادت حقیقی)، کار آفریدگار است و به دست صنع و ایجاد خارجی، و نه عقل فکری، پدید می‌آید و فرض پیدایش خطا در این‌گونه امور محال است.

ثانیاً، چنین نیست که هر شعوری که متعلق به بدن است در معرض تغییر باشد. مسلماً شعور فکری چنین خصوصیتی دارد، اما شعور نبوت از نوعی دیگر است. اگر بخواهیم، شعور نبوت را می‌توان به علم حضوری انسان‌ها به خود، تشبیه کرد. این علم به دلیل حضوری بودن و در نتیجه، خطاناپذیری، حتی در مورد افراد عادی، نیز، ثبات دارد و زوال و تغییر نمی‌پذیرد (همان‌جا).

۳-۵. تغییر صورت: شرایع.<sup>۴</sup> نظر مرحوم طباطبایی درباره‌ی ماهیت و محتوای وحی آن شد که وحی به دلیل ویژگی‌هایش از این حیث تغییرناپذیر است. علامه (ره)، با وجود

1 . Error

2 . Sin

3 . Essence

4 . Religious Laws

این، وحی را از حیثی دیگر قابل تغییر و تحوّل دانسته است. از نظر ایشان، وحی از نظر محتوایی از ثبات برخوردار است، اما به لحاظ صوری و شکل، تغییرپذیر است و می‌تواند در قالب‌های مختلفی بیان گردد (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸-۱۲۲). علامه (ره) همین نکته را دلیل اصلی پدید آمدن «شرایع» می‌داند. در نگاه علامه، دین و ماهیت اصلی وحی، با وجود وحدت ماهوی، به هنگام نازل شدن برای انسان‌های زمانی و مکانی (مادی)، دچار محدودیت و تعیین‌هایی شده، تفاوت «انسان»، «مصلحت» و «شرایط زمان»، شرایع مختلفی پدید آورده است.

مرحوم طباطبایی در ذیل آیه‌ی «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا؛ ما برای هر کدام از شما، آیین و طریقه‌ی روشنی قرار دادیم» (سوره مائده، آیه ۴۸). اختلاف استعداد های انسان و مصالح را دلیل تنوع شرایع معرفی می‌کند: خدای سبحان بندگانش را جز برای یک دین، به بندگی نگرفته است؛ اما برای پیمودن آن، راه‌های مختلف و سنت‌های متنوعی، بر حسب اختلاف استعدادها و تنوع آنها، قرار داد و شریعت‌های نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد (علیهم صلوات‌الله) را نیز به همین دلیل پدید آورد، و دقیقاً از این رو بود که خداوند بعضی از احکام را در یک شریعت با احکامی دیگر نقض کرد و به دلیل انقضای مهلت مصلحت آن و ظهور مصلحتی جدید، حکم قبلی را به حکمی جدید بدل نمود (المیزان، ج ۵، ص ۳۵۱)؛ به عبارت دیگر، از نظر علامه (ره)، کم و کیف احکام، تا حدودی به میزان بهره‌مندی‌ها و عطایایی بستگی دارد که داشتن آنها یک‌گونه استعداد و توانایی انجام تکالیف را برای انسان فراهم می‌نماید. هرچه توانایی و استعداد انسان - در اثر داشتن این عطایا و بهره‌مندی‌ها - بیش‌تر باشد، توانایی انجام تکالیف متنوع و پیچیده‌تر را واجد، و هرچه این توانمندی کم‌تر باشد حوزه‌ی تکالیف الهی نیز محدودتر می‌شود؛ به دلیل آن‌که مرور زمان می‌تواند توانمندی‌های انسان را در حوزه‌های مختلف دچار تغییر کند، دین نیز متناسب با این تغییرات زمانی، و به دنبال آن استعدادی انسان، دچار تغییر شکلی و ظاهری شده، خود را با شرایط زمان منطبق، و شریعتی جدید ظهور می‌کند. مرحوم علامه در ذیل آیه‌ی «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ؛ و اگر خدا می‌خواست، همه شما را امت واحدی قرار می‌داد؛ ولی خدا می‌خواهد شما را در آنچه به شما بخشیده بیازماید (و استعداد های مختلف شما را پرورش دهد)» (سوره مائده، آیه ۴۸)، با ذکر مطالب فوق، چنین

می‌افزاید: بهره‌مندی‌های مورد اشاره در آیه، در امت‌های مختلف تفاوت دارد، اما مقصود از تفاوت آنها اختلاف برحسب «مکان»،<sup>۱</sup> «زبان»<sup>۲</sup> و «رنگ»<sup>۳</sup> نیست؛ زیرا خداوند هرگز دو شریعت یا بیش‌تر از آن را در یک زمان<sup>۴</sup> تشریح نکرده است؛ بل مقصود اختلاف ناشی از مرور زمان و رشد انسان در درجات استعداد و آمادگی است. «تکالیف الهی» و «احکام شرعی» نیز، چیزی جز «آزمایش الهی» در شرایط مختلف زندگی نیست. از آن‌جا که شریعت و سنت‌ها - آزمایشها - ی الهی برحسب تفاوت استعدادها و تنوع انسان‌ها مختلف شد و به ظهور شرایع مختلف انجامید، خداوند اختلاف شرایع را به اراده‌ی خود مبنی بر آزمایش‌بندگان در آنچه به آنها داده است تعلیل کرد.

براین اساس معنی آیه‌ی مورد اشاره این است: برای هر امتی شریعت و راهی تشریح کردیم؛ اما اگر خدا می‌خواست شما را یک امت قرار می‌داد و برایتان یک شریعت تشریح می‌کرد؛ ولی برای شما شریعت‌های مختلف تشریح نمود تا شما را در باب نعمت‌های مختلف بیازماید (المیزان، ج ۵، ص ۳۵۲-۳۵۳).

علی‌رغم سخنان علامه(ره)، مبنی بر متفاوت بودن شرایع و تحولات صوری وحی، تردید نباید کرد که نظر ایشان در خصوص ماهیت و محتوای دین، خلاف این نظر است. ایشان معتقدند که ماهیت دین و وحی امری واحد و تغییرناپذیر است. علامه طباطبایی(ره) این سخن را در جاهای مختلف المیزان مطرح کرده است. از آن جمله است ذیل آیه: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ؛ دین در نزد خدا، اسلام (و تسلیم بودن در برابر حق) است» (سوره آل عمران، آیه ۱۹). در نظر ایشان، اسلام یعنی پذیرش حق در مقام اعتقاد و عمل؛ به عبارت دیگر، اطاعت از بیان صادر شده از مقام ربوبی در زمینه‌ی معارف و احکام، گرچه براساس آنچه در قرآن آمده، کمّاً و کیفاً در شرایع انبیا، مختلف است، الا این‌که درحقیقت، امر واحدی است و اختلاف شرایع صرفاً از حیث کمال و نقص است، نه آن‌که با یکدیگر تضاد و تنافی داشته باشند (المیزان، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱).

