

علامه طباطبائی رحمته و معنانشناسی اسماء در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ»

احمد قدسی^۱

فضل الله غلامعلی تبار^۲

چکیده

در معنانشناسی «الاسماء» در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ...»، میان مفسران شیعه اختلاف نظر جدی وجود دارد. بر پایه دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی رحمته در *المیزان* و هم چنین تفسیر تسنیم، مقصود از «الاسماء» در این آیه «مفاتیح» (انعام: ۵۹) و «خزائن» (حجر: ۲۱) است. این تبیین معنانشناختی از اسماء در این نظریه مبتنی بر سه اصل اراده مستمیات اسماء از «الاسماء» در آیه مذکور، مخلوق بودن «مفاتیح الغیب» و اطلاق داشتن «شیء» در آیه «وَأَنْ شَاءَ الْأَعْنَادُ خَزَائِنَهُ» است. مسأله این پژوهش ارزیابی اصول و ادله معنانشناسی اسماء در این دیدگاه تفسیری است.

کلید واژه‌ها: معرفت اسمایی، معنانشناسی قرآن، رابطه غیب و اسماء، علم آدم علیه السلام.

طرح مسأله

بر اساس آیه ۳۱ سوره بقره: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» و روایات تفسیری ذیل آن، مهم‌ترین دلیل برتری حضرت آدم (ابوالبشر) علیه السلام بر فرشتگان و علت سجده آنان بر آدم، آگاهی آن حضرت از اسماء، بیان شده است. چپستی و گستره «الاسماء»، مهم‌ترین پرسش فراروی فهم این آیه است. علامه طباطبائی رحمته در تفسیر *المیزان* و به پیروی از ایشان، در تفسیر تسنیم، بین دو آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...» (انعام: ۵۹) و «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) با آیه تعلیم اسماء بر آدم علیه السلام پیوندی معنانشناختی و تبیینی

۱. استادیار جامعه المصطفی العالمیه قم.

۲. کارشناس ارشد تفسیر اثری دانشگاه قرآن و حدیث قم.

قایل شده و از مفاد آن دو در تبیین ماهیت اسماء یاد شده، بهره برده اند. بر پایه دیدگاه علامه طباطبایی این اسماء به نوع انسان کامل - که آدم علیه السلام یکی از مصادیق آن است و کامل ترین مصادیق آن، محمد و آل محمد علیهم السلام هستند - تعلیم داده شده است. بنا بر این، اسماء نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام معلوم بوده و آنان عالم به این اسماء بودند و به دلیل همین معرفت اسمایی به مقام خلیفه الهی رسیدند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۸).

لکن بنا بر دلالت ظاهری شماری از روایات، مراد از اسماء، اسامی حجج الهی «محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین علیهم السلام» و مقصود از آنچه به ملائکه عرضه شد، اشباه و انوار محمد و آل محمد علیهم السلام بیان شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۴؛ بحرانی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۶۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۱). بر اساس این روایات، رسول گرامی صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، معلوم خلیفه الله خواهند بود، نه عالم به اسماء. حال اگر اسمایی که به خلیفه الله و انسان کامل تعلیم داده شده، همان مفاتح الغیب و خزائن الغیب باشد، پس معیار خلیفه الله بودن انسان کامل - که رسول گرامی و ائمه علیهم السلام از اتم مصادیق آن اند - علم به مفاتح و خزاین است؛ یعنی رسول و امام، چون به مفاتح الغیب آگاهی یافتند، خلیفه الله شدند؛ در حالی که مطابق صریح کلام علامه طباطبایی در *المیزان*، مفاتح و خزاین و به تعبیر دیگر اسماء و یا مسمیات اسماء، وجودات عالی هستند که خدای سبحان هر اسمی را در هستی، به خیر و برکات آنها نازل کرده است و همه آنچه در آسمان و زمین اند، از نور و بهای آن اشتقاق یافته اند:

انزل الله سبحانه كل اسم في العالم بخيرها وبركاتهما، واشتق كل ما في السموات و الارض من نورها و بهائها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۸).

این بیان علامه طباطبایی به ضمیمه آنچه در پایان بحث روایی همین آیه آورده است (ج ۱، ص ۱۲۱)، مقصود از وجودات عالی، انوار پاک رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سایر انبیا علیهم السلام و اولیا است.

