

علامه طباطبایی و اصول هستی‌شناختی برگرفته از لفظ «حق» در قرآن کریم

علی اصغر خندان¹
مهدی قضاوی زاده²

چکیده

موضوعات مرتبط با حق و کاربردهای این لفظ در قرآن کریم از چنان گستره و ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند مبانی و چهارچوب یک نظام فلسفی را پایه‌ریزی کند. در این راستا و با این جهت‌گیری، پس از اشاره به معنای لغوی «حق» و مؤلفه‌های آن (ثبوت، وجوب، و بقا) و همچنین معانی اصطلاحی «حق» در قرآن (حق تکوینی، به معنای حقیقت عینی و واقعیت خارجی؛ حق معرفتی، به معنای شناخت و یا سخن حقیقی، صادق و مطابق با واقع؛ حق ارزشی: به معنای عمل شایسته و نیکو)، در این مقاله با مرور کاربردهای لفظ حق، هفت اصل از اصول هستی‌شناختی در قرآن کریم را براساس آراء علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تقریر کرده‌ایم، اصولی مانند اینکه خداوند، مصداق اتم حق است؛ ماسوا و دیگر حقایق، همه از حق تعالی و تحت تدبیر اوست؛ و حق تعالی، ماسوا و دیگر حقایق را بحق آفریده است. در خلال این مباحث همچنین به این اشکال مقدر پاسخ داده شده است که آیا می‌توان یک واقعیت زبان‌شناختی مربوط به یک زبان را مبنایی برای استنتاج واقعیت‌های هستی‌شناختی قرار داد؟

کلمات کلیدی: حق، قرآن، علامه طباطبایی، هستی، زبان.

¹ - دکتری فلسفه تطبیقی، عضو هیئت علمی و دانشیار دانشگاه امام صادق علیه السلام، نویسنده مسئول
khandan@isu.ac.ir
² - دانشجوی دکتری، پژوهشگر مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه السلام
m.ghazavizadeh@gmail.com
تاریخ دریافت: 1396/04/27
تاریخ پذیرش: 1397/08/07

طرح مسأله

کاربردهای لفظ حق در قرآن کریم از چنان گستره‌ای برخوردار است که ابعاد و ارکان یک جهان‌بینی و نظام جامع معرفتی را تشکیل می‌دهد. قرآن کریم این موضوعات را متصف به حق کرده است: ذات خداوند (حج: 6 و 62)، صفات الهی (مؤمنون: 116؛ یونس: 32 و 30)، قول و فعل الهی (ص: 84؛ الأنعام: 73)، تشریح شریعت و دین (توبه: 33 و الفتح 28 و صف 9)، ارسال پیامبران الهی (فاطر: 24؛ نساء: 170)، انزال و نزول قرآن و دیگر کتب آسمانی (زمر: 41؛ شوری: 17؛ اسراء: 105)، وعده‌های الهی مبنی بر نظام پاداش و جزا (روم: 60؛ ابراهیم: 22)، ملاک و معیار سنجش اعمال در روز قیامت (اعراف: 8).

علاوه بر گستره موضوعات مرتبط با حق، کاربردهای این لفظ در قرآن کریم از چنان ظرفیتی برخوردار است که می‌تواند مبانی و چهارچوب یک نظام فلسفی را پایه‌ریزی کند. برای درک نکته‌ی اخیر شایسته است به این موضوع توجه شود که سه عرصه «وجودشناسی»، «ارزش‌شناسی»، و «معرفت‌شناسی»، اصلی‌ترین عرصه‌ها برای تأملات و نظریه‌پردازی‌های فیلسوفان در طول تاریخ بوده است که معمولاً به عنوان سه عرصه مجزا مورد بررسی قرار می‌گیرند و یا تلاش برای ایجاد ارتباط میان آنها با چالش‌های مهمی موجه بوده است. به‌عنوان مثال اندیشمندی مانند استاد مطهری از ابتدای ایدئولوژی بر جهان‌بینی یاد می‌کند (مطهری، 1393، ج 2، ص 226-229)، از سوی دیگر دیوید هیوم مسأله با طرح مسأله «هست و باید»، رابطه تولیدی میان آنها را زیر سؤال برده است (Hume, 1896, p 244-245) و از سوی دیگر موضوع واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی و ملاک صدق و کذب آنها معرکه آرای فیلسوفان بوده و هست (حسینی قلعه‌بهمن، 1383). با توجه به مطالب پیش‌گفته، این فرضیه قابل بیان است که استفاده قرآن کریم از واژه حق در سه عرصه «وجودشناسی»، «ارزش‌شناسی»، و «معرفت‌شناسی»، حاکی از نوعی ارتباط وثیق و بلکه اتحاد میان این عرصه‌هاست. در این ارتباط پژوهش‌های پراکنده‌ای انجام شده است (ساسانی و آزادی، 1391، ص 67-84؛ رحیم‌پور، 1385، 147-165؛ علوی‌نژاد، 1377، ص 120-141)، اما در تحقیق حاضر و با منظر فلسفی، برآنیم با مرور کاربردهای لفظ حق، اصول هستی‌شناختی در قرآن کریم را براساس آرای علامه طباطبایی در تفسیر/المیزان تقریر کنیم، به این معنا که تلاش می‌کنیم نشان دهیم به نظر مفسری مانند علامه طباطبایی، قرآن کریم، حقایق تکوینی را چطور تبیین می‌کند؟ برخی پرسش‌های فرعی نیز عبارت‌اند از اینکه معنای لغوی و اصطلاحی حق در قرآن چیست؟ آیا

می‌توان یک واقعیت زبان‌شناختی مربوط به یک زبان را مبنایی برای استنتاج واقعیت‌های هستی‌شناختی قرار داد؟ در قرآن کریم، حقایق تکوینی در قالب چه اصولی بیان شده است؟

درنگی در معنای لغوی «حق»

علامه طباطبایی برای معنای لغوی واژه «حق» مؤلفه‌های متعددی را برمی‌شمرد که سه رکن اصلی آنها عبارت‌اند از: ثبوت، وجوب، و بقاء. مهم‌ترین اینها، مؤلفه «ثبوت» است: الحقّ یحمل معنی الثبوت (طباطبایی، 1417، ج 9، ص 317): کلمه «حق» در بردارنده معنای ثبوت است. «حق» و «باطل» هم به معنای «ثابت» و «لاثابت» است و حق بودن وعده الهی یعنی ثابت بوده و حتماً واقع می‌شود: حَقُّ أَى ثابت واقع (طباطبایی، 1417، ج 17، ص 17).

علامه برای تطبیق معنای حق بر خداوند نیز از مؤلفه معنایی «ثبوت و زوال‌ناپذیری» استفاده می‌کند و می‌نویسد: خداوند آن مولای حَقّی است که معنای مولویت برای او «ثابت و زوال‌ناپذیر» است، و از آنجا که خداوند در ذات و صفات خود ثبوتی زوال‌ناپذیر دارد که تغییر و دگرگونی آن محال است، از این رو «الحق» از اسمای حسنی الهی است (طباطبایی، 1417، ج 7، ص 132).