به هر حال، خلاصه‌ی نظر علامه(ره) در این خصوص آن است که وحی به لحاظ محتوا ثابت و به لحاظ صورت مختلف است و برحسب استعدادهای مردم و مقتضیات زمان تغییراتی می‌پذیرد. برای آن‌که تصویر روشن‌تری از تأثیرپذیری شکلی وحی از جهان ماده و اجتماع به دست داده باشیم، بحث خود را بر قرآن کریم متمرکز می‌کنیم و از

1 . Place / Locality

2 . Language

3 . colour

4 . Epoch



این طریق معلوم می‌کنیم که نظر مرحوم طباطبایی در این خصوص چیست. البته، بخش زیادی از مطالب مطروحه در باب قرآن، عمومیت دارد، و در باب صُحُف شریعت‌های گذشته نیز صادق است؛ از این رو، بحث در خصوص قرآن، به گونه‌ای، بحث از همه‌ی معرفت‌های وحیانی نازل شده از سوی خداوند نیز می‌تواند تلقی گردد.

#### ۴. تعیین اجتماعی قرآن<sup>۱</sup>

قرآن کریم آخرین وحی الهی به پیامبر خاتم، حضرت محمد(ص) است. براساس نتیجه‌ی به دست آمده از بحث قبل، این کتاب، که محور اصلی شریعت اسلام است، مانند متون شرایع پیشین، به لحاظ ماهیت و محتوا ثابت و از حیث صورت، بالنسبه به متون پیشین تغییرات احتمالی پذیرفته است. در ادامه‌ی بحث خود، دیدگاه‌های مرحوم طباطبایی در خصوص تأثیرات اجتماع - به طور کلی - و جامعه‌ی ویژه حجاز - به طور خاص - بر قرآن کریم را دنبال می‌کنیم. این بحث در بیان برخی دیگر از محققان نیز مطرح شده است (فراستخواه، ۱۳۷۷، و سروش، ۱۳۷۸).

۴-۱. نزول،<sup>۲</sup> گونه‌ای تعیین‌پذیری اجتماعی. نزول در «اجسام» به این معناست که جسمی از مکانی بلند به پایین آن مکان فرود آید و در «غیراجسام» نیز به معنایی است مناسب با این معنا و نیز آن موضوع خاص (الراغب الاصفهانی، ص ۴۸۸-۴۹۰ و تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۴۴۷).

از ویژگی‌های بارز قرآن «منزول» بودن آن است. خداوند در قرآن در آیات زیادی و با تعبیر مختلف («نزل»، «انزلنا»، «نزلنا»، «تنزیل» و ...) بر اصل «نزول» تأکید کرده است. (برای نمونه، می‌توان به آیات: شعراء: ۱۹۳؛ آل عمران: ۳؛ بقره: ۲۳؛ اسراء: ۱۰۶؛ بقره: ۱۹۸؛ نساء: ۱۵۳؛ اسراء: ۸۲؛ مائده: ۱۰۱ و ... اشاره کرد).

مرحوم طباطبایی با استفاده از آیات و اذعان به این نکته، بر این باور است که معنی و حقیقت قرآن، نازل شده و به قدری پایین آمده که به حد فهم و درک مردم رسیده است. در نظر علامه، این نزول به دو شکل «دفعی» («انزال») و «تدریجی» («تنزیل») صورت پذیرفت، (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۸ و ج ۱۵، ص ۴۴۷) و محل نزول آن نیز قلب مبارک رسول اکرم(ص) بود (تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۴۴۹). این تنزیل معنی و حقیقت در هر دو شکل نزول حتی نزول دفعی که مخاطب فقط پیامبر است، صورت پذیرفته است.

1 . Social determination of Quran

2 . Revelation

۴-۲- نزول تدریجی. افزون بر اصل تنزل که نشان از اثرگذاری انسان و جامعه‌ی انسانی بر صورت وحی دارد، و به جهت رساندن آن به سطح افهام مردم بود، (تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۸) «تدریج» در نزول و تنزل (در نزول تدریجی) نیز متأثر از همان دلیل، یعنی اثرپذیری قرآن از جهان ماده و اجتماع است. علامه (ره) در ذیل آیه‌ی: «كَذَلِكَ لِنُنَبِّئَ بِهَا قَوْمًا لَكُمُ الْوَعْدُ وَرَبُّنَا يُرِيبُهُمْ لِيَكُونَ لَهُمْ آيَاتُنَا دَلِيلًا» (سوره فرقان، آیه ۳۲) آن محکم داریم، و (از این رو) آن را به تدریج بر تو خواندیم» (سوره فرقان، آیه ۳۲) ضمن تأکید بر این مطلب برخی از وجوه این امر را نیز بررسی کرده است:

۴-۲-۱- اهداف آموزشی. به اعتقاد علامه (ره) یکی از مهم‌ترین دلایل نزول تدریجی قرآن به مسائل تعلیمی و آموزشی مربوط است. در نظر ایشان تعلیم هر علمی از علوم و به خصوص علوم‌ی که مرتبط با عمل است، از طریق مطرح کردن تک‌تک مسائل آن توسط آموزگار است؛ این امر موجب می‌شود تصوّر کلی آن مسائل در ذهن دانش‌آموز ذخیره شود و به هنگام حاجت بتواند از آنها بهره بگیرد. روشن است که تثبیت این داده‌ها، به شکلی که جان بر اساس آن رشد کند و دارای اثر باشد، به زمان حاجت و تسلط بر عمل و فرارسیدن وقت آن بستگی دارد. به همین سبب، از نظر علامه (ره)، فرقی روشن است بین این‌که یک پزشک آموزگار، مسأله‌ای پزشکی را به دانش‌آموز خود، صرفاً، به شکل نظری القا کند، تا این‌که آن را به هنگام درمان یک مریض مبتلا به همان درد القا نماید. مرحوم علامه بر این باور است که این یک قاعده‌ی کلی است که طرح هر نظریه‌ی علمی به هنگام نیاز و فرارسیدن وقت عمل آن، در جان، بسیار بهتر تثبیت و استقرار می‌یابد؛ به خصوص اگر در زمینه‌ی «دانش‌های فطری»<sup>۱</sup> باشد، زیرا در این‌گونه علوم، فطرت،<sup>۲</sup> زمینه را برای پذیرش آنها مهیا نموده است. از منظر علامه (ره)، معارفی که قرآن ما را به آن فرامی‌خواند احکامی عملی و قوانینی فردی و اجتماعی است که بر اخلاق فاضله‌ی مرتبط با معارف عام الهی منتهی به توحید، مبتنی است؛ بهترین شیوه‌ی آموزش چنین معارفی، آموزشی است که نظر و عمل هماهنگ شود و آنچه آموزش داده می‌شود در عمل به کار رود (المیزان، ج ۱۵، ص ۲۱۰-۲۱۲). در نظر علامه (ره)، این آن راهی است که آیات مختلف قرآن، مانند آیه‌ی فوق، و نیز آیاتی مانند: «وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْتَبٍ؛ و قرآنی که آیاتش را از هم جدا کردیم، تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی» (سوره اسراء، آیه ۱۰۶) بر آن دلالت دارد (همان،

1 . Natural Knowledge

2 . Innate disposition / the human nature

ص ۲۱۲).