اکنون سؤال این است که چگونه می شود مصادیق اتم انسان کامل، یعنی رسول گرامی صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، به جهت آگاهی یافتن به این وجودات عالی، یعنی به جهت آگاهی یافتن از خودشان، حایز معیار خلیفه الهی شده باشند؟ آیا این مسأله از قبیل اتحاد عالم و معلوم و یا اتحاد عاقل و معقول است؟ آیا می توان گفت آن که خلیفه الله است، همان وجود ملکی و تنزل یافته آن بزرگواران است و آنچه خزاین و مفاتح غیب به حساب می آید و آگاهی

به آن، معیار خلافت قرار گرفته، همان وجود نوری و ملکوتی آن ذوات مقدس است؛ همان طور که در جمله «خلقکم أنواراً، فجعلکم بعرضه محققین، حتی من علینا بکم، فجعلکم الله فی بیوت اذن الله أن ترفع ویذکر فیها اسمه» زیارت جامعه کبیره به این معنا اشاره شده است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۰۷). به بیان دیگر، اگر آدم، نوح، ابراهیم علیهم السلام و دیگر انسان های شایسته (غیر از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و خاندان پاکشان علیهم السلام) که به مقام خلافت رسیدند، به این دلیل بوده است که وجودات عالی و حقیقت ملکوتی رسول خدا و ائمه اطهار علیهم السلام را شهود کرده و به اسمای آنان آگاهی یافتند. خلیفه الله شدن رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام نیز چنین بوده است که وجودات تنزلی آنان به مقام خلافت رسیدند؛ در حالی که با وجودات ملکوتیشان اتحاد داشته و وجود تنزلی آنان رقیقه ای مترشح از حقیقت وجود ملکوتی آنان بوده است.

اینک، در ادامه بحث، به تقریر دیدگاه علامه طباطبائی در معناشناسی اسما پرداخته و ادله وی را بررسی می نماییم.

الاسماء در دیدگاه تفسیری علامه طباطبائی

درباره این که مقصود از «الاسماء» چیست، علامه طباطبائی رحمته الله علیه مفهوم آن را با مفاتح الغیب در آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹) و خزائن الاشیاء در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) تطبیق داده و با استناد به عموم «الاسماء» در آیه (جمع محلی به الف و لام و تأکید با «کلها»)، صاحب علم و حیات بودن مسمیات اسما - که از مذکر بودن ضمائر و اسم اشاره فهمیده می شود - و تطبیق اسما بر غیب السموات و الارض در آیه ۳۳ بقره (با توجه به لامیه بودن اضافه غیب به «السموات و الارض» و در نتیجه، مطلق بودن غیب و نسبی نبودن آن) چنین استنتاج کرده اند که مقصود از اسمایی که به آدم تعلیم شد و معیار خلافت او قرار گرفت، همان مفاتح الغیب و خزائن الاشیاء است. او در تبیین ارتباط و تطبیق خزائن الشیء با مفاتح الغیب به دو دلیل استناد می نماید:

۱. عموم «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ»: نکره در سیاق نفی است و تخصیص این عموم به باران و یا دیگر اشیای مادی، تخصیص من غیر مخصّص است (رک: ملاحویش آل غازی، ۱۳۸۲ش، ج ۳، ص ۲۸۹).

۲. سیاق: این آیه از آیات قدر است (به خاطر ذیل آیه: «... إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ») و سیاق

آیات قدر (نظیر آیات «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» و «وَحَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا») از چنین تخصیصی ابا دارد؛ چون مربوط به تقدیر همه اشیا است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۴۳-۱۴۵).

اصول دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه علامه طباطبایی بر سه اصل مهم استوار است:

یک) مقصود از «اسماء» در آیه مورد بحث، همان مسمیات است و آن هم نه همه مسمیات، بلکه مسمیاتی که در خزائن الغیب موجودند و اگر شامل مسمیات عالم الشهاده می‌شود، به این دلیل است که این مسمیات تنزل یافته آن عالم و رقیقه‌ای از آن حقیقت هستند.

دو) در آیه «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ...»، مفاتیح الغیب، مخلوقی از مخلوقات خداوند باشد، نه آن که از قبیل علم بوده و تنها کنایه‌ای از صفحه علم خداوند بوده باشد.

سه) مقصود از «شیء» در آیه خزاین «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» هر آنچه باشد که بر آن «شیء» اطلاق می‌شود؛ نه این که مراد خصوص اشیا یا مادی باشد و مراد از خزاین نیز وجودات عالی اشیا و مرحله تجردی اشیا باشد؛ نه عناصر اولیه اشیا یا مادی و یا... (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۰).

ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی

اصل اول

در بررسی اصل اول دو اشکال به نظر می‌رسد:

۱. آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» صریح در این معنا است که آنچه تعلیم شده، اسم در مقابل مسمی است. از این رو، ضمیری که در «کلها» به اسماء برمی‌گردد، مونث بوده و در جمله بعدی نیز واژه «اسماء» به «هولاء» اضافه شده است؛ در صورتی که اگر تعلیم شده، مسمیات بود، باید به «انبئوننی بهولاء» تعبیر می‌شد، نه به «بأسماء هولاء». این نکته‌ای مهم است که شماری از مفسران شیعه (رک: طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۶۳؛ کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۱۶) بدان تصریح نموده و این رأی در برخی از تفاسیر به بسیاری از مفسران نسبت داده شده است (کاشانی، ۱۳۳۶ش، ج ۱، ص ۱۴۶). البته در این تحلیل چند نکته قابل توجه است:

یک) در تعلیم اسم چیزی به فردی، زمانی اطلاق تعلیم آن به وی به عنوان آموخته فرد صحیح است که وی دست کم به گونه ای مختصر با ماهیت مستمی و خواص و آثار او آشنایی پیدا کرده باشد، مستمی در معرض دید او قرار گرفته و مشهود او واقع شود.

دو) آنچه به فرشتگان عرضه شد، به طور قطع، مستمیات اسماء بوده، نه خود اسماء؛ زیرا اولاً اسماء بدون معانی بی فایده است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۱۸۰؛ دخیل، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۱۳؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۸۱) و ثانیاً، تا اختصار فرشتگان صحیح باشد که آیا آنان با اسامی این مستمیات و در نتیجه، با آثار و خواص اجمالی آن آشنایی دارند یا نه؟ از این رو، گفته می شود که آنچه به آنان عرضه گردید، مستمیات بود و به همین سبب، ضمیر مذکر آورده شده یا از باب غلبه بوده است؛ زیرا در میان مستمیات ذوی العقول نیز وجود داشت (عاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۹۶) و یا برای غیر ذوی العقول نیز ممکن است ضمیر مذکر آورده شود؛ نظیر: «إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ» (یوسف: ۴) که ضمیر «هم» به شمس و قمر و کواکب برمی گردد؛ مگر آن که گفته شود مذکر آمدن ضمیر «رأیتهم» به لحاظ مصادیق تأویلی و خارجی کواکب یازده گانه و شمس و قمر است که جز یک نفر الباقی مذکر بوده اند.

سه) مرجع ضمیر «هم» در جمله «ثم عرضهم» اگرچه اسماء است، لکن از باب استخدام - که از زیبایی های علم بدیع است - از مرجع (یعنی اسماء) چیزی اراده شد، و از ضمیر چیز دیگر. از اسماء همان اسماء و از ضمیر مستمیات اراده شده است (ر.ک: خمینی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۲۰۶)؛ نه این که مذکر بودن ضمیر دلیل بر این باشد که مراد از اسماء، اسماء نباشد، بلکه مستمیات باشد؛ زیرا در این صورت، باید «کلها» نیز «کلهم» می شد. جالب این که کسانی مثل مرحوم علامه علیه السلام مذکر بودن ضمیر در «عرضهم» و مانند آن را شاهد بر مدعای خویش گرفته اند و هیچ اشاره ای به مفرد و مونث بودن ضمیر در «کلها» نکرده اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۱۷).

۲. ظاهر، بلکه صریح روایات نیز این است که اسماء در آیه، مطلق اسماء موجودات عالم، اعم از اشیا ی مادی، مثل اودیه، نبات، شجر، جبال و سحاب... و اشیا ی غیر مادی، مثل ارواح مطهره حجج الله علیهم السلام است (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۴۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۳۲).