ریشه «حق» و مشتقات آن گاهی در حالت اسمی و بیشتر در حالت فعلی همراه با حرف جرّ «علی» می‌آید که در این حالت نیز علامه برای تبیین معنای «حقّ علی» در همه موارد به مؤلفه «ثبوت و استقرار» اشاره می‌کند. «حَقٌّ عَلَیْهِ کَلِمَةُ الْعَذَابِ» ثبوت کلمه العذاب (طباطبایی، 1417، ج 17، ص 251)، یعنی این عبارت اشاره دارد به ثبوت فرمان عذاب (همان، ج 8، ص 213؛ ج 15، ص 395؛ ج 17، ص 385).

باتوجه به آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم «ثبوت»، دارای ظرفیت معنایی بیشتری است و مؤلفه‌های دیگر در معنای «حق»، از لوازم «ثبوت» هستند.

معانی اصطلاحی «حق» در قرآن

لفظ حق در قرآن کریم معانی خاص و به‌عبارت بهتر، کاربردهای گوناگونی دارد که می‌توان آنها را در سه دسته اصلی تقسیم‌بندی کرد:

• حق تکوینی، به معنای حقیقت عینی و واقعیت خارجی. مانند:

○ «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» ﴿النور: 25﴾ خداوند حق آشکار است.

- «الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ لِلرَّحْمَنِ» ﴿الفرقان: 26﴾ فرمانروایی مطلق در آن روز حق و ثابت و از آن خداوند رحمان است.
 - حق معرفتی، به معنای شناخت (و یا سخن) حقیقی، صادق و مطابق با واقع. مانند:
 - «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» ﴿آل عمران: 62﴾ این سرگذشت واقعی (مسیح) است.
 - «وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ» ﴿النساء: 171﴾ درباره خدا، غیر از حق نگویید.
 - حق ارزشی، به معنای عمل شایسته و نیکو. مانند:
 - «قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ لِمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى» ﴿یونس: 35﴾ بگو تنها خدا به حق هدایت می‌کند. آیا کسی که هدایت به سوی حق می‌کند برای پیروی شایسته‌تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کنند؟
 - «وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» ﴿الذاریات: 19﴾ و در اموال آنها حقی برای سائل و محروم هست.
- مهم‌ترین کاربرد این لفظ در قرآن کریم، به عرصه تکوین و واقعیت‌های خارجی برمی‌گردد. خود علامه طباطبایی نیز با مبنا قرار دادن و استفاده از معنا و مؤلفه‌های معنایی حق، درباره معنای تکوینی و سپس دیگر کاربردهای این لفظ در قرآن اظهار نظر می‌کند.
- در این مقاله با تمرکز بر معنای حق تکوینی، درصدد بررسی کاربردهای هستی‌شناختی لفظ حق در قرآن هستیم، و این بررسی را در قالب چند اصل ارائه خواهیم کرد.

اصل اول: خداوند، مصداق اتم حق است.

تبادر آیات متعدد قرآن کریم این است که حق، یکی از اسماء الهی است: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴿الحج: 6 و 62؛ لقمان: 30﴾؛ «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ» ﴿النور: 25﴾ (همچنین الکهف: 44؛ طه: 114؛ المؤمنون: 116). برغم اینکه اسم «الحق» در آیات مذکور و در روایات شیعه و سنی به عنوان یکی از اسماء الحسنی شمرده شده (ابن بابویه، 1357، ص 194؛ طوسی، 1411، ص 164-165؛ بخاری، 1401، ج 2، ص 42؛ ابن ماجه، 1373، ج 2، ص 1269)، برخی از علما و مفسران، اطلاق لفظ حق بر خداوند را نپذیرفته‌اند که در میان ایشان می‌توان به این افراد اشاره کرد: ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (324-260 ه.ق.)، ابوالحسن قاضی عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی (415-359 ه.ق.)، و ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر تمیمی بغدادی (429-340 ه.ق.) (مبلغ، 1388، ج 13، ص 586). اما علامه طباطبایی با استناد به ظاهر

آیات، تصریح می‌کند که «الحق» یکی از اسمای حسناى خداوند است (طباطبایی، 1417، ج 7، ص 133؛ ج 16، ص 236).

فراتر از نگاه تبادری و نقلی به ظواهر قرآن کریم، علامه طباطبایی، در مواضع متعدد برای اطلاق لفظ «الحق» به خداوند استدلال نیز می‌کند. در این استدلال، علامه به معنای لغوی حق و مؤلفه معنایی ثبوت اشاره نموده و می‌گوید: «الحق» یکی از اسمای حسناى خداوند است. زیرا ثبوت خدای تعالی به ذات و صفاتش ثبوتی است که هرگز قابل زوال نبوده و دگرگونی و انتقال برای آن ممکن نیست (طباطبایی، 1417، ج 7، ص 133). خداوند سبحان همان حق ثابت است که فنا و زوال نمی‌پذیرد (طباطبایی، 1417، ج 13، ص 318). و اوست حقی که بر آنچه بوده ثابت است و از آنچه هست تغییر نمی‌کند (طباطبایی، 1417، ج 14، ص 214).

استدلال دقیق‌تر و جامع‌تر علامه برای این معنا، ذیل آیه ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ ﴿لقمان: 30﴾ چنین است:

«حق» یعنی چیز ثابت از جهت ثبوت و ثابت‌بودنش، و در مقابل آن، «باطل» یعنی چیز غیرثابت، از جهت عدم ثبوتش. از سوی دیگر در جمله «بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» ضمیر فصل آمده و خبر جمله معرفه است، در نتیجه این جمله معنی حصر می‌دهد، یعنی فقط مبتدا (الله) متصف به خبر (حق) است. لذا این عبارت قرآن بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ، ثبوت را منحصر در خدا می‌کند، یعنی خدا، تنها ثابتی است که ثبوتش با بطلانی آمیخته نیست. به عبارت دیگر ثابت از جمیع جهات است، و به عبارت سوم در هر تقدیر و فرضی، او موجود است، پس وجودش مطلق است، یعنی مقید به هیچ قید و مشروط به هیچ شرطی نیست، پس وجود او ضروری و عدمش محال است، ... لذا اگر حق بودن هر چیز عبارت است از ثبوت آن، پس خدای تعالی به ذات خود حق است، ولی غیر او به وسیله او حق می‌شوند (طباطبایی، 1417، ج 16، ص 235-236).

پاسخ به اشکالی مقدر

لودویگ ویتگنشتاین¹ (1889-1951 م.) در دوره فکری متأخر خود و در کتاب پژوهش‌های فلسفی² درگیری با مسائل فلسفی را به نوعی بیماری روانی تشبیه کرد که وظیفه فیلسوف زبان آن است که این بیماری را درمان کند: «پرداخت فیلسوف به یک مسأله، همانند مداوای یک بیماری است» (ویتگنشتاین، 1380، ص 173). این دیدگاه ویتگنشتاین موجب شد تا جان سرل³ (- 1932 م.) موضوع «گناه اولیة فلسفه» را مطرح کند که عبارت است از استنتاج واقعیت‌های وجودشناختی از واقعیت‌های زبان‌شناختی. «در اینجا نمونه خوب دیگری از گناه

اولیه همه مابعدالطبیعه‌ها، یعنی تلاش برای دیدن جنبه‌های واقعی یا ادعایی زبان در جهان را می‌بینیم» (سرل، 1387، ص 331).