۴-۲-۲- لازمه‌ی احتجاج بودن. دلیل دیگر مرحوم طباطبایی بر تدریجی شدن نزول آیات قرآن «احتجاج»<sup>۱</sup> و «بیان» بودن قرآن است. به اعتقاد علامه(ره)، قرآن، اساساً، در بسیاری از موارد، استدلال و احتجاج برای (لااقل) دو دسته از مردم است. دسته‌ی اول کسانی هستند که واقعاً در برخی از موضوعات دینی دچار شک و شبهه‌ی واقعی‌اند، و به دنبال پاسخی صحیح برای رفع شبهه‌ی خود می‌گردند؛ و دسته‌ی دیگر، کسانی هستند که به دنبال کشف «واقع» نیستند، و برای آن‌که مؤمنین را با شبهه مواجه کنند به طرح سؤالات مختلف می‌پردازند. از منظر علامه(ره)، کار دسته‌ی اول تشکیک در دین و کار دسته‌ی دوم، در حقیقت، اعتراض به دین است. در هر حال، پاسخ به شبهات، پیش از طرح آنها چندان فایده‌ای ندارد؛ از این رو، از نظر علامه(ره)، قرآن در «نزول عمومی»<sup>۲</sup> خود دارای ویژگی «تدریج» شد، تا حق مطلب در خصوص پاسخ به شبهات نیز رعایت شده باشد (همان، ص ۲۱۳-۲۱۵).

۴-۲-۳- ضعف فراگیری عمومی مردم. از نظر علامه(ره)، بسیاری از مردم در فراگیری یک‌باره‌ی قرآن و معارف آن دچار ضعف‌اند و توانایی پذیرش آن را ندارند؛ همین امر باعث تدریجی شدن قرآن شده است. مرحوم طباطبایی با یادآوری این مطلب در ذیل آیه‌ی: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ؛ هرگاه خداوند روزی را برای بندگانش وسعت بخشد، در زمین طغیان و ستم می‌کنند؛ از این رو به مقداری که می‌خواهد (و مصلحت می‌داند) نازل می‌کند...» (سوره شوری، آیه ۲۷)، خاطرنشان می‌کند که اگر معارف و احکام به یک‌باره نازل شوند، مردم به مشقت افتاده، جز اندکی از ایشان ایمان نمی‌آورند؛ از این رو، خداوند نزول و تنزل آنها را با تدریج و آرامی بر پیامبر (و عموم مردم) همراه کرد، تا از این طریق مردم را برای قبول این معارف مهیا کند (همان، ج ۱۸، ص ۵۶ و ج ۱۳، ص ۲۲۰).

۴-۳- سخن بودن. ظاهر روشن بسیاری از آیات و نیز کلمات مرحوم علامه بر این امر دلالت دارد که باطن قرآن امری بس رفیع و ملکوتی است، و کسی را یارای دست یافتن به آن نیست (تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص ۱۲۲-۱۲۳ و ج ۲، ص ۱۸). خداوند برای آن‌که این هدایت و نور را در اختیار بندگانش قرار دهد، بر ایشان منت نهاد و آن را «قرآن» و «مقرّو» (=خواندنی) کرد و در قالب الفاظ و کلمات (از نظر علامه(ره)) «کلام» و «سخن» از جمله

«اعتبارات پسینی» محسوب می‌شود. (اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲، ص ۱۹۸-۱۹۹ و نیز: رسائل سبعة؛ ص ۱۲۳ به بعد) و چارچوب‌های مورد استفاده‌ی آنها ریخت، و از این طریق به آنها کمک نمود که تا حدودی به درک محتوای اصلی آن نزدیک شوند (المیزان، ج ۱۹، ص ۹۵ و تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۱۸).

مرحوم طباطبایی در ذیل آیه‌ی: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ که ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم، شاید شما (آن را) درک کنید» (سوره زخرف، آیه ۳)، در این خصوص چنین آورده است:

همین‌که امید تعقل و فهمیدن مردم را غایت و غرض جعل مذکور قرار داده خود شاهد بر این است که قرآن قبل از آن‌که به زبان عربی و در قالب الفاظ درآید، در مرحله‌ای خاص از کینونیت (هستی) وجود داشته است؛ در این مرحله، عقول بشری دست‌رسی بدان نداشتند (با این‌که کار عقل این است که امور فکری و مسائل ذهنی را درک کند)؛ از این‌رو، از آیه چنین فهمیده می‌شود که کتاب بر حسب جایگاه نفس‌الامری و واقعی‌اش مافوق فکر، و اجنبی از عقول بشری است، و خدای تعالی آن را از آن جایگاه، پایین آورده و درخور فهم بشر کرده است (تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص ۱۲۲-۱۲۳).

در هر حال، این ویژگی قرآن، یعنی «ملفوظ شدن»، به دلیل ماهیت کاملاً اجتماعی «لفظ» و «کلام»، از تعیین‌های بسیار روشن اجتماعی قرآن است، که البته در خود، تعیین‌های بسیار دیگری، نیز، دربردارد. پیش از آن‌که به برخی از این تعیین‌ها پردازم لازم است به سخن علامه (ره) در خصوص تفاوت کلام الهی<sup>۱</sup> با کلام مردم<sup>۲</sup> اشاره‌ای داشته باشم.

**۱-۳-۴- تفاوت کلام الهی با کلام مردمان.** علامه طباطبایی (ره) با وجود تصریح به این‌که خداوند برای بیان ماهیت قدسی<sup>۳</sup> قرآن از چارچوب‌های اجتماعی مورد استفاده‌ی مردم بهره گرفته است، به متفاوت بودن نوع کاربرد الفاظ توسط خداوند، از آنچه مردم به کار می‌گیرند نیز، اعتراف دارد. در نظر ایشان، ما انسان‌های سخنور، از خوش‌سخن گرفته تا غیر او، سخن خود را بر اساس آنچه از معانی درک می‌کنیم بنا می‌نهم. درک ما از معانی نیز، انحصاراً، از طریق فهم ما از زندگی اجتماعی ساخته شده

1 . The word of God

2 . The word of people

3 . Divine / Sacred

بر اساس فطرت انسانی مان به دست آمده و آمیخته به داوری‌های مقایسه‌ای است؛ و بر همین اساس باب سهل‌انگاری و سهل‌گیری ذهنی باز شده، «همه» را جای «بیش‌تر»، «همیشه» را جای «اغلب اوقات»، «معدوم» را جای «کمیاب» و... به کار می‌بریم. به اعتقاد علامه (ره)، این ویژگی کلام ما انسان‌های اجتماعی است و، از این حیث، بین جاهل و دانا، پیر و جوان و... فرقی نیست. در نظر علامه (ره)، اما، با وجود این خصوصیت، که خداوند قالب‌های اجتماعی سخن را برای بیان مقاصدش انتخاب کرده، کلام حضرتش از نقص‌های مطرح شده و غیر آن به دور است؛ زیرا خداوند نسبت به هر چیزی احاطه‌ی کامل علمی دارد و هرگز چیزی از نظرش غایب نیست؛ بر همین اساس است که قرآن خود را «قَوْلُ فَضْلٍ» معرفی می‌کند: «إِنَّهُ وَقَوْلُ فَضْلٍ \* وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ؛ که این (قرآن) سخنی است که حق را از باطل جدا می‌کند و هرگز شوخی نیست» (سوره طارق، آیات ۱۳ و ۱۴)، و نیز همین نکته دلیل جواز اخذ به ظاهر اطلاق کلام باری تعالی در مواردی است که ظهور آیه به طور مطلق به کار رفته و به دنبالش، قید «متصل» یا «منفصل» ی به کار نرفته است، و هم‌چنین، همین امر را می‌توان دلیل حمل وصف به کار رفته در کلام خداوند، بر علیت برای معنای منظور دانست (المیزان، ج ۵، ص ۳۸۱-۳۸۲). (برای توضیح بیش‌تر در خصوص حجیت ظواهر قرآن، ر.ک. معرفت؛ ۱۳۷۹، ص ۸۵).