قابل توجه است که از ظاهر روایت چهارم - که مرحوم علامه آن را در بحث روایی (المیزان، ج ۱، ص ۱۱۹) آورده است - به دست می آید که آنچه ملائکه به آن عالم نبودند و در

برابر آن اظهار جهل و عجز کردند، وجودات عالی و اسمای حجج الله - که در پرده غیب قرار داشتند و بالاتر از آنان قرار داشتند - بوده است. از این رو، خداوند، پس از این امتحان می‌فرماید: «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (بقره: ۳۲). گویا می‌خواهد بفرماید که اگر چه شما نیز از اسمای موجودات عالم باخبرید و با خواص و ماهیات مسمیات آنها آشنایی دارید، اما تنها به موجوداتی آگاهی دارید که پایین‌تر از شمایند، و از موجوداتی که از آن عالم الغیب هستند، اطلاعی ندارید.^۳ با این بیان، روشن می‌شود که «غیب السموات والارض» در جمله مزبور، تنها بخشی از اسمای تعلیم داده شده به آدم است، نه همه اسماء؛ تا این که نتیجه گرفته شود: این اسماء چیزی غیر از غیب و چیزی غیر از مفاتح و خزاین غیب نیست و در نتیجه، بین آیه مورد بحث و دو آیه مفاتح و خزاین پیوند برقرار شود.

شاهد لطیف این بیان، اولاً، تأکید به «کله‌ها» است. گویا آیه می‌خواهد بفرماید که خداوند به آدم، همه اسماء را تعلیم کرد؛ به خلاف ملائکه که تنها بخشی از اسماء به آنان تعلیم داده شده است. ثانیاً، تعبیر ملائکه: «فَالْوَأَسْبَحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» است؛ چرا که آنان مطلق آگاهی از اسماء را از خودشان نفی نکردند، بلکه عرض کردند که ما به همان اندازه‌ای که تو یادمان دادی - که اسماء موجودات عالم الشهادة هستند - عالم هستیم، نه بیشتر.

بنا بر این، اگر بخواهیم تعبیر دقیقی از معیار خلافت حضرت آدم ﷺ و محتویات آیات خلافت ارائه دهیم، به گونه‌ای که با ظاهرایه و مجموعه روایات وارده در ذیل آیه سازگار باشد، باید بگوییم که امتیاز حضرت آدم بر ملائکه در این بود که او عالم به اسمای همه موجودات، اعم از غیب و شهادت بود؛ در حالی که ملائکه عالم به اسمای بعضی از موجودات بودند که موجودات عالم الشهادة (همه یا بعضی از آنها) است. البته تفاوت آدم با ملائکه، آگاهی آدم از اسمای خصوص موجودات غیبی است؛ موجوداتی که مطابق جمله «أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...»، باطن و غیب آسمان‌ها و زمین به حساب می‌آیند و مطابق روایت معانی از امام صادق ﷺ (روایت ششم از هفت روایت

۳. نکته بسیار قابل توجه این است که خداوند در خطاب به فرشتگان، مسأله غیب السموات والارض را به طور مطلق مطرح می‌کند و آنها را به بی اطلاع بودن از باطن آسمان‌ها و زمین معرفی می‌نماید. این تعبیر به خوبی اشعار دارد که ملائکه جزو عالم الغیب نیستند، بلکه جزئی از خود آسمان‌ها و زمین به حساب می‌آیند. قابل توجه بودن این نکته از این بابت است که این مطلب در بحث مجرد بودن و مجرد نبودن، جسم بودن و جسم نبودن فرشتگان مفید است.

مبحث روایی المیزان، ج ۱، ص ۱۲۰) اولیا و حجج الهی هستند؛ یعنی وقتی مسّمیات اسمایی که به آدم تعلیم شد، به ملائکه عرضه گردید، دیدند که با همه این مسّمیات آشنایی ندارند و تنها با بخشی از آنها آشنا هستند؛ گویا این چنین جواب دادند که ما به همان اندازه از این مسّمیات آشنایی داریم که خدا به ما آموخت. آن وقت، خداوند به آدم دستور داد که توبه آنها بیاموز. آدم نیز آنها را تعلیم داده است و آنها با استادی و تعلیم آدم آگاهی یافتند. در نتیجه، آنان شاگرد آدم شدند و زیرمجموعه انسان کامل قرار گرفتند. طبیعی است که اگرچه آنها پس از انباء و تعلیم آدم، از همه اسماء آگاه شدند، اما با توجه به استاد بودن شاگرد، شایستگی آدم به خلافت بیشتر است.^۴