اشکال مقدر در این عرصه آن است که کسی یک واقعیت زبان‌شناختی را که مربوط به یک زبان یا دو زبان باشد مبنایی برای استنتاج واقعیت‌های هستی‌شناختی قرار دهد این اوج خطای روش‌شناختی در دو مجموعه واقعیت‌های هستی‌شناختی و زبان‌شناختی است (ملکیان، بی‌تا). بنابر این دیدگاه، بسیاری از استدلال‌های عرفا که از واقعیات زبانی، برداشت‌های وجودشناختی کرده‌اند زیر سؤال می‌رود. به عنوان مثال ابن عربی با اشاره به ریشه‌های لغوی کلمه «انسان»، در جایی «فراموشکاری» (نسیان) و در جایی دیگر «انس» را از ویژگی‌های ذاتی انسان برمی‌شمرد و با اتکا به چنین نظری حتی به استدلال هم می‌پردازد، در این صورت چنانچه زبان مادری او انگلیسی می‌بود چنین استدلالی از پایه شکل نمی‌گرفت (ملکیان، 1386).

شبهه و اشکال مذکور ممکن است به نحو دیگری نیز تقریر شود و آن اینکه اگر در مقدمات یک استدلال، موضوع گزاره‌ها، یکی مربوط به عالم ذهن و دیگری مربوط به عالم خارج باشد، نتیجه آن استدلال، مغالطه و خطا خواهد بود، چه استنتاج یک واقعیت زبانی باشد و چه استنتاج یک واقعیت خارجی. مثلاً

ساوه شهر است.

شهر سه نقطه دارد.

پس ساوه سه نقطه دارد.

در استدلال فوق یک واقعیت زبانی استنتاج شده اما به حکم قاعده‌ای که بیان شد، این نتیجه نادرست است. زیرا مقدمه اول ناظر به خارج و مقدمه دوم ناظر به عالم ذهن و به این معناست که لفظ ساوه سه نقطه دارد. از این رو می‌توان به بیان سنتی چنین گفت که حد وسط در استدلال مذکور تکرار نشده است.

مطالب مذکور از آن جهت بیان شد که شاید گمان رود در استدلال علامه طباطبایی نیز چنین خطایی رخ داده است. گویا صورت استدلال ایشان چنین است:

خدا حق است.

حق یعنی موجود ثابتی که وجودش ضروری و عدمش محال است.

پس خدا یعنی موجود ثابتی که وجودش ضروری و عدمش محال است.

در پاسخ به این اشکال شایسته است به توضیح نکاتی بپردازیم:

1) باید توجه داشت که علامه از مقدمات زبانی درباره معنای حق، نتیجه‌گیری وجودشناختی نکرده بلکه گزاره‌ای شرطی بیان کرده که اگر ملاک حق بودن، ثابت بودن است، مصداق کامل حق که از هر حیث ثابت باشد، خداوند است. دقت در آخرین جمله مذکور از علامه که گزاره‌ای شرطی است و متن عربی آن نیز در ادامه ذکر می‌شود، نوع استنتاج را روشن می‌کند: إذا كان حقیة الشيء هو ثبوته فهو تعالی حق بذاته و غیره إنما یحق و یتحقق به (طباطبایی، 1417، ج 16، ص 236). اگر حق بودن هر چیز عبارت است از ثبوت آن، پس خدای تعالی (که ثبوتش ضروری است) به ذات خود حق است، ولی غیر او به وسیله او حق می‌شوند. سخن علامه را می‌توان در قالب سه استدلال چنین بازنویسی کرد:

استدلال اول:

حق بودن هر چیز به ثبوت آن است.

ثبوت می‌تواند بالذات یا بالغیر باشد.

پس ثابت بالذات حق بالذات است و ثابت بالغیر، حق بالغیر است.

استدلال دوم:

خدا ثابت بالذات است.

ثابت بالذات، حق بالذات است.

پس خدا حق بالذات است.

استدلال سوم:

غیرخدا ثابت بالغیر است.

ثابت بالغیر، حق بالغیر است.

پس غیرخدا حق بالغیر است.

روشن است که در استدلال‌های سه‌گانه مذکور، هیچ‌گونه گذر از واقعیت زبان‌شناختی به نتیجه وجودشناختی رخ نداده است.

2) این مدعا که از واقعیت زبانی نمی‌توان هیچ نتیجه وجودشناختی به دست آورد، در کلیت آن نادرست است و می‌توان مثال‌های متعددی ارائه کرد که بدرستی از واقعیتی زبانی، نتیجه‌ای وجودشناختی اخذ شود. مثلاً:

• او سخن زشتی بر زبان آورد، بنابراین او فرد بی‌ادبی است.

• لغت‌شناسانی مانند ابن منظور، در *لسان العرب* (ابن منظور، 1414، ج 7، ص 424)، و الزبیدی در *تاج العروس* (الزبیدی، 1385، ج 8، ص 371) گفته‌اند که «صنم» معرب شمن یا شمم

است و واژه اصیل عربی نیست، آنها معین نکرده‌اند که لفظ صنم از چه زبانی به عربی آمده، اما همین نکته دلالتی دارد که پدیده بت‌پرستی نیز از اقوام دیگر وارد قوم عرب شده است.

- کلمه «فیلسوفیا»⁴ مرکب است از دو کلمه «فیلو»⁵ و «سوفیا». کلمه «فیلو»⁶ به معنی دوستداری و کلمه «سوفیا» به معنی دانایی است. پس کلمه «فیلسوفیا» به معنی دوستداری دانایی است؛ و افلاطون، سقراط را «فیلسوفس»⁷ یعنی دوستدار دانایی معرفی می‌کند (مطهری، 1393، ج 5، ص 128).

اگر گفته شود که مثال‌های مذکور در شرایط جزئی و حداکثر در محدوده زبانی یا فرهنگی-تمدنی خاصی درست است و شاخص آن هم این است که از واقعیتی زبانی، یک واقعیت وجودی جزئی استنتاج شده و نه یک حقیقت وجودشناختی کلی؛ در پاسخ خواهیم گفت: هدف از مثال‌های فوق این بود که نشان داده شود و لو در شرایط خاص و جزئی، می‌توان از واقعیت زبانی، نتیجه وجودشناختی به‌دست آورد. اما برای استنتاج یک حقیقت وجودشناختی کلی، دو نکته بعد می‌تواند راهگشا باشد.