۲-۳-۴- عربی بودن. قرآن مجید، در بسیاری از آیات برای نمونه: «وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (سوره نحل، آیه ۱۰۳)؛ «...بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (سوره شعرا، آیه ۱۹۵)؛ «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سوره یوسف، آیه ۲)؛ «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا» (سوره رعد، آیه ۳۷) و... افزون بر «قرآن» (=خواندنی) بودن، که بر ملفوظ شدن آن دلالت دارد، به وصف «عربیّت»، یعنی نوع ویژه‌ای از کلام نیز، متّصف است. معنای دیگر این توصیف آن است که قرآن مجید علاوه بر اصل ملفوظ شدن، که گونه‌ای «تعیّن» است، دارای «تعیّن خاص»<sup>۱</sup> (=عربیّت) نیز شده است.

یک پرسش مهم شایان ذکر در این خصوص آن است که آیا در مسأله‌ی «عربی شدن» قرآن هدف یا اهداف و، هم‌چنین، علّت و دلیل ویژه‌ای در کار بوده، یا آن‌که صرفاً از آن جهت که «عربیّت» نیز یکی از «زبان‌ها» و «لغت‌ها» است گزیده شده است؟

سخنان مرحوم طباطبایی در این خصوص حاوی نکات ذی‌قیمتی است (دین و جامعه، ص ۴۵۵-۴۷۰ و بهشتی؛ شناخت از دیدگاه قرآن؛ ص ۱۷۴-۱۸۷). در ادامه‌ی

1 . Special / particular determination

بحث برخی از آن نکات را مرور می‌کنیم:

الف) به اعتقاد علامه(ره) یکی از جهات گزینش زبان عربی در ویژگی نهفته در این «زبان» و «کلام» است. در نظر علامه طباطبایی(ره) دقت‌هایی که در زبان عربی از حیث زبان‌شناسی و رساندن معانی ظریف و دقیق وجود دارد، در هیچ زبان دیگری مشاهده نمی‌شود (بهشتی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۴). علامه(ره) در ذیل آیه‌ی: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید درک کنید (و ببیندیشید)» (سوره یوسف، آیه ۲) چنین آورده است:

معنای آیه آن است که ما این کتابِ مشتمل بر آیات را در مرحله‌ی تنزل، به لباس لفظ عربی ملبَس کرده، به این لباس زینت بخشیدیم، تا آن‌که در معرض تعقل تو (پیامبر) و قومت قرار گیرد. اگر چنین نمی‌کردیم یا آن‌که آن را عربی روشن قرار نمی‌دادیم، قومت قادر نبود اسرار نهفته در آن را دریابد و فهم معانی آن به تو (پیامبر) اختصاص می‌یافت. این امر دلالت دارد که کلمات قرآن مجید و تعیینی که در زبان عربی یافته، سهم به‌سزایی در حفظ اسرار آیات و حقایق و معارف آن داشته است (المیزان، ج ۱، ص ۷۵).

معنای ضمنی این سخن آن است که اگر قرآن صرفاً از طریق «معنی» به پیامبر منتقل می‌شد، چنان‌که در مرحله‌ی «نزول دفعی» چنین بود، و پیامبر، خود، الفاظ آن را انتخاب می‌کرد، (از نظر علامه(ره) حتی الفاظ قرآن نیز وحی است و توسط خداوند گزینش شده است. (معرفت، ۱۳۷۹ ص ۸۲). چنان‌که در «احادیث قدسی» چنین است، برخی از اسرار آیات از عقل و فهم مردم مخفی شده، حقایق آن به طور کامل دریافت نمی‌شد. ترجمه کردن قرآن به زبان‌های دیگر نیز همین نقص را دارد. بر این اساس، تردید نباید کرد که آوردن قرآن به قالب الفاظ عرب با عنایت خاص بوده است (المیزان، ج ۱، ص ۷۵).

ب) دلیل دیگر برای عربی نازل شدن قرآن آن است که دین اسلام با وجود جهانی بودنش، در مراحل آغازین، دینی کاملاً عربی<sup>۱</sup> بود، و مخاطبینی عمدتاً عرب داشت؛ به عبارت دیگر، ظهور دین اسلام، و سپس، رواجش، می‌بایست در قالب یک طرح تدریجی برنامه‌ریزی شده صورت می‌گرفت؛ پیامبر(ص) موظف بود، نخست، رسالتش را به افراد کاملاً نزدیک، پس از آن، قومش، سپس مردم منطقه، و، در نهایت، به همه‌ی مردم جهان ابلاغ کند. از آن جا که مخاطبین اولیه‌ی قرآن عرب بودند، خداوند پیامش را

1 . Arabic religion.

در قالب زبان عربی بیان کرد، تا بدین وسیله احتمال اسلام آوردن آنها را افزایش دهد (تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰-۲۱).

علامه با ذکر مطالب فوق در ذیل آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا؛ و این گونه قرآن عربی [= فصیح و گویا] را بر تو وحی کردیم تا به «ام‌القری» [مکه] و مردم پیرامون آن را انداز کنی» (سوره شوری، آیه ۷). به مستندات قرآنی آن نیز اشاره کرده است. در نظر علامه، مقصود از «ام‌القری»، مکه مکرمه است. هم‌چنین، مراد از «مَنْ حَوْلَهَا» سایر نقاط جزیره‌العرب است؛ یعنی آنهایی که در خارج از مکه زندگی می‌کنند. مؤید این معنی، نیز، کلمه‌ی «عربیاً» است؛ زیرا خداوند می‌فرماید: «بدین جهت قرآن را عربی نازل کردیم که عربی زبان‌ها را انداز کنی».

مرحوم طباطبایی در ادامه‌ی سخن، با طرح این شبهه که اگر غرض از نازل کردن قرآن فقط انداز عرب زبان‌هاست، با جهانی‌بودن قرآن ناسازگار است، به رفع آن می‌پردازد: دعوت پیامبر، در جهانی‌شدنش، تدریجی و مرحله به مرحله بوده است؛ در مرحله‌ی اول به حکم آیه‌ی: «وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ؛ و خویشاوندان نزدیکت را انداز کن» (سوره شعرا، آیه ۲۱۴)، مأمور بود تنها فامیل خود را دعوت کند؛ در مرحله‌ی دوم به حکم آیه‌ی «قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ؛ ... در حالی که فصیح و گویاست برای جمعیتی که آگاه‌اند» (سوره فصلت، آیه ۳)، مأمور شد آن را به عموم عرب‌زبانان ابلاغ کند، و در مرحله‌ی سوم به حکم آیه‌ی: «أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ...؛ ... و (بهترین دلیل آن این است که) این قرآن بر من وحی شده، تا شما و تمام کسانی را که این (قرآن) به آنها می‌رسد، با آن بیم دهم (و از مخالفت فرمان خدا بترسانم)» (سوره انعام، آیه ۱۹)، مأمور شد آن را به عموم مردم برساند (تفسیر المیزان، ج ۱۸، ص ۲۰-۲۱). (علامه‌ره) این مراحل را در قالب طرح پنج مرحله‌ای: ۱- دعوت مردم در مراسم حج؛ ۲- دعوت سری (پس از آن)؛ ۳- دعوت عشیره و نزدیکان؛ ۴- دعوت همه‌ی قوم؛ ۵- دعوت عموم جهانیان، نیز آورده است (تفسیر المیزان؛ ج ۱۷، ص ۵۴۴-۵۴۶).