لازمه بیان فوق، این است که اگرچه امتیاز آدم، علم به اسمای موجودات غیبی است، اما عموم «الاسماء» شامل آن می شود، نه این که مطابق آنچه از بیان مرحوم علامه (و بیان علامه جوادی که نظر علامه را پذیرفته است) گذشت، اسماء در این آیه مختص به اموری باشد که غایب از عالم سماوی و ارضی و خارج محیط هستی هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۷) و نه آن که اسماء همه صاحبان حیات و علم هستند و چیزی غیر از مفاتح الغیب و خزائن الاشیاء مطرح شده در دو سوره انعام و حجر نیستند (همو، ج ۱، ص ۱۱۷ - ۱۱۸). مرحوم علامه در مبحث روایی وقتی مشاهده می کنند که صریح روایات این است که اسمای اودیّه، جبال و شجر و... نیز جزو این اسماء هستند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۵)، در مقام توجیه بر می آید و می گوید:

تعلیم اسمای موجودات غیبی، بالتبع تعلیم اسمای موجودات مادی نیز است؛ چون اشیای این عالم تنزل یافته و رقیقه آن عالم هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۰ - ۱۲۱).

به هر حال، تفاوت آنچه گذشت، با بیان مرحوم علامه در این است که اولاً، مقصود از «الاسماء» در آیه خصوص امور غیبی نیست (مطابق صریح آیه - که تعبیر به کلها دارد - و مطابق صریح روایات) یعنی آیه نمی خواهد این را بگوید که آنچه اولاً وبالذات به حضرت آدم تعلیم شده، خصوص امور غیبی بوده است و اگر گفته می شود اسماء امور مادی نیز به آن حضرت تعلیم شد از این بابت است که وقتی صد آمد نود را نیز به همراه دارد. صریح

۴. البته ممکن است گفته شود که آنان پس از انبای آدم نیز تعلیم پیدا نکردند. از این رو، در آیه یاد شده عبارت «انبأهم» آمده، نه «علمهم»؛ لکن این تهافت بعید به نظر می رسد؛ زیرا اگر انباء و گزارش کامل و تفصیلی باشد، تعلیم را به همراه خواهد داشت.

تعبیر بہ «کلہا» و صریح و ظاہر روایات این است کہ ہمہ اسماء را، اعم از غیبی و غیر غیبی، بالاصالۃ بہ آن حضرت تعلیم گردید.

ثانیاً، مذکور بودن ضمائر بہ این خاطر نیست کہ ہمہ مسمیات از ذوی العقول بودند، بلکہ ہم می شود از بابت غلبہ باشد و ہم از باب این کہ برای غیر ذوی العقول نیز می شود ضمیر مذکور آورد؛ نظیر آیہ ﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾.

ثالثاً، لازمہ آن کہ اسمایی کہ بہ آدم تعلیم دادہ شد، همان مفاتح و خزائن در دوسورہ انعام و حجر باشد، این است کہ مقصود از مفاتح الغیب در سورہ انعام، مخلوقات عالی از مجردات و عالم غیب باشد و نیز مقصود از خزائن الشیء در سورہ حجر، وجود مجرد شیء در عالم بالا با علم و ارادہ ہمراہ باشد. بررسی ہر دو مطلب در ادامہ نوشتار خواهد آمد.

اصل دوم

مفاتح الغیب کنایہ از علم ذاتی خداوند (مرحلہ بسیط الحقیقہ، یعنی مرحلہ چہارم از مراحل چہارگانہ علم خداوند) است، بہ ویژہ بنا بر این کہ مفاتح الغیب همان خزائن الغیب باشد؛^۵ زیرا در این صورت، خزائن الغیب همان خزائن اللہ است کہ در آیہ ۵۰ سورہ انعام وارد شدہ^۶ و مطابق روایت «لَمَّا صَعِدَ مُوسَىٰ ﷺ إِلَى الطُّورِ، فَتَنَاجَى رَبَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - قَالَ: يَا رَبِّ! أَرْنِي خَزَائِنَكَ. قَالَ: يَا مُوسَىٰ! إِنَّمَا خَزَائِنِي إِذَا أَرَدْتُ شَيْئًا أَنْ أَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (صدوق، ۱۳۷۶ ش، ص ۵۱۱)، خزائن اللہ چیزی غیر از قدرت ذاتی پروردگار بر ایجاد اشیا نیست.