3) حداقل بخشی از مشترکات تمام زبان‌ها، با درک عام یا عقل سلیم⁸ مرتبط است و از این امر می‌توان نتایج وجودشناختی کلی استنتاج کرد. درک عام عبارت از آن چیزی است که مردم، بطور عموم و مشترک، در مورد آن توافق دارند. برغم مخالفت برخی از فیلسوفان، پذیرش درک عام به فیلسوفان زیادی منسوب است، از ارسطو⁹ (323-385 ق.م.) تا توماس رید (1710-1796 م.)، ج. ورج ادوارد مور¹⁰ (1873-1958 م.) و کارل پوپر¹¹ (1902-1994 م.). از نظر این عده، گزاره‌ها و ادعاهایی که بنظر می‌رسد بکلی با فهم متعارف ما از امور جهان متعارض‌اند، قابل قبول نیستند، همچون این ادعا که جهان، زاده ذهن ما است (حسین‌خانی، 1393).

به‌عنوان مثالی برای درک عام می‌توان به این موضوع اشاره کرد که در همه زبان‌ها گزاره‌های موضوعی-محمولی وجود دارد، لذا در واقعیت، جواهر و اعراض وجود دارند که موضوعات عبارتند از جواهر و محمولات عبارتند از اعراض. این موضوع در همه زبان‌ها وجود دارد و چون انسان جز به این نحو گزاره‌ها توان تفکر ندارد، لذا اگر می‌گوییم «حسن باهوش است»، «حسن» دلالت بر وجود جوهر و «باهوش» دلالت بر عرض می‌کند (ملکیان، بی‌تا).

4) می‌توان نادرستی اتخاذ نتایج وجودشناختی از واقعیات زبان‌شناختی را چنین توضیح داد که واقعیات زبانی در زبان‌های متعارف بشری از طریق انواع وضع‌های تعیینی و تعیینی، همواره ناظر به حقایق وجودی محدود و جزئی است و می‌توان تصور کرد که انسان‌های دیگر برای همان حقایق وجودی خاص، الفاظ دیگری وضع کنند و لذا اتخاذ نتایج وجودشناختی از واقعیات زبان

شناختی توسط گروه اول، برای گروه دوم مقبولیت نخواهد داشت. به عبارت دقیق‌تر اتخاذ نتایج وجودشناختی از واقعیات زبان‌شناختی توسط گروه اول و برای مخاطبان همان گروه هم حداکثر در محدوده خاص زبانی و فرهنگی آن گروه قابل قبول است و نه در استنتاج یک حقیقت وجودشناختی کلی.

ادعای بطلان کلی اتخاذ نتایج وجودشناختی از واقعیات زبان‌شناختی وقتی تام و مقبول است که پیش از آن اثبات شود که تمام زبان‌ها از محدودیت مذکور رنج می‌برند و هیچ زبانی آینه وجود نیست و نمی‌تواند حقایق وجودی را منعکس کند. روشن است که چنین مقدمه‌ای اثبات نشده است و از سوی دیگر نقیض آن امکان اثبات دارد. بخشی از این مدعا مربوط است به مشترکات تمام زبان‌ها که در سطور قبل به آن اشاره شد و بخش دیگر این است که می‌توان قائل به زبان خاصی با این وصف شد که آینه وجود باشد و حقایق وجودی را منعکس کند. اثبات کامل و تفصیلی این مدعا مجال دیگری می‌طلبد، تقریری اجمالی از این مطلب را با برخی ادله نقلی بیان می‌کنیم که برخلاف زبان‌های متعارف بشری که ناشی از وضع‌های تعیینی و تعینی محدود هستند، زبان عربی مبین، اوصافی دارد که می‌توان از واقعیات زبان‌شناختی آن، حقایق وجودشناختی را استنتاج نمود. برخی از این اوصاف عبارت‌اند از:

- قرآن کریم، نزول وحی را به زبان عربی مبین می‌داند: بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿الشعراء: 195﴾ و یکی از امامین باقرین علیهما السلام در توضیح این آیه فرموده‌اند: «ببین الألسن و لا تبینه الألسن» (کلینی، 1365، ج 2، ص 632): زبان عربی مبین، قدرت تبیین زبان‌های دیگر را دارد اما زبان‌های دیگر قدرت تبیین زبان عربی مبین را ندارند؛
- آیات قرآن به زبان عربی، با نوعی حقایق همراه است: تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَنْتَلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ﴿البقرة: 252﴾؛ الْمَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿الرعد: 1﴾؛
- عربی زبانی است که کتب آسمانی و وحی الهی به آن زبان بوده است: مَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى كِتَابًا وَلَا وَحْيًا إِلَّا بِالْعَرَبِيَّةِ (ابن بابویه، بی تا، ج 1، ص 126)؛
- آیات قرآن به زبان عربی، به‌عنوان زبانی ویژه با زمینه و استعداد خاصی جهت تعقل و عقل‌ورزی است: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿یوسف: 2﴾؛
- زبان عربی، اولین زبان، و زبان آدم ابوالبشر بوده است: وَ كَانَ لِسَانُ آدَمَ الْعَرَبِيَّةَ (مفید، 1413، ص 264)؛
- زبان عربی، زبان اهل بهشت است: الْعَرَبِيَّةَ وَ هُوَ لِسَانُ أَهْلِ الْجَنَّةِ (مفید، 1413، ص 264)؛

- هر پیامبری به زبان قوم خود مبعوث شده و ما اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴿ابراهیم: 4﴾ و چون حضرت رسول اکرم مبعوث به سوی تمام مردم هستند، و ما اَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا ﴿سبأ: 28﴾ و ما اَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿الانبیاء: 107﴾ روشن می‌شود زبان عربی مبین قرآن، ابعادی فراتر از زبان‌های خاص دارد.

اصل دوم: ماسوا و دیگر حقایق، همه از حقّ تعالی است.

علامه تصریح می‌کند که تمام هستی از جانب خدای تعالی است: «و الوجود کلّه منه تعالی» (طباطبایی، 1417، ج 3، ص 213). این نکته البته از تعریف حقّ به ثابت، و تقسیم آن به بالذات و بالغیر هم قابل استفاده است، چنان‌که در اصل اول هم ملاحظه شد که علامه فرمود: اگر حقّ بودن هر چیز عبارت است از ثبوت آن، پس خدای تعالی به ذات خود حقّ است، ولی غیر او به وسیله او حقّ می‌شوند (طباطبایی، 1417، ج 16، ص 235-236).

اما علامه اصل دوم را مخصوصاً ذیل این آیه بیان می‌کند: الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿آل عمران: 60﴾ و می‌افزاید: جمله «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» از بدیع‌ترین بیانات قرآنی است، چون کلمه «حقّ» را مقید به حرف جرّ «مِنْ» از «کرده که بر ابتدائیت دلالت می‌کند و مقید به حرف دیگری نکرده، مثلاً اگر می‌فرمود: «الْحَقُّ مَعَ رَبِّكَ: حقّ، همراه با ربّ توست»، بویی از شرک و نیز بویی از عجز در آن احساس می‌شد [که گویی همراه با خدا هم چیزی حقّ است] (طباطبایی، 1417، ج 3، ص 213).