ج) یک دلیل دیگر عربی نازل شدن قرآن، که البته تا حدودی از مضامین سخنان قبل نیز استفاده شد، «تسهیل» و آسان شدن فهم آن است. علامه‌ره) با خاطر نشان کردن این نکته در ذیل آیه‌ی: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ؛ ما قرآن را برای تذکر آسان ساختیم؛ آیا کسی هست که متذکر شود؟» (سوره قمر، آیه ۲۲). یادآور می‌شود که معنای کلمه‌ی «تیسیر» همان تسهیل و آسان کردن است، و تیسیر قرآن برای ذکر به این معناست که قرآن به گونه‌ای القا شود که فهم مقاصدش برای عالم و عامی و نیز فهم‌های بسیط و

دقیق آسان شود و همه به اندازه‌ی درکشان بتوانند از آن بهره‌گیرند. در نظر علامه(ره)، مقصود از «تیسیر» پایین آوردن حقایق عالی‌ه‌ی قرآن و مضامین بلند آن به مرحله‌ی کلام عربی قابل درک همه‌ی انسان‌هاست (المیزان، ج ۱۹، ص ۶۹).

۳-۳-۴- کاربرد زبان تمثیل. مرحوم طباطبایی زبان قرآن را «زبان تمثیل» می‌داند و معتقد است که همه‌ی آیات قرآن - محکم و متشابه - دارای این ویژگی‌اند؛ «آیات» و «بیانات» قرآن، تمثیل است برای «معارف» و، در رتبه‌ی بالاتر، خودِ معارف نیز، تمثیل است برای «تأویل» و «باطن» قرآن (المیزان، ج ۳، ص ۶۴). با ذکر مقدماتی، ضرورت و برخی لوازم وجود زبان تمثیل در قرآن را - با استفاده از سخنان علامه(ره) - تبیین می‌کنیم:

الف) قرآن دارای حقیقت و باطنی است، که علامه(ره) از آن به «تأویل» یاد می‌کند (المیزان، ج ۳، ص ۵۶)؛ این تأویل در نظر ایشان از جنس «مفاهیم لفظی» نیست، بل «امری خارجی» است، که نسبتش به «معارف» قرآن نسبت «مَثَل» به «مُثَلَّل» است؛ همه‌ی معارف قرآن، مَثَل‌هایی برای نشان دادن این تأویل‌اند (همان، ص ۶۴).

ب) از نظر علامه(ره)، این «تأویل»، جز برای «مطهرون» (معصومین<sup>۱</sup>) برای کسی دیگر از انسان‌ها معلوم نیست (همان، ص ۵۶).

ج) انسان‌های متعارف به اندازه‌ی «طهارت باطنی» می‌توانند به «علم کتاب» و «تأویل» نزدیک شوند؛ از این رو، این امر بسته به «سرشت» و «فهم» متفاوت مردم، متفاوت است (همان، ص ۵۶-۵۷).

د) تنها راه رسیدن انسان به این غایت (طهارت باطنی و به تبع، علم به کتاب)، شناخت نفس خود از طریق هدایت و «تربیت دینی» در دو ناحیه‌ی علم و عمل است. تربیت علمی او از طریق آموزش حقایق مربوط به مبدأ، معاد و...، شناخت بهتر نفس انسان را همراه دارد، و تربیت عملی از طریق تحمیل قوانین اجتماعی و تکالیف عبادی، و التزام و مداومت انسان بر آنها نیز موجب توجه وی به مبدأ و معاد شده، او را به عالم معنا و طهارت نفس نزدیک می‌کند (همان، ص ۵۸-۵۹).

ه) به اعتقاد علامه(ره)، هدایت دینی بر نفی تقلید و نیز تکیه بر علم - در حد توان - پی‌ریزی شده است؛ به عبارت دیگر، خداوند از انسان‌ها خواسته است که خود را سآ به این هدایت دست‌رسی یابند (همان، ص ۵۹-۶۰).

1 . Inerrables/InFalibles/Innocents.



و) به دلیل آن که فهم عموم مردم، از محسوسات تجاوز نمی‌کند و به ما فوق عالم ماده و طبیعت نمی‌رسد، و کسانی نیز که فهم آنها به کمک تمرین‌های علمی به سطح ادراک معانی و قواعد کلی رسیده است، به جهت مختلف بودن ابزاری که امکان ورود به عالم معنا و کلیات را فراهم نموده، مختلف است، اختلافی شدید در آفهام مردم در درک معانی خارج از حس و محسوسات پدید آمده، مراتب مختلفی، از این حیث، ظهور می‌کند (همان، ص ۶۰).

ز) از نظر علامه(ره)، القای هیچ معنایی به انسان‌ها جز از طریق معلومات ذهنی فراهم آمده از خلال زندگی اجتماعی، میسر نیست؛ از این رو، اگر شخصی عمدتاً با محسوسات مأنوس بوده، صرفاً از طریق «بیان حسی»، و اگر، هم با محسوسات مأنوس بوده و هم با معانی کلیه، از هر دو طریق «بیان حسی» و «بیان عقلی» می‌تواند مخاطب قرار گیرد (همان، ص ۶۳).

ح) هدایت دینی اختصاص به یک طایفه ندارد، بل همه‌ی انسان‌ها را شامل است (همان، ص ۶۰).

ط) علامه(ره) با توجه به این مقدمات، ضرورت می‌داند که «بیانات» قرآن در قالب «مَثَل» بیان شود؛ بدین معنی که معانی شناخته شده برای انسان و ذهن وی، مورد توجه قرار گیرد و در قالب آنها - با رعایت تناسب - آنچه ناشناخته است بیان گردد (همان، ص ۶۱). علامه(ره) این «بیانات» را مَثَل «معارف» می‌داند، معارفی که خود مَثَل «تأویل» اند (همان، ص ۶۴).

ی) مرحوم طباطبایی در بیان تمثیل معارف دو محذور می‌بیند:

۱. اگر آفهام در تلقی خود از معارف مراد، در مرتبه‌ی حس و محسوس جمود کنند، «مَثَل» ها نسبت به آنها تبدیل به «حقایق ممثله» می‌شود؛ در این صورت، حقایق، تحریف و باطل، و معانی خواسته شده از دست می‌رود.

۲. اگر جمود نکند و با تجرید «مَثَل»ها از خصوصیات غیردخیل، به معانی مجرد منتقل شود، از زیاده، یا نقص، یا هر دو مصون نخواهد ماند (همان، ص ۶۳).