توضیح، آن کہ اگرچہ ارادہ از صفات فعل و کلمہ «کن» همان کلمہ ایجاد، و ایجاد ہم عبارت از نفس وجود است، اما ظاہر روایت این نیست کہ خزائن الہی (خزائنی) مرتبہ واقعیت اشیا و وقوع خارجی آن است، بلکہ ظاہر روایت قدرت بی انتہای ذات خداوند است و می خواهد بگوید کہ ہرگونہ ایجاد در برابر قدرت بی انتہای من سہل و آسان است؛ بہ گونه ای کہ بین ارادہ من و ایجاد یک شیء فاصلہ نیست؛ تعلق ارادہ من بہ چیزی همان و موجود شدن آن همان؛ نظیر کسی کہ در جواب سؤال از کم و کیف موجودی سرمایہ

۵. یا بنا بر این کہ مفاتح جمع مفتوح بالفتح بہ معنای خزینہ است و یا جمع مفتوح بالكسر بہ معنای کلید است؛ زیرا در صورت دوم نیز بہ تعبیر خود علامہ طباطبائی وقتی گفتہ می شود کلید غیب در دست خدا است، مقصود این

است کہ کلید خزاین غیب در دست خدا است و نتیجہ این می شود کہ خزاین غیب در اختیار خدا باشد.
۶. ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ لَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (انعام: ۵۰)

گاو صندوق بگوید که گاو صندوق من سرمایه من است؛ به طور مسلم، مقصود این است که آن قدر قدرت و سلطنت دارم که با یک اشاره گنجینه های ارض، در اختیار من قرار می گیرد. پس مراد از «إِنَّمَا خَزَائِنِي إِذَا أَرَدْتُ...» قدرت ذاتی و بی انتهای خداوند برای جاد هر شیء است. پس خزاین و مفاتح چیزی غیر از قدرت ذاتی خداوند نیست؛ قدرت ذاتی که هنوز به فعلیت نرسیده و به صورت خلق و مخلوق تجلی نیافته است.

البته این بیان ممکن است با تتمه آیه: «لَا يَعْلَمُهَا» سازگار نباشد؛ زیرا ظاهر این ذیل، تفسیر صدر آیه است و این نشان می دهد که مفاتح الغیب از قبیل علم است، نه از مقوله قدرت (مگر از باب این که قدرت خداوند عین علم خداوند است). در هر حال، هیچ بعدی ندارد که جمله «عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ»؛ «کلیدها و یا خزائن غیب نزد خداست» فقط کنایه از علم ذاتی خداوند باشد؛ یعنی تنها خداوند است که آگاه به غیب است؛ نه این که غیبی داشته باشیم که غیب آسمان ها و زمین است و خود مخلوقی از مخلوقات است و کلید و یا خزانه غیبی داریم که مخلوق دیگری از مخلوقات و محیط بر غیب و مافوق غیب است.

اصل سوم

در باره اصل سوم دیدگاه علامه طباطبائی - که به آیه «وان من شیء الا عندنا خزائنه...» مربوط است - چند نکته قابل توجه است:

۱. سیاق آیات قبل و بعد، سبب ظهور «خزائنه» در خزاین مادی شیء می شود و به تعبیر دیگر، آیه را به خزائن مادی اشیا منصرف می سازد و مانع انعقاد ظهور اطلاق برای جمله «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ» در هر آنچه که بر آن «شیء» صدق کند، می گردد. عجیب این است که خود ایشان در جای دیگر (ج ۱۲، ص ۱۴۰) به همین سیاق تمسک کرده و قایل به تخصیص شده است.

توضیح، این که شکی نیست که آیه قبل، «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ» (حجر: ۲۰)، به رزق مادی مربوط است، و مسلماً آیه بعد، «وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَافِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ» (حجر: ۲۲)، نیز مربوط به رزق مادی است و مقصود از «وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ» نفی همان چیزی است که در آیه محل بحث، «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» برای خداوند اثبات شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۵) و شکی نیست که آنچه را خداوند در جمله «وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ» نفی کرده، خزینه داری انسان ها نسبت به آب است. پس آنچه در آیه محل بحث اثبات می شود نیز باید از همین قبیل باشد.

اگر اشکال شود که مورد، مخصص نیست، در جواب گفته می شود که مخصص نبودن

مورد، حداکثر سبب می شود که ما از مصداق آب به سایر مصداق مادی نعمت های الهی تعدی کنیم، نه به مطلق اشیا.

به بیان دیگر، ظهور سیاق آیات قبل و بعد باعث می شود که ما محدوده اطلاق (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ) را امور مادی بدانیم نه مطلق اشیا، اعم از مادی و معنوی، نظیر آنچه که خود مرحوم علامه رحمته الله در آیه (تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ) (نحل: ۸۹)، و درباره تفسیر ظهر آن، ملتزم شد که تناسب حکم و موضوع (و این که قرآن کتاب هدایت است) را قرینه بر این گرفته اند که مراد از «کل شیء» هر چیزی است که در هدایت انسان ها دخیل است، نه مطلق اشیا (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۲۵).