نکته مهم در فرمایش علامه این است که نه‌تنها حقایق وجودی و اعیان خارجی، بلکه حقایق معرفتی را هم مصداق این آیه و اصل مذکور می‌داند و می‌گوید: این گفتارهای حقّ و قضیه‌های نفس‌الامری ثابت، هر چه بوده و هر قدر هم که بدیهی و غیرقابل‌تغییر باشد، همچون قضیه: «عدد چهار زوج است» و «عدد یک نصف عدد دو است» و ... بالاخره انسان اینها را از هستی خارج گرفته است و هستی هم‌اشار از ناحیه خدای تعالی است پس حقّ نیز هم‌اشار از ناحیه اوست (طباطبایی، 1417، ج 3، ص 213).

اصل سوم: ماسوا و دیگر حقایق، فعل و قول حقّ تعالی است.

علامه می‌گوید: قول خدای تعالی همان فعل او و ایجاد اوست، پس قول او خود حقّ است (طباطبایی، 1417، ج 7، ص 146). از نظر ایشان در این زمینه آیه‌ی: «وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ» کفایت می‌کند زیرا خداوند در این آیه کلمه «كُن» را که وسیله ایجاد اشیا است

کلام خود دانسته و آن کلام را حقّ، یعنی عین ثابت خارجی معرفی نموده است. پس قول خدا همان وجود خارجی اشیا است که فعل او نیز هست، پس قول خدا فعل اوست و قول و فعل خدا همان وجود اشیا در خارج است. و نیز فرمود: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ»، و حقّ، همان سخن و یا اعتقاد است از آن جهت که خارج با آن تطبیق دارد پس خارج بالأصله حقّ است و سخن یا اعتقاد، حقّی تبعی است که از مطابقت با آن خارج پیروی می‌کند و اگر خارج، فعل خدا باشد و در عین حال، خارج مبدأ سخن و اعتقاد [حقّ] باشد لذا حقّ از خدا شروع شده و به سوی او باز می‌گردد. و به همین جهت است که فرمود: الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَ نَفَرْتُمْ مِنْ عِنْدِ رَبِّكَ وَ كُنْتُمْ مُكْفَرِينَ. و نیز فرمود: «حقّ با پروردگارت است» همچنان که خود ما هم در محاوراتمان می‌گوییم: «حقّ با فلانی است» (طباطبایی، 1417، ج 14، ص 273).

اصل چهارم: کذب و خطا در قول و فعل الهی راه ندارد.

از اصل دوم و سوم می‌توان اصل چهارم را نتیجه گرفت که کذب و خطا در قول و فعل الهی راه ندارد، استدلال علامه بر این مطلب چنین است که قول و فعل خداوند، همان واقعیات و موجودات عینی خارجی است و از بدیهیات است که واقعیت، از آنچه که هست تغییر نمی‌کند، پس خدا در فعلش مرتکب خطا و غلط نمی‌شود، و امرش رد و قولش دروغ و وعده‌اش خلف نمی‌گردد (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 249).

علامه برای امور حقّ در خارج، و خبر حقّ، و حکم حقّ، سه ملاک ارائه می‌کند و می‌گوید: هر چیزی وقتی حقّ است که در خارج و در اعیان، ثابت و واقع بوده باشد، نه اینکه وجودش وابسته به وهم و ذهن انسانی باشد، و یک خبر نیز تنها موقعی حقّ است که مطابق باشد با واقعیتی که فی نفسه و مستقل از فهم و درک ما وجود دارد، همچنین یک حکم و قضاوت فقط وقتی حقّ است که با سنت جاری در عالم هستی، موافق و سازگار باشد (طباطبایی، 1417، ج 7، ص 118). این نکات علامه ذیل مطلبی تحت عنوان «گفتاری در معنای حقیقت فعل و حکم خداوند متعالی» در تفسیر این عبارت *إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضُلُ الْحَقُّ (الأنعام: 57)* و در توضیح این جمله بیان می‌شود که فعل خدای تعالی و حکمش نفس حقّ است، نه اینکه مطابق با حقّ و موافق با آن باشد.

باتوجه به نکته اخیر، بیان دیگر علامه در اثبات اصل چهارم این است که هر فعلی غیر از فعل خداوند که تصور شود یکی از دو عنوان حقّ و باطل را دارد که می‌توان سؤال کرد آیا این فعل مطابق با حقّ هست یا نه؟ که این سؤال برای غیر خود حقّ صحیح است اما فعل خداوند که

خود حقّ است چون خودش ذاتاً حقّ است نیازی به مطابقت ندارد (طباطبایی، 1417، ج 14، ص 273). و به همین جهت است که خداوند برای افعالش مورد بازخواست واقع نمی‌شود. زیرا فعل خداوند همان وجودی است که ناگزیر صورت علمی‌اش همان حقّ است (طباطبایی، 1417، ج 3، ص 213).

البته این اصل ناظر به بعد ارزشی یا حسن و قبح افعال نیست و از طریق این اصل نمی‌خواهیم درباره نزع اشاعره و معتزله پیرامون عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح افعال و تطبیق این مطلب بر افعال الهی اظهار نظر کنیم که آیا آنچه حَسَن و شایسته است خداوند انجام می‌دهد و یا آنچه او انجام می‌دهد حسن است. امید است این موضوع در مجالی دیگر و در بررسی اصول ارزش‌شناختی برگرفته از کاربردهای لفظ حقّ در قرآن، بررسی و تحقیق گردد.

اصل پنجم: وجود افاضه‌شده از سوی خداوند، متناسب با موجودات مختلف، صورت و اندازه می‌گیرد.

علامه طباطبایی درباره اهمیت این اصل می‌گوید: و هذا أصل عظیم. این اصل بزرگی است. علامه این مطالب را در تفسیر این آیه ذکر می‌کند: أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا (الرعد: 17) و در توضیح این اصل می‌نویسد: وجودی که از ناحیه خدای تعالی به موجودات افاضه می‌شود همانند رحمت آسمانی و بارانی که از ابر به زمین نازل می‌شود، در اصل از هر صورت و محدودیت و اندازه خالی می‌باشد، و از ناحیه خود موجودات است که محدود به حدود و دارای اندازه می‌شود، مانند آب باران که اگر دارای قدر معین و شکلی معین می‌شود بخاطر آب‌گیرهای مختلف است، که هر کدام در قالب یک اندازه معین و شکلی معین است، موجودات عالم هر کدام به مقدار ظرفیت و قابلیت و استعداد خود، وجود را که عطیه‌ای است الهی، می‌گیرند (طباطبایی، 1417، ج 11، ص 338).

علامه در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (الحجر: 21) ضمن اینکه این آیه را نیز از غرر و درخشنده‌ترین آیات قرآن برمی‌شمرد به نکات مهمی اشاره می‌کند که فهرست‌وار مرور می‌کنیم (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 143-145). در این گزارش اجمالی، به اقتضا، نکاتی از دیگر مواضع *المیزان* نیز منعکس خواهد شد.

1. مقصود از نازل کردن، همان خلقت اشیای مادی و محدود است. زیرا تعبیر به انزال، درباره موجودات طبیعی و مادی نیز بکار می‌رود: أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ (الزمر: 6) و همچنین وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ (الحديد: 25) (طباطبایی، 1417، ج 19، ص 90) خداوند ظهور بعد از

عدم اشیا در عالم وجود را نازل کردن آن اشیا می‌نامد (طباطبایی، 1417، ج 17، ص 238؛ ج 15، ص 315).