ک) راه فرار از این دو محذور را، علامه(ره)، پراکنده کردن «معانی ممثله» در قالب «امثال»، «قصه‌ها» و... به طوری که یک دیگر را تفسیر و تبیین کنند، می‌داند (همان‌جا).

ل) بر این اساس، از منظر علامه(ره)، لازم است که به هنگام مواجهه با آیات قرآن، زواید موجود در کلام را پیراست و آنچه را از این خصوصیات برای رسیدن به هدف و مقصود، ضروری است، حفظ کرد؛ به اعتقاد علامه(ره) این سیره‌ی عقلا در همه‌ی

زبان‌های دیگر نیز هست (همان‌جا).<sup>۱</sup>

۴-۴- شریعت اجتماعی اسلام.<sup>۲</sup> غیر از نکات مذکور در صفحات گذشته که بر برخی از وجوه اجتماعی قرآن دلالت داشت، نکات اجتماعی دیگری وجود دارد که به محتوای «شریعت» مورد توصیه قرآن (اسلام) مربوط است. در ادامه‌ی سخن، برخی از مبانی، خصوصیات و لوازم بحث را در قالب چند نکته تبیین می‌کنیم.

۴-۴-۱- انسان، موجودی اجتماعی. انسان موجودی است اجتماعی که زندگی‌اش بدون وجود «اجتماع» تداوم نمی‌یابد. علامه (ره)، این نظر خود را به آیات زیادی مستند می‌کند. برخی از آیات عبارت‌اند از: حجرات: ۱۳؛ زحرف: ۳۲؛ آل عمران: ۱۹۵؛ فرقان: ۵۴. برای نمونه این آیه است: «يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْلَبُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (سوره حجرات، آیه ۱۳) و معتقد است که شواهد تاریخی نیز مؤید آن است. شریعت و دینی که برای «هدایت» و راه‌نمایی چنین موجودی آمده است، باید به این حیث مهم او توجه خاص داشته باشد (همان، ج ۴، ص ۹۲).

۴-۴-۲- دین و اجتماع. به اعتقاد علامه (ره)، با آن‌که انسان‌ها همواره در «اجتماع» زندگی کرده‌اند، به شکل آگاهانه و تفصیلی توجهی به آن نداشتند و آن را به تبع خواص دیگر خود مدنظر قرار می‌دادند. اولین کسانی که این بُعد انسان را برایش آشکار ساختند و او را به نحو تفصیلی متوجه آن نمودند. «انبیاء» بودند (مرحوم علامه در این خصوص به آیات: سوره بقره، آیه ۲۱۳ و سوره یونس، آیه ۱۹ اشاره می‌کند. در سوره‌ی یونس چنین می‌فرماید: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّبَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» این آیه دلالت دارد که انسان‌ها در گذشته امت واحد و ساده بود و هیچ اختلافی بین آنها نبود تا این که بین ایشان اختلاف ظاهر شد و خداوند انبیاء (حضرت نوح (ع)) را برای رفع آن فرستاد و... (همان، ص ۹۲).

۴-۴-۳- اسلام و جامعه. در نظر علامه (ره)، در این میان اسلام تنها دینی است که

۱. برای مطالعه‌ی بیش‌تر در خصوص زبان قرآن و نظریه‌های مربوط و نقد و بررسی آن نظریه‌ها، ر.ک. سعیدی روشن، ۱۳۸۱، ص ۲۶۹-۳۵۰، همچنین این نظر علامه (ره) از برخی جهات مانند نظر پُل تبلیش و جورج سانتایاناست، که معتقدند همه گزاره‌های دینی نمادین و سمبلیک است (علی زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۵-۴۱). و از برخی جهات، و بلکه بیشتر، با نظریه «زبان تمثیلی» توماس آکوئیناس در خصوص صفات خدا شباهت دارد: (همان، ص ۱۹۷-۲۰۵) مرحوم طباطبایی زبان تمثیل را اختصاص به صفات خدا ندانسته است.

اجتماع را به طور صریح و مستقل مورد توجه قرار داده است و آن را یک امر خارجی و عینی می‌داند و از اهمال‌کاری و تابع‌نگری در خصوص آن پرهیز کرده است. در نظر علامه، هر چند جامعه از مجموع افراد منفرد دارای هویت مستقل تشکیل می‌شود، اما جمع این افراد در کنار هم متضمن «روابطی حقیقی» است، که منجر به یک «هویت جمعی» می‌گردد؛ به عبارت دیگر، رابطه‌ی حقیقی بین شخص و جامعه به پدید آمدن یک هستی دیگر (= هستی اجتماعی) ختم می‌شود که واجد ویژگی‌هایی است. به اعتقاد مرحوم طباطبایی دلیل آن‌که قرآن، «وجود»، «اجل»، «کتاب»، «شعور»، «فهم»، «عمل»، «طاعت»، «معصیت» و مانند آن را به «امت» و «جامعه» نسبت می‌دهد بر همین اساس قابل تبیین است (همان، ص ۹۶).

۴-۴-۴- **شؤون اجتماعی اسلام:** مرحوم طباطبایی معتقد است به لحاظ اهمیتی که اسلام به مسأله‌ی «اجتماع» می‌دهد (به جهت ویژگی‌هایی که اجتماع دارد) همه‌ی شؤون خود را بر اساس اجتماع تنظیم کرده است (همان، ص ۱۲۶). برخی از جوانب بحث را ذیلاً مرور می‌کنیم:

**الف) دین فطرت:** اسلام همه‌ی مردم را به «دین فطرت» فرا می‌خواند. این اولین امری است که محور تألیف و انس افراد متفاوت و مختلف با یکدیگر است (همان، ص ۱۲۷).

**ب) تفکر، اجتهاد و بحث جمعی:** به اعتقاد علامه، اسلام توجه ویژه‌ای به «مناظره‌ی جمعی» «تدبیر اجتماعی»، «اجتهاد جمعی»، «تفکر اجتماعی»، «بحث اجتماعی» و مانند آن، که حاکی از تضارب آراست، دارد. مرحوم طباطبایی سخن خود را هم در باب مسائل عملی می‌گوید و هم در باب مسائل نظری (همان، ص ۱۲۹) از این سخن علامه می‌توان چنین استنباط کرد که ایشان به گونه‌ای معتقد به شورایی شدن فتوا و به تعبیری «اجتهادهای گروهی» نیز هست. اسلام، هیچ‌گاه موافق تحمیل یک اعتقاد بر افراد نیست و میراندن غریزه‌ی اندیشه و تفکر در انسان‌ها را از طریق زور، جبر، شلاق، شمشیر، تبعید و... برنمی‌تابد و آن را خلاف حق می‌داند و معتقد به «آزادی اندیشه» است؛ اما در کنار آن سخت به «تضارب آرا» و «بحث جمعی» و... تأکید دارد و این راه را بهترین تدبیر برای ارتقای فکری جامعه می‌داند (همان، ص ۱۲۷-۱۳۱).

**ج) خنثی‌سازی عوامل تفرقه:** روشن است که تفاوت عوامل درونی و برونی افراد می‌تواند تفاوت اندیشه‌ای و به تبع، کنشی - رفتاری آن‌ها را به دنبال آورد و آن نیز به اختلاف در اصولی ختم شود که جامعه‌ی اسلامی بر آن مبتنی است (همان، ص ۱۲۸).