با این بیان، به استدلال اول علامه طباطبایی رحمته الله (تخصیص من دون مخصّص) پاسخ گفته، روشن می شود که تخصیص این جمله به اشیا مادی، تخصیص به همراه مخصّص است که همان قرینه سیاق است. هم چنین، روشن می شود که حق در آیه همان وجه سومی است که علامه طباطبایی هم آن را به خودی خود، وجه حسنی دانسته اند و آن، این که مقصود از خزاین اشیا - که مطابق بیان مزبور مراد از اشیا، خصوص اشیا مادی است - همان عناصر اولیه ای است که ارزاق مادی از آنها ترکیب می یابد و کمیت عظیمی از آن در عالم مادی وجود دارد که هرگز با عروض ترکیب بر آن، و با مصرف شدن آن به پایان نمی رسد، بلکه دوباره به همان عناصر اولیه و اسباب کلی ای که در ترکیب آن، وارد عمل می شود، تبدیل می گردد؛ مثل نور و حرارت و باد و غیر آن. علامه طباطبایی خود، با بهترین بیان آن را (ج ۱۲، ص ۴۲ - ۱۴۱) توضیح داده است.

۲. استدلال دوم علامه طباطبایی مجموعه آیات قدر است. گویا مقصود ایشان این است که واژه قدر در این سری از آیات به معنای تقدیر و اندازه گیری از طریق مشیت الهی است، نه به معنای مقدار و اندازه متناسب و محدود مادی؛ در حالی که در آیات متعددی، این واژه به همین معنای دوم آمده است؛ نظیر: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نُنزِّلُ بَقْدَرًا مِثْلَ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ» (شوری: ۲۷) - که «بَقْدَرًا مِثْلَ مَا يَشَاءُ» یعنی به اندازه مادی و محدودی که بخواهد - ، «قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدْرُوهَا تَقْدِيرًا»؛ (انسان: ۱۶) و «أَنْ اَعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ» (سبأ: ۱۱).

۳. مطابق بیان استاد جوادی آملی، به پیروی از علامه طباطبایی رحمته الله خزاین یک شیء همان مراحل عالی وجودی یک شیء است که در طول هم قرار دارد و هر مرحله پایین تری عکس مرحله بالاتر و رقیقه ای از آن است؛ در حالی که اطلاق خزینه بر چنین چیزی محل

تأمل است. چگونه می شود باطن و حقیقت یک شیء متعین و مشخص، خزینه آن شیء به حساب آید؟ آنچه از عرف و لغت از مفهوم خزینه در ذهن جای گرفته، این است که خزینه به جایی اطلاق می شود که مصادیق و افراد زیادی از یک شیء در آنجا وجود داشته باشند و با از بین رفتن یک فرد، فرد مشابه دیگری در اختیار باشد؛ اما اگر یک چیز خاص، دو چهره داشته باشد؛ یکی رقیقه و دیگری حقیقت باشد، نمی گویند این چهره خزینه آن چهره است، بلکه گفته می شود که این چهره، اصل آن چهره و یا باطن آن است و آن چهره، عکس و تمثالی از آن چهره است.

۴. بعید نیست که منشأ اصلی ورود این احتمال (یعنی نظر مرحوم علامه علیه السلام) در تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ...» روایتی از امام صادق علیه السلام باشد که می گوید:

فِي الْعَرْشِ تِمْتَالُ جَمِيعِ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، قَالَ: وَهَذَا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۴۷).

و مرحوم علامه آن را در مبحث روایی ذکر کرده (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲، ص ۱۴۸) و مؤید مختار خودش قرار داده است.

ارزیابی روایت تمثال در عرش

اولاً، خود این روایت تصریح می کند که این جزء تأویل آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ...» است (که به ظاهر و به قرینه عرش) مقصود از تأویل، تأویل در مقابل تنزیل است که عبارت از بطن آیه است؛ نه این که تأویل به معنای تفسیر ظهراً آیه باشد و محل بحث ما ظهور و تنزیل آیه است و مرحوم علامه نیز معنای مختار را به عنوان تفسیر ظهراً آیه بیان داشته اند.