2. قدر هر چیز عبارت است از مقدار و حدّ و اندازه یا هندسه‌ای که از آن تجاوز نمی‌کند، نه از جهت زیادی و نه از جهت کمی (طباطبایی، 1417، ج 19، ص 85). به عبارت دیگر قدر، یعنی حد وجودی هر چیز (طباطبایی، 1417، ج 19، ص 90) لذا قدر یعنی خصوصیت وجودی و کیفیت خلقت هر موجود (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 144). توضیح بیشتر اینکه از نظر لفظی، «قدر» یعنی حد و اندازه پس وجود هر شیء، محدود است، اگر وجود یک شیء محدود نباشد، محاط خدا واقع نمی‌گردد اما خداوند فرموده: *إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ* (فصلت: 54) *إِلَّا هُوَ* چیزی محاط و محدود است. این سخن علاوه بر وجود شیء، درباره قوا و آثار هر موجودی هم صادق است. مثلاً قدرت دیدن در شخص الف، محدود است و نه دیدن مطلق و در هر حال و در هر زمان و در هر مکان، و نه دیدن هر چیزی و با هر عضو، بلکه قدرت دیدن در حالی و مکان و زمان معینی و دیدن چیزهایی مخصوص و با عضوی خاص و در شرایطی معین. این امور که «مقدّرات» و یا «اقدار» نامیده می‌شوند هر چند که خارج از افاضه آسمانی‌اند، و لیکن در عین حال خارج از ملک خدا نیستند، و بدون اذن او صورت نمی‌گیرند، هم چنان که فرموده: *إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا* (هود: 123) و نیز فرموده: *بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا* (الرعد: 31) (طباطبایی، 1417، ج 11، ص 338).

3. خزینه‌های الهی، بعضی ما فوق بعضی دیگر است. زیرا خزائن جمع است و این یعنی یکی دو تا نیست، اما عدد از خواص امر محدود است، ولی فرض این بود که خزائن ما فوق قدر و حد است، پس نباید متعدد باشد، پس اینجا تناقضی پیش می‌آید که خزائن، چون جمع است، پس این خزائن محدود و متمایزند، و از طرف دیگر خزائن چون مافوق امور محدود است، باید امری نامحدود باشد. وجه جمع و رفع تناقض این است که خزائن، برخی فوق برخی دیگر باشند که در این صورت، خزینه بالا محدود و مقدر به حد و قدر خزینه پایین نیست (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 143-145).

4. خزائن الهی ما فوق عالم مشهودند. زیرا در اینجا فرمود «عندنا خزائنه» و در جای دیگر فرمود: *مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ* (النحل: 96) یعنی هر چه نزد خداست ثابت و لا یزال و لا یتغیر است، پس خزائن خدا هر چه باشند امور ثابتی هستند که دستخوش زوال و تغیر نمی‌شوند، و چون می‌دانیم که اشیا در این عالم مادی محسوس، متغیر و فانی هستند و ثبات و بقایی ندارند، لذا خزائن الهی ما فوق عالم مشهودند.

5. نکته پایانی این بخش آنکه باتوجه به آنچه ذکر شد، ممکن است این ابهام یا تناقض احساس شود که از یک طرف علامه می‌فرماید: خزائن الهی ما فوق عالم مشهودند، و خود خزائن محکوم به قدر نیست (طباطبایی، 1417، ج 19، ص 90) یعنی حد و اندازه و اوصاف مادی در آن وجود ندارد؛ اما از طرف دیگر ظاهر آیات دیگر و تصریح خود علامه، دلالت دیگری دارد که تقدیر و حد و اندازه را برای تمام موجودات اثبات می‌کند: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (الفرقان: 2)؛ «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر: 49)؛ «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (الطلاق: 3) و حتی «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (الرعد: 8)؛ که امور عند الله را هم دارای مقدار معرفی می‌کند.

خود علامه به این نکته توجه نموده، وجه جمع قابل توجهی ارائه کرده که شاید متخذ از مبانی فلسفی علامه تلقی گردد. اما می‌تواند نتیجه منطقی خود آیات قرآن کریم نیز باشد. خلاصه آن وجه جمع این است که تقدیر دو مرحله دارد، یک مرحله از آن، تمامی موجودات عالم طبیعت و ماورای طبیعت را شامل می‌شود، و این تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید اصل وجود به حد امکان و حاجت؛ و مرحله دیگر تقدیر مخصوص به عالم مشهود ما است، که تقدیر در این مرحله عبارت است از تحدید وجود اشیای موجود در آن، هم از حیث وجودش و هم از حیث آثار وجودش و هم از حیث خصوصیات هستی‌اش، بدان جهت که هستی و آثار هستی‌اش با امور خارج از ذاتش یعنی علل و شرایط ارتباط دارد، و به خاطر اختلاف همین علل و شرایط، هستی و احوال او نیز مختلف می‌شود (طباطبایی، 1417، ج 19، ص 91).

علامه در جای دیگر می‌نویسد: بعید نیست تعبیر به "تنزیل" در جمله «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» که بر نوعی از تدریج دلالت دارد اشاره به همین باشد که شیء مفروض نزولش مرحله به مرحله است (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 145).

اصل ششم: ماسوا و دیگر حقایق، همه تحت تدبیر حق تعالی است.

علامه ذیل آیه «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (الفرقان: 2) می‌نویسد این آیه بیانی است برای اینکه هم خلقت و هم تدبیر تمام امور به خداوند برمی‌گردد و لذا رب العالمین اوست و پروردگاری جز او نیست (طباطبایی، 1417، ج 15، ص 176). بیان تفصیلی‌تر علامه را می‌توان در قالب چند استدلال تقریر کرد:

استدلال اول:

حوادث جاری عالم، مخلوقات الهی هستند.

مخلوقات الهی تابع علل متقدم و مقارن خود هستند.

بنابراین حوادث جاری عالم، تابع علل (متقدم و مقارن) خود هستند.

استدلال دوم:

اگر حوادث جاری عالم، تابع علل خود هستند، آنگاه علل حوادث، مدبر حوادث هستند.

حوادث جاری عالم، تابع علل (متقدم و مقارن) خود هستند..

بنابراین علل حوادث، مدبر حوادث هستند.

استدلال سوم

خداوند، یگانه خالق علل حوادث جاری عالم است.

یگانه خالق علل حوادث، یگانه مدبر حوادث است.

بنابراین خداوند؛ یگانه مدبر حوادث است.

علامه، استدلال اخیر را با این عبارت بیان می‌کند: «و إذ لا خالق غیر الله سبحانه فلا مدبر للأمر

غیره» (طباطبایی، 1417، ج 15، ص 176). اهمیت این استدلال و این اصل، بویژه در ارتباط با

توحید افعالی و نفی تفویض جلوه‌گر خواهد شد که از معارف عالی قرآن کریم است و در اینجا

تقریری هستی‌شناختی از آن بیان شد و تفصیل آن را به مجالی دیگر وامی‌گذاریم.