مرحوم طباطبایی مهم‌ترین این عوامل را سه دسته می‌داند: «اخلاق نفسانی و صفات باطنی» (ملکات فاضله و رذیله)، «افعال» موافق یا مخالف حق (همان‌جا) و «عوامل بیرونی» (مانند: دوری منزل و عدم دسترسی مناسب به فرهنگ دینی؛ قصور فهم از تعقل صحیح حقایق دینی، ناشی از کودنی طبیعی و...) (همان، ص ۱۲۹). به اعتقاد علامه اسلام برای خنثی کردن این عوامل، راهکارهایی مشخص کرده است: «تربیت دینی» راهکار یکسان‌سازی نسبی «اخلاق» است، و هماهنگی با معارف و علوم دینی وضع گردیده و حاصل آن، اخلاقی است مناسب و هماهنگ با آن اصول (همان، ص ۱۲۸)؛ اما راهکار وحدت‌بخشی به «افعال»، امر کردن جامعه به «دعوت مستمر دینی»، تکلیف جامعه به «امر به معروف و نهی از منکر» و «امر به تبعید شبهه‌افکنان است» (همان، ص ۱۲۸-۱۲۹). علاج و درمان تفرقه‌ی ناشی از عوامل بیرونی، «تعمیم تبلیغ» و «نرمی در دعوت و تربیت»، یعنی دو امری است که از ویژگی‌های سلوک تبلیغی اسلامی محسوب می‌شوند. مرحوم علامه معتقد است که موارد یاد شده راه‌هایی است که از وقوع اختلاف در عقاید جلوگیری می‌کند و در صورت وقوع، آنها را مرتفع می‌سازد (همان، ص ۱۲۹).

**د) نیروی جمعی اجرایی:** مرحوم طباطبایی با وجود اذعان به رهبری پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) در زمان حضور ایشان، معتقد است عموم آیات مربوط به «اقامه‌ی عبادات»، «قیام به امر جهاد»، «اجرای حدود و قصاص» و مانند آن، خطابشان عام بوده، اختصاصی به پیامبر(ص) ندارد و همه‌ی مسلمین در این خصوص با ایشان مساوی‌اند (سوره نساء، آیه ۷۷؛ سوره بقره، آیه ۱۹۵؛ ۱۸۳؛ سوره آل‌عمران، آیه ۱۰۴؛ سوره مائده، آیه ۳۵، سوره حج، آیه ۷۸ و...) (همان، ص ۱۲۲). از نظر علامه، این امر بهترین دلیل بر «اجتماعی بودن» دین تلقی شده و معنایش آن است که در اسلام حتی «قوه‌ی مجریه» به یک طایفه‌ی خاص و ممتاز اختصاص ندارد و همه‌ی مردم می‌توانند و باید در آن دخالت نمایند. در زمان غیبت نیز مسأله روشن‌تر است و بدون شک امر حکومت به مردم سپرده شده و آنها می‌توانند حاکم را بر اساس «سیره‌ی نبوی» تعیین کنند؛ او نیز مؤظف است تا «امامت» (نه پادشاهی یا امپراطوری و...) خود (آنچه مربوط به احکام شرعی است) را در قالب و چارچوب قوانین و احکام اسلام پیش برد و در مورد مسائل زمانی و مکانی مربوط به غیراحکام، پس از مشورت، عمل کند (همان، ص ۱۲۲-۱۲۵).

**ه) صفت «اجتماعی» احکام:** به اعتقاد مرحوم طباطبایی قید «اجتماع» و «جماعت» و «جمع» و... در همه‌ی احکامی که ممکن بود صفت اجتماعی بودن در آنها

لحاظ شود به شکل وجوبی یا استحبابی، مدنظر قرار گرفته است: یک دسته از احکام و قوانین این ویژگی را دارند که قید «اجتماع» به طور مستقیم در آنها شرط شده است مانند «جهاد» که صفت «اجتماع» در حد مکفی برای دفاع در آن شرط شده است (همان، ص ۱۲۶). یک گونه‌ی دیگر، واجباتی مثل روزه و حج برای مستطیع است، که لازمی و وجوب آنها اجتماعی است، و البته هر دو نیز به «عید» و نمازهای وارد شده در آن دو روز ختم می‌شود. از همین دسته می‌توان به «وجوب تعیینی» نمازهای یومیّه اشاره کرد که هرچند «جماعت» برگزار کردن آنها واجب نیست، اما «تشریح وجوبی» نماز جمعه در محدوده‌ی چهار فرسخ، به گونه‌ای این «عدم اجتماع» را تدارک کرده است (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷). یک شکل دیگر توجه به «اجتماع» آن است که شارع مقدس در برخی از احکام (مثلاً نمازهای واجب یومیّه) با وصف آن که وجوب اجتماع و «جماعت» را تشریح نکرده است، اما جماعت برگزار کردن همان امر واجب را «سنت» و «مستحب» قرار داد و بدین طریق عدم وجوب اجتماع را تدارک نمود (همان، ص ۱۲۷).

(و) **توحید در نظر و عمل:** به اعتقاد علامه، از مهم‌ترین ویژگی‌های دین اسلام، ارتباط جمیع اجزایش با یکدیگر است، به طوری که منجر به یک «وحدت کامل» شده است؛ «روح توحید» در «اخلاق کریمه» و «روح اخلاق» در «اعمال»ی که مکلفین باید انجام دهند (و بسیاری از آنها اجتماعی است) انتشار دارد. براین اساس، جمیع اجزای دین اسلام، با یک تحلیل نظری، به توحید می‌رسد، و توحید نیز از طریق ترکیب در اخلاق و اعمال نمود می‌یابد؛ (همان، ص ۱۰۸) «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ؛ ... سخنان پاکیزه به سوی او بالا می‌رود، و کار شایسته به آن رفعت می‌بخشد...» (سوره فاطر، آیه ۱۰).

(ز) **عقل محوری:** اسلام دینی است که احکامش را بر اساس ویژگی‌های انسان و در راستای ارضای غرایز و فطریات وی بنیان نهاده و در عین حال، در تنظیم و پی‌ریزی احکام و قوانینش «عقل محور» است و احساسات و عواطف را بر آن اساس مورد توجه قرار می‌دهد (همان، ص ۱۰۱).

مطالب مذکور برخی از نکاتی است که از سخنان مرحوم طباطبایی در خصوص تعیین‌پذیری اسلام و قرآن استفاده می‌شود. ما در این جا تنها به برخی از این نکات، آن هم به اجمال، اشاره کردیم و تفصیل مطلب را به مجال دیگری احاله می‌کنیم. سخن خود را در همین جا به پایان می‌بریم و در ادامه سخن به جمع‌بندی مطالب می‌پردازیم.

## ۵. نتیجه

با بهره‌گیری از برخی پارادایم‌های مطرح در جامعه‌شناسی معرفت، (Merton, 1987, P. 514-515; Tavakol, M;P; 43-49, Stark, W, 1960, Part: II) مؤلفه‌های تعیین در اندیشه‌های علامه طباطبایی را مرور می‌کنیم.