ثانیاً، مطابق این روایت، خزاین غیب، همان عرش الهی است و شکی نیست که تمثال همه «مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» در آن است، با ام الكتاب و کتاب مبین سازگار است، نه با مفاتح الغیب که به تصریح علامه طباطبایی، مرحله ای بالاتر از کتاب مبین است (همو، ج ۷، ص ۱۲۷)؛ زیرا لازمه تمثال، داشتن حد و قدر است و مرحوم علامه مفاتح الغیب را از حد و قدر مبرا می داند.

ثالثاً، این روایت سند مستقیمی ندارد؛ زیرا هم به صورت مرسل نقل شده است و هم این که مرحوم علامه طباطبایی آن را از روضة الواعظین ابن فارسی، از امام صادق علیه السلام نقل کرده است؛ در حالی که مرحوم فیض در تفسیر الصافی ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ...» و در علم الیقین (ج ۳، ص ۱۱۵) و علامه محمد باقر مجلسی در بحار الانوار (ج ۵۶، ص ۳۶۱) آن را

از امام سجاد علیه السلام نقل می کند و در نورالثقلین (ج ۳، ص ۷) از روضة الواعظین شیخ مفید، از امام محمد باقر، از پدرش، از جدش نقل شده است. اولاً، معلوم نیست که مؤلف کتاب روضة الواعظین، ابن فارسی باشد و یا مرحوم شیخ مفید (گرچه علامه مجلسی در مقام حل این تهافت برآمده و در مقدمه بحارالانوار، پس از ذکر این کتاب در ضمن مسانید بحارالانوار، مؤلف آن را ابن فارسی معرفی می کند و می گوید:

آنان که این کتاب را به شیخ مفید نسبت داده اند، به خطا رفته اند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸).

ثانیاً، معلوم نیست که این روایت از امام صادق علیه السلام است یا از امام باقر و یا از امام سجاد علیه السلام.

نتیجه

ظاهر آیه ۳۱ سوره بقره، بلکه صریح آن، این است که آنچه خداوند به حضرت آدم تعلیم داده است، اسماء در مقابل مستیات است. از این رو، ضمیر موجود در «کلها»، مونث است و «اسماء» در آیه شریفه مطلق اسمای موجودات عالم، اعم از اشیای مادی و غیر مادی مثل ارواح مطهر است و از آنجا که سیاق آیات قبل و بعد خزائن الغیب، سبب ظهور آن در خزاین مادی شیء می شود و آیه را منصرف به خزاین اشیای مادی می سازد و هم چنین مفاتح الغیب کنایه از علم ذاتی خداوند است، یعنی تنها خداوند است که از غیب آگاه است، از این رو، نمی توان «الاسماء» در سوره بقره را همان «مفاتح الغیب» و «خزائن الغیب» تفسیر کرد و وزان این سه آیه وزان همسانی نیست تا از قبیل تفسیر قرآن به قرآن دانست.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثه، اول، ۱۳۷۴ ش.
- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، هفتم، ۱۳۸۶ ش.
- خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۴۱۸ ق.
- دخیل، علی بن محمد علی، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت: دارالتعارف

- للمطبوعات، دوم، ۱۴۲۲ق.
- صدوق، محمد بن علی، الأمانی، تهران: کتابچی، ششم، ۱۳۷۶ش.
- _____، التوحید، قم: جامعه مدرسین، اول، ۱۳۹۸ق.
- _____، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول، ۱۴۰۳ق.
- طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، سوم، ۱۳۷۲ش.
- عاملی، علی بن حسین، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، قم: دار القرآن الکریم، اول، ۱۴۱۳ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان، چهارم، ۱۴۱۵ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية، اول، ۱۳۸۰ق.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی، اول، ۱۳۷۵ش.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، الصافی، تهران: مکتبة الصدر، دوم، ۱۴۱۵ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، سوم، ۱۴۰۴ق.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، ۱۳۶۸ش.
- کاشانی، ملافتح الله، زیادة التفاسیر، عربی، شیعی، قم: بنیاد معارف اسلامی، اول، ۱۴۲۳ق.
- _____، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی، ۱۳۳۶ش.
- مترجمان، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، دوم، ۱۳۷۷ش.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، دوم، ۱۴۰۳ق.
- ملاحویش آل غازی، عبد القادر، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی، اول، ۱۳۸۲ق.
- نیشابوری، محمود بن ابوالحسن، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت: دار الغرب الاسلامی، اول، ۱۴۱۵ق.