اما در اینجا شایسته است به تفاوت میان قضا و قدر الهی اشاره کنیم. زیرا در ارتباط میان حق

تعالی و دیگر موجودات، دو دیدگاه انحرافی وجود دارد، یک دیدگاه وجود موجودات را مستقل

از حق تعالی فرض می‌کند که گویی ذات و صفات آنها به خودشان واگذار شده و حق تعالی

پس از خلقت آنها، هیچ تأثیر و تدبیری بر آنها ندارد، و همان‌طور که ملاحظه شد، اصل ششم و

توجه به اینکه علاوه بر خلقت، تقدیر و تدبیر امور هم به خداوند برمی‌گردد، نگاه مفوضانه به

آفرینش را از بین می‌برد.

از سوی دیگر دیدگاه دوم، برای تقدیر الهی چنان گستره و قطعیتی قائل است که جایی برای

امکان تحقق امور مختلف باقی نمی‌ماند و جبر مطلق بر آفرینش و مخصوصاً رفتار انسانی حاکم

می‌شود. به نظر می‌رسد توجه به تفاوت میان قضا و قدر الهی می‌تواند نگاه جبری اخیر را نقض

کند.

علامه در توضیح تفاوت میان قضا و قدر به دو حالت اشاره می‌کند که قدر یا تقدیر الهی با

قضای الهی همراه باشد و یا همراه نباشد. تقدیر بدون قضای الهی، مانند قدری که بعضی امور را

اقتضا داشته، ولی به علت وجود مانعی، آن اقتضا باطل می‌شود، چنان‌که خود خدای تعالی

فرموده: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ» (الرعد: 39). اما تقدیر همراه با قضای الهی، مثل اینکه

وجود چیزیی، هم از جهت وجود تمام علل، و هم از جهت نبودن موانع تقدیر شده باشد که در

این صورت آن چیز محقق می‌شود. این قضای الهی است، یعنی حکم قطعی خدای تعالی به وجود یافتن چیزی، همان حکمی که خداوند در آیه «وَ اللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ» (الرعد: 41) به آن اشاره می‌کند.

علامه با اشاره به آیات «مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ» (عبس: 20-19) می‌نویسد جمله «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ» اشاره است به اینکه تقدیر، منافاتی با اختیاری بودن افعال اختیاری ندارد.

اصل هفتم: حق تعالی، ماسوا و دیگر حقایق را بحق آفریده است.

اصول هستی‌شناختی قبل مربوط بود به خود حق تعالی و همچنین وجود ماسوا و دیگر موجودات از حیث ارتباطشان با حق تعالی بود، اما این اصل هرچند با ارتباط موجودات با حق تعالی مربوط است، اما برخلاف دیگر اصول، به رابطه موجودات با غایت آنها می‌پردازد و نه رابطه موجودات با مبدأ آنها. به تعبیر استاد مطهری، اصول دیگر، «از اوایی» آفرینش را بررسی می‌کرد و این اصل، «به سوی اوایی» آفرینش را (مطهری، 1393، ج 2، ص 234-235).

آیات متعدد قرآن کریم بر این نکته تأکید دارد که آفرینش بحق است «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (الأحقاف: 3) و باطل نیست «وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص: 27). پیش از بیان نظر علامه درباره معنای این آیات، مروری می‌کنیم بر دیدگاه‌های اصلی در این زمینه. مخصوصاً که تفسیر این آیات دشواری خاصی دارد و به نظر استاد مطهری، هیچ کس از بزرگان، در باب معاد، بالخصوص در مورد این آیات، صد درصد به تفسیر خود مطمئن نیست (مطهری، 1393، ج 4، ص 579).

دیدگاه اول این است که اگر قیامت نباشد، کارهای خوب، هدر رفته و کارهای بد هم به کیفر نرسیده است، به این ترتیب خلقت انسان عبث و باطل خواهد بود ولی خلقت انسان حق است و قیامتی وجود دارد.

این دیدگاه دو اشکال دارد، اول اینکه این توجیه فقط برای خلقت انسان است و خلقت همه عالم را توجیه نمی‌کند. دیگر اینکه با این توجیه، وجود دنیا، اصل و عالم آخرت، طفیلی تلقی می‌شود و این با منطق قرآن سازگاری ندارد.

دیدگاه دوم این است که اگر موجودی آفریده شود و سپس فانی گردد، یعنی اگر بعد از هستی، نیستی باشد، خلقت آن، عبث و باطل خواهد بود. لذا بحق بودن خلقت آسمان‌ها و زمین، یعنی

اشیا آفریده شده‌اند و هیچ وقت فانی نمی‌شوند و به ابدیت می‌پیوندند و به سوی خدا باز می‌گردند.

اشکال دیدگاه دوم این است که نمی‌توان از قرآن استنباط کرد که چیزی فانی نمی‌شود و همه چیز به سوی خدا بازمی‌گردد و این مطلب فقط دربارهٔ انسان و حداکثر دربارهٔ حیوانات درست است.

دیدگاه سوم این است که خلقت آسمان‌ها و زمین عبث و باطل نیست چون اینها حکیمانه و برای انسان آفریده شده‌اند و خلقت انسان عبث نیست، چون انسان باقی است و به ابدیت می‌پیوندند.

بخش دوم این دیدگاه در باب عبث نبودن خلقت انسان را می‌توان با این تقریر نیز بیان کرد: همان‌طور که اگر زندگی دنیایی نبود، اعضا و جوارح جنین در رحم، عبث و بی‌فایده بود، اگر زندگی اخروی هم نباشد، خلقت انسان با عواطف عالی خداجویی و کمال‌مطلق‌خواهی عبث می‌بود (مطهری، 1393، ج 4، ص 574-579).

آنچه از عبارات علامه برمی‌آید دیدگاه سوم است. ایشان از سویی حرف بآء در عبارت «بِالْحَقِّ» را برای مصاحبت می‌داند و می‌گوید خلقت آسمان‌ها و زمین، از حق منفک نیست و برای آفرینش غایتی وجود دارد که به آن برمی‌گردد (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 188). از سوی دیگر، علامه با استناد به آیات مربوط به حق بودن آفرینش می‌گوید: هر یک از انواع موجودات از اول پیدایش، متوجه نتیجه و غایتی معین است که جز رسیدن به آن غایت، هدف دیگری ندارد، و نیز می‌بینیم که بعضی از این انواع، غایت و هدف بعضی دیگر است، یعنی برای اینکه دیگری از آن بهره‌مند شود به وجود آمده، مانند عناصر زمین که گیاهان از آن بهره‌مند می‌شوند، و مانند گیاهان که حیوانات از آنها انتفاع می‌برند. پس دائماً خلقت عالم، از مرحله‌ای به مرحله‌ای و از نتیجه‌ای به نتیجه‌ای دیگر پیش می‌رود، تا آنکه به هدفی برسد که هدفی بالاتر از آن نیست، و آن بازگشت به سوی خدای سبحان است (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 42).

نتیجه‌گیری

استاد مطهری کتاب *حق و باطل* را با این جمله آغاز می‌کند: از مباحث مهم جهان‌بینی، بحث حق و باطل است (مطهری، 1393، ج 3، ص 409). در پاسخ به این سؤال که اساساً چه عاملی باعث می‌شود موضوعی از مباحث جهان‌بینی باشد، به باور ما، عامل اصلی عبارت است از میزان

تأثیر یک موضوع بر نظام معرفتی شامل سلسله مباحث جهان‌بینی و ایدئولوژی. توضیح بیشتر اینکه اولاً: اگر هرچه تأثیر گزاره‌ای بر دیگر گزاره‌های نظری و ناظر به هست و نیست‌ها بیشتر باشد، و ثانیاً: هرچه تأثیر گزاره‌ای بر احکام عملی و ناظر به باید و نبایدها بیشتر باشد، آن گزاره از جایگاه مهم‌تری در نظام معرفتی برخوردار است. بر همین اساس است که مثلاً موضع‌گیری درباره وجود خداوند را از مباحث مهم جهان‌بینی تلقی می‌کنیم. و از آنجا که قرآن کریم، لفظ «حق» را با گستره و کاربردهای فراوانی به کار برده که موضع‌گیری درباره آنها بر دیگر گزاره‌های نظری و عملی تأثیر سرنوشت‌سازی خواهد داشت، می‌توان دیدگاه مذکور را تأیید کرد که این موضوع از مباحث مهم جهان‌بینی است.

نکته مهم در این نگاه و این جهان‌بینی، همان حق‌محوری و خدامحوری است که خود را در چهره‌های مختلف نشان می‌دهد؛ به طوری که می‌توان تمام تعالیم دینی را ذیل دو اصل کلی خلاصه کرد: شناخت حق و التزام به حق. در شناخت حق نیز، آنچه اصالت و محوریت دارد، شناخت خود خداست، و شناخت ماسوا و دیگر امور، ذیل آن شناخت و متأثر از آن است. قرآن کریم می‌فرماید: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ (انعام: 91)، یعنی منزلت خدا را چنان که در خور اوست نشناختند، آن‌گاه که گفتند: خدا بر هیچ بشری چیزی نازل نکرده است. از این آیه استفاده می‌کنیم که از نظر قرآن کریم، اگر انسان‌ها خداوند را آن‌چنان که حق و شایسته اوست نشناسند، به خطاهای معرفتی دیگر دچار می‌شوند. نمی‌گوییم هر خطای معرفتی ریشه در ضعف خدانشناسی دارد، بلکه می‌گوییم شناخت درست از حقایق، مستلزم شناخت حق تعالی است، و به عبارت دیگر، حقانیت حقایق دیگر مبتنی بر حقیقت الهی است.

آنچه در این پژوهش ذکر شد، آغاز و تلاشی اولیه بود برای سامان‌دهی نظام معرفتی قرآن کریم با محوریت حق، که در گام نخست، به ابعاد تکوینی و اصول هستی‌شناختی برگرفته از کاربرد لفظ حق پرداختیم. حاصل تجمیع‌شده این اصول را می‌توان چنین بیان کرد که خداوند بالاصاله حق است و ماسوا و دیگر حقایق یا موجودات، از حق تعالی، تحت تدبیر حق تعالی و در خلقتی حکیمانه، به سوی حق تعالی هستند.

یادداشت‌ها

1. Ludwig Wittgenstein
2. Philosophical Investigations
3. John Searle
4. Philosophia

5. Philo
6. Sophia
7. Philosophes
8. Common Sense
9. Aristotle
10. Thomas Reid
11. Karl Raimund Popper

منابع و مأخذ

Holy Quran

- Ibn Babevayh, (1979), *Al-Tawhid*, Qom: Hashem Hosseini Tehrani. [In Arabic]
- Ibn Babevayh, (no date), *Elal Al-sharaye`*, Qom: Maktabah Al-Davari. [In Arabic]
- Ibn Majeh, (1995), *Sonan*, Cairo: Mohammad FO`ad abd Al-Baqi. [In Arabic]
- Ibn Manzoor, Mohammad Ibn Mokrem, (1414), *Lisan Al-Arab*, Beirut: Dar Sader. [In Arabic]
- Al-Bokhari, Mohammad Ibn Esma`il, (1401), *Sahih*, Istanbul: Mohammad Zehni Afandi. [In Arabic]
- Ali Hosseinkhani, (2015), *Common Sense*, Baqer Al-Oloom Institute. [In Persian]
http://pajoohe.ir/Common-Sense__a-41409.aspx
- Sayyed Akbar Hooeini Ghal`eh Bahman, (2005), *Vaghe` Garaee Akhlaghi*, Qom: Imam Komeimi Institute. [In Persian]
- Foroogh Rahimpoor, (2007), *Tahlili az Sakhtare Haqq va Batel Dar Qur`an*, Pajhoohesh Dini, N 13. [In Persian]
- Mohammad Mortaza al-zobeydi, (2007), *Taj Al-Aroos*, Beirut: Dar Al-Hedayeh. [In Arabic]
- Farhad Sasani & Parviz Azadi, (2013), *Tahlile Mo`allefehaye Ma`naiee Haqq dar Ghor`an Karim*, Jostarhaye Zabani, N 9. [In Persian]
- John R. Searle, (2009), *Speech Acts: an essay in the philosophy of language*. Translated by Mohammad Ali Abdollahi, Qom: Oloom va Farhang Eslami Institute. [In Persian]
- Sayyed Mohammad Hossein Tabatabaei, (1417), *Al-Mizan fi Tfsir Al-Ghor`an*, Beirut: Mo`assasa Al-A`lami Lelmatboo`at. [In Arabic]
- Sheykh Mohammad ibn Hasan Toosi, (1411), *Mesbah Alk-Motehajjed*, Beirut: Mo`assasa Fiqh Al-Shi`a. [In Arabic]
- Sayyed heydar Alavinejhad, (1999), *Bayad va Hast dar Negahe Ghor`an*, Pjhooheshhaye Qor`ani, N 13-14. [In Persian]
- Mohammad inb Yaqoob al-Koleyni, (1987), *Al-Kafi*, Tehran: Dar Al-Kotob Al-Eslamiyyah. [In Arabic]

Moballeq, Seyyede Zahra (2010), *Al-Haqq*, Daneshnameh Jahane Eslam, V 13, Tehran: Bonyad Da`eratol Ma`aref Eslami. [In Persian]

Mortaza Motahhari, (2015), *Majmoo`eh Asar*, V 2, 3, 4, 5, Tehran: Sadra. [In Persian]

Sheykh Mofid, (1413), *Al-Ikhtesas*, Qom: kongereh Sheykh Mofid. [In Arabic]

Mostafa Malekian, (no date) *Dah Molahezeh Ravesh Shenakhti Piramoone Falsafe Eslami*, Bashgah Andisheh. [In Persian]

<http://www.bashgah.net/fa/content/show/19940>

Mostafa Malekian, (2008), *Shabe Naghde Ibn Arabi*, Khabar Gozari Mehr. [In Persian]

<http://www.mehrnews.com/news/494655/>

Ludwig Josef Johann Wittgenstein, (2002), *Philosophische Untersuchungen*, Translated by Fereydoon Fatemi, Tehran: Nashr Markaz. [In Persian]

Hume, David (1896), *a Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press.

<https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf>.