- ۱- ۵- معرفت و حیانی یکی از انواع معرفت است و خاستگاهش «عالم الغیب» و «علم لدنی الهی» است.
- ۲- ۵- این معرفت، حضوری، دارای عصمت، مرموز، خارق‌العاده، مقهورناشدنی، رافع اختلافات اجتماعی، متمایزکننده‌ی انبیا از دیگران، متفاوت از نبوغ، عقلی عملی، فکر معمول مردم و کشف و شهود است.
- ۳- ۵- راه کسب آن نیز یا مستقیم و توسط خداوند، یا از پشت پرده و حجاب (مثلاً در خواب) و یا توسط یک واسطه (جبرئیل) است.
- ۴- ۵- حاملان و مردان این گونه معرفت نیز دارای عصمت‌اند، و در تلقی و تبلیغ وحی و نیز، در اعمال شخصی خود دچار گناه و خطا نمی‌شوند.
- ۵- ۵- معرفت و حیانی از هرگونه تغییر و تحوّل ماهوی به دور است و دگرگونی‌های جهان طبیعت، ماده و اجتماع بر محتوای آن تأثیری ندارد.
- ۶- ۵- با این وصف، به جهت تغییر «انسان»، «مصلح» و «شرایط زمان»، از حیث صورت و شکل، متغیر است؛ «شرایع»، نمود چنین تغییراتی است.
- ۷- ۵- قرآن و شریعت اسلام نیز، تغییرات مختلفی از این حیث پذیرفته‌اند.
- ۸- ۵- اصل «نزول قرآن»، تحت تأثیر عوامل انسانی و برای رساندن باطن قرآن در حد فهم انسان صورت گرفته است.
- ۹- ۵- «نزول تدریجی» قرآن نیز متأثر از همین عوامل و به دلایل «آموزشی»، «احتجاج بودن» و «ضعف فراگیری عمومی مردم» است.
- ۱۰- ۵- «کلام بودن» بخشی دیگر از «تعیّن پذیری اجتماعی» قرآن است. البته، قرآن، با وصف آن که از الفاظ مورد استعمال مردم بهره گرفته، سبکی خاص دارد، و در بیان مطالبش از «زبان عربی» و «تمثیل» سود جسته است.
- ۱۱- ۵- از جمله دلایل عربی شدن زبان قرآن می‌توان به «امتیاز زبان عربی در بیان مطالب و معانی»، «عرب بودن عمده‌ی مخاطبین در مراحل آغازین» و «آسان شدن برای فهم» اشاره کرد.
- ۱۲- ۵- باطن قرآن دارای دو مرحله‌ی نزول است: مرحله‌ی اول از «تأویل» به

«معارف» و مرحله‌ی دوم از «معارف» به «آیات» و «بیانات» است؛ به هر حال، چون الفاظ توانایی نشان دادن معانی بلند قرآن را ندارند، خداوند آنها را در سرتاسر قرآن، در قالب قصه‌ها، مَثَل‌ها و... پراکنده و از این طریق تا حدودی آن معانی را در حد افهام مردم قرار داده است.

۱۳- ۵- از آن‌جا که دین برای هدایت انسان آمده و یک بُعد مهم انسان نیز اجتماعی بودن اوست، خداوند اجتماع را مورد توجه خاص قرار داده و ضمن قایل شدن به یک هویت مستقل دارای شعور، اجل، کتاب، درک، فهم، طاعت، معصیت و مانند آن برای جامعه، احکامش را براساس آن تنظیم کرده است.

۱۲- ۵- اجتماعی بودن اسلام در اثر تأکید آن بر: «دین فطرت»، «تفکر، اجتهاد و بحث جمعی»، «خنثی‌سازی عوامل تفرقه»، «نیروی جمعی اجرایی»، «اجتماعی بودن احکام»، «رابطه‌ی توحید نظری و عملی»، «عقل محوری» و مانند آن است.

## منابع فارسی

- قرآن کریم (ترجمه‌ی آیت‌الله مکارم شیرازی).
- اژدری‌زاده، حسین، «تعیین اجتماعی معرفت در میزان»؛ [از مجموعه مقالات همایش جامعه‌شناسی معرفت]، ۱۳۸۲.
- اژدری‌زاده، حسین، «رویکردی جامعه‌شناختی به ادراکهای اعتباری»؛ آئینه‌ی مهر؛ قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۰.
- الاصفهانی، محمدحسین؛ نه‌ایة الدراية؛ قم: آل البيت، ۱۴۱۴هـ.ق.
- الراغب الاصفهانی، ابی‌القاسم؛ المفردات؛ طهران: المكتبة المرتضوية، بی‌تا.
- الطباطبایی، محمدحسین؛ میزان؛ قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة، بلا‌تا.
- الطباطبایی، محمدحسین؛ تفسیر میزان؛ ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
- الطباطبایی، محمدحسین؛ رسایل سبعة؛ قم: چاپ حکمت، ۱۳۶۳.
- الطباطبایی، محمدحسین؛ نه‌ایة الحکمة؛ قم: جماعة المدرسين بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، دارالتبلیغ الاسلامی، ۱۳۶۲.
- بهشتی، محمدحسین؛ شناخت از دیدگاه قرآن؛ تهران: بقیه، ۱۳۷۸.
- جوادی آملی، عبدالله؛ «سیره‌ی تفسیری مرحوم علامه طباطبایی»؛ آئینه‌ی مهر؛ قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آئینه‌ی معرفت؛ قم: اسراء، ۱۳۷۷.
- جوادی آملی، عبدالله؛ فطرت در قرآن؛ تنظیم: محمدرضا مصطفی‌پور، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۶.
- حسین‌زاده، محمد؛ مبانی معرفت دینی؛ قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۸۰.
- سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه دینی؛ تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
- سعیدی روشن، محمدباقر؛ تحلیل زبان قرآن و متدولوژی فهم آن؛ [پایان‌نامه‌ی دکتری]، قم: تربیت مدرس، ۱۳۸۱.
- شجاعی زند، علی‌رضا؛ دین، جامعه و عرفی شدن؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۰.
- طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۷.
- علی‌زمانی، امیرعباس؛ زبان دین؛ قم: دفتر تبلیغات، ۱۳۷۵.



- فراستخواه، مقصود؛ دین و جامعه؛ [مجموعه‌ی مقالات]، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- گواهی، عبدالرحیم؛ واژه‌نامه ادیان؛ ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
- لطفی، حسین؛ «ابصار از دیدگاه ملاصدرا»؛ ملاحظه‌ها و حکمت متعالیه؛ [مجموعه‌ی مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا]، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بهار ۱۳۸۰.
- معرفت، محمدهادی؛ علوم قرآنی؛ تهران: التمهید و سمت، ۱۳۷۹.
- نصر، حسین؛ معرفت و امر قدسی؛ ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران: فرزاد، ۱۳۸۰.

### منابع انگلیسی

- Metton, R. K; *Social Theory and Social Structur*; The free press, New york, 1968
- Stark, W; *The Sociology of Knowledge*; Rowledge and Kegan paul, London, Second impression, 1960
- Tavakol, M; *Sociology of Knowledge*; New Dolhim s, p,p, l, 